

- (Επιμ.). (2000). *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. Λονδίνο, Routledge.
- Thrift, N. (2000). «Afterwords». *Environment and Planning D: Society and Space* 18, σσ. 231-255.
- (2004). «Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect». *Geografiska Annaler* 86 B, σσ. 57-78.
- (2008). *Non-representational Theory: Space/Politics/Affect*. Λονδίνο, Routledge.
- Žižek, S. (2004). *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. Νέα Υόρκη, Routledge..

ΣΑΜΠΑ ΜΑΧΜΟΥΝΤ

Θρησκευτική λογική και κοσμικό συν-αίσθημα:
Ένας ασύμμετρος διαχωρισμός;

Κάθε σύγχρονη ακαδημαϊκή ανάλυση της θρησκείας έχει να αντιμετωπίσει την οξεία πολεμική που ακολούθησε τα γεγονότα της περασμένης δεκαετίας—όπως η 11η Σεπτεμβρίου, ο επακόλουθος πόλεμος κατά της τρομοκρατίας και η παγκόσμια άνοδος της θρησκευτικής πολιτικής. Αυτό που κάποτε αποτελούσε ένα λανθάνον σχίσμα ανάμεσα στις θρησκευτικές και στις κοσμικές κοσμοθεωρίες, τώρα πια έχει μετατραπεί σε έναν ασύμμετρο διαχωρισμό, ενώ έχει κηρυχτεί εκατέρωθεν μια δυσοίωση ισοπαλία ανάμεσα στην ισχυρή θρησκευτική πίστη και στις κοσμικές αξίες. Υπάρχει, πράγματι, μια σειρά διεθνών γεγονότων, ιδιαίτερα γύρω από το Ισλάμ, που αντιμετωπίζονται σαν ενδείξεις αυτής της ασυμμετρίας.

Παρά την πόλωση που έχει επικρατήσει στον σύγχρονο διάλογο, κάποιες στοχαστικές φωνές έχουν επιχειρήσει να δείξουν ότι το θρησκευτικό και το κοσμικό δεν συνιστούν αμετάβλητες ουσίες ή αντιτιθέμενες ιδεολογίες, αλλά αποτελούν έννοιες που αποκτούν υπεροχή με την ανάδυση του νεωτερικού κράτους και της σχετικής πολιτικής—έννοιες οι οποίες είναι αλληλένδετες και συνδέονται απαραίτητα στη διαδικασία του αμοιβαίου μετασχηματισμού τους και της ιστορικής τους ανάδυσης. Από αυτήν την άποψη, ενώ ο κοσμικός ορθολογισμός έχει καταλήξει να καθορίζει τον νόμο, την πολιτική οργάνωση, την παραγωγή γνώσης και τις οικονομικές σχέσεις στον νεωτερικό κόσμο, ταυτόχρονα έχει μετασχηματίσει τις εννοιολογήσεις, τα ιδανικά, τις πρακτικές και τους θεσμούς της θρησκευτικής ζωής. Εδώ ως κοσμικότητα

δεν νοείται απλώς ο διαχωρισμός εκκλησίας-κράτους σε θεωρητική βάση, αλλά και η επαναδιατύπωση της θρησκείας με τρόπο συμμετρικό ως προς τις ευαισθησίες και τους τρόπους διακυβέρνησης του νεωτερικού κόσμου. Η επανεξέταση του θρησκευτικού συνεπάγεται και την επανεξέταση του κοσμικού και των αξιωμάτων του, καθώς και των ηθικών και υλικών απολαβών που υπόσχεται.

Ενώ οι αναλυτικοί αυτοί στοχασμοί περιπλέκουν την ακαδημαϊκή διαμάχη γύρω από το θρησκευτικό και το κοσμικό, πολλές φορές αμφισβητούνται απ' όσους φοβούνται ότι αυτό το σκεπτικό αποτρέπει οποιαδήποτε αποτελεσματική δράση ενάντια στην απειλή του «θρησκευτικού εξτρεμισμού». Ιστορικοποιώντας δηλαδή το αληθές της κοσμικής λογικής και αμφισβητώντας τα κανονιστικά της αξιώματα, ανοίγουμε τον δρόμο στον θρησκευτικό φανατισμό για να κυριεύσει τους θεσμούς και την κοινωνία μας. Μπαίνουμε έτσι στα επικίνδυνα μονοπάτια του γνωστού και μη εξαιρετέου σχετικισμού. Το χρονικό πλαίσιο της δράσης μας απαιτεί βεβαιότητα και κρίση, και όχι κριτική επανεξέταση των κοσμικών αγαθών. Το γεγονός αυτό ήταν εμφανές στη διαμάχη που ξέσπασε στη Γαλλία γύρω από τη μαντίλα, καθώς και στην επιχειρηματολογία που συνόδευσε την επανέκδοση των δανέζικων σκίτσων που απεικόνιζαν τον Μωάμεθ το 2005. Το επιχείρημα ήταν ότι εάν δεν υπερασπιστούμε τις κοσμικές αξίες και τον κοσμικό τρόπο ζωής, «αυτοί» (εννοώντας συχνά τους Ισλαμιστές εξτρεμιστές) θα καταπατήσουν τις ελευθερίες μας και τους φιλελεύθερους θεσμούς μας. Στη συλλογιστική αυτή, η επιλογή είναι ξεκάθαρη: είτε είμαστε ενάντια στις κοσμικές αξίες είτε είμαστε υπέρ τους. Το ηθικό αδιέξοδο, αντίστοιχα, δεν επιλύεται με τον στοχασμό, αλλά με τη σθεναρή υπεράσπιση των κανόνων και των προτύπων που προϋποθέτει ο κοσμικός τρόπος ζωής και συμπεριφοράς.

Στο παρόν δοκίμιο θα ήθελα να ασκήσω κριτική σε αυτήν την εννοιολόγηση της διαμάχης ανάμεσα στην αναγκαιότητα του κοσμικού και στην απειλή του θρησκευτικού. Κατ' αρχάς, η διχοτόμηση αυτή βασίζεται σε έναν συγκεκριμένο ορισμό του θρησκευτικού εξτρεμισμού, στον οποίο εντάσσονται συχνά κάποιες πρακτικές και εικόνες που θεωρείται

ότι απειλούν τον φιλελεύθερο κοσμικό τρόπο σκέψης: από τους βομβιστές καμικάζι μέχρι τις γυναίκες με μαντίλες, τα εξαγριωμένα πλήθη που καίνε βιβλία και τους ιερείς που προωθούν τη θεωρία του ευφυούς σχεδιασμού! στα σχολεία. Περιττεύει να πούμε ότι αυτό το ποικιλόμορφο σύνολο εικόνων και πρακτικών δεν πηγάζει από κάποια ενικότητα της θρησκευτικής λογικής ούτε ανήκει κοινωνιολογικά σε κάποιον ενιαίο πολιτικό σχηματισμό. Το σημαντικότερο σημείο που θα ήθελα να τονίσω, ωστόσο, είναι ότι στις υποτιθέμενες περιγραφές του «θρησκευτικού εξτρεμισμού» υπάρχει ένα σύνολο κρίσεων και αξιολογήσεων τις οποίες στηρίζουμε, όταν εμμένουμε στις περιγραφές αυτές. Οι περιγραφές συμβάντων που θεωρούνται εξτρεμιστικά ή επικίνδυνα από πολιτική άποψη όχι μόνο υπεραπλουστεύουν τις συνθήκες που επιχειρούν να περιγράψουν, αλλά, ακόμα πιο σημαντικό, βασίζονται σε κανονιστικές εννοιολογήσεις του υποκειμένου, του νόμου και της γλώσσας οι οποίες χρειάζεται επειγόντως να επανεξεταστούν, εάν θέλουμε να ξεπεράσουμε το κοσμικό-θρησκευτικό αδιέξοδο στο οποίο βρισκόμαστε. Επομένως, οποιαδήποτε σοβαρή διανοητική και πολιτική συζήτηση γίνεται στις μέρες μας χρειάζεται να επανεξετάζει με κριτικό τρόπο τις επιστημολογικές και οντολογικές υποθέσεις οι οποίες στηρίζουν αυτούς τους κανόνες και οι οποίες έχουν αποκτήσει ένα κύρος που προκαλεί στην ακαδημία μεγαλύτερη ανησυχία απ' ό,τι φαίνεται εκ πρώτης όψεως στις πολεμικές αυτές αναλύσεις. Φυσικά, ένα τέτοιο έργο έχει να κάνει με το πώς αντιλαμβανόμαστε το εγχείρημα της κριτικής και τους διάφορους τρόπους με τους οποίους ασκείται.

Θα ήθελα να εξετάσω τη διαμάχη γύρω από τα δανέζικα σκίτσα ως σημείο αναφοράς για την ανάλυση αυτών των ζητημάτων. Οι περισσότεροι σχολιαστές, από ολόκληρο το πολιτικό φάσμα, βλέπουν τη δημόσια αντίδραση στη δημοσίευση των δανέζικων σκίτσων με τον Μωάμεθ (τα οποία δημοσιεύτηκαν το 2005 και αναδημοσιεύτηκαν το 2008) σαν ένα παράδειγμα ισοπαλίας ανάμεσα στον θρησκευτικό και στον κοσμικό τρόπο σκέψης – ιδιαίτερα όσον αφορά τις φιλελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες. Μετά την αρχική δημοσίευση των σκίτσων, ενώ και οι δύο πλευρές εξαπέλυσαν οξείες και προκλητικές πολεμικές, ακόμα

και οι πιο μετριοπαθείς σχολιαστές φάνηκε να συμφωνούν ότι επρόκειτο για ένα αδιέξοδο δίλημμα ανάμεσα στη φιλελεύθερη αξία της ελευθερίας του λόγου και σε ένα θρησκευτικό ταμπού. Ορισμένοι θεώρησαν ότι ένας συμβιβασμός με το θρησκευτικό ταμπού θα διακύβευε την ελευθερία του λόγου, ενώ άλλοι θεώρησαν απαραίτητο τον συμβιβασμό μεταξύ των δύο, ώστε να προστατευθεί η πολυπολιτισμικότητα και η πολυθρησκευτικότητα της Ευρώπης. Και οι δύο αυτές απόψεις υποθέτουν ότι το διακύβευμα συνίσταται σε ένα ηθικό αδιέξοδο ανάμεσα σε αυτό που η μειονοτική ευρωπαϊκή μουσουλμανική κοινότητα θεωρεί ότι αποτελεί βλασφημία και σε αυτό που η μη μουσουλμανική πλειονότητα θεωρεί ότι αποτελεί άσκηση της ελευθερίας έκφρασης, και ιδιαίτερα της σατιρικής έκφρασης, η οποία είναι απαραίτητη σε μια φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία. Στο παρόν δοκίμιο θα ήθελα να αποσταθεροποιήσω αυτήν ακριβώς τη γενική παραδοχή που κυριαρχεί στις αντιμαχόμενες πλευρές, εστιάζοντας στις κανονιστικές εννοιολογήσεις που περιλαμβάνει η συγκεκριμένη εκτίμηση του τι αποτελεί θρησκεία και τι αποτελεί πρέπουσα θρησκευτική υποκειμενικότητα στον νεωτερικό κόσμο. Αυτό που ευελπιστώ να δείξω είναι ότι εμμένοντας στην περιγραφή εκείνη σύμφωνα με την οποία τα δανέζικα σκίτσα αποτελούν παράδειγμα σύγκρουσης ανάμεσα στην αρχή της βλασφημίας και στην αρχή της ελευθερίας του λόγου, ουσιαστικά δεχόμαστε ένα σύνολο αντιλήψεων για το είδος του τραυματισμού ή της παράβασης που προκάλεσαν τα σκίτσα και για το πώς θα μπορούσαμε να συζητήσουμε μια τέτοια προσβολή σε μια φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία. Στόχος μου δεν είναι μόνο να προωθήσω την ανάπτυξη μιας πυκνότερης και πιο στιβαρής κατανόησης της ηθικής βλάβης που διακυβεύεται με την αντιπαράθεση για τα σκίτσα, αλλά και να θέσω το ερώτημα του κατά πόσο μας αρκεί η νομική γλώσσα και οι μηχανισμοί του νόμου για να συζητήσουμε το συγκεκριμένο ζήτημα. Κλείνοντας, θα θέσω ορισμένα ερωτήματα σχετικά με την υποτιθέμενη κοσμικότητα της κριτικής ως πρακτικής, ερωτήματα που απαιτούν διάλογο και ένα είδος στοχασμού που διασχίζει τα παραδοσιακά όρια των ακαδημαϊκών κλάδων.

Βλασφημία ή ελεύθερη έκφραση;

Η αντίδραση των μουσουλμάνων στα δανέζικα σκίτσα που απεικόνιζαν τον Προφήτη Μωάμεθ, ειδικά μετά την πρώτη δημοσίευσή τους, συγκλόνησε τον κόσμο.² Αυτό οφείλεται εν μέρει στις μεγάλες διαδηλώσεις που έγιναν σε διάφορες μουσουλμανικές χώρες, κάποιες από τις οποίες έγιναν βίαιες, και εν μέρει στις βιτριολικές αντιδράσεις που προκάλεσαν οι μουσουλμανικές αντιρρήσεις για τα σκίτσα στους Ευρωπαίους, πολλοί από τους οποίους κατέφυγαν σε πράξεις κατάφωρου ρατσισμού και ισλαμοφοβίας, βάζοντας τους Ευρωπαίους μουσουλμάνους στο στόχαστρο. Δεδομένης της έκτασης και της έντασης που δόθηκε και από τις δύο πλευρές, είναι ξεκάθαρο ότι αυτό που διακυβεύτηκε στη διαμάχη αυτή είναι πολύ κρίσιμο και χρειάζεται πολύ περισσότερη συζήτηση, διάλογο και στοχασμό από μια απλή διεκδίκηση της πολιτισμικής διαφοράς και έκκληση για αποφασιστική δράση.

Παρά τον όγκο των σχολιασμών για το ζήτημα, σχηματίστηκαν δύο σταθεροί πόλοι γύρω από τους οποίους συγκεντρώθηκαν οι αντιπαράθεσεις για τα σκίτσα. Από τη μία, πολλοί υποστήριξαν ότι η μουσουλμανική κατακραυγή θα πρέπει να περιοριστεί και να τηρήσει τα πρωτόκολλα της ελευθερίας του λόγου τα οποία χαρακτηρίζουν τις φιλελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες, όπου κάθε φιγούρα και εικόνα, όσο ιερή και αν είναι, μπορεί να γελοιογραφηθεί, να σατιριστεί ή να χλευαστεί χωρίς να ληφθούν υπόψη τα αισθήματα των ανθρώπων. Από την άλλη, όσοι άσκησαν κριτική σε αυτήν τη θέση υποστήριξαν ότι η ελευθερία του λόγου δεν ήταν ποτέ ένα απλό ζήτημα άσκησης δικαιωμάτων. Αντιθέτως, εμπεριέχει την πολιτική ευθύνη να μην γίνεται προκλητική απέναντι σε θρησκευτικές ή πολιτισμικές ευαισθησίες, ιδιαίτερα σε υβριδικές πολυπολιτισμικές κοινωνίες.³ Οι κριτικές αυτές κατηγορήσαν τις ευρωπαϊκές κυβερνήσεις ότι χρησιμοποιούν δύο μέτρα και δύο σταθμά σε σχέση με τους μουσουλμάνους. Δηλαδή, σε χώρες όπως η Βρετανία, η Αυστρία, η Ιταλία, η Ισπανία και η Γερμανία,⁴ η βεβήλωση των χριστιανικών συμβόλων ελέγχεται από τους νόμους περί βλασφημίας, αλλά και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης κάνουν παραχωρήσεις και

προσαρμόζονται στις ιουδαιοχριστιανικές ευαισθησίες.⁵ Δεδομένου ότι οι περισσότεροι μουσουλμάνοι θεωρούν ότι οι οπτικές αναπαραστάσεις του Προφήτη αποτελούν ταμπού ή βλασφημία, οι κριτικές αυτές απέδωσαν την εύθυμη παρουσίαση και κυκλοφορία των σκίτσων στην ισλαμοφοβία που εξαπλώθηκε στη Βόρεια Αμερική και στην Ευρώπη μετά τα συμβάντα της 11ης Σεπτεμβρίου.⁶ Αυτό θύμιζε σε κάποιους την αντισημιτική προπαγάνδα που απεικόνιζε τους Εβραίους σαν καταστροφή της γης και των πόρων της Ευρώπης.⁷

Πολλοί φιλελεύθεροι και προοδευτικοί άνθρωποι που ασκούν κριτική στην ισλαμοφοβία που έχει εξαπλωθεί στη σύγχρονη Ευρώπη θεώρησαν ότι η μουσουλμανική κατακραυγή κατά των σκίτσων θέτει συγκεκριμένα προβλήματα. Ενώ κάποιοι φιλελεύθεροι αντιλαμβάνονταν τον ρατσισμό που ελλοχεύει στα σκίτσα αυτά, η *θρησκευτική* διάσταση της μουσουλμανικής διαμαρτυρίας συνέχιζε να προκαλεί ανησυχία. Επομένως, ακόμα και σε περιπτώσεις όπου αναγνωρίστηκε το γεγονός ότι οι μουσουλμανικές θρησκευτικές ευαισθησίες δεν λαμβάνονται υπόψη όπως θα έπρεπε στην Ευρώπη, παρουσιαζόταν, ωστόσο, μια *αδυναμία* κατανόησης της αίσθησης του τραυματισμού έτσι όπως εκφράστηκε από πολλούς μουσουλμάνους. Η θέση αυτή αποτυπώνεται στη στήλη που αφιέρωσε ο Ταρίκ Αλί [Tarik Ali] στην αντιπαράθεση. Ο Αλί ξεκινά απορρίπτοντας τον ισχυρισμό ότι η οπτική απεικόνιση του Μωάμεθ συνιστά βλασφημία στο Ισλάμ, με το επιχείρημα ότι έχουν υπάρξει αμέτρητες εικόνες του Μωάμεθ σε χειρόγραφα του Ισλάμ καθώς και σε νομίσματα σε όλη τη μουσουλμανική ιστορία. Έπειτα, συνεχίζει χλευάζοντας την οδύνη που βιώνουν πολλοί μουσουλμάνοι όταν βλέπουν αυτές τις εικόνες ή όταν ακούν για αυτές: «Όσο για τον θρησκευτικό "πόνο", ευτυχώς πρόκειται για μια εμπειρία που αρνούνται οι άθρησκοι, όπως εγώ, και τη βιώνουν μόνο οι κληρικοί διάφορων θρησκειών, οι οποίοι τη μεταδίδουν στους ακόλουθούς τους, καθώς και ορισμένοι πολιτικοί που βρίσκονται σε άμεση επικοινωνία με το Άγιο Πνεύμα: ο Μπους, ο Μπλερ και ο Αχμαντιντζάντ και, φυσικά, ο πάπας και ο μεγάλος αγιατολλάχ. Πολλοί πιστοί, ίσως οι περισσότεροι, δεν επηρεάζονται από τις προσβολές μιας δεξιάς δανέζικης εφημερίδας»

(Ali 2006). Σύμφωνα με τον Αλί, οι μουσουλμάνοι που εκφράζουν τον πόνο που αισθάνονται όταν βλέπουν τον Προφήτη να απεικονίζεται σαν τρομοκράτης (ή όταν ακούν γι' αυτές τις απεικονίσεις) δεν είναι παρά πιόνια στα χέρια των θρησκευτικών και πολιτικών ηγετών.

Ο Άρτ Σπίγκελμαν [Art Spiegelman] περιγράφει μια παρόμοια σύγχυση: «Αυτό που είναι απορίας άξιο σχετικά με το όλο ζήτημα είναι το γιατί οι βίαιες διαμαρτυρίες επικεντρώθηκαν στα χαζά αυτά σκίτσα αντί για τις πραγματικά φρικτές φωτογραφίες βασανιστηρίων που εμφανίζονται τακτικά στο Al Jazeera, στην ευρωπαϊκή τηλεόραση, παντού εκτός από τα επικρατή μέσα ενημέρωσης των ΗΠΑ. Ίσως επειδή εκείνες οι φωτογραφίες της αληθινής παραβίασης δεν έχουν τη μαγική αύρα του αθέατου που έχουν τα αναθεματισμένα σκίτσα» (Spiegelman 2006). Αυτές οι απόψεις αποκρυστάλλωσαν την αίσθηση ότι αυτό που διακυβευόταν στη διαμάχη για τα δανέζικα σκίτσα ήταν η σύγκρουση ανάμεσα στις κοσμικές φιλελεύθερες αξίες και σε μια παραδοσιακή θρησκευτικότητα. Ο Στάνλεϋ Φις [Stanley Fish] αποφάνθηκε ότι η αντιπαράθεση μπορεί να περιγραφεί ως αντίθεση ανάμεσα στις ισχυρές θρησκευτικές πεποιθήσεις «τους» και στην ασθενική φιλελεύθερη ηθική «μας», η οποία δεν χρειάζεται ισχυρή αφοσίωση σε κάτι άλλο πέραν της διεκδίκησης αφηρημένων αξιών (όπως η ελεύθερη έκφραση).⁸

Εγώ, αντιθέτως, θέλω να υποστηρίξω ότι με το να αντιλαμβανόμαστε την προσβολή που προκάλεσαν τα σκίτσα μόνο σε σχέση με τον ρατσισμό ή τη δυτική αθεΐα εγκλωβιζόμαστε στο περιορισμένο λεξιλόγιο της βλασφημίας και της ελευθερίας του λόγου – των δύο πόλων που κυριάρχησαν στην αντιπαράθεση. Και οι δύο αυτές αντιλήψεις – οι οποίες βασίζονται στις νομικές αντιλήψεις των δικαιωμάτων και των κρατικών κυρώσεων – προϋποθέτουν μια σημειολογική ιδεολογία στην οποία τα σημαίνοντα συνδέονται αυθαίρετα με τις έννοιες και το νόημά τους είναι ανοιχτό στις αναγνώσεις του κόσμου σύμφωνα με έναν συγκεκριμένο κώδικα που μοιράζονται. Κάτι που μπορεί να αποτελεί σύμβολο ιλαρότητας και ευθυμίας για κάποιους μπορεί από κάποιους άλλους να θεωρείται βλάσφημο. Στη συνέχεια θα υποστηρίξω ότι αυτή η ελλιπής

αντίληψη των εικόνων, των εικονισμάτων και των συμβόλων όχι μόνο φυσικοποιεί μια συγκεκριμένη εννοιολόγηση ενός *θρησκευτικού* υποκειμένου, αλλά και αποτυγχάνει να δει τις συν-αισθηματικές και ενσώματες πρακτικές μέσω των οποίων σχετίζεται ένα υποκείμενο με ένα συγκεκριμένο σύμβολο – μια σχέση η οποία δεν βασίζεται μόνο στην αναπαράσταση, αλλά και σε αυτό που θα ονομάσω προσκόλληση και συνύπαρξη. Εντύπωση προκαλεί η ευκολία με την οποία η γλώσσα της πολιτικής της ταυτότητας, του θρησκευτικού φανατισμού και της πολιτισμικής διαφοράς αφομοίωσε την εν πολλοίς σιωπηρή, αλλά ειρηνική και εμφατική απόρριψη των εικόνων αυτών από εκατομμύρια μουσουλμάνους σε όλο τον κόσμο. Αντιθέτως, πολύ λίγη προσοχή έχει δοθεί στο πώς μπορούμε να αναστοχαστούμε τι είδους προσβολή προκάλεσαν τα σκίτσα και ποιες ηθικές, έπικοινωνιακές και πολιτικές πρακτικές είναι απαραίτητες για να κάνουμε αυτό το είδος τραυματισμού διανοητό. Το κενό αυτό γίνεται ακόμα πιο αινιγματικό αν σκεφτούμε πόσο πολύπλοκες αντιλήψεις για τον ψυχικό, σωματικό και ιστορικό τραυματισμό έχουν εισχωρήσει στους νομικούς και στους κοινούς λόγους των φιλελεύθερων δυτικών κοινωνιών· σκεφτείτε για παράδειγμα τους μετασηματισμούς που έχουν υποστεί τον τελευταίο αιώνα και μόνο οι έννοιες της ιδιοκτησίας, του σωματικού τραυματισμού και της επανόρθωσης (για την αποκατάσταση της συλλογικής ιστορικής βλάβης).

Θα ήθελα να ξεκαθαρίσω εξ αρχής ότι στόχος μου δεν είναι να προσφέρω ένα αδιαμφισβήτητο μοντέλο κατανόησης της μουσουλμανικής οργής για τα σκίτσα· πράγματι, τα κίνητρα που οδήγησαν στις διεθνείς διαμαρτυρίες ήταν άκρως ετερογενή και είναι αδύνατον να αναλυθούν με ένα και μόνο αιτιολογικό αφήγημα.⁹ Αντιθέτως, ακολουθώντας αυτήν τη γραμμή σκέψης θέλω να μας παρακινήσω να αναλογιστούμε γιατί η ακαδημαϊκή και δημόσια αντιπαράθεση έχει αφιερώσει τόσο λίγη σκέψη στο τι συνιστά ηθικό τραυματισμό για τον σύγχρονο κοσμικό μας κόσμο. Ποιες είναι οι συνθήκες της διανοητότητας που καθιστούν ορισμένες ηθικές διεκδικήσεις ευδιάκριτες, ενώ φιμώνουν κάποιες άλλες; Πώς είναι δυνατόν να χαρτογραφείται η γλώσσα της βίας του δρόμου στο καλούπι του ρατσισμού, της βλασφημίας και της ελεύθερης

έκφρασης, ενώ η διεκδίκηση αυτού που ο Αλί αποκαλεί υποτιμητικά «θρησκευτικό πόνο» παραμένει απροσδιόριστη, αν όχι ακατανόητη; Ποιο είναι το κόστος του να στρεφόμεστε στον νόμο ή στο κράτος για την επανόρθωση αυτού του τραυματισμού; Πώς μπορούμε να αξιοποιήσουμε την πρόσφατη βιβλιογραφία γύρω από την κοσμικότητα για να αναδείξουμε την πολυπλοκότητα μιας αντιπαράθεσης, που σε διαφορετική περίπτωση θα παραμείνει πολεμική και οξεία, σχετικά με τη θέση που θα έπρεπε να έχουν τα θρησκευτικά σύμβολα σε μια φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία;

Θρησκεία, εικόνα, γλώσσα

Ο Ουίλλιαμ Μίτσελ [W.]T. Mitchell] υποστηρίζει ότι δεν πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τις εικόνες ως αδρανή αντικείμενα, αλλά ως έμφυχα όντα που ασκούν μια ορισμένη δύναμη σε αυτόν τον κόσμο. Ο Μίτσελ τονίζει ότι δεν μπορούμε να ανάγουμε τη δύναμη αυτή σε ερμηνεία, αλλά θα πρέπει να δεχτούμε ότι πρόκειται για μια σχέση που δίνει την εικόνα με τον θεατή, το αντικείμενο με το υποκείμενο, μια σχέση που μετασηματίζει το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο εκτυλίσσεται. Το «σύνθετο πεδίο της οπτικής αμοιβαιότητας», γράφει, «δεν αποτελεί ένα απλό υποπροϊόν της κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά ενεργό καταστατικό στοιχείο της. Η εικόνα είναι εξίσου σημαντική με τη γλώσσα στη διαμεσολάβηση των κοινωνικών σχέσεων και δεν μπορεί να αναχθεί στη γλώσσα, στο σημείο ή στον λόγο. Οι εικόνες θέλουν ίσα δικαιώματα με τη γλώσσα, δεν θέλουν να μετατραπούν σε γλώσσα» (Mitchell 2006).

Η επιμονή του Μίτσελ ότι η ανάλυση των εικόνων δεν θα πρέπει να βασίζεται σε μια θεωρία της γλώσσας ή των σημείων είναι διδακτική, από την άποψη ότι μας υπενθυμίζει πως δεν ακολουθούν όλες οι σημειωτικές μορφές τη λογική του νοήματος, της επικοινωνίας ή της αναπαράστασης. Ωστόσο, η ιδέα ότι η πρωταρχική λειτουργία των εικόνων, των εικονισμάτων και των σημείων είναι να επικοινωνούν το νόημα

(ανεξάρτητα από τη δομή της σχεσιακότητας στην οποία εντάσσονται το αντικείμενο και το υποκείμενο) είναι ευρέως διαδεδομένη και σίγουρα κυριάρχησε σε μεγάλο μέρος του λόγου που αναπτύχθηκε γύρω από τα δανέζικα σκίτσα.¹⁰ Ο Ουέμπ Κιν [Webb Keane] σκιαγραφεί την περίπλοκη γενεαλογία αυτής της αντίληψης για τις σημειολογικές μορφές και τη νεωτερική εννοιολόγηση της θρησκείας (Keane 2007). Ακολουθώντας άλλους θεωρητικούς, επισημαίνει ότι η νεωτερική εννοιολόγηση της θρησκείας –ως σύνολο προτάσεων που απορρέουν από ορισμένες πεποιθήσεις στις οποίες το άτομο συναινεί– οφείλει την ανόδου της στην άνοδο του προτεσταντικού χριστιανισμού και στην επακόλουθη παγκοσμιοποίησή του. Ενώ τα αποικιοκρατικά ιεραποστολικά κινήματα μετέδωσαν πολλά πρακτικά και δογματικά στοιχεία του προτεσταντικού χριστιανισμού σε διάφορα μέρη στον κόσμο, ορισμένες πτυχές της προτεσταντικής σημειολογικής ιδεολογίας ενσωματώθηκαν σε πιο κοσμικές ιδέες σχετικά με το τι σημαίνει να είναι κάποιος νεωτερικός. Μια κρίσιμη πλευρά αυτής της σημειολογικής ιδεολογίας είναι η διάκριση ανάμεσα στο αντικείμενο και στο υποκείμενο, ανάμεσα στην υπόσταση και στο νόημα, στα σημαίνοντα και στα σημααινόμενα, στη μορφή και στην ουσία.¹¹ Αφού αποσυνδέθηκαν από το αρχικό τους αγκίστρωμα στις δογματικές και θεολογικές ανησυχίες, οι διακρίσεις αυτές έχουν γίνει μέρος των νεωτερικών λαϊκών αντιλήψεων για το πώς λειτουργούν οι εικόνες και οι λέξεις στον κόσμο. Αυτό φαίνεται, για παράδειγμα, στο μοντέλο του Φερντινάντ ντε Σωσσύρ [Ferdinand de Saussure] για τη γλώσσα, το οποίο διαχωρίζει απαρέγκλιτα τη σφαίρα της γλώσσας από τη σφαίρα των (υλικών ή εννοιολογικών) πραγμάτων, το σημείο από τον κόσμο, τον λόγο από το γλωσσικό σύστημα. Όπως υποστηρίζει ο Κιν, μπορεί κανείς να εντοπίσει στον Σωσσύρ μια αγωνία που δεν διαφέρει εντελώς από τις ανησυχίες του Καλβίνου και άλλων προτεσταντών μεταρρυθμιστών: ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος να θεσπίσουμε μια διάκριση ανάμεσα στον υπερβατικό κόσμο των αφηρημένων εννοιών και ιδεών και στην υλική πραγματικότητα αυτού του κόσμου.

Οι ιστορικοί ανθρωπολόγοι έχουν επιστήσει την προσοχή στο σοκ που βίωσαν οι προσηλυτιστές ιεραπόστολοι όταν συνάντησαν για

πρώτη φορά μη χριστιανούς γηγενείς, οι οποίοι απέδιδαν θεικές ιδιότητες στη δράση των υλικών σημείων, θεωρώντας συχνά ότι τα υλικά αντικείμενα (και η ανταλλαγή τους) αποτελούν οντολογική προέκταση των εαυτών τους (διαλύοντας έτσι τη διάκριση ανάμεσα στα πρόσωπα και τα πράγματα), και για τους οποίους οι γλωσσικές πρακτικές δεν περιγράφουν απλώς την πραγματικότητα, αλλά και συμβάλλουν στη δημιουργία της (όπως στη χρήση τελετουργικού λόγου για την επίκληση των πνευμάτων των προγόνων ή της θεικής παρουσίας).¹² Θέλω να υποστηρίξω ότι αυτή η ταραχή που ένιωθαν οι χριστιανοί προτεσταντές ιεραπόστολοι σε σχέση με τις ηθικές συνέπειες που συνεπάγονταν οι γηγενείς επιστημολογικές υποθέσεις συνδέεται και με το σάστισμα που εκφράζουν σήμερα πολλοί φιλελεύθεροι και προοδευτικοί σε σχέση με την έκταση και το βάθος της μουσουλμανικής αντίδρασης στα σκίτσα. Το σάστιμά τους εν μέρει οφείλεται στη σημειολογική ιδεολογία στην οποία στηρίζουν την αίσθησή τους ότι τα θρησκευτικά σύμβολα και τα εικονίσματα, από τη μία, και οι ιερές φιγούρες και η ευλάβεια και ο σεβασμός που προκαλούν, από την άλλη, είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Το να τα συγχέει κανείς μεταξύ τους ισοδυναμεί με ένα κατηγορικό λάθος και με την αποτυχία να συνειδητοποιήσει ότι τα σημεία και τα σύμβολα συνδέονται με αυθαίρετο τρόπο με τις αφηρημένες έννοιες που οι άνθρωποι τιμούν και θεωρούν ιερές. Όπως θα πρέπει να αντιλαμβάνεται κάθε λογικός νεωτερικός άνθρωπος, τα θρησκευτικά σημεία –όπως ο σταυρός– δεν ενσαρκώνουν το θείο, αλλά το αντικαθιστούν μέσα από τη δράση της ανθρώπινης κωδικοποίησης και ερμηνείας. Σύμφωνα με αυτήν την ανάγνωση, η ταραχή των μουσουλμάνων για τα σκίτσα μαρτυρά μια ανάρμοστη πρακτική ανάγνωσης η οποία αναιρεί την απαραίτητη διάκριση ανάμεσα στο υποκείμενο (η θεική θέση που αποδίδεται στον Μωάμεθ) και στο αντικείμενο (οι απεικονίσεις του Μωάμεθ). Με άλλα λόγια, η ταραχή τους αποτελεί προϊόν μιας θεμελιώδους σύγχυσης σε σχέση με την υλικότητα μιας συγκεκριμένης σημειολογικής μορφής που συνδέεται με αυθαίρετο τρόπο, και όχι απαραίτητως, με τον αφηρημένο χαρακτήρα των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων.

Ένα κρίσιμο κομμάτι αυτής της σημειολογικής ιδεολογίας συνεπάγεται την ιδέα ότι, εφόσον η θρησκεία αφορά πρωτίστως την πίστη σε ένα σύνολο υποθέσεων στις οποίες δίνει κανείς τη συγκατάθεσή του, είναι κατά βάση ζήτημα επιλογής. Εάν δεχτούμε αυτήν την εννοιολόγηση της θρησκείας και τη συνακόλουθη υποκειμενικότητα, συνεπάγεται ότι οι παραπλανημένοι γηγενείς και οι μουσουλμάνοι θα μπορούσαν ίσως να πειστούν να υιοθετήσουν μια διαφορετική πρακτική ανάγνωσης, σύμφωνα με την οποία οι εικόνες, τα εικονίσματα και τα σημεία δεν έχουν από μόνα τους πνευματικές συνέπειες, αλλά απλώς τούς έχει αποδοθεί μια τέτοια θέση μέσα από ορισμένες ανθρώπινες συμβάσεις. Η μετασχηματιστική δύναμη αυτής της οπτικής παρακίνησε τους ιεραπόστολους του 18ου και του 19ου αιώνα να αναλάβουν το παιδαγωγικό εγχείρημα να διδάξουν στα γηγενή υποκείμενα πώς να διαχωρίζουν σωστά τα άψυχα αντικείμενα, τους ανθρώπους και το θείο. Στην ίδια οπτική φαίνεται να βασίζονται και οι καλοπροαίρετες εκκλήσεις στους μουσουλμάνους να σταματήσουν να παίρνουν τις εικόνες όπως τα δανέζικα σκίτσα τόσο σοβαρά, να συνειδητοποιήσουν ότι η εικόνα (του Μωάμεθ) δεν μπορεί να προκαλέσει καμία πραγματική βλάβη, καθώς η πραγματική της θέση είναι στην εσωτερικότητα του ατόμου που πιστεύει και όχι στον ευμετάβλητο κόσμο των υλικών συμβόλων και σημείων. Με άλλα λόγια, η ελπίδα ότι μια σωστή ανάγνωση μπορεί να παράξει συνεργάσιμα υποκείμενα βασίζεται στην προϋπόθεση ότι έχουμε συμφωνήσει τι *θα έπρεπε* να είναι η θρησκεία στον νεωτερικό κόσμο. Αυτή ακριβώς η κανονιστική αντίληψη για τη θρησκεία, που είναι εγγενής στον φιλελευθερισμό, παραβλέπεται και αποσιωπάται πολλές φορές από σχολιαστές όπως ο Φις, οι οποίοι ισχυρίζονται ότι ο φιλελευθερισμός δεν περιλαμβάνει ισχυρές ηθικές και θρησκευτικές δεσμεύσεις.

Σχισιακότητα, υποκείμενο και εικόνισμα

Θέλω τώρα να στραφώ σε μια διαφορετική αντίληψη για τα εικονίσματα, η οποία δεν επικρατούσε μόνο μεταξύ των μουσουλμάνων που προσβλήθηκαν από τα σκίτσα, αλλά έχει και μια μακρά και πλούσια ιστορία σε διάφορες παραδόσεις, όπως ο χριστιανισμός και η αρχαία ελληνική σκέψη. Ένα σύντομο σχόλιο για το πώς χρησιμοποιώ τον όρο *εικόνισμα*. Ο όρος αυτός δεν αναφέρεται απλώς σε μια εικόνα, αλλά σε ένα σύμπλεγμα νοημάτων που μπορεί να υποδηλώνουν μια περσόνα, μια παρουσία με κύρος ή ακόμα και μια κοινή φαντασία. Από αυτήν την άποψη, η δύναμη του εικονίσματος οφείλεται στην ικανότητά του να επιτρέπει σε ένα άτομο (ή σε μια κοινότητα) να βρει τον εαυτό του ή τον εαυτό της σε μια δομή που έχει σχέση με το πώς συμπεριφέρεται στον κόσμο. Συνεπώς, ο όρος *εικόνισμα* στην ανάλυσή μου δεν αφορά μόνο τις εικόνες, αλλά και μια μορφή σχεσιακότητας που δένει το υποκείμενο με ένα αντικείμενο ή μια φαντασία.

Όταν πρωτοδημοσιεύτηκαν τα σκίτσα, εντυπωσιάστηκα από την αίσθηση προσωπικής απώλειας που εξέφρασαν πολλοί ευσεβείς μουσουλμάνοι όταν άκουσαν γι' αυτά ή τα είδαν. Ενώ πολλά από τα άτομα που μου έδωσαν συνέντευξη καταδίκασαν τις βίαιες διαμαρτυρίες, εξέφραζαν ταυτόχρονα και μια αίσθηση οδύνης και θλίψης.¹³ Όπως είπε ένας νεαρός Βρετανός μουσουλμάνος:

Δεν μου άρεσε αυτό που έκαναν τα οργισμένα πλήθη, που έκαναν ολόκληρα κτίρια και αυτοκίνητα σε μέρη όπως η Νιγηρία και η Γάζα. Αλλά αυτό που με τάραξε πραγματικά ήταν η απόλυτη έλλειψη κατανόησης εκ μέρους των κοσμικών φίλων μου (οι οποίοι εντωμεταξύ δεν είναι όλοι λευκοί, πολλοί είναι από το Πακιστάν και το Μπαγκλαντές) για την ταραχή που αισθάνονται ορισμένοι άνθρωποι όπως εγώ βλέποντας τον Προφήτη να προσβάλλεται με αυτόν τον τρόπο. Ήταν σαν να σε προσβάλλουν προσωπικά! Η ιδέα ότι θα έπρεπε απλώς να ξεπεράσουμε αυτό το κακό με εξοργίζει: εάν αυτοί δεν προσβάλλονται από την αναπαράσταση του Ιησού (και κάποιος προσβάλλεται, βέβαια), από πού κι ως πού περιμένουν ότι θα έπρεπε να νιώθουμε όλοι μας το ίδιο; Ο Προφήτης άλλωστε

δεν είναι ούτε ο Μελ Γκίμπσον ούτε ο Μπραντ Πιτ, είναι ο Προφήτης!

Όταν αναδημοσιεύτηκαν τα σκίτσα τον Φεβρουάριο του 2008 σε δεκαεπτά δανέζικες και σε αρκετές ευρωπαϊκές και αμερικανικές εφημερίδες, εγώ έκανα επιτόπια έρευνα στο Κάιρο της Αιγύπτου. Αν και αυτή τη φορά οι διαμαρτυρίες αποσιωπήθηκαν, άκουσα διάφορους ανθρώπους να εκφράζουν με παρόμοιο τρόπο την οδύνη, την απώλεια, και τον τραυματισμό. Ένας άντρας μεγαλύτερης ηλικίας, εξήντα ετών περίπου, μου είπε: «Τους ίδιους μου τους γονείς να περιγελούσαν, λιγότερο θα πληγωνόμουν. Και ξέρεις πόσο δύσκολο είναι να ακούς να λένε άσχημα λόγια για τους γονείς σου, ειδικά όταν έχουν φύγει από τη ζωή. Αλλά να βλέπεις να περιφρονούν και να προσβάλλουν τον Προφήτη με αυτόν τον τρόπο, αυτό πάει πολύ!»

Η σχέση οικειότητας με τον Προφήτη που εκφράζεται εδώ έχει τεθεί στο επίκεντρο πολλών μελετών από ακαδημαϊκούς του Ισλάμ και έχει θεματοποιηθεί ευθέως στην ισλαμική λατρευτική λογοτεχνία για τον Μωάμεθ και το άμεσο οικογενειακό του περιβάλλον (*ahl al-bayt*).¹⁴ Στη λογοτεχνία αυτή, ο Μωάμεθ παρουσιάζεται ως ηθικό υπόδειγμα, τα λόγια και οι πράξεις του οποίου εκλαμβάνονται περισσότερο ως τρόποι να ενοικούμε στον κόσμο σωματικά και ηθικά, και όχι τόσο ως εντολές. Οι άνθρωποι που δηλώνουν την αγάπη τους για τον Προφήτη δεν ακολουθούν απλώς τις συμβουλές και τις προειδοποιήσεις του για την *ούμα*¹⁵ (οι οποίες παρουσιάζονται με τη μορφή της *χαντίθ*),¹⁶ αλλά προσπαθούν και να υιοθετήσουν τον τρόπο με τον οποίο ντυνόταν, έτρωγε και μιλούσε στους φίλους και στους εχθρούς του, τον τρόπο που κοιμόταν, περπατούσε και πάει λέγοντας. Αυτοί οι μιμητικοί τρόποι εφαρμογής της συμπεριφοράς του Προφήτη δεν βιώνονται ως εντολές αλλά ως αρετές· κατά κάποιον τρόπο, οι άνθρωποι αυτοί θέλουν να απορροφήσουν την περσόνα του Προφήτη.¹⁷ Θα πρέπει επίσης να επισημάνουμε ότι, εφόσον στο ισλαμικό δόγμα ο Μωάμεθ είναι μια ανθρώπινη μορφή που δεν έχει θεϊκή υπόσταση, είναι περισσότερο αντικείμενο σεβασμού παρά λατρείας.¹⁸

Αυτό που θέλω να τονίσω είναι ότι στο πλαίσιο των παραδόσεων της μουσουλμανικής ευλάβειας η σχέση ενός ευσεβούς μουσουλμάνου με τον Μωάμεθ δεν βασίζεται τόσο σε ένα μοντέλο επικοινωνίας ή αναπαράστασης όσο σε ένα μοντέλο αφομοίωσης. Ο Μωάμεθ δεν είναι απλώς ένα κύριο όνομα που αναφέρεται σε μια συγκεκριμένη ιστορική μορφή, αλλά ορίζει μια σχέση ομοιότητας. Σε αυτήν την οικονομία νοηματοδότησης, ο Μωάμεθ με τη συνεχή υποδειγματικότητα του αποτελεί μια μορφή εμμένειας. Συνεπώς, δεν είναι ένα αναφορικό σημείο που μπορεί να διαχωριστεί από την ουσία που υποδηλώνει. Η έννοια της *σχέσεως* του Αριστοτέλη ίσως αποτυπώνει καλύτερα από οποιαδήποτε άλλη τον δεσμό προσκόλλησης που περιγράφω εδώ (ανάμεσα σε έναν ευσεβή μουσουλμάνο και στην υποδειγματική μορφή του Μωάμεθ). Ο Αριστοτέλης χρησιμοποίησε την έννοια αυτή στο *Κατηγορία* για να περιγράψει διαφορετικά είδη σχέσεων, ενώ αργότερα την επέκτειναν οι Νεοπλατωνιστές (όπως ο Πορφύριος, ο Αμμόνιος και ο Ηλίας).¹⁹ Σύμφωνα με τον ορισμό του λεξικού *Oxford English Dictionary*, *σχέσις* είναι «ο τρόπος με τον οποίο ένα πράγμα σχετίζεται με κάτι άλλο». Οι θεωρητικοί που έχουν σχολιάσει τη χρήση της *σχέσεως* από τον Αριστοτέλη τη διαχωρίζουν από τον όρο *προς τι* που χρησιμοποιεί ο ίδιος, από την άποψη ότι η *σχέσις* αποτυπώνει την αίσθηση ενσώματης κατοίκησης και στενής εγγύτητας που τη διαποτίζει. Η κοντινότερη ομόρριζη λέξη στα ελληνικά είναι η *έξις* και στα λατινικά το *habitus*, οι οποίες και υποδηλώνουν μια σωματική συνθήκη ή διάθεση στην οποία στηρίζεται ένας συγκεκριμένος τρόπος συσχέτισης.

Ιδιαίτερη συνάφεια με το επιχείρημά μου παρουσιάζει το νόημα που απέκτησε η *σχέσις* κατά τη διάρκεια της δεύτερης περιόδου της οικονομολογίας (γύρω στο 787 μ.Χ.) όταν, όπως ήταν αναμενόμενο, τη χρησιμοποίησαν οι εικονολάτρες *ενάντια* στις κατηγορίες για ειδωλολατρία, για να υπερασπιστούν το δόγμα του ομοούσιου. Ο Κέννεθ Πάρρυ [Kenneth Parry], στο βιβλίο του για τη βυζαντινή εικονολατρική σκέψη, δείχνει ότι η έννοια της σχεσιακότητας που ανέπτυξε ο Αριστοτέλης είχε κρίσιμη σημασία στην υπεράσπιση των ιερών εικόνων από τους δύο μεγάλους εικονολάτρες, τον Θεόδωρο τον Στουδίτη και τον πατριάρχη

Νικηφόρο.²⁰ Όπως υποστηρίζει ο Πάρρυ, στον λόγο που ανέπτυξαν οι τελευταίοι αυτό που μοιράζεται η εικόνα με το πρωτότυπο δεν είναι μια (ανθρώπινη ή θεϊκή) ουσία, αλλά η σχέση που έχουν μεταξύ τους. Η σχέση αυτή βασίζεται στην ομωνυμία και στην υπόσταση· η εικόνα και η θεότητα έχουν διαφορετική φύση και ουσία, αλλά ταυτίζονται στο όνομα. Η κοινή εικονιστική τους δομή είναι αυτό που διαμορφώνει αυτή τη σχέση. Σύμφωνα με τη Μαρί-Χοζέ Μοντζέν [Marie-José Mondzain], «το να είσαι “η εικόνα” ενός πράγματος ισοδυναμεί με το να βρίσκεσαι σε μια ζωντανή σχέση» (2005: 78).²¹ Η αριστοτελική *σχέσις* εμπεριέχει αυτήν τη ζωντανή σχέση μέσα από τις οξυμένες ψυχοφυσιολογικές και συναισθηματικές συνδηλώσεις της και την έμφαση που δίνει στην οικειότητα και στην εγγύτητα ως απαραίτητες πτυχές της σχέσης.

Η *σχέσις* συνοψίζει εύστοχα όχι μόνο τον τρόπο με τον οποίο περιγράφεται η συσχέτιση ενός ευσεβούς μουσουλμάνου με τον Μωάμεθ στη λατρευτική λογοτεχνία, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο βιώνεται και ασκείται σε διάφορα μέρη του μουσουλμανικού κόσμου. Ακόμη και ο σχολαστικά τυποποιημένος κανόνας της Σούννα (μια επίσημη καταγραφή των πράξεων και των λόγων του Προφήτη) αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στις φερόμενες ως ξεκάθαρες εντολές, από τη μία, και στις περιγραφές της συμπεριφοράς του Προφήτη από την άλλη, ενώ η προσωπικότητα και οι συνήθειές του θεωρούνται υποδείγματα ηθικής και συν-αισθηματικής συγκρότησης. Για πολλούς πιστούς μουσουλμάνους, αυτές οι ενσώματες πρακτικές και αρετές αποτελούν τη βάση στην οποία μπορεί κάποιος να συγκροτήσει μια προδιάθεση αφοσίωσης και ευλάβειας. Όπως υποδηλώνει ο όρος *σχέσις*, αυτού του είδους η ενόικηση του μοντέλου προκύπτει από τον μόχθο της αγάπης που μας κάνει να δενόμεσθε με την εξουσιαστική μορφή μέσα από την αίσθηση της οικειότητας και της επιθυμίας. Επομένως, δεν μιμείται κανείς τη συμπεριφορά του Προφήτη επειδή εξαναγκάζεται από τον νόμο, αλλά λόγω των ηθικών ικανοτήτων που έχει αναπτύξει και τον προδιαθέτουν να φέρεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο.

Η αίσθηση του ηθικού τραυματισμού που αποπνέει η συσχέτιση του ηθικού υποκειμένου με την υποδειγματική μορφή (όπως για πα-

ράδειγμα ο Μωάμεθ) είναι διαφορετική από την αίσθηση στην οποία αναφέρεται η έννοια της βλασφημίας. Αναμφίβολα, η έννοια της ηθικής βλάβης που περιγράφω εμπεριέχει την αίσθηση της παραβίασης. Η παραβίαση όμως αυτή δεν απορρέει από την κρίση ότι έχουμε παραβεί τον νόμο, αλλά από την αίσθηση ότι, εφόσον η ύπαρξή μας βασίζεται σε μια σχέση εξάρτησης με τον Προφήτη, έχει κλονιστεί. Για πολλούς μουσουλμάνους η παράβαση που διέπραξαν τα σκίτσα δεν ήταν ενάντια σε μια ηθική απαγόρευση (ουκ απεικονίσεις τον Μωάμεθ), αλλά ενάντια σε μια δομή συν-αισθήματος, σε μια έξη [habitus] που έχει πληγωθεί. Αυτή η πληγή απαιτεί ηθική δράση, αλλά δεν μιλάει ούτε τη γλώσσα των δικαστηρίων ούτε των διαδηλώσεων, καθώς δεν εντάσσεται στην οικονομία της υπαιτιότητας, της λογοδοσίας και των αποζημιώσεων. Αντιθέτως, η δράση που απαιτεί είναι εσωτερική στη δομή του συν-αισθήματος, των σχέσεων και των αρετών που μας προδιαθέτει εξαρχής να βιώνουμε μια πράξη ως παραβίαση.

Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί τι συμβαίνει με αυτήν τη μορφή τραυματισμού όταν υποβάλλεται στη γλώσσα του νόμου, της πολιτικής και των διαδηλώσεων. Ποιες είναι οι συνθήκες της διανοητότητάς του σε έναν κόσμο όπου επικρατεί η πολιτική της ταυτότητας και κυριαρχεί η δικανική γλώσσα των δικαιωμάτων; Παραμένει άραγε βουβός και αδιανόητος ή μήπως η λογική του μετασχηματίζεται; Πώς αυτό το είδος θρησκευτικής προσβολής περιπλέκει τις αρχές της ελευθερίας του λόγου και της θρησκείας, τις οποίες και ενστερνίζονται οι φιλελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες;

Θα επιστρέψω σε αυτά τα ερωτήματα στην επόμενη ενότητα. Πρώτα όμως θα ήθελα να διευκρινίσω γιατί χρησιμοποιώ την ελληνική και την εικονολατρική παράδοση για να εξηγήσω τις μουσουλμανικές αντιδράσεις στα δανέζικα σκίτσα. Ένα ερώτημα που εγείρεται είναι πώς θα συμφιλώσω την κεντρικότητα της εικόνας στην εικονολατρική σκέψη με το μουσουλμανικό ταμπού για τις απεικονίσεις σημαντικών θρησκευτικών μορφών όπως ο Μωάμεθ. Αντλώ από αυτές τις παραδόσεις λόγω της σχέσης που προϋποθέτουν ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο του σεβασμού (ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια της δεύτερης

περιόδου της εικονομαχίας). Δεν με ενδιαφέρει τόσο η έμφαση που δίνουν στην εικόνα όσο η έννοια της σχεσιακότητας που διέπει αυτό το μοντέλο. Θεωρώ ότι η σχεσιακότητα αυτή εμφανίζεται σε αρκετές παραδόσεις θρησκευτικής λατρείας και ευλάβειας, ενώ πολλές φορές συνυπάρχει με άλλες κυρίαρχες ιδεολογίες της αντίληψης και της θρησκευτικής πρακτικής, χωρίς να λείπουν οι εντάσεις.²² Οι τρεις αβραμικές θρησκείες έχουν υιοθετήσει ορισμένες κεντρικές αριστοτελικές και πλατωνικές έννοιες και πρακτικές, οι οποίες πολλές φορές τροποποιήθηκαν ιστορικά ανάλογα με τις θεολογικές και δογματικές ανάγκες κάθε παράδοσης.²³ Στο σύγχρονο Ισλάμ όχι μόνο δεν εξαφανίστηκαν αυτές οι ιδέες και πρακτικές, αλλά έχουν αναδιαμορφωθεί σύμφωνα με τους όρους των νέων καθεστώτων αντίληψης και τρόπων διακυβέρνησης – μια αναδιαμόρφωση που απαιτεί σοβαρή ενασχόληση με τον υπόγειο χαρακτήρα αυτών των πρακτικών.²⁴ Για να ανιχνεύσουμε τα αποσπάσματα των κοινών πηγών μεταξύ των παραδόσεων, τα οποία και καθιστούν διανοητό τον τρόπο με τον οποίο σχετίζονται οι ευσεβείς μουσουλμάνοι με την εμβληματική φιγούρα του Μωάμεθ, δεν χρειάζεται καν να διεκδικήσουμε μια αδιάκοπη ιστορική συνέχεια. Αν και εκφράζει μια διαφορετική οπτική, το παράθεμα του Μίτσελ για την εξουσία που ασκούν οι εικόνες, το οποίο ανέφερα προηγουμένως, συνιστά αναγνώριση της αμοιβαίας σχέσης που δένει τις εικόνες, τα είδωλα και το υποκείμενο της αντίληψης. Αυτή η αμοιβαιότητα έχει έναν ιδιαίτερο τρόπο να χαρακτηρίζει την κοινωνική πραγματικότητα.²⁵

Θρησκεία, φυλή και ρητορική μίσους

Μια ατυχής συνέπεια που είχε ο σχολιασμός της διαμάχης για τα σκίτσα με βάση τη βλασφημία και την ελευθερία του λόγου ήταν ότι οι πρωταγωνιστές των δύο πλευρών κατέφυγαν άμεσα στη δικανική γλώσσα. Στη συνέχεια θα εξετάσω δύο διαφορετικά επιχειρήματα που χρησιμοποίησαν οι μουσουλμάνοι για να προφυλαχθούν από αυτό που βίωσαν ως αλλεπάλληλες επιθέσεις στη θρησκευτική και πολιτισμική τους ταυ-

τότητα: κατά πρώτον, τη χρήση των ευρωπαϊκών νόμων για τη ρητορική μίσους και, κατά δεύτερον, τα δεδικασμένα του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ΕΔΑΔ) για τον περιορισμό της ελευθερίας του λόγου με στόχο τη διατήρηση της κοινωνικής τάξης. Όπως θα δείξω, οι απόπειρες αυτές έρχονται αντιμέτωπες με έντονες προκλήσεις όχι μόνο λόγω της προκατάληψης της ευρωπαϊκής πλειονότητας εναντίον των μουσουλμάνων, αλλά και λόγω των δομικών περιορισμών που εμπεριέχει ο κοσμικός νόμος, ο ορισμός του για τη θρησκεία και η αναπότρεπτη δεκτικότητά του στις πολιτισμικές ευαισθησίες της πλειονότητας.

Για πολλούς Ευρωπαίους μουσουλμάνους, τα σκίτσα αποτελούν ένα πολύ κακό παράδειγμα του ρατσισμού που έχουν βιώσει από τους συμπατριώτες τους στην Ευρώπη. Όπως το έχει θέσει ο Ταρίκ Μοντούντ [Tarīq Modood]: «Τα σκίτσα δεν αφορούν μόνο ένα άτομο αλλά τους ίδιους τους μουσουλμάνους – όπως ακριβώς ένα σκίτσο που παρουσιάζει τον Μωυσή ως διεφθαρμένο τραπεζίτη δεν θα αφορούσε αποκλειστικά τον ίδιο, αλλά θα αποτελούσε σχόλιο για τους Εβραίους. Και όσο ρατσιστικό θα ήταν κάτι τέτοιο τόσο ρατσιστικά είναι και τα συγκεκριμένα σκίτσα» (2006α: 4). Ο Μοντούντ χρησιμοποιεί αυτήν την προκλητική, αν και απλουστευτική, σύγκριση με τους Εβραίους της Ευρώπης για να ασκήσει κριτική στην ιδέα που επικρατεί ανάμεσα σε πολλούς Ευρωπαίους –προοδευτικούς αλλά και συντηρητικούς– ότι οι μουσουλμάνοι δεν είναι δυνατόν να υφίστανται ρατσισμό, εφόσον αποτελούν θρησκευτική και όχι φυλετική ομάδα. Κάνοντας έναν παραλληλισμό με τη φυλετικοποίηση των Εβραίων (οι οποίοι αρχικά σηματοδούνταν από τη θρησκεία τους και στη συνέχεια φυλετικοποιήθηκαν), ο Μοντούντ υποστηρίζει ότι ο ρατσισμός δεν έχει να κάνει μόνο με τη βιολογία, αλλά κατευθύνεται και σε κοινωνικές ομάδες που σηματοδούνται από την κουλτούρα ή τη θρησκεία τους. Αν απομακρυνθούμε από τη βιολογική θεώρηση της φυλής, βλέπουμε «ότι [και] οι μουσουλμάνοι μπορούν να πέσουν θύματα του ρατσισμού ως μουσουλμάνοι, αλλά και ως Ασιάτες ή Άραβες ή Βόσνιοι. Στην πραγματικότητα, αυτά τα διαφορετικά είδη ρατσισμού αλληλεπιδρούν μεταξύ τους [...] και έτσι μπο-

ρούν να μεταλλάσσονται και να παράγουν νέες μορφές ρατσισμού. Με άλλα λόγια [...], να αναγνωρίσουμε ότι έχει αναδυθεί μια νέα μορφή ρατσισμού η οποία συνδέεται με την κριτική στο Ισλάμ ως θρησκεία, αλλά και ξεπερνά τα όρια της» (2006β: 57). Ενώ ο Μοντούντ δεν αναλύει επαρκώς τις διαφορετικές ιστορίες φυλετικοποίησης των Ευρωπαϊών Εβραίων και μουσουλμάνων, η οπτική του απολαμβάνει μεγάλη αποδοχή.

Τα επιχειρήματα γύρω από τη φυλετικοποίηση των μουσουλμάνων προκαλούν στους Ευρωπαίους τον φόβο ότι, εάν υπάρξει συμφωνία ή νομική αναγνώριση γι' αυτήν την υπόθεση, οι Ευρωπαίοι μουσουλμάνοι θα καταφύγουν στους ευρωπαϊκούς νόμους για τη ρητορική μίσους με αποτέλεσμα να αποκτήσουν υπερβολικό έλεγχο πάνω στις μορφές του λόγου που θεωρούν ότι προσβάλλουν τις θρησκευτικές τους ευαισθησίες.²⁶ Πολλοί Ευρωπαίοι που υποστηρίζουν την ελευθερία του λόγου απορρίπτουν το επιχειρήμα ότι τα δανέζικα σκίτσα σχετίζονται με τον ρατσισμό ή την ισλαμοφοβία, ενώ ισχυρίζονται ότι οι μουσουλμάνοι εξτρεμιστές χρησιμοποιούν αυτήν τη γλώσσα για τους δικούς τους ειδικούς σκοπούς. Ορισμένοι κριτικοί νομικοί, για παράδειγμα, έχουν εκφράσει την κατηγορία ότι αυτή η μουσουλμανική χρήση των ευρωπαϊκών νόμων για τη ρητορική μίσους αποτελεί τέχνασμα των «αντιπάλων των φιλελεύθερων αξιών», οι οποίοι αντιλαμβάνονται ότι «για να συμμετάσχουν στη δημοκρατική αντιπαράθεση πρέπει να χρησιμοποιήσουν μια ρητορική που κρύβει την αντίφαση ανάμεσα στις ιδέες τους και στις βασικές αρχές των ανοιχτών κοινωνιών» (Haarscher 2007: 313). Αυτές οι φωνές προειδοποιούν τους καλόκαρδους φιλελεύθερους και τους υποστηρικτές της πολυπολιτισμικότητας να μην υποκύψουν στην ομορτωτική κατάχρηση του λόγου κατά των διακρίσεων και υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς, όπως δυσσώιωνα προειδοποιούν, «το Ισλάμ [θα] επιβάλλει τις αξίες του στην Ευρώπη», μέχρι που θα επέλθει η ολοκληρωτική καταστροφή της «Ευρώπης του Διαφωτισμού» (Sajó 2007: 299).

Αυτή η απόρριψη των μουσουλμανικών επικλήσεων στους νόμους για τη ρητορική μίσους βασίζεται σε δύο επιχειρήματα: (α) η θρησκευ-

τική ταυτότητα διαφέρει από τη φυλετική ταυτότητα ως προς την κατηγορία στην οποία ανήκει, και (β) δεν υπάρχουν ενδείξεις φυλετικών διακρίσεων εναντίον των μουσουλμάνων στις ευρωπαϊκές κοινωνίες. Σε σχέση με το πρώτο επιχειρήμα, οι κριτικοί αυτοί δηλώνουν ότι η φυλή συνιστά αμετάβλητο βιολογικό χαρακτηριστικό, ενώ η θρησκεία είναι ζήτημα επιλογής. Σε αντίθεση με το χρώμα του δέρματός μας, δηλαδή, τη θρησκεία μας μπορούμε να την αλλάξουμε. Τα δανέζικα σκίτσα, ωστόσο, προσέβαλαν μόνο τη «θρησκευτική πίστη».²⁷ Σύμφωνα με τον Γκιάι Χάρσερ [Guy Haarscher], καθόσον η ρατσιστική συμπεριφορά αρνείται να αναγνωρίσει την ισότητα των Εβραίων και των μαύρων «λόγω του [υποτιθέμενου] βιολογικά “κατώτερου” χαρακτήρα τους», παραβιάζει τη φιλελεύθερη αρχή της ισότητας. Από την άλλη, ο ίδιος ισχυρίζεται ότι «η βλασφημία είναι “φυσιολογική” –και ίσως έχει καθαρτήριο αξία– στις ανοιχτές κοινωνίες» (Haarscher 2007: 319, 323).

Αυτό που θέλω να προβληματιστώ εδώ είναι η υπόθεση ότι η θρησκεία είναι ουσιαστικά ζήτημα επιλογής. Η κρίση αυτή βασίζεται σε μια προγενέστερη ιδέα, στην οποία έχω ήδη αναφερθεί, ότι η θρησκεία ουσιαστικά έχει να κάνει με την πίστη σε ένα σύνολο προτάσεων στις οποίες συναινούμε. Εφόσον η παραδοχή αυτή θεωρηθεί δεδομένη, είναι εύκολο να ισχυριστούμε ότι μπορεί κάποιος να αλλάξει τις πεποιθήσεις του με την ίδια ευκολία με την οποία μπορεί να αλλάξει τις διατροφικές του προτιμήσεις ή το όνομά του.²⁸ Ενώ οι αναγνώστες/-τριες μπορούν πιθανότατα να αναγνωρίσουν την προβληματική θεώρηση της φυλής ως βιολογικό χαρακτηριστικό, σπάνια αμφισβητείται η κανονιστική θεώρηση της θρησκείας που αναπτύσσεται εδώ. Προηγούμενως εξήγησα τη σημειολογική ιδεολογία που απορρέει από αυτήν τη θεώρηση. Στο σημείο αυτό θέλω να σκιαγραφήσω τις συνέπειες που έχει αυτή η έννοια, όταν κωδικοποιείται στο πλαίσιο του νόμου. Οι κριτικοί νομικοί που παραθέτω εδώ όχι μόνο παραγνωρίζουν το είδος της θρησκευτικότητας που διακυβεύεται στις μουσουλμανικές αντιδράσεις απέναντι στα δανέζικα σκίτσα, αλλά αντηχούν και τις υποθέσεις που κάνει η παράδοση του αστικού δικαίου, σύμφωνα με τις οποίες η επιστημολογική θέση της θρησκευτικής πίστης απορρίπτεται ως εικото-

λογική και ως εκ τούτου λιγότερο πραγματική από την υλικότητα της φυλής και της βιολογίας. Πολύ σημαντικό στα παραπάνω επιχειρήματα είναι το ότι η κανονιστική θεώρηση της θρησκείας ως πίστη διευκολύνει κάποιες άλλες αξιώσεις για το τι μετρά ως αποδεικτικό στοιχείο, ως υλικότητα και ως πραγματική βλάβη, σε αντιδιαστολή με την ψυχική ή τη φαντασική βλάβη.

Η Κίρστι ΜακΚλούρ [Kirstie McClure] εξηγεί πως η ιδέα ότι η θρησκεία έχει να κάνει πρωτίστως με ιδιωτικές πεποιθήσεις συνδέεται στενά με την ιστορική ανάδυση της έννοιας της εγκόσμιας βλάβης τον 18ο αιώνα, όταν το νεωτερικό κράτος επέκτεινε τη δικαιοδοσία του σε διάφορες (θρησκευτικές και μη θρησκευτικές) σωματικές πρακτικές που θεωρούνταν ότι σχετίζονται με την ομαλή λειτουργία του αναδυόμενου αστικού τομέα. Συνεπώς, υπήρχε πληθώρα θρησκευτικών τελετουργιών και πρακτικών (όπως η θυσία των ζώων) που έπρεπε να χάσουν τη σημασία τους στο θρησκευτικό δόγμα για να τεθούν στην αρμοδιότητα του νόμου. Αυτή η διαδικασία, με τη σειρά της, βασίστηκε στη διασφάλιση μιας νέας επιστημολογικής βάσης για τη θρησκεία και τις διάφορες δογματικές αξιώσεις της για τα υποκείμενα, τον χώρο και τον χρόνο. Η ΜακΚλούρ εξηγεί, για παράδειγμα, ότι το επιχείρημα για τη θρησκευτική ανεκτικότητα στο *Επιστολή για την Ανεξιθρησκία* του Τζον Λοκ βασίζεται σε μια εμπειριστική επιστημολογία που ενδυναμώνει το κράτος «ως τον μοναδικό νομιμοποιημένο κριτή της εγκόσμιας πρακτικής. Τα όρια της ανοχής [...καταλήγουν να] καθορίζονται σε αστικό επίπεδο [...] από τον εμπειρικό προσδιορισμό του κατά πόσο συγκεκριμένες πράξεις και πρακτικές μπορούν να αποδειχτούν επιβλαβείς για την ασφάλεια και την προστασία του κράτους ή των πολιτικών συμφερόντων των πολιτών του, συμφέροντα τα οποία καθορίζονται με εξίσου εμπειρικούς όρους» (McClure 1990: 380-381, η έμφαση δική μου). Δεν υπάρχει σχεδόν καμία αμφιβολία ότι από την εποχή του Λοκ η έννοια της βλάβης έχει επεκταθεί αρκετά πέρα από τα στενά πλαίσια αυτής της εμπειριστικής θεώρησης. Στις φιλελεύθερες κοινωνίες, όμως, δεν παύει να επικρατεί η ιδέα ότι η θρησκεία έχει να κάνει με λιγότερο υλικά (και ως εκ τούτου λιγότερο εμμενή και πιεστικά) ζητήματα. Παραδόξως, αυτή η

αξίωση προκαλεί τους σύγχρονους υποστηρικτές της θρησκείας να θεμελιώσουν το αληθές της με εμπειρικές αποδείξεις. Έτσι, επαναφέρουν συνεχώς την εμπειρική επιστημολογία που διέκρινε το καθεστώς αστικής τάξης του Λοκ.

Το επιχείρημα της ΜακΚλούρ εστιάζει στους τρόπους με τους οποίους η ανάδυση της νεωτερικής έννοιας της θρησκείας συνδέεται εγγενώς με το πρόβλημα της διακυβέρνησης και της πολιτικής τέχνης. Στη διαμάχη για τα δανέζικα σκίτσα, οι ανησυχίες για την «ασφάλεια και την προστασία του κράτους» έθεσαν πολύ γρήγορα τα όρια της ανοχής. Η μουσουλμανική κατηγορία ότι τα σκίτσα ήταν ρατσιστικά απαξιώθηκε πολλές φορές ως φονταμενταλιστική έκφραση του Ισλάμ, ενώ πολύ σύντομα άρχισε να θεωρείται ότι οι μουσουλμανικές κριτικές για τα σκίτσα δεν απειλούσαν μόνο την πολιτισμική ουσία της Ευρώπης αλλά και την ασφάλεια και τη δημόσια τάξη των ευρωπαϊκών κρατών. Ο Αντράς Σαγιό [András Sajó], για παράδειγμα, επιμένει ότι με το να δεχόμαστε την κατηγορία ότι τα δανέζικα σκίτσα είναι ρατσιστικά αγνοούμε τον πραγματικό κίνδυνο της ισλαμικής τρομοκρατίας που υπογραμμίζουν τα ίδια τα σκίτσα: «Τα σκίτσα αναδεικνύουν μια πραγματικά δυσάρεστη, αλλά *πραγματολογική* σύνδεση [...] ανάμεσα στην τρομοκρατία και σε μια πολύ επιτυχημένη εκδοχή του Ισλάμ [...]. Εάν υποπτευόμαστε κάθε έκφραση κριτικής λόγω των κινδύνων της γενέκουσης [...τότε] κάτι τέτοιο θα μας οδηγήσει στην αυτολογοκρισία [...]. Εάν η κριτική της θρησκείας επανακατηγοριοποιηθεί επιτυχώς ως ρατσισμός, τότε αυτό σημαίνει [...] ότι δεν μπορείς να ασκήσεις κριτική στη θρησκευτική τρομοκρατία, παρόλο που η θρησκεία έχει *πραγματικά* μερίδιο στην πίτα της τρομοκρατίας» (2007: 288).

Αυτό που προκαλεί εντύπωση είναι ότι αντιμετωπίζοντας το θέμα σαν να είναι ζήτημα επιλογής ανάμεσα στην ισλαμική τρομοκρατία και στον ανοιχτό διάλογο, ο Σαγιό, αλλά και πολλοί άλλοι, παρουσιάζουν τα σκίτσα σαν δηλώσεις γεγονότων που είναι απαραίτητες για την ασφάλεια και την ευημερία των φιλελεύθερων δημοκρατιών.²⁹ Η επιτελεστική πτυχή των δανέζικων σκίτσων δίνει τη θέση της στο πληροφοριακό της περιεχόμενο και έτσι παρουσιάζεται σαν ένας λόγος που

είναι κάτι παραπάνω από αναφορικός. Κατ' αρχάς, αυτή η άποψη φυσικοποιεί μια ιδεολογία για τη γλώσσα, σύμφωνα με την οποία η πρωταρχική λειτουργία των σημείων είναι η επικοινωνία αναφορικού νοήματος. Επιπλέον, η ίδια άποψη εκλαμβάνει όλους όσους αμφισβητούν τη δεδομένη αντίληψη ως θρησκευτικούς εξτρεμιστές ή, στην καλύτερη περίπτωση, ως αφελείς υποστηρικτές της πολυπολιτισμικότητας, οι οποίοι δεν αντιλαμβάνονται πλήρως την απειλή που συνιστά το Ισλάμ για τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Εκτός αυτού, στον βαθμό που ο νόμος επιχειρεί να διευκρινίζει ορισμένους διαχωρισμούς (όπως ανάμεσα στη θρησκεία και στη φυλή), δεν μας αφήνει πολλά περιθώρια να αντιληφθούμε τους τρόπους ύπαρξης και δράσης που υπερβαίνουν τους διαχωρισμούς αυτούς. Εφόσον, λοιπόν, οι ανησυχίες για την ασφάλεια του κράτους συνδυάζονται με αυτές τις τάσεις του δημόσιου δικαίου, δεν προκαλεί καμία έκπληξη το γεγονός ότι η προσφυγή της μουσουλμανικής μειονότητας της Ευρώπης στους νόμους για τη ρητορική μίσους θεωρείται παραπλανητική.

Θρησκεία, νόμος και δημόσια τάξη

Μια δεύτερη νομική δυνατότητα που έχουν οι Ευρωπαίοι μουσουλμάνοι είναι να επικαλεστούν το δεδικασμένο που δημιούργησε το ΕΔΑΔ όταν ενέκρινε δύο κρατικές απαγορεύσεις κινηματογραφικών ταινιών που θεωρήθηκαν προσβλητικές για τις χριστιανικές ευαισθησίες. Η Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ΕΣΑΔ) έχει δημιουργηθεί βάσει της Οικουμενικής Διακήρυξης για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα, με τη διαφορά ότι διαθέτει την εξουσία να εφαρμόζει τις αποφάσεις του σε κράτη-μέλη του Συμβουλίου της Ευρώπης. Δύο πρόσφατες αποφάσεις της ΕΣΑΔ είναι ιδιαίτερα επίκαιρες: η δικαστική απόφαση του 1994 για την υπόθεση *Otto-Preminger Institut vs. Austria* και η απόφαση του 1997 για την υπόθεση *Wingrove vs. United Kingdom*. Και στις δύο περιπτώσεις απαγορεύτηκε η προβολή και η κυκλοφορία των ταινιών, επειδή προσέβαλαν τους ευσεβείς χριστιανούς. Οι συγκε-

κριμένες αποφάσεις δεν στηρίχτηκαν στους ευρωπαϊκούς νόμους για τη βλασφημία, αλλά στο Άρθρο 10 της σύμβασης, το οποίο διασφαλίζει το δικαίωμα στην ελευθερία της έκφρασης. Πιο συγκεκριμένα, ενώ σύμφωνα με το Άρθρο 10(1) της ΕΣΑΔ η «ελευθερία της έκφρασης» συνιστά απόλυτο δικαίωμα, το Άρθρο 10(2) επιτρέπει τον περιορισμό του δικαιώματος αυτού διά του νόμου, εφόσον κριθεί ο περιορισμός απαραίτητος για τη λειτουργία μιας δημοκρατικής κοινωνίας.³⁰ Αξίζει να σημειώσουμε ότι αυτή η ελεγχόμενη θεώρηση της ελευθερίας της έκφρασης στην Ευρώπη παρουσιάζει έντονες διαφορές με την πιο φιλελεύθερη θεώρηση της ελευθερίας του λόγου στις Ηνωμένες Πολιτείες. Οι περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες, έχοντας βιώσει την εμπειρία του Ολοκαυτώματος και του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, θέτουν σοβαρούς περιορισμούς στις μορφές λόγου που ενδέχεται να ενθαρρύνουν το φυλετικό μίσος και να οδηγήσουν στη βία.

Η υπόθεση *Otto-Preminger Institut vs. Austria* αφορούσε μια κινηματογραφική ταινία παραγωγής του μη κερδοσκοπικού Ινστιτούτου Otto-Preminger, η οποία παρουσίαζε τον Θεό, τον Ιησού και την Παναγία με τρόπους που προσέβαλαν τους χριστιανούς.³¹ Η ταινία κατασχέθηκε και δημεύτηκε πριν προβληθεί, βάσει της παραγράφου 188 του Αυστριακού Ποινικού Κώδικα.³² Ο δημιουργός της ταινίας έκανε προσφυγή στο ΕΔΑΔ, το οποίο θεώρησε ότι η αυστριακή κυβέρνηση δεν παραβίασε το Άρθρο 10 της ΕΣΑΔ και εξέδωσε απόφαση υπέρ της. Η αυστριακή κυβέρνηση είχε υπερασπιστεί την κατάσχεση της ταινίας «επειδή αποτελούσε επίθεση κατά της χριστιανικής, και ιδιαίτερα της ρωμαιοκαθολικής θρησκείας [...]. Επιπλέον, [η αυστριακή κυβέρνηση] τόνισε τον ρόλο της θρησκείας στην καθημερινή ζωή του λαού του Τιρόλο [όπου επρόκειτο να προβληθεί η ταινία]. Το ποσοστό του ρωμαιοκαθολικού πληθυσμού στο σύνολο της Αυστρίας ήταν αρκετά σημαντικό—78%—, ενώ στο Τιρόλο έφτανε το 87%. Συνεπώς [...], η κοινωνική ανάγκη για τη διατήρηση της θρησκευτικής ειρήνης ήταν επιτακτική· η δημόσια τάξη έπρεπε να προστατευθεί από την ταινία» (*OPI*, παρ. 52). Το ΕΔΑΔ συναίνεσε με αυτήν την απόφαση και υποστήριξε ότι: «Το Δικαστήριο αδυνατεί να αγνοήσει το γεγονός ότι η ρωμαιοκαθολική θρη-

σκέια αποτελεί το θρήσκευμα της συντριπτικής πλειονότητας των Τιρολέζων. Με την κατάσχεση της ταινίας οι αυστριακές αρχές διασφάλισαν τη θρησκευτική ειρήνη στην περιοχή και απέτρεψαν ορισμένους ανθρώπους από το να αισθανθούν ότι πλήττονται οι θρησκευτικές τους πεποιθήσεις με αδικαιολόγητο και προσβλητικό τρόπο» (OPI, παρ. 56).

Η απόφαση του ΕΔΑΔ για την υπόθεση *Wingrove vs. United Kingdom* διαμορφώθηκε με παρόμοια μέριμνα για τις χριστιανικές θρησκευτικές ευαισθησίες. Το δικαστήριο επικύρωσε την άρνηση της βρετανικής κυβέρνησης να επιτρέψει την κυκλοφορία μιας κινηματογραφικής ταινίας που θεωρήθηκε προσβλητική για τους ευσεβείς χριστιανούς. Το ΕΔΑΔ διευκρίνισε ότι ενώ θεωρούσε τους βρετανικούς νόμους για τη βλασφημία απαράδεκτους, στην προκειμένη περίπτωση υποστήριξε την απόφαση της κυβέρνησης με βάση το περιθώριο εκτίμησης που διαθέτει το κράτος για να προβαίνει σε περιορισμούς που είναι επιτρεπτοί σύμφωνα με το Άρθρο 10 της ΕΣΑΔ. Το δικαστήριο επικύρωσε την απόφαση της κυβέρνησης να απαγορεύσει την κυκλοφορία της ταινίας λόγω του θεμιτού της σκοπού να «προστατεύσει τα δικαιώματα των τρίτων» και να αποτρέψει «τη σοβαρή προσβολή των ζητημάτων που θεωρούνται ιερά για τους χριστιανούς».³³

Ενώ οι εν λόγω αποφάσεις του ΕΔΑΔ δέχτηκαν κριτική επειδή εξυπηρετούσαν το θρησκευτικό αίσθημα εις βάρος της ελευθερίας του λόγου, θα ήθελα να εστιάσω σε ένα διαφορετικό ζήτημα, και συγκεκριμένα στο περιθώριο εκτίμησης που δόθηκε στο κράτος για να καθορίσει τότε και πώς μπορεί να περιορίζεται η ελευθερία του λόγου. Η δεύτερη παράγραφος του Άρθρου 9 της ΕΣΑΔ για την ελευθερία του λόγου (το οποίο αντανάκλα το Άρθρο 19 της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων) παρέχει στο κράτος μεγάλο περιθώριο εκτίμησης για τον περιορισμό της ελευθερίας του λόγου σε περίπτωση που θεωρεί ότι η τελευταία συνιστά απειλή για την εθνική ασφάλεια, την εδαφική ακεραιότητα, τη δημόσια ασφάλεια, την υγεία και την ηθική της κοινωνίας ή την υπόληψη και τα δικαιώματα των τρίτων.³⁴ Σχολιάζοντας τον κεντρικό ρόλο που κατέχει η νομική έννοια της δημόσιας τάξης, στην οποία βασίζεται η συγκεκριμένη νομική παράδοση, ο Χου-

σεΐν Αγκράμα [Hussein Agrama] διατυπώνει την άποψη ότι αυτή αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου σημασιολογικού και εννοιολογικού πεδίου όπου συνυφάνονται οι έννοιες της δημόσιας υγείας, των χρηστών ηθών και της εθνικής ασφάλειας, ενώ σημείο αναφοράς αποτελεί σχεδόν πάντα η κουλτούρα της θρησκευτικής πλειονότητας (Agrama 2005). Μια θεμελιώδης αντίφαση στοιχειώνει τις φιλελεύθερες δημοκρατικές νομικές παραδόσεις. Όπως υποστηρίζει ο Αγκράμα, από τη μία πλευρά όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι απέναντι στον νόμο, αλλά από την άλλη στόχος του νόμου είναι να δημιουργήσει και να διατηρήσει τη δημόσια τάξη, με αποτέλεσμα να βασίζεται αναγκαστικά στις ανησυχίες και στις συμπεριφορές του πληθυσμού της πλειονότητας (2012: 26-31).

Ενώ ορισμένοι Ευρωπαίοι μουσουλμάνοι θεωρούν τις αποφάσεις του ΕΔΑΔ εξαιρετικά υποκριτικές (καθώς εξυπηρετούν τις χριστιανικές, αλλά αγνοούν τις μουσουλμανικές ευαισθησίες), θα ήθελα να επισημάνω ότι σε όποιο κοινωνικό πλαίσιο και αν εφαρμόζεται αυτή η νομική επιχειρηματολογία τείνει να ευνοεί τις πολιτισμικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις της πλειονότητας του πληθυσμού. Ορισμένοι σχολιαστές του ΕΔΑΔ, για παράδειγμα, έχουν παρατηρήσει ότι «η νομολογία του Δικαστηρίου διακρίνεται από ένα είδος μεροληψίας [...] υπέρ της προστασίας των παραδοσιακών και καθιερωμένων θρησκειών, και μια αντίστοιχη αδιαφορία για τα δικαιώματα των μειονοτικών, μη παραδοσιακών ή μη δημοφιλών θρησκευτικών ομάδων [...]». Τα κεντρικά δόγματα των θρησκειών εκείνων που έχουν καθιερωθεί σε ένα κράτος, είτε επειδή αποτελούν το επίσημο θρήσκευμά του είτε επειδή έχουν μεγάλο αριθμό πιστών, παρουσιάζουν μεγαλύτερες πιθανότητες να αναγνωριστούν ως έκφραση θρησκευτικής πίστης» (Danchin 2008: 275).³⁵ Δεν προκαλεί λοιπόν καμία έκπληξη το γεγονός ότι όταν το Ισλάμ αποτελεί το θρήσκευμα της πλειονότητας, όπως στην υπόθεση *I.A. vs. Turkey* (2005), οι αποφάσεις του ΕΔΑΔ συνάδουν με την επιχειρηματολογία που χρησιμοποιήθηκε στις αποφάσεις για τις υποθέσεις *Otto-Preminger* και *Wingrove*. Το δικαστήριο επικύρωσε την απαγόρευση της τουρκικής κυβέρνησης για ένα βιβλίο που θεωρήθηκε ότι προσβάλλει την πλειονότητα του μουσουλμανικού πληθυσμού, με το επιχείρημα ότι παρα-

βίαζε τα δικαιώματα εκείνων που προσβλήθηκαν από τη βλασφημία του. Συνεπώς, η απόφαση της τουρκικής κυβέρνησης κάλυπτε μια «παιστική κοινωνική ανάγκη» και δεν παραβίαζε το Άρθρο 10 της ΕΣΑΔ.

Το ΕΔΑΔ δεν αποτελεί τον μοναδικό νομικό θεσμό στο πλαίσιο του οποίου η κρατική μέριμνα για την ασφάλεια και τη δημόσια και ηθική τάξη εξυπηρετεί τελικά τις θρησκευτικές παραδόσεις της πλειονότητας. Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, την πολυσυζητημένη δίκη του Νασρ Χαμίντ Άμπου Ζαϊντ [Nasr Hamid Abu Zayd] για αποστασία στην Αίγυπτο.³⁶ Ο Άμπου Ζαϊντ δικάστηκε για το αδίκημα της αποστασίας λόγω των ακαδημαϊκών του κειμένων που είχε δημοσιεύσει. Η υπόθεση ξεκίνησε και δικάστηκε βάσει της θρησκευτικής αρχής που ονομάζεται *χίσμπα*, η οποία δεν υπήρχε στους αιγυπτιακούς νεωτερικούς νομικούς κώδικες, αλλά υιοθετήθηκε στην εκδίκηση του Άμπου Ζαϊντ έτσι ώστε να κηρυχθεί αποστάτης. Ο Αγκράμα δείχνει ότι ενώ η αρχή της *χίσμπα* υπήρχε ιστορικά στην κλασική Σαρία, η μορφή που πήρε στην υπόθεση του Άμπου Ζαϊντ διέφερε δραματικά, από την άποψη ότι διατυπώθηκε μέσα από την έννοια της δημόσιας τάξης και του καθήκοντος του κράτους να υποστηρίξει τα ήθη της κοινωνίας χωρίς να αντιταχθεί στην ισλαμική παράδοση της πλειονότητας. Η γλώσσα της υπόθεσης του Άμπου Ζαϊντ, όπως την αναλύει ο Αγκράμα, παρουσιάζει εξαιρετικές ομοιότητες με την επίκληση της δημόσιας τάξης στις αποφάσεις του ΕΔΑΔ που αναφέρθηκαν προηγουμένως. Παρά τις κοινωνικοπολιτικές διαφορές των δύο πλαισίων, τόσο τα αιγυπτιακά νομικά επιχειρήματα όσο και τα επιχειρήματα του ΕΔΑΔ εκφράζουν την ίδια μέριμνα της γαλλικής νομικής παράδοσης για τη δημόσια τάξη και, ως εκ τούτου, την έννοια του νόμου υπέρ των θρησκευτικών ευαισθησιών της πλειονότητας.

Θα μπορούσαμε, αντίστοιχα, να διατυπώσουμε την άποψη ότι οι υποθέσεις *Otto-Preminger* και *Abu Zayd* αναιρούν την κοσμική αρχή της ουδετερότητας του κράτους, εξυπηρετώντας τις ευαισθησίες μιας θρησκευτικής παράδοσης.³⁷ Θα έλεγα, όμως, ότι αυτή η ένσταση βασίζεται στην εσφαλμένη αντίληψη ότι η φιλελεύθερη κοσμικότητα απέχει από το πεδίο της θρησκευτικής ζωής. Όπως υποστηρίζουν αρκετοί σύγχρο-

νοι θεωρητικοί, σε αντίθεση με την ιδεολογική αυτο-αντίληψη της κοσμικότητας (ως θεωρητικός διαχωρισμός της θρησκείας και του κράτους), αυτό που απορρέει ιστορικά από την κοσμικότητα είναι η ρύθμιση και η μεταρρύθμιση των θρησκευτικών πεποιθήσεων, δογμάτων και πρακτικών, για την παραγωγή μιας καθορισμένης κανονιστικής θεώρησης της θρησκείας (η οποία σε μεγάλο βαθμό έχει τη μορφή του χριστιανικού προτεσταντισμού). Από ιστορική άποψη, το κοσμικό κράτος δεν απέκλεισε ποτέ τη θρησκεία από τις ρυθμιστικές φιλοδοξίες του. Αντιθέτως, έχει επιχειρήσει να την αναδιαμορφώσει μέσα από την εμπρόθετη δράση του νόμου. Η αναδιαμόρφωση αυτή είναι γεμάτη με εντάσεις και παράδοξα που δεν μπορούν να αποδοθούν στην αδιαλλαξία των θρησκόληπτων (είτε πρόκειται για μουσουλμάνους είτε για χριστιανούς). Ένα παράδειγμα αυτής της έντασης είναι εμφανές στον τρόπο με τον οποίο η ανεξιθρησκία έρχεται συχνά σε αντιπαράθεση με την αρχή της ελευθερίας του λόγου, ενώ υποστηρίζονται και οι δύο από τις κοσμικές φιλελεύθερες-δημοκρατικές κοινωνίες.³⁸ Όπως αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης, οι αντιφάσεις που έχω αναλύσει εδώ δεν οφείλονται απλώς σε μηχανορραφίες σορτουνιστών θρησκευτικών εξτρεμιστών ή στην αναποτελεσματικότητα του κοσμικού κράτους, αλλά βρίσκονται στον πυρήνα της νομικής και πολιτισμικής οργάνωσης των κοσμικών κοινωνιών. Για να παρακολουθήσουμε τις αντιφάσεις αυτές, θα πρέπει να παραδεχτούμε τη μεταβαλλόμενη φύση της ίδιας της κοσμικότητας και τα προβλήματα που παρουσιάζει ιστορικά.

Ηθικός τραυματισμός και νομικές προϋποθέσεις

Με βάση την επιχειρηματολογία που ανέπτυξα στο πρώτο μέρος του παρόντος δοκιμίου, είναι σημαντικό να σημειωθεί ο βαθμός στον οποίο η δικανική γλώσσα της ρητορικής μίσους και της θρησκευτικής ελευθερίας έχει προέλθει από το είδος του ηθικού τραυματισμού που εξετάσα ως προς την έννοια της *σχέσεως*. Οι μουσουλμάνοι που θέλουν να μετατρέψουν αυτήν τη μορφή τραυματισμού σε δικάσιμο αδίκημα κα-

λούνται να αντιμετωπίσουν τον επιτελεστικό χαρακτήρα του νόμου. Το να υποβάλλουμε στη λογική του αστικού δικαίου έναν τραυματισμό που θεμελιώνεται σε εμφανώς διαφορετικές θεωρήσεις του υποκειμένου, της θρησκευτικότητας, της βλάβης και της σημείωσης [semiosis] ισοδυναμεί με το να διακηρύσσουμε την αποτυχία του (αντί να τον προστατεύουμε). Οι μηχανισμοί του νόμου δεν είναι ουδέτεροι, αλλά κωδικοποιούνται με ένα σύνολο πολιτισμικών και επιστημολογικών προϋποθέσεων που δεν είναι αμερόληπτες ως προς τον τρόπο με τον οποίο ασκείται και βιώνεται η θρησκεία σε διαφορετικές παραδόσεις. Οι μουσουλμάνοι που έχουν αφοσιωθεί στη διατήρηση ενός φανταστικού, σύμφωνα με το οποίο η σχέση τους με τον Προφήτη βασίζεται στην ομοιότητα και στη συνύπαρξη, καλούνται να αντιμετωπίσουν τη μετασχηματιστική εξουσία του νόμου και τις αρχές της υποκειμενικότητας στις οποίες στηρίζεται ο νόμος.

Αυτό που θέλω να τονίσω εδώ είναι ότι οι Ευρωπαίοι μουσουλμάνοι που θέλουν να διεκδικήσουν τη γλώσσα της δημόσιας τάξης (η οποία έχει κατοχυρωθεί από τις πρόσφατες αποφάσεις του ΕΔΑΔ) εθελουφούν απέναντι στην κανονιστική προδιάθεση του νόμου ως προς την κουλτούρα της πλειονότητας. Σύμφωνα με τη λογική του νόμου, οι ευαισθησίες και οι παραδόσεις μιας θρησκευτικής μειονότητας έχουν αναγκαστικά μικρότερη βαρύτητα από τις ευαισθησίες και τις παραδόσεις της πλειονότητας, ακόμη και σε ζητήματα θρησκευτικής ελευθερίας. Και αυτό δεν είναι μια απλή παράβλεψη ή προκατάληψη – είναι καταστατική προϋπόθεση των νόμων της Ευρώπης για την ελευθερία του λόγου. Επιπλέον, καθόσον οι μουσουλμάνοι θεωρούνται πλέον απειλή για την κρατική ασφάλεια, οι θρησκευτικές παραδόσεις και πρακτικές τους υποβάλλονται αναγκαστικά στην επίβλεψη και στις κανονιστικές φιλοδοξίες του κράτους, όπου βασιλεύει η γλώσσα της δημόσιας τάξης.

Για όποιον θέλει να ενθαρρύνει τη βαθύτερη κατανόηση της θρησκευτικής διαφοράς, είναι πολύ σημαντικό να μην στρέφεται στον νόμο, αλλά στην πυκνή υφή και στις παραδόσεις των ηθικών και διυποκειμενικών νορμών που συνθέτουν το υπόστρωμα των νομικών επιχειρημάτων (τα οποία κατοχυρώνονται από τη γλώσσα της δημόσιας

τάξης). Στο παρόν δοκίμιο διατύπωσα αρκετούς λόγους για τους οποίους η ιδέα του ηθικού τραυματισμού που ανέλυσα αποσιωπήθηκε στη δημόσια διαμάχη για τα δανέζικα σκίτσα. Κεντρική θέση ανάμεσα στους λόγους αυτούς κατέχει η αδυναμία της μετάφρασης ανάμεσα στις διαφορετικές σημειολογικές και ηθικές νόρμες. Πολλές φορές, το μέλλον της μουσουλμανικής μειονότητας στις ευρωπαϊκές κοινωνίες σκιαγραφείται ως ζήτημα επιλογής ανάμεσα στην αφομοίωση και στην περιθωριοποίηση. Παρ' όλα αυτά, δεν θίγεται ποτέ το ζήτημα της μεταφρασσιμότητας των πρακτικών και των κανόνων από τη μία σημειολογική και ηθική διαφορά στην άλλη. Θεωρώ ότι η παράλειψη αυτή αποτελεί έναν επιπλέον τρόπο με τον οποίο προτείνεται η αφομοίωση ως η μοναδική λύση για να βρει η μουσουλμανική μειονότητα τη θέση της στις ευρωπαϊκές κοινωνίες. Είναι πολύ πιθανό ότι η πολιτική τάση της εποχής μας δεν καθιστά δυνατή οποιαδήποτε άλλη επιλογή. Ωστόσο, για όσες από εμάς θέλουμε να βρούμε άλλους τρόπους αντίληψης του προβλήματος, επιβάλλεται να επανεξετάσουμε τα αξιολογικά πλαίσια που σχετίζονται με τα αδιέξοδα αυτού του είδους. Εντέλει, θα ήθελα να προτείνω ότι το μέλλον της μουσουλμανικής μειονότητας στην Ευρώπη δεν εξαρτάται τόσο από την επέκταση του νόμου για την εξυπηρέτηση των ζητημάτων που την απασχολούν όσο από έναν ευρύτερο μετασχηματισμό των πολιτισμικών και ηθικών ευαισθησιών της πλειονότητας του ιουδαίοχριστιανικού πληθυσμού, στις οποίες στηρίζεται ο νόμος.³⁹ Για διάφορους ιστορικούς και κοινωνιολογικούς λόγους, θεωρώ ότι η μεταναστευτική κοινότητα των μουσουλμάνων δεν είναι προετοιμασμένη για ένα τέτοιο εγχείρημα.

Επίλογος

Θα ήθελα να προσθέσω κάποιες τελευταίες σκέψεις για τον τρόπο με τον οποίο η ανάλυσή μου εδώ σχετίζεται με την άσκηση κριτικής – ένα λήμμα στο οποίο θα μπορούσε να ενταχθεί αυτό το δοκίμιο και σίγουρα χαρακτηρίζει το εγχείρημα του μεγαλύτερου μέρους των ακαδημαϊκών

έργων. Στις μέρες μας συνηθίζεται να προβάλλουμε την κριτική σαν επίτευγμα της κοσμικής κουλτούρας και σκέψης. Το κλειδί αυτής της συσχέτισης είναι η εντύπωση ότι η κριτική, σε αντίθεση με τη θρησκευτική πίστη, στηρίζεται στην αναγκαία αποστασιοποίηση ανάμεσα στο υποκείμενο και στο αντικείμενο και σε κάποια μορφή εμπειριστατωμένης μελέτης. Αυτή η αντίληψη για την κριτική αντιπαραβάλλεται συχνά με τις θρησκευτικές πρακτικές ανάγνωσης σύμφωνα με τις οποίες το υποκείμενο θεωρείται τόσο βυθισμένο στο αντικείμενο που αδυνατεί να εξασφαλίσει την απόσταση που απαιτείται για την άσκηση κριτικής. Σε ένα προκλητικό δοκίμιο, ο Μάικλ Ουόρνερ [Michael Warner] υποστηρίζει ότι αυτή η θεώρηση της κριτικής όχι μόνο γελοιοποιεί τον θρησκευόμενο Άλλο, αλλά, το σημαντικότερο, εθελουφλεί επιπλέον απέναντι στις ίδιες της τις μορφές υποκειμενικότητας, συν-αισθηματικών προσκολλήσεων και σχεσιακότητας υποκειμένου-αντικειμένου (2004). Ο ίδιος ακολουθεί τα ίχνη κάποιων ιστορικών μετασχηματισμών (στις πρακτικές της ανάγνωσης, της ερμηνείας, της «εγκειμενοποίησης» [epitextualization] και της διαμόρφωσης κωδίκων) που συνθέτουν το πλαίσιο της ανάδυσης αυτής της επικρατούσας θεώρησης της κριτικής. Ο Warner καλεί τους αναγνώστες να αναγνωρίσουν και να εκτιμήσουν την ακαδημαϊκή εργασία που επενδύεται στην παραγωγή της ιστορικά ιδιόμορφης υποκειμενικότητας που απορρέει από αυτή τη θεώρηση της κριτικής.

Στο παρόν δοκίμιο επιχειρήσα να αποσυναρμολογήσω ορισμένες αντιλήψεις που διασφαλίζουν την πόλωση ανάμεσα στον θρησκευτικό εξτρεμισμό και στην κοσμική ελευθερία, όπου ο πρώτος θεωρείται μη κριτικός, βίαιος και δεσποτικός, ενώ η δεύτερη θεωρείται ανεκτική, σατιρική και δημοκρατική. Στόχος μου είναι να δείξω ότι συμφωνώντας με αυτή την περιγραφή των γεγονότων, προσυπογράφουμε συγχρόνως ένα προβληματικό σύνολο ιδεών για τη θρησκεία, την αντίληψη, τη γλώσσα και—κάτι που έχει ίσως μεγαλύτερη σημασία σε έναν όλο και πιο φιλόδοξο κόσμο—τον ρόλο που θα πρέπει να έχει ο νόμος στη διασφάλιση της θρησκευτικής ελευθερίας. Ευελπιστώ να έχει γίνει σαφές από την επιχειρηματολογία μου ότι οι κοσμικές φιλελεύθερες αρχές

της ελευθερίας της θρησκείας και του λόγου δεν αποτελούν ουδέτερους μηχανισμούς για τη διαπραγμάτευση της θρησκευτικής διαφοράς, ενώ συνεχίζουν να μεροληπτούν υπέρ ορισμένων κανονιστικών θεωρήσεων της θρησκείας, του υποκειμένου, της γλώσσας και του τραυματισμού. Αυτό δεν οφείλεται σε ένα παράπτωμα της κοσμικότητας, αλλά αποτελεί αναγκαία συνέπεια των πολυεπίπεδων επιστημολογικών, θρησκευτικών και γλωσσικών δεσμεύσεων που περιλαμβάνονται στη μήτρα της παράδοσης του αστικού δικαίου. Απαραίτητη προϋπόθεση της ικανότητάς μας να σκεφτόμαστε έξω από το πλαίσιο αυτών των περιορισμών είναι ο μόχθος της κριτικής, που δεν βασίζεται στη διεκδίκηση μιας υποτιθέμενης ηθικής ή επιστημολογικής ανωτερότητας, αλλά στην ικανότητα να αναγνωρίζουμε και να περιορίζουμε τις συναισθηματικές τους δεσμεύσεις, οι οποίες συμβάλλουν στο πρόβλημα με διάφορους τρόπους.

Στον βαθμό που η παράδοση της κριτικής θεωρίας χαρακτηρίζεται από την καχυποψία για τις μεταφυσικές και επιστημολογικές δεσμεύσεις της θρησκείας, αν όχι από την απόρριψή τους, επιβάλλεται να σκεφτόμαστε την απόρριψη αυτή «κριτικά»: Πώς σχετίζεται η επιστημολογία με την κριτική σε αυτήν την παράδοση; Μήπως η κάθε παράδοση της κριτικής προϋποθέτει μια συγκεκριμένη επιστημολογική και οντολογική θεώρηση του υποκειμένου; Πώς θα μπορούσαμε να επανεξετάσουμε την κυρίαρχη θεώρηση του χρόνου—ως κάτι κενό, ομοιογενές και απεριόριστο, που συνδέεται βαθιά με την αντίληψή μας για την ιστορία—υπό το πρίσμα άλλων τρόπων να συσχετιζόμαστε με τον χρόνο και να τον βιώνουμε, οι οποίοι καλύπτουν και τη νεωτερική ζωή; Ποιες είναι οι πρακτικές αυτο-μόρφωσης—συμπεριλαμβανόμενων των πρακτικών της ανάγνωσης, του στοχασμού, της ενασχόλησης και της κοινωνικοποίησης— που εντάσσονται στις κοσμικές θεωρήσεις της κριτικής; Ποια είναι η μορφολογία αυτών των πρακτικών και πώς συνδυάζονται με άλλες πρακτικές ηθικής αυτο-μόρφωσης (ή πώς διαφέρουν από αυτές);

Η εργασία που απαιτείται για την απάντηση αυτών των ερωτημάτων προϋποθέτει έναν διάλογο που δεν διαπερνά μόνο τους διαφορε-

τικούς θεωρητικούς κλάδους, αλλά και τον υποτιθέμενο διαχωρισμό ανάμεσα στις Δυτικές και στις μη Δυτικές παραδόσεις της κριτικής και της πρακτικής. Θα έλεγα ότι αυτός ο διάλογος, με τη σειρά του, εξαρτάται από το πώς θα διαχωριστεί η εργασία που απαιτεί η ανάλυση ενός φαινομένου από την υπεράσπιση της προσωπικής μας πίστης σε ορισμένες κοσμικές θεωρήσεις της ελευθερίας και της προσκόλλησης. Η ένταση ανάμεσα σε αυτά τα δύο μπορεί να είναι παραγωγική για την άσκηση κριτικής, εφόσον αναστείλει τον τελεσίδικο χαρακτήρα της πολιτικής δράσης, έτσι ώστε να μπορέσει η σκέψη να προχωρήσει με ασυνήθιστους τρόπους. Θεωρώ ότι ο ακαδημαϊκός χώρος είναι, πράγματι, από τους λίγους χώρους όπου μπορούν ακόμα να διερευνηθούν οι εντάσεις αυτού του είδους.

Σημειώσεις

1. Intelligent design: Πρόκειται για την ιδέα ότι ορισμένες λειτουργίες του σύμπαντος έχουν σχεδιαστεί από κάποιον ευφυή παράγοντα, ο οποίος συχνά ταυτίζεται με τον Θεό. Η θεώρηση αυτή συγγενεύει με τον δημιουργισμό. (Σ.τ.Μ.)
2. Τα σκίτσα δημοσιεύτηκαν αρχικά στη δανέζικη εφημερίδα *Jyllands-Posten* τον Σεπτέμβριο του 2005. Το 2006 ξέσπασαν έντονες διαμαρτυρίες στον μουσουλμανικό κόσμο. Οι διαμαρτυρίες αυτές έγιναν για ποικίλους λόγους και πολλοί κριτικοί υποστήριξαν ότι τις εκμεταλλεύτηκαν ομορτωτιστικά κάποιες μουσουλμανικές κυβερνήσεις για τα συμφέροντά τους. Στις 13 Φεβρουαρίου 2008 η *Jyllands-Posten* και πολλές άλλες δανέζικες εφημερίδες, όπως η *Politiken* και η *Berlingske Tidende*, αναδημοσίευσαν το διαβόητο σκίτσο *Bomb in the Turban* [Βόμβα στο τουρμπάνι], δηλώνοντας έτσι την αφοσίωσή τους στην ελευθερία του λόγου. Ακολούθησαν ορισμένες εφημερίδες στην Ευρώπη και στις ΗΠΑ, κάποιες από τις οποίες είχαν αρχικά αρνηθεί να δημοσιεύσουν τα σκίτσα. Οι εφημερίδες ισχυρίστηκαν ότι το έκαναν αυτό σαν αντίδραση στη σύλληψη τριών ανδρών Νοτιοαφρικανικής καταγωγής οι οποίοι υποτίθεται ότι σχεδίαζαν να σκοτώσουν τον σκιτσογράφο Κορτ Βέστεργκαρντ [Kurt Westergaard]. Ένας από αυτούς αφέθηκε ελεύθερος λόγω της έλλειψης αποδεικτικών στοιχείων, ενώ οι άλλοι δύο, οι οποίοι δεν διαμένουν στη Δανία, απελάθηκαν στην Τυνησία. Αυτή τη φορά η αντίδραση των μουσουλμάνων στην αναδημοσίευση των σκίτσων αποσιωπήθηκε, ενώ οι περισσότερες διαμαρτυρίες ήταν ειρηνικές.

3. Για δύο διαφορετικά παραδείγματα αυτής της θέσης, βλ. Carens (2006) και Ramadan (2006α και 2006β).
4. Στις ευρωπαϊκές χώρες στις οποίες υπάρχουν ακόμα νόμοι για τα βιβλία εντάσσονται η Αυστρία, η Δανία, η Γερμανία, η Ελλάδα, η Ισλανδία, η Φινλανδία, η Ολλανδία, η Ισπανία, η Ιταλία, η Ελβετία και το Ηνωμένο Βασίλειο.
5. Για παράδειγμα, λίγο μετά το ξέσπασμα των διαμαρτυριών για τα δανέζικα σκίτσα, η εφημερίδα *The Guardian* αναφέρει ότι η *Jyllands-Posten* (η ίδια εφημερίδα που είχε εκδώσει τα σκίτσα με τον Μωάμεθ) αρνήθηκε να δημοσιεύσει σκίτσα που χλευάζουν τον Ιησού Χριστό, για να μην προκαλέσει την «κατακραυγή» των Δανών χριστιανών· βλ. Fouché (2006).
6. Βλ., για παράδειγμα, Modood (2006).
7. Σύμφωνα με μια Βρετανίδα μουσουλμάνη συντάκτρια, υπάρχει έντονος παραλληλισμός ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο περιγράφονται στην Ευρώπη οι μουσουλμάνοι σήμερα και οι Εβραίοι κατά τη δεκαετία του 1930: χαρακτηρίζονται ως φανατικοί θρησκευόμενοι, ξένοι και ως πληγή του ευρωπαϊκού πολιτισμού· βλ. Malik (2007).
8. Σύμφωνα με τον Φις, η φιλελεύθερη ηθική συνιστά «αποχή από οποιαδήποτε μορφή ισχυρής, επίμονης ηθικότητας» με τέτοιο τρόπο ώστε οι φιλελεύθεροι να μην ενδιαφέρονται για το εάν κυριαρχούν οι πεποιθήσεις τους ή όχι. Οι μουσουλμάνοι, από την άλλη, έχουν ισχυρές πεποιθήσεις (όσο εσφαλμένες και αν είναι) και θεωρούν την εφαρμογή τους πολύ σημαντική (Fish 2006). Η θέση του Φις είναι προβληματική από διάφορες απόψεις. Κατ' αρχάς, ο φιλελευθερισμός εμπεριέχει μια σύλληψη της θρησκευτικότητας, η σύνθεση της οποίας δεν είναι απλώς αρνητική, αλλά διέπεται από μια στιβαρή σημασία και αίσθηση που εκδηλώνεται στη θέση που αποδίδεται στους μύθους, τα κείμενα, τις εικόνες και τα σύμβολα των θρησκειών στο πλαίσιο των πολιτισμικών και λογοτεχνικών πηγών των φιλελεύθερων κοινωνιών. Το πρόσφατο βιβλίο του Τσάρλς Τέυλορ [Charles Taylor], *A Secular Age*, προσφέρει μια πλούσια ανάλυση αυτής της μορφής θρησκευτικότητας, την οποία ο Φις συνεχίζει να παραβλέπει. Κατά δεύτερον, ο Φις περιγράφει την ελεύθερη έκφραση και τη θρησκεία σαν συστήματα πεποιθήσεων που παρουσιάζουν μία διαφορά: η πρώτη είναι αδύναμη, ενώ η δεύτερη έχει θερμούς υποστηρικτές. Είναι σημαντικό, ωστόσο, να σημειώσουμε ότι ούτε η φιλελεύθερη ούτε η ισλαμική παράδοση δεν έχουν να κάνουν μόνο με την πίστη· και οι δύο έχουν να κάνουν με πρακτικές, με το πώς τα υποκείμενα προσκολλώνται σε μη αμφισβητούμενες ιδέες, εικόνες και ευαισθησίες. Ο Φις, εντέλει, δεν εκτιμά τη σφοδρή και ενστικτώδη αντίδραση που προκάλεσαν οι μουσουλμανικές διαμαρτυρίες στους υποστηρικτές των σκίτσων εξαιτίας αυτής της ελλιπούς αντίληψης της φιλελεύθερης ιδεολογίας.
9. Για μια κριτική ανασκόπηση των αντικρουόμενων κινήτρων πίσω από τις διαμαρτυρίες που ξέσπασαν σε διάφορες μουσουλμανικές χώρες, βλ. Mamdani (2006).

10. Περιττεύει να πούμε ότι αυτή η αντίληψη για τη γλώσσα έχει αμφισβητηθεί και εμπλουτιστεί από αρκετούς γλωσσολόγους και φιλοσόφους. Για μια εύστοχη ανάλυση, βλ. Lee (1997).

11. Οι διακρίσεις αυτές θεμελιώνονται στην αποστασιοποίηση ανάμεσα στο υποκείμενο της αντίληψης και στον κόσμο των αντικειμένων. Πολλοί ακαδημαϊκοί θεωρούν ότι η αποστασιοποίηση αυτή αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της νεωτερικότητας· βλ. Mitchell (1988), Latour (1993). Γι' αυτό το ζήτημα, βλ. και την ανάλυση για τον Μίτσελ και τον Λατούρ [Latour] στο Keane (2007: 10-12, 75-77).

12. Βλ. τη λεπτομερή ανάλυση αυτού του ζητήματος στο Keane (2007, κεφ. 8), Comaroff και Comaroff (1991), Mauss (1993 [1925]), και Pels (1999).

13. Παρόλο που η προσοχή του κόσμου στράφηκε στις βίαιες διαμαρτυρίες και στον εμπορικό αποκλεισμό των δανέζικων προϊόντων, δεν έγινε σχεδόν καμία αναφορά στην πιο διαδεδομένη μορφή μουσουλμανικής εναντίωσης. Στην Αίγυπτο, για παράδειγμα, η εναντίωση περιλάμβανε βραδιές πολύωρης θρησκευτικής λατρείας στα τεμένη αφιερωμένες στη μνήμη του Μωάμεθ και την ευρεία χρήση του συνθήματος *lhna fidak ya rasul allah!*, που σημαίνει «Θα πεθαινάμε για σένα, ω Προφήτη του Θεού!» Η έκφραση *fidak* χρησιμοποιείται συχνά για να εκφράσει το αίσθημα του ζήλου και της αγάπης σε κάποιο αγαπημένο πρόσωπο, ενώ στον λόγο των Σούφι εκφράζει και τη λατρεία προς τον Θεό. Η συγκεκριμένη έκφραση έγινε δημοφιλής από έναν Αιγύπτιο ποδοσφαιριστή της εθνικής ομάδας, όταν ξαφνικά έδειξε στις κάμερες το σύνθημα που ήταν γραμμένο στη φανέλα του. Από τότε διαδόθηκε ταχύτατα, ενώ λέγεται ότι εμφανιζόταν σε γραφεία και σε οχήματα, στις οθόνες των υπολογιστών και σε μπλουζάκια, και έγινε ακόμα και ήχος κλήσης για κινητά τηλέφωνα. Πολλοί από τους ανθρώπους που υιοθέτησαν αυτή τη μορφή «σιωπηλής διαμαρτυρίας» κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων απέρριπταν κατηγορηματικά τη βία των διαδηλώσεων στη Νιγηρία, στο Πακιστάν και στη Γάζα, αλλά εξέφρασαν και τον πόνο, την οδύνη και την οργή που τους προκάλεσαν οι εικόνες.

14. Για μια μελέτη της ιστορικής και συγχρονικά επίκαιρης αυτής σχέσης στη λαϊκή κουλτούρα, βλ. Asani, Abdel-Malek και Schimmel (1995).

15. Αραβική λέξη για την παγκόσμια μουσουλμανική κοινότητα. (Σ.τ.Μ.)

16. Αραβική λέξη που αναφέρεται σε συλλογή ρητών του Μωάμεθ. Μαζί με τη Σούνα, που περιέχει περιγραφές της καθημερινής του ζωής, και το Κοράνι αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα κείμενα για την καθοδήγηση της μουσουλμανικής ζωής. (Σ.τ.Μ.)

17. Η παράδοση της ενάρτησης ηθικής, η οποία επηρεάζεται από κεντρικές αριστοτελικές εννοιολογήσεις, αποτελεί μέρος του λόγου γύρω από την ευλάβεια στο σύγχρονο Ισλάμ. Η ισλαμική αναβίωση σε διάφορα πλαίσια—όπως τα μέσα ενημέρωσης και οι πρακτικές του εαυτού—έχει επαναφέρει την παράδοση αυτή. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Mahmood (2005).

18. Στο πλαίσιο του χριστιανισμού, ο σεβασμός που εμπνέει η Παναγία αποτελεί ένδειξη της διάκρισης ανάμεσα στη θεϊκότητα του Ιησού και στην ανθρώπινη φύση της Παναγίας.

19. Σχολιάζοντας το *Κατηγορίαί*, ο Αμμώνιος διακρίνει τέσσερα είδη σχέσεως: τη σχέση ανάμεσα στον αφέντη και στον μαθητευόμενο, ανάμεσα στον αφέντη και στον σκλάβο, ανάμεσα στον γονιό και στο παιδί, και ανάμεσα στους εραστές. Ο όρος αυτός σχετίζεται και με την εννοιολόγηση και την πρακτική των στωικών για την «καλλιέργεια του εαυτού»· βλ. de Libera (1996: 420-432).

20. Ο Πάρρυσ θεωρεί ότι το *Κατηγορίαί* του Αριστοτέλη και η *Εισαγωγή* του Πορφύριου είχαν κρίσιμη σημασία για τα επιχειρήματα των ύστερων εικονολατρών—ενώ κανένα από τα δύο δεν είχε χρησιμοποιηθεί νωρίτερα για την υπεράσπιση των ιερών εικόνων· βλ. Parry (1996, κεφ. 6).

21. Η Μοντζέν αντλεί υλικό από την υπεράσπιση του πατριάρχη Νικηφόρου ενάντια στις κατηγορίες για το ομοούσιο, όπου καταφεύγει σε επιχειρήματα σχετικά με την τέχνη: «Η τέχνη μιμείται τη φύση, χωρίς όμως η πρώτη να είναι ταυτόσημη με την τελευταία. Αντιθέτως, παίρνοντας τη φυσική, ορατή μορφή ως μοντέλο και ως πρωτότυπο, η τέχνη φτιάχνει κάτι παρόμοιο και ίδιο [...]. Σύμφωνα με αυτό το επιχειρήμα, λοιπόν, ο άνθρωπος και το εικόνισμά του έχουν τον ίδιο ορισμό και σχετίζονται μεταξύ τους ως ομοούσια πράγματα» (Mondzain 2005: 76).

22. Το έργο του Κρίστοφερ Πίννεϋ [Christopher Pinney] (2004) για τις πολιτικές συνέπειες της διάχυτης παρουσίας των απεικονίσεων ινδουιστικών ειδώλων, θεών και θεοτήτων στην Ινδία είναι αρκετά κατατοπιστικό για τον στοχασμό αυτών των ζητημάτων.

23. Από αυτήν την άποψη, μεγάλο ενδιαφέρον θα παρουσίαζε η σκιαγράφηση της ιστορικής τροχιάς αυτών των ιδεών. Αξίζει να σημειωθεί ότι η σχολή της Αλεξάνδρειας υπήρξε ο σημαντικότερος φορέας των έργων του Αριστοτέλη στον κόσμο του Βυζαντίου. Όταν έκλεισε η σχολή της Αθήνας υπό την κυβέρνηση του Ιουστινιανού τον 6ο αιώνα, η σχολή της Αλεξάνδρειας συνέχισε να ανθίζει, πρώτα υπό την επιρροή του χριστιανισμού και στη συνέχεια υπό την επιρροή του Ισλάμ, μέχρι και τον 8ο αιώνα. Πολλοί από τους κληρονόμους αυτής της σχολής σχολιαστών κατέληξαν στη Βαγδάτη, η οποία και έγινε το κέντρο της νεοπλατωνικής σκέψης τον 9ο αιώνα· βλ. Parry (1996: 53) και Sorabji (2002).

24. Γι' αυτό το ζήτημα βλ. Hirschkind (2006), ιδιαίτερα την ανάλυση για τα υπόγεια καθεστώτα αντίληψης και τις νεωτερικές συνθήκες της πολιτικής και των μέσων ενημέρωσης.

25. Ο Μίτσελ αναλύει ορισμένες εικόνες που προσβάλλουν το θρησκευτικό αίσθημα και έχουν βεβηλωθεί από τους θεατές, όπως ο πίνακας του Κρις Οφίλι [Chris Ofili] *The Holy Virgin Mary*, ο οποίος παρουσιάστηκε στο Μουσείο Τέχνης του Μπρούκλιν. Υποστηρίζει ότι οι εικόνες αυτού του είδους είναι ξεχωριστές, από την άποψη ότι

συνδέονται ξεκάθαρα και άμεσα με αυτό που αναπαριστούν [...]. Κατά δεύτερον [...], η εικόνα έχει έναν ζωτικό, ζωντανό χαρακτήρα που της δίνει τη δυνατότητα να αισθάνεται τι της συμβαίνει. Δεν είναι απλώς ένα διάφανο μέσο που επικοινωνεί ένα μήνυμα, αλλά ένα έμψυχο, ζωντανό πράγμα, ένα αντικείμενο με αισθήματα, προθέσεις, επιθυμίες και εμπρόθετη δράση. Στην πραγματικότητα, ορισμένες φορές οι εικόνες αντιμετωπίζονται ως ψευδο-πρόσωπα – όχι απλώς ως ευαίσθητα πλάσματα που αισθάνονται τον πόνο και την απόλαυση, αλλά ως υπεύθυνα κοινωνικά όντα που ανταποκρίνονται. Αυτού του είδους οι εικόνες μοιάζουν να μας κοιτάζουν, να μας μιλούν, ακόμη και να νιώθουν πόνο από αυτά που παθαίνουν ή να μεταδίδουν τον πόνο με μαγικό τρόπο όταν τους ασκείται βία. (Mitchell 2006: 127)

26. Για παράδειγμα, ορισμένες μουσουλμανικές οργανώσεις στη Γαλλία επιχείρησαν ανεπιτυχώς να χρησιμοποιήσουν τη νομοθεσία για τη ρητορική μίσους εναντίον της γαλλικής εφημερίδας *France-Soir*, η οποία αναδημοσίευσε τα σκίτσα, υποστηρίζοντας την *Jyllands-Posten*.

27. Ο Σαγιό υποστηρίζει ότι «Αναμφισβήτητα, η αρνητική στερεοτυπική αναπαράσταση των μελών μιας κοινωνικής ομάδας παίζει σημαντικό ρόλο στους ρατσιστικούς λόγους. Τα δανέζικα σκίτσα, ωστόσο, έθιξαν μια θρησκευτική πίστη. Σε ποια βάση θα μπορούσαμε να εξισώσουμε την αμετάβλητη φυλή (το χρώμα του δέρματος) με τη θρησκεία, εφόσον η θρησκεία είναι ζήτημα επιλογής;» (2007: 286).

28. Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο η «φυλετικοποίηση των Εβραίων» στην Ευρώπη συνδέθηκε ιστορικά με τη δόμηση των Αράβων ως κατεξοχήν θρησκευτική/μουσουλμανική ομάδα, βλ. Anidjar (2008).

29. Ο Ρόμπερτ Ποστ [Robert Post] εκφράζει μια παρόμοια άποψη, όταν υποστηρίζει ότι «ορισμένα από τα σκίτσα πράγματι επικαλούνται στερεοτυπικές κριτικές του Ισλάμ. Σχολιάζουν την ισλαμική καταπίεση των γυναικών, τη χρήση των ισλαμικών φονταμενταλιστικών δογμάτων για την ενθάρρυνση της βίας και τον φόβο για βίαια αντίποινα μετά τη δημοσίευση κριτικών για το Ισλάμ. Πρόκειται για ιδέες που έχουν χρησιμοποιηθεί και θα χρησιμοποιηθούν από ανθρώπους που θα ασκούσαν διακρίσεις εναντίον των μουσουλμάνων. Είναι, όμως, και ιδέες που αφορούν πραγματικά και πιεστικά ζητήματα. Η σχέση του Ισλάμ με το φύλο θέτει αμφιλεγόμενα ερωτήματα ζωτικής σημασίας. Η φονταμενταλιστική ισλαμική βία αποτελεί δημόσια ανησυχία για όλη την Ευρώπη. Ο φόβος για αντίποινα όταν τίθενται προκλήσεις στα ισλαμικά ταμπού είναι διάχυτος [...]. Θα ήταν αδιανόητο να σταματήσουμε κάθε δημόσια συζήτηση γύρω από τα πραγματικά και πιεστικά δημόσια ζητήματα. Και εφόσον πρέπει να συζητάμε αυτά τα ζητήματα, θα πρέπει να προστατεύεται η έκφραση όλων των σχετικών απόψεων» (2007: 350, η έμφαση δική μου). Για τη δική μου απάντηση στο απόσπασμα αυτό, βλ. townsendcenter.berkeley.edu/pubs/post_mahmood.pdf

30. Σύμφωνα με το Άρθρο 10(1): «Παν πρόσωπον έχει δικαίωμα εις την ελευθερίαν εκφράσεως. Το δικαίωμα τούτο περιλαμβάνει την ελευθερίαν γνώμης ως και την ελευθερίαν λήψεως ή μεταδόσεως πληροφοριών ή ιδεών, άνευ επεμβάσεως δημοσίων αρχών και ασχέτως συνόρων. Το παρόν άρθρον δεν κωλύει τα Κράτη από του να υποβάλωσι τας επιχειρήσεις ραδιοφωνίας, κινηματογράφου ή τηλεοράσεως εις κανονισμούς εκδόσεως αδειών λειτουργίας». Το Άρθρο 10(2) περιρίζει την ελευθερία αυτή με τον εξής τρόπο: «Η άσκησης των ελευθεριών τούτων, συνεπαγομένων καθήκοντα και ευθύνας δύναται να υπαχθή εις ωρισμένας διατυπώσεις, όρους, περιορισμούς ή κυρώσεις, προβλεπομένους υπό του νόμου και αποτελούντας αναγκαία μέτρα εν δημοκρατική κοινωνία δια την εθνικήν ασφάλειαν, την εδαφικήν ακεραιότητα ή δημοσίαν ασφάλειαν, την προάσπισιν της τάξεως και πρόληψιν του εγκλήματος, την προστασίαν της υγείας ή της ηθικής, την προστασίαν της υπολήψεως ή των δικαιωμάτων των τρίτων, την παρεμπόδισιν της κοινολογήσεως εμπιστευτικών πληροφοριών ή την διασφάλισιν του κύρους και αμεροληψίας της δικαστικής εξουσίας». (http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ELL.pdf)

31. Όπως και οι εκδότες των δανέζικων σκίτσων, ο δημιουργός της ταινίας υποστήριξε ότι είναι αμφίβολο το κατά πόσο «ένα έργο τέχνης που πραγματεύεται με σατιρικό τρόπο τα πρόσωπα ή τα αντικείμενα της θρησκευτικής ευλάβειας θα μπορούσε ποτέ να θεωρηθεί “υποτιμητικό ή προσβλητικό”» (*Otto-Preminger Institut vs. Austria*, Eur. H. R. Rep. 19 [1994], 544, στο εξής *OPI*).

32. Η αυστριακή κυβέρνηση υποστήριξε ότι η κατάσχεση και η δήμευση της ταινίας στόχευε στην «προστασία των δικαιωμάτων των τρίτων», και ειδικότερα του δικαιώματος στον σεβασμό του θρησκευτικού τους αισθήματος και στην «προάσπιση της τάξεως» (*OPI*, παρ. 46). Βλ. επίσης Edge (1998: 680-687) και Martínez-Torρόν και Navarro-Valls (1998: 25-37).

33. *Wingrove vs. United Kingdom*, Eur. H. R. Rep. 19 [1996], παρ. 57.

34. Βλ. υποσημείωση 32.

35. Ο Ντανσέν [Danchin] αναφέρει αρκετές κριτικές για τις αποφάσεις του ΕΔΑΔ που εκφράζουν αυτή την άποψη, όπως η κριτική του Gunn (1996).

36. Αξίζει να σημειώσουμε ότι ενώ η αποστασία αποτελούσε ειδική κατηγορία στην παραδοσιακή νομική βιβλιογραφία μέχρι και τον 12ο αιώνα, στην πράξη οι δίκες για αποστασία στη Μέση Ανατολή είχαν εκλείψει από το 1883 μέχρι το 1950. Η αποστασία εμφανίστηκε ως δικάσιμο αδίκημα για πρώτη φορά στην ιστορία του ποινικού κώδικα της Μέσης Ανατολής μόλις τη δεκαετία του 1980. Ο Μπάμπερ Γιόχανσεν [Baber Johansen] εξηγεί ότι οι κλασικές έννοιες της αποστασίας εντάχθηκαν στον ποινικό κώδικα αρκετών κρατών, όπως το Σουδάν (1991), η Υεμένη (1994) και η Αίγυπτος (1982), μετά τη δεκαετία του 1980 και έπειτα από έντονη απαίτηση για κωδικοποίηση του ισλαμικού νόμου (*taqniin al-sharia*). Εφόσον η Σαρία ισχύει μόνο για ζητήματα που άπτονται της Νομοθεσίας για την Προσωπική Κατάσταση, η απο-

στασία επανήλθε στο νομικό σύστημα της Αιγύπτου μέσω της νομοθεσίας αυτής· βλ. Johansen (2003).

37. Αυτή ακριβώς είναι και η βάση στην οποία αρκετοί νομικοί θεωρητικοί διαφώνησαν με την απόφαση του ΕΔΑΔ. Βλ., για παράδειγμα, Sajó (2007) και Martínez-Torregó και Navarro-Valls (1998).

38. Αν και το επιχείρημά μου εδώ εστιάζει περισσότερο στις ευρωπαϊκές νομικές παραδόσεις, μια παρόμοια ένταση στοιχειώνει και την αμερικανική παράδοση. Η Ουίνιφρεντ Σάλλιβαν [Winnifred Sullivan] εξετάζει τις παράδοξες συνέπειες της Πρώτης Τροπολογίας του Συντάγματος των ΗΠΑ (ιδιαίτερα την παράγραφο για την ανεξιθρησκία) στη νομική ιστορία των Ηνωμένων Πολιτειών. Η ίδια αναλύει τη χαρακτηριστική δικαστική υπόθεση της μήνυσης μιας δημοτικής αρχής βάσει της Πρώτης Τροπολογίας για την απαγόρευση της ανάρτησης θρησκευτικών συμβόλων σε ένα δημόσιο κοιμητήριο. Κατά την εκδίκαση της υπόθεσης, το δικαστήριο έπρεπε εντέλει να προβεί σε διαχωρισμούς και να αποφασίσει ποιες από τις θρησκευτικές πεποιθήσεις που υποστήριζαν οι διάδικοι ήταν πραγματικές σύμφωνα με τον νόμο. Έτσι, το ομοσπονδιακό δικαστήριο χρειάστηκε να καταφύγει σε θεολογικές επιχειρηματολογίες και αποφάσεις, κάτι το οποίο έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την αρχή της ουδετερότητας του κράτους ως προς τη θρησκεία, όπως έχει κατοχυρωθεί από την Πρώτη Τροπολογία· βλ. Sullivan (2005). Στη νομική ιστορία των ΗΠΑ υπάρχουν και άλλες παρόμοιες υποθέσεις, όπως για παράδειγμα η απόφαση του Ανώτατου Δικαστηρίου, το οποίο απαγόρευσε τη χρήση πεγιότ σε τελετουργικές ιεροτελεστίες της Εκκλησίας των Αυτοχθόνων Αμερικανών. Για την υπόθεση αυτή, βλ. Deloria Jr. και Wilkins (1999).

39. Στο σημείο αυτό ανακαλώ στη μνήμη μου ότι ο σχετικός περιορισμός των ρατσιστικών συμπεριφορών απέναντι στους Εβραίους και στους μαύρους στην Ευρώπη και στην Αμερική δεν είναι μόνο επίτευγμα του νόμου (αν και ο νόμος έχει πράγματι βοηθήσει), αλλά βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό στον μετασχηματισμό του πυκνού ιστού των ηθικών και πολιτισμικών ευαισθησιών ως προς τη φυλετική και θρησκευτική διαφορά.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Agrama, H. (2012). «Reflections on Secularism, Democracy and Politics in Egypt». *American Ethnologist* 39(1), σσ. 26-31.
- (2005). *Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt: An Ethnography of Islamic Legal Practice*. Βαλτιμόρη, Johns Hopkins University Press.
- Ali, T. (2006, Μαρτ. 9). «LRB Diary». *London Review of Books*. Ανακτήθηκε από www.tariqali.org/LRBdiary.html

- Anidjar, G. (2008). *Semites: Race, Religion, Literature*. Στάνφορντ, Καλιφόρνια, Stanford University Press.
- Asani, A.S., Abdel-Malek, K., Sçhimmel, A. (1995). *Celebrating Muhammad: Images of the Prophet in Popular Muslim Poetry*. Κολούμπια, Νότια Καρολίνα, University of South Carolina Press.
- Carens, J.H. (2006). «Free Speech and Democratic Norms in the Danish Cartoons Controversy». *International Migration* 44(5), σσ. 33-42.
- Comaroff, J. και Comaroff, J.L. (1991). *Of Revelation and Revolution* (τ. 1-2). Σικάγο, University of Chicago Press.
- Danchin, P. (2008). «Of Prophets and Proselytes: Freedom of Religion and the Conflict of Rights in International Law». *Harvard International Law Journal* 49(2), σσ. 249-321.
- de Libera, A. (1996). «Voir l'invisible». *Critique* 42, σσ. 420-432.
- Deloria Jr., V. και Wilkins, D.E. (1999). *Tribes, Treaties, and Constitutional Tribulations*. Όστιν, Τέξας, University of Texas Press.
- Edge, P. (1998). «The European Court of Human Rights and Religious Rights». *International and Comparative Law Quarterly* 47(3), σσ. 680-687.
- Fish, S. (2006). «Our Faith in Letting It All Hang Out». *New York Times*, Φεβρ. 12. Ανακτήθηκε από www.nytimes.com/2006/02/12/opinion/12fish.html?_r1=&pagewanted=all&oref=slogin
- Fouche, G. (2006). «Danish Paper Rejected Jesus Cartoons». *The Guardian*, Φεβρ. 6. Ανακτήθηκε από www.guardian.co.uk/media/2006/feb/06/pres-sandpublishing.politics
- Gunn, J. (1996). «Adjudicating Rights of Conscience under the European Convention on Human Rights». Στο J. D.v.d. Vyver και J. Witte (Επιμ.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*. Λάιντεν, Martinus Nijhoff Publishers.
- Haarscher, G. (2007). «Free Speech, Religion, and the Right to Caricature». Στο A. Sajó (Επιμ.). *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*. Ουτρέχτη, Eleven International Pub, σσ. 309-328.
- Hirschkind, C. (2006). *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Νέα Υόρκη, Columbia University Press.
- Johansen, B. (2003). «Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments». *Social Research* 70(3), σσ. 687-710.
- Keane, W. (2007). *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Μπέρκλεϊ, Καλιφόρνια, University of California Press.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Αγγλ. μτφρ. C. Porter. Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη, Harvard University Press.
- Lee, B. (1997). *Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity*. Ντάραμ, Βόρεια Καρολίνα, Duke University Press.

- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Πρίνστον, Princeton University Press.
- Malik, M. (2007, Φεβρ. 2). «Muslims Are Now Getting the Same Treatment Jews Had a Century Ago». *The Guardian*. Ανακτήθηκε από www.guardian.co.uk/commentisfree/story/0,,2004258,00.html
- Mamdani, M. (2006). «The Political Uses of Free Speech». *Daily Times (Pakistan)*, Φεβρ. 17. Ανακτήθηκε από www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=2006%5C02%5C17%5Cstory_17-2-2006_pg3_3
- Martínez-Torrón, J. και Navarro-Valls, R. (1998). «The Protection of Religious Freedom in the System of the European Convention on Human Rights». *Helsinki Monitor* 9(3), σσ. 25-37.
- Mauss, M. (1990). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Αγγλ. μτφρ. W. D. Halls. Λονδίνο, Routledge.
- McClure, K. (1990). «Limits to Toleration». *Political Theory* 18(3), σσ. 380-381.
- Mitchell, W.J.T. (1988). *Colonising Egypt*. Κέμπριτζ, Cambridge University Press.
- (2006). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Σικάγο, University of Chicago Press.
- Modood, T. (2006α). «The Liberal Dilemma: Integration or Vilification?». *International Migration* 44(5), σσ. 4-7.
- (2006β) «Obstacles to Multicultural Integration». *International Migration* 44(5), σσ. 51-62.
- Mondzain, M.J. (2005). *Image, Icon, Economy: Byzantine Origins of the Contemporary Image*. Αγγλ. μτφρ. R. Franses. Στάνφορντ, Καλιφόρνια, Stanford University Press.
- Parry, K. (1996). *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*. Λάιντεν, Brill.
- Pels, P. (1999). *A Politics of Presence: Contacts between Missionaries and Waluguru in Late Colonial Tanganyika*. Άμστερνταμ, Taylor & Francis.
- Pinney, C. (2004). «Photos of the Gods»: *The Printed Image and Political Struggle in India*. Λονδίνο, Reaktion Books.
- Post, R. (2007). «Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad». Στο A. Sajo (Επιμ.). *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*. Ουτρέχτη, Eleven International Pub, σσ. 329-350.
- Ramadan, T. (2006α). «Cartoon Controversy Is Not a Matter of Freedom of Speech but Civic Responsibility». Συνέντευξη στον N. Gardels. *NPQ*, Φεβρ. 2. Ανακτήθηκε από www.digitalnpq.org/articles/global/56/02-022006/tariq_ramadan
- Ramadan, T. (2006β), «Cartoon Conflicts». *The Guardian*, Φεβρ. 6. Ανακτήθηκε από www.guardian.co.uk/cartoonprotests/story/0,,1703496,00.html

- Sajó, A. (2007). «Countervailing Duties as Applied to Danish Cheese and Danish Cartoons». Στο *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*. Ουτρέχτη, Eleven International Pub, σσ. 273-308.
- Sorabji, R. (2002). «Aristotle Commentators». Στο E. Craig (Επιμ.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Λονδίνο, Routledge.
- Spiegelman, A. (2006). «Drawing Blood: Outrageous Cartoons and the Art of Courage». *Harper's Magazine* 312, σσ. 43-52.
- Sullivan, W.F. (2005). *The Impossibility of Religious Freedom*. Πρίνστον, Princeton University Press.
- Warner, M. (2004). «Uncritical Reading». Στο J. Gallop (Επιμ.). *Polemic: Critical or Uncritical*. Νέα Υόρκη, Psychology Press, σσ. 13-37.