

RUDOLF J. SIEBERT, THE CRITICAL THEORY OF RELIGION: THE FRANKFURT SCHOOL. FROM UNIVERSAL PRAGMATIC TO POLITICAL THEOLOGY. BERLIN/NEW YORK/AMSTERDAM, MOUTON, 1985 (RELIGION AND REASON 29) σελ. XVI + 722.

Ο καθηγητής Siebert με το ογκώδες έργο του προβάλλει ένα φιλοσοφικό-θεολογικό σχέδιασμα για να αντικρούσει τη θεωρία του Habermas για την παλαιώση που θρησκευτικού κοσμοειδώλου και συγχρόνως για να αναδείξει τη δυνατότητα της μετάβασης από την καθολική πραγματολογία του Habermas στην κριτική πολιτική θεολογία. Αυτή η μετάβαση έχει διαλεκτικό χαρακτήρα, διότι συνδέεται με την κριτική αξιοποίηση της θεωρίας του Habermas. Το έργο του Siebert είναι σύνθετο και πολύπλευρο και αξιοποιεί και επανεκτιμάει με κριτικό τρόπο φιλοσοφικές, κοινωνιολογικές και θεολογικές θεωρίες που απαντούν στα ερωτήματα για το υποκείμενο, για την κοινωνία, για την ιστορία, για τη θρησκεία.

Από τα βασικά στοιχεία του κριτικού χαρακτήρα του σχεδιάσματος του Siebert τρία είναι ιδιαιτέρως σημαντικά, διότι έχουν και μετακριτική διάσταση. Το πρώτο στοιχείο είναι η κριτική στην κοινωνία. Ως προς αυτό ο Siebert αποδέχεται την εγκυρότητα της κριτικής που άσκησαν ο Hegel, ο Marx και οι εκπρόσωποι της Σχολής της Φραγκφούρτης στην αστική κοινωνία. Ο ίδιος όμως επισημαίνει και τον κίνδυνο να αναχθούν σε κριτήρια της ορθής κοινωνίας τα στοιχεία στα οποία ασκείται η κριτική, δηλαδή η παραγωγή, η κάρπωση της υπεραξίας και άλλα οικονομικά μεγέθη, και να υποβιβασθεί ή και να αγνοηθεί εντελώς η σημασία της αναγνώρισης, της συμπιλίωσης και της ελευθερίας. Είναι φανερό ότι ο Siebert αναγνωρίζει τη σημασία του παραδείγματος της παραγωγής, απορρίπτει όμως την αποκλειστική προτεραιότητά του έναντι του παραδείγματος της επικοινωνίας. Η κριτική του Siebert στην αστική κοινωνία συμπυκνώνεται στη διατύπωση των τριών προοπτικών στις οποίες μπορεί να οδηγηθεί η σύγχρονη αστική κοινωνία. Η πρώτη προοπτική, «Το μέλλον Ι», είναι η τεχνοκρατικά ρυθμισμένη κοινωνία που λειτουργεί σαν σωστός μηχανισμός. Η δεύτερη προοπτική, «Το μέλλον ΙΙ», είναι η κοινωνία της έχθρας των όπλων, του πολέμου, του κινδύνου εξαφάνισης του ανθρώπου. Η τρίτη τέλος προοπτική, «Το μέλλον ΙΙΙ», είναι η συμπιλωμένη κοινωνία της ελεύθερης υποκειμενικότητας και της αμοιβαίας αναγνώρισης όλων των ανθρώπων. Η κριτική στην αστική κοινωνία περιλαμβάνει έως ένα βαθμό

και την προσδοκία μιάς «απόλυτης δικαιοσύνης» που θα αποτρέψει τον τελικό θρίαμβο του θύτη πάνω στο αθώο θύμα. Η κριτική του Siebert στη θεωρία του Habermas καταλήγει σε ένα φιλοσοφικό-θεολογικό μετασχηματισμό της θεωρίας της επικοινωνιακής ενεργείας με έμφαση σε ποιότητες και αξίες ζωής, οι οποίες έχουν θεματοποιηθεί από τη θρησκευτική διήγηση, λείπουν όμως ή παρουσιάζονται περιορισμένες στη θεωρία του Habermas. Έτσι ο πεπερασμένος επικοινωνιακός λόγος που απασχολεί τον Habermas συνδέεται από τον Siebert με το άπειρο, με το θείο, με την υπέρβαση, ενώ αναδεικνύεται η σπουδαιότητα που έχει η θρησκευτική διήγηση ως μεταδιήγηση για τη διήγηση της ταυτότητας της ατομικής ζωής.

Το τρίτο στοιχείο του κριτικού χαρακτήρα του σχεδιάσματος του Siebert προκύπτει εν μέρει από την κριτική στην αστική κοινωνία. Η αστική κοινωνία βαρύνεται τόσο από το παράδειγμα της παραγωγής όσο και από το παράδειγμα της κυριαρχίας. Η κριτική πολιτική θεολογία ασκεί κριτική στις καταπιεστικές μορφές της πολιτικής και κοινωνικής εξουσίας και προβάλλει το παράδειγμα της επικοινωνίας ως πρότυπο κοινής ζωής ελεύθερης από κυριαρχία. Στο παράδειγμα της κυριαρχίας και της σύγκρουσης αντιπαρατίθεται το παράδειγμα της ελευθερίας και της συμφιλίωσης. Με τον τρόπον αυτό η κριτική πολιτική θεολογία του Siebert συνεχίζει ως φιλοσοφικός-θεολογικός λόγος τη θρησκευτική διήγηση και τον φιλοσοφικό λόγο περί ελευθερίας και είναι ένας λόγος περί απελευθέρωσης του ανθρώπου. Αυτά τα κριτικά στοιχεία είναι εμφανή σε όλη την έκθεση και εν γένει την επιχειρηματολογία του Siebert, η οποία διαρθρώνεται σε τρία κεφάλαια.

Στό πρώτο κεφάλαιο εξετάζεται η θεωρία του Habermas περί επικοινωνιακής πράξης με έμφαση στο υποκείμενο αυτής της πράξης. Η θέση του Siebert είναι ότι ο Habermas συνεχίζει το πρόγραμμα του Hegel για τη διαμεσολάβηση της ατομικής, της συλλογικής και της καθολικής ταυτότητας με μη εγγελιανά μέσα διότι κυρίως ως οπαδός του Marx θέλει να αναστρέψει την εγγελιανή διαλεκτική αλλά και διότι δίνει έμφαση στα πορίσματα των επιστημών. Ο Hegel -ιδιαιτέρως κατά την εποχή της Ιένας- είχε τονίσει τη σημασία της γλώσσας, της αγάπης, της εργασίας, του αγώνα για αναγνώριση, της ιδιοκτησίας, του έθνους, για την ανέλιξη της αυτοσυνειδησίας του απολύτου ως πνεύματος κατά τη δραματική πορεία του πνεύματος μέσα στην ιστορία. Ο Habermas προβάλλει τη διυποκειμενικότητα, τη γλώσσα, τον αγώνα για αναγνώριση, τη σχέση εργασίας και αλληλενέργειας, αλλά το υποκείμενο της δραματικής ιστορικής πορείας είναι το πεπερασμένο ανθρώπινο πνεύμα. Ενώ ο Hegel προβάλλει μιά θεολογική πραγματολογία που περιλαμβάνει και μιά ανθρώπινη πραγματολογία, ο Habermas υποστηρίζει ότι το θρησκευτικό κοσμοείδωλο έχασε την εγκυ-

ρότητά του και συνεπώς είναι δυνατή μόνον μιά ανθρώπινη πραγματολογία. Έτσι ο Habermas τείνει να υποκαταστήσει την καθολική (universal) θρησκευτική ταυτότητα -η οποία κατά τον Hegel στηρίζει την μερική κοινωνική και την ατομική προσωπική ταυτότητα- με μιά επικοινωνιακή ηθική, εκφράζει όμως και τις επιφυλάξεις του για το αν αυτό που μπορεί να ανασυρθεί από τα συντρίμια του θρησκευτικού κοσμοειδώλου είναι μόνον μιά ηθική. Αυτή η αμφιβολία του Habermas μπορεί να αρθεί αφενός με την επανασύνδεση με την κριτική φιλοσοφία του Hegel και αφετέρου με τη διατύπωση των αρχών της κριτικής πολιτικής θεολογίας.

Το δεύτερο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στην «Κριτική θεωρία της θρησκείας», όπως αυτή ανασυγκροτείται από τα έργα των κυριότερων εκπροσώπων της Σχολής της Φραγκφούρτης. Οι ερμηνευτικές αφετηρίες για την αποτίμησή της είναι αφενός η φιλοσοφία της θρησκείας του Hegel και αφετέρου η θρησκευτική κατηγορία της απόλυτης δικαιοσύνης. Ο Adorno, ο Horkheimer, ο Benjamin και ο Habermas είναι αποστασιοποιημένοι από τη θετική θρησκεία και από τη θεολογία, τονίζουν όμως ότι η αστική κοινωνία δεν είναι το έσχατο στάδιο της ιστορίας του ανθρώπου και αφήνουν ανοιχτό το ερώτημα για τον υπερβατικό χαρακτήρα της απόλυτης δικαιοσύνης. Κατά τον Siebert, εφόσον αυτοί απορρίπτουν τη στρατηγική της ειδωλοποίησης του παρόντος και προσδοκούν κάποιο καινοφανές γεγονός -την απόλυτη δικαιοσύνη και τη συμφιλίωση- που δεν προσεγγίζεται με τις κατηγορίες της αστικής κοινωνίας και της αστικής θρησκείας, προσφέρουν το παράδειγμα μιάς ριζικής εσχατολογικής αρνητικής θεολογίας. Ο υπαινικτικός και παραπεμπτικός λόγος τους περιέχει τα στοιχεία μιάς «θρησκείας του πόθου για δικαιοσύνη και συμφιλίωση». Εξάλλου η κριτική του Horkheimer και του Adorno στον διαφωτισμό δείχνει ότι, όσο υποθέτουμε ότι επικρατεί ο λόγος του διαφωτισμού, ο λόγος ως ρήξη προς τα εξωλογικά στοιχεία της ζωής, τόσο περισσότερο απθυσνεδόμαστε από τις αξίες, γιατί ο λόγος αυτός βαθμιαίως γίνεται εργαλειώδης και οδηγεί σε νέες μορφές καταπίεσης. Συνεπώς η κριτική του λόγου είναι ακόμη ανοιχτή, είναι αναπόσπαστη από τη διάγνωση ότι η εποχή μας δεν είναι το βασίλειο της ελευθερίας καθώς και από την κριτική στην αστική κοινωνία που αποθεώνει τον εαυτό της. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Habermas είναι πιό φειδωλός σε υπαινικτικό λόγο για την υπέρβαση σε σύγκριση προς τους τρεις πρώτους εκπροσώπους της Σχολής της Φραγκφούρτης. Για τις αιτίες αυτές είναι αναγκαία η συνεργασία «κριτικών χριστιανών και κριτικών θεωρητικών» για τον ανθρωπισμό.

Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζεται η «Κριτική πολιτική θεολογία», της οποίας ο πατέρας είναι κατά τον Siebert ο Metz. Ο συγγραφέας θεωρεί ως κεντρικό πρόβλημα τη θεοδικία -την ύπαρξη και κατανομή του πόνου- το οποίο απασχολεί όχι μόνον τη θρησκεία και τη θεολογία, αλλά και κάθε μεγάλη φιλοσοφική θεωρία. Η βασική θέση της κριτικής πολιτικής θεολογίας είναι ότι καμμιά μεγάλη θεωρία, ούτε και η θεολογική, δεν μπορεί να λύσει αυτό το πρόβλημα στο θεωρητικό επίπεδο και ότι αυτό μπορεί να αντιμετωπισθεί στο πρακτικό επίπεδο με τη χριστιανική πράξη ως αδελφική αγάπη, με αλληλεγγύη, αλληλενέργεια και διυποκειμενικότητα. Ο Siebert προβαίνει σε κριτική αποτίμηση των βασικών προσπαθειών για τον κριτικό διάλογο της θεολογίας με την κριτική θεωρία της θρησκείας και κυρίως με τη θεωρία του Habermas περί επικοινωνιακής πράξης: τη θεμελιώδη θεολογία του Peukert, την πολιτική θεολογία του Metz και τη θεολογία της επικοινωνιακής ενέργειας του Arens. Η άποψη του Siebert είναι ότι η κριτική πολιτική θεολογία χρειάζεται μιά νέα θεωρία περί θρησκείας, ότι πρέπει να ασχολείται με τα μεγάλα προβλήματα της νεωτερικής εποχής, ότι πρέπει να λάβει υπόψη τα πορίσματα των επιστημών του ανθρώπου, ότι πρέπει να συμβάλει στην υπέρβαση του απολιθωμένου κόσμου ζωής, ο οποίος γίνεται συνεχώς φτωχότερος σε περιεχόμενο, ότι πρέπει να επανασυνδέσει την ηθική με τη θρησκευτικότητα. Ο Siebert δίνει έμφαση στον άτομο και στην προσωπική του μοίρα και υποστηρίζει -επικρίνοντας τον Habermas- ότι εκτός από τον φιλοσοφικό κόσμο των επιχειρημάτων υπάρχουν και ο θρησκευτικός μύθος, η λογοτεχνία και ο θεολογικός λόγος στα πλαίσια των οποίων τίθεται το πρόβλημα του ατόμου, το οποίο ο ορθολογισμός έχει περιθωριοποιήσει ή και αγνοήσει εντελώς.

Χωρίς αμφιβολία ο Siebert έγραψε ένα βιβλίο με σύνθετη επιχειρηματολογία και με ανθρωπιστικό πάθος. Ορισμένα από τα καιρία επιχειρήματά του ανταποκρίνονται σε αρχές της μετανεωτερικής εποχής, όπως είναι η αναγνώριση διαφορετικών και μη αναγωγίμων λόγων, η κριτική στον ορθολογισμό, η έμφαση στην προσωπική και ιδιωτική σφαίρα και μοίρα του ατόμου. Όπως είναι γνωστό, τα σημαντικά έργα αφήνουν και ανοιχτά ερωτήματα και έτσι προωθούν τον διάλογο. Αυτό συμβαίνει και με το έργο του Siebert. Από φιλοσοφική σκοπιά θα περιορισθώ σε μερικές γενικές παρατηρήσεις. Μεταξύ λόγου και θρησκευτικού μύθου υπάρχει μιά ένταση και σε ορισμένες περιπτώσεις και ρήξη, την οποία δεν πρέπει να λησμονούν ούτε η θεολογία ούτε η φιλοσοφία, αν πράγματι η φιλοσοφία πρέπει να έχει κάποια σημασία ως αγώνισμα του πεπερασμένου λόγου. Αυ-

τό είναι αναγκαίο ιδιαιτέρως στη μετανεωτερική εποχή που είναι και μεταθρησκευτική, γιατί και σήμερα οι ποικίλες μυθολογίες και η καλλιέργεια της ηττοπάθειας του λόγου μπορούν να οδηγήσουν σε ακύρωση του ημιτελούς σχεδιάσματος της ελευθερίας, το οποίο οφείλει πολλά στον επικρινόμενο διαφωτισμό. Ο διαφωτισμός έχει βεβαίως τα όριά του, δεν ήταν όμως και μιά μάταιη υπόθεση στην ιστορία της απελευθέρωσης του ανθρώπου.

ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ