

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCE



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΜΣ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΕΝΟΤΗΤΑ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ & ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Η λογοκρισία ως επίδικο πολιτικής θεωρίας

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Ορέστης Νικολάου

Αθήνα, 2023

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:

Δημήτρης Χριστόπουλος, Καθηγητής Πολιτειολογίας Παντείου Πανεπιστημίου (επιβλέπων)

Στέφανος Δημητρίου, Καθηγητής Πολιτικής Φιλοσοφίας Παντείου Πανεπιστημίου

Πηνελόπη Πετσίνη, Διδάκτωρ Τεχνών και Ανθρωπιστικών Σπουδών



Copyright ©Ορέστης Νικολάου, 2023

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Στον Σάββα Λάμπρου, που, μαζί γνωρίσαμε την Αθήνα.

In Memoriam

Περιεχόμενα

Περίληψη.....	5
Abstract.....	6
Εισαγωγή.....	7
Μεθοδολογία.....	10

ΜΕΡΟΣ Α΄

1. Κεφάλαιο Πρώτο: Ορίζοντας τη Λογοκρισία.....	11
1.1 Μορφές και τυπολογία της «κλασικής λογοκρισίας».....	12
1.2 Η «νέα λογοκρισία» («new censorship»).....	14
1.3 Η λογοκρισία ως παραγωγική δύναμη.....	16
1.4 Σύγκριση και συμψηφισμός μοντέλων.....	17

ΜΕΡΟΣ Β΄

2. Κεφάλαιο Δεύτερο: Ωφελιμισμός και λογοκρισία.....	21
2.1 Η λογοκρισία στην ηθική.....	21
2.2 Η ωφέλιμη λογοκρισία.....	25
3. Κεφάλαια Τρίτο: Πολιτικός φιλελευθερισμός και ελεύθερη έκφραση.....	29
3.1 Η Μιλιανή συμβολή.....	30
3.2 Η κοινοτιστική κριτική.....	36
3.3 Παραδοξότητες και ανισότητες	42
4. Σχολιασμός.....	50
5. Πηγές-Βιβλιογραφία.....	58

Περίληψη

Παραδοσιακά, το αντικείμενο της Λογοκρισίας εξετάζεται περιπτωσιολογικά, προσπαθώντας να κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο κινητοποιούνται οι εμπλεκόμενοι, καθώς και οι ενέργειες που αυτοί προβαίνουν πριν, κατά τη διάρκεια, αλλά και μετά το λογοκριτικό συμβάν. Η παρούσα μελέτη ωστόσο, εστιάζει περισσότερο στα κανονιστικά εργαλεία που χρησιμοποιούνται όταν το φαινόμενο αυτό γίνεται ορατό ή «εμφανίζεται» στιγμιαία. Για το λόγο ότι πρόκειται για ένα σχετικά νέο ερευνητικό πεδίο, αρχικά παρουσιάζονται εν συντομία, οι τύποι και τα είδη λογοκρισίας που η ακαδημαϊκή βιβλιογραφία προσφέρει καταγράφοντας συγκρίσεις και συσχετισμούς. Ξεκινώντας από το κεντρικό ερώτημα για τα όρια του πολιτικά και ηθικά επιτρεπτού, η *νέα θεωρία λογοκρισίας* διευρύνει ακόμη περισσότερο το πεδίο εξέτασης προκαλώντας ενστάσεις και κυρίως, επανεξετάσεις για τον ίδιο τον ορισμό της λογοκρισίας. Αφότου καταλήξει σε μια συγκαταβατική θέση για τον ορισμό, η εργασία στη συνέχεια θα προσπαθήσει να αποκωδικοποιήσει πως τα πολιτικά και ηθικά ρεύματα-του Φιλελευθερισμού και του Ωφελιμισμού αντιστοίχως-επιτρέπουν τη συζήτηση για τον περιορισμό του δικαιώματος στην ελεύθερη έκφραση και υπό ποιους όρους, καταλήγοντας και πάλι, στην αναζήτηση ορίων. Ανακαλύπτοντας και παρουσιάζοντας αρκετές αντιφάσεις και ασυμμετρίες που το δικαίωμα στον ελεύθερο λόγο έχει, η έρευνα περνά σε μια αξιολόγηση του σημερινού θεωρητικού πεδίου και παρατηρεί τον τρόπο που αυτές οι αντιφάσεις αποτελούν το υπόβαθρο για την ανάδυση της κοινοτιστικής θεωρίας και κριτικής κατά του σύγχρονου ηθικό-πολιτικού πλαισίου όπου η ελεύθερη έκφραση, ενυπάρχει.

Λέξεις – κλειδιά: Λογοκρισία, Νέα Λογοκρισία, Φιλελευθερισμός, Ωφελιμισμός, Κοινοτιστική Κριτική

Abstract

Traditionally, the subject of censorship is examined case by case, trying to understand the way in which those involved are mobilized, as well as the actions they take before, during and after the censorship event. This study, however, focuses more on the normative tools used when this phenomenon becomes visible or "occurs" momentarily. Since this is a relatively new field of research, the types and forms of censorship offered by academic literature are first briefly presented, listing comparisons and correlations. Starting from the fundamental question of the limits of what is politically and morally permissible, the new theory of censorship further expands the field of examination by raising objections and, above all, reexamining the very definition of censorship. After arriving at a condescending position on the definition, the paper will then try to decode how political and moral currents-Liberalism and Utilitarianism respectively- allow the debate on the restriction of the right to free expression and under what conditions, concluding again, in the search for boundaries. By discovering and presenting several contradictions and asymmetries that the Right to free speech has, the research moves on to an assessment of the current theoretical field and observes how these contradictions form the background for the emergence of communitarian theory and critique against the contemporary moral and political framework in which free expression exists today.

Keywords: *Censorship, New Censorship, Liberalism, Utilitarianism, Communitarian Critique*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα μελέτη έχει ως αρχή και ωθείται κυρίως, από τα δύο σεμινάρια που διδάσκονται στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, τα οποία έχουν ως αντικείμενο εξέτασής τους, τις Σπουδές Λογοκρισίας (Censorship Studies).¹ Η έρευνα προορίζεται να ασχοληθεί με τον κλάδο της λογοκρισίας ο οποίος, αν και υποπειθαρχικός (subdiscipline), υπάγεται διεπιστημονικά στους ευρύτερους κλάδους της πολιτικής και νομικής θεωρίας, ως ένα σχετικά νέο, και υπό-διαμόρφωση αντικείμενο. Όπως ο τίτλος της εργασίας μαρτυρά, σκοπός αποτελεί η εξέταση της λογοκρισίας δια μέσου ρευμάτων της πολιτικής φιλοσοφίας. Αυτό που διαπιστώνεται και παρακάτω, είναι πως το αντικείμενο της λογοκρισίας προσφέρεται για εξέταση στον χώρο της εμπειρικής επιστήμης, χωρίς παράλληλα να αποκλείεται το πεδίο των στοχαστικών επιστημών, γεγονός το οποίο αντικρούεται με τη φθίνουσα πορεία της πολιτικής φιλοσοφίας ως αντίπαλο δέος του λογικού θετικισμού, το οποίο υπονόμει το ηθικό υπόβαθρό της. Όπως εύστοχα ο Philip Pettit επισημαίνει, η σχέση μεταξύ θεωρητικού πλαισίου και μεμονωμένου περιστατικού στις θετικές επιστήμες είναι ακριβώς η ίδια με τη σχέση αρχών και εννοήσεων (intuitions) στην πολιτική φιλοσοφία (Pettit, 1980, pp. 32–33).

Η βιβλιογραφία που εντοπίζεται να αφορά τη λογοκρισία αναφέρεται κατ' αποκλειστικότητα στο φαινόμενο της και την εξετάζει περιπτωσιολογικά. Τα σχετικά επιστημονικά κείμενα αναλύουν τη λογοκρισία μέσω διάφορων κλάδων όπως: η λογοτεχνία, η γλωσσολογία, η ψυχολογία, η κοινωνιολογία, η ιστορία της τέχνης, η κοινωνική ανθρωπολογία κ.α. Στην πλειοψηφία τους, οι έρευνες αυτές, πέραν του τελικού εξατομικευμένου συμπεράσματός τους, επιτρέπουν παράλληλα μια εκ νέου νοηματοδότηση της λογοκρισίας ή την ενίσχυση μίας ήδη υπάρχουσας θεώρησης γι' αυτήν. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μια πληθώρα προσπαθειών για ορισμό της λογοκρισίας υπό το πρίσμα διαφορετικών επιστημονικών κλάδων που μας προσφέρουν μια πιο σφαιρική κατανόησή της.²

Θα δούμε στο *Κεφάλαιο Πρώτο*, τη σχολή για τη «νέα θεωρία της λογοκρισίας» («new censorship theory»), η οποία πλέον αποτελεί τον κύριο κορμό του θεωρητικού ρεύματος για τις αναλύσεις περί λογοκρισίας την τελευταία τριακονταετία, καθώς και τον τρόπο που θα

¹ Περισσότερα για τον όρο «Σπουδές Λογοκρισίας» (*Censorship Studies*), ο οποίος πρωτοεμφανίστηκε αρχικά για ιστορικούς λόγους και μετά εισήχθη στο πεδίο των Πολιτικών Επιστημών βλέπε: Brian James Baer , Beate Müller , Paul St-Pierre & Cormac Ó Cuilleain (2012) *Translation Studies Forum: Translation and censorship*, *Translation Studies*, 5:1, 95-110, DOI: 10.1080/14781700.2012.628819.

² Για μια καλύτερη κατανόηση της επιστημονικά διαπειθαρχικής προσέγγισης βλ. Πετσίνη, Π., & Χριστόπουλος, Δ. (Eds.). (2016). *Η λογοκρισία στην Ελλάδα*. Hidryma Roza Louxempourgk, https://rosalux.gr/wp-content/uploads/2021/02/logokrisies_web.pdf.

περιπλέξει ακόμη περισσότερο το αναδυθέν αντικείμενο, για το λόγο ότι, αφενός επιχειρεί έναν επαναπροσδιορισμό(redefinition) της λογοκρισίας και αφετέρου, όπως άλλοι θεωρητικοί υποστηρίζουν, η νέα θεωρία συνυπάρχει με τις παλιές προσεγγίσεις και αυτό που στην ουσία κάνει, είναι απλώς να εμπλουτίζει περαιτέρω την υπάρχουσα θεωρία.

Υιοθετώντας έναν περιεκτικό ορισμό της λογοκρισίας, θα προχωρήσουμε εξετάζοντας τον όρο αυτόν στο υφιστάμενο κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι, το οποίο προκύπτει από τον πολιτικό φιλελευθερισμό, την ωφελιμιστική ηθική, και φυσικά, τις νόρμες της καθεστηκυίας τάξης. Η βιβλιογραφία, μας δείχνει πως όταν γίνεται μια προσπάθεια να εξεταστούν λογοκριτικά περιστατικά, χρησιμοποιούνται εκατέρωθεν, διάφορα κανονιστικά εργαλεία για να ερμηνεύσουν τα γεγονότα και να υπερασπιστούν την ενεργητική πράξη: της επιβολής ή επίθεσης από τη μία, και της υπακοής ή αντίστασης από την άλλη πλευρά. Τα εργαλεία αυτά, παρουσιάζουν εκ πρώτης, χαρακτηριστικά του θρησκευτικού ή νομικού κόσμου. Κατά τη διάρκεια της έρευνας αυτής, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε γιατί κάτι τέτοιο δεν ισχύει, και θα υποστηρίξουμε ότι μάλλον τα εργαλεία αυτά έχουν τις καταβολές τους σε πιο φιλοσοφικές, πολιτικές και ψυχαναλυτικές θεωρίες. Παράλληλα, θα παρουσιάσουμε από πού προκύπτει η λογική του κάθε εργαλείου που χρησιμοποιείται κατά τη διάρκεια ενός λογοκριτικού συμβάντος.

Τα ερωτήματα για την ηθική που πηγάζει από τις ωφελιμιστικές θεωρίες σε σχέση με τον περιορισμό του ελεύθερου λόγου και τη δικαιολόγησή του, θα εξετάσουμε στο Κεφάλαιο Δεύτερο. Ο Isaiah Berlin μας καλεί να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί όταν εξετάζουμε ή ασκούμε κριτική σε ιδέες, διότι, όπως μας προειδοποιεί, ελλοχεύει ο κίνδυνος να καταστούν ανεξέλεγκτες, με αποτέλεσμα να ασκούν μια τρομακτική εξουσία στα ανθρώπινα πλήθη, των οποίων η αυξανόμενη βιαιότητα σβήνει εντός τους κάθε ίχνος ορθολογικότητας(Berlin, 2001, pp. 254–255). Όταν διαμορφώνονται απόψεις από αυτές τις ιδέες, και οι φορείς τους γίνονται επικίνδυνοι ως προς τον ειρηνικό και αρμονικό βίο που οι συνάνθρωποί τους δικαιούνται να απολαμβάνουν, τότε σε ποιες και τί είδους ενέργειες οφείλει να προβεί η πολιτική εξουσία; Ο Berlin ισχυρίζεται πως θα ήταν μόνο λογικό, αφού υπάρχουν φιλόσοφοι που αναπτύσσουν επικίνδυνες ιδέες, να υπάρχουν και άλλοι οι οποίοι να τις αποδομούν με ορθολογικά επιχειρήματα, ώστε να αφοπλίσουν αυτού του είδους καταστροφική εξουσία.

Για να θεωρείται μια ιδέα επικίνδυνη, δε σημαίνει ότι απαραίτητα πρέπει να είναι και δολοφονική. Αρκεί να παραβιάζει τα πολιτικά μας δικαιώματα (civil rights) ή να τα αγνοεί. Δικαιολογείται όμως η πράξη περιορισμού έκφρασης για λόγους ηθικοπλαστικής ωφέλειας;

Με ποιους όρους κρίνεται η ορθή επιβολή λογοκρισίας σε ατομικό επίπεδο; Ποιος είναι ο τρόπος με τον οποίο υπολογίζεται η ανάκληση της ελευθερίας του λόγου όταν διακυβεύεται το αγαθό μιας κοινωνίας; Αυτά, όπως παραπάνω αναφέρθηκε, θα εξεταστούν φτάνοντας στο *Δεύτερο Μέρος* της μελέτης, έχοντας το περιεκτικό-και όσο γίνεται διευρυμένο-μοντέλο λογοκρισίας σε μια συνεπακόλουθη θεωρία, που υποστηρίζει ότι οι καλύτερες ενέργειες είναι αυτές που παράγουν το μεγαλύτερο ποσό καλού. Θα αναλυθεί δηλαδή, ο τρόπος με τον οποίο το πρίσμα της πολιτικής ηθικής του Ωφελιμισμού αξιολογεί τη λογοκρισία.

Στο *Κεφάλαιο Τρίτο* εξετάζεται αρχικά η κεντρική διαφωνία ωφελιμιστών και φιλελευθέρων ως προς την σχέση αγαθού-δικαιώματος. Όταν από τις αρχές της δεκαετίας του 70' ο ωφελιμισμός χάνει την πρωτοκαθεδρία του ως ο κεντρικός πυρήνας ηθικής για την πολιτική οργάνωση των κοινωνιών, αναδύεται η ένσταση ότι τα δικαιώματα προηγούνται του αγαθού. Ερευνώντας και θέτοντας τα θεμέλια της φιλελεύθερης λογικής για το δικαίωμα στην ελεύθερη έκφραση, η μελέτη θα προχωρήσει στα πιο σύγχρονα φαινόμενα που απασχολούν την πολιτική θεωρία και τη λογοκρισία. Η κοινοτιστική κριτική προς τη φιλελεύθερη στάση για την έννοια της ελευθερίας, θα επαναφέρει τη συζήτηση για τον προβληματισμό του δικαιώματος έναντι του αγαθού και πλέον, η παγκόσμια κοινωνικοπολιτική ατμόσφαιρα μέσω των πολιτισμικών πολέμων θα αποτελέσει αναπόφευκτα το επίκεντρο της σύγχρονης συζήτησης για την ευκαμψία και τα όρια του λόγου. Τέλος, θα παρουσιαστούν μερικές από τις παραδοξότητες που το δικαίωμα στην ελεύθερη έκφραση αντιμετωπίζει στις φιλελεύθερες κοινωνίες.

ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ

Η μελέτη χωρίζεται σε δύο κύρια μέρη και τρία κεφάλαια. Στο πρώτο μέρος γίνεται μια προσπάθεια να παρουσιαστεί και να αναλυθεί η βιβλιογραφία που αφορά τις προσεγγίσεις και σχολές σκέψης που υπάρχουν για τις μορφές, τα είδη και της καταβολές της λογοκρισίας. Αυτό συμβαίνει διότι, όπως και εισαγωγικά ειπώθηκε, πρόκειται για ένα, σχετικά νέο, πεδίο μελέτης (academic field) και θα ήταν παράλειψη να εξεταστεί μια-τόσο ευρεία προς εξέταση-έννοια, χωρίς πρώτα να παρουσιαστούν-στο μέτρο του δυνατού μιας διπλωματικής εργασίας- οι «τύποι» και τα «είδη» του φαινομένου της λογοκρισίας. Ασπαζόμενοι τη λογική της σύζευξης των δύο επικρατέστερων σχολών προσέγγισης που υπάρχουν για τη λογοκρισία: την κλασικά φιλελεύθερη και τη «νέα», υποστηρίζεται εν συντομία, στο τέλος του πρώτου κεφαλαίου ότι αυτός ο συγκερασμός επιτρέπει μια καλύτερη κατανόηση του ίδιου του φαινομένου. Αυτή η σύμπραξη, είναι δυνατόν να θεωρηθεί και ως η «τρίτη» αντίληψη περί λογοκρισίας.

Παίρνοντας ως δεδομένο ότι οι ηθικό-πολιτικές νόρμες πηγάζουν ως επί το πλείστον, από την άρχουσα και καθεστηκυία τάξη των κοινωνιών, στο δεύτερο μέρος θα αναλυθούν πρώτα το ηθικό υπόβαθρο του κανονιστικού πεδίου της «σύγχρονης³» λογοκρισίας και έπειτα το πολιτικό. Το δεύτερο διαμορφώνεται αναπόφευκτα εντός του δημοκρατικά φιλελεύθερου πεδίου που με κάποιο τρόπο επιτρέπει να αναπτυχθεί και να συντηρηθεί το φαινόμενο της λογοκρισίας. Σημειώνεται εδώ, πως αυτή η μελέτη δεν έχει ως στόχο κάποιο αναστοχασμό ηθικών και πολιτικών θεωριών, αλλά, προσπαθεί όσο γίνεται, να καταδείξει τα κανονιστικά εργαλεία που χρησιμοποιούνται από πλαίσια και άτομα ως κίνητρο, αλλά και δικαιολογία για κάποιο περιορισμό ή απαγόρευση. Και αυτός είναι και ο κύριος στόχος της εργασίας.

Κατά τη διάρκεια της έρευνας, σημειώνονται ορισμένοι προβληματισμοί αλλά και προκλήσεις που προκύπτουν από το πεδίο αλλά και το ίδιο το φαινόμενο ως αυτό. Αυτοί θα συνοψιστούν διαυγέστερα στα υποκεφάλαια που ασχολούνται με τις παραδοξότητες που δύναται να προκύψουν από το φαινόμενο της λογοκρισίας, καθώς επίσης και στο υποκεφάλαιο που ασχολείται με τις σύγχρονες προκλήσεις που η κοινοτιστική κριτική προσφέρει. Στο τέλος, διεξάγεται ένας γενικότερος σχολιασμός όπου παρουσιάζονται επεξηγήσεις και αντεπιχειρήματα για το φιλελεύθερο πεδίο και την κοινοτιστική κριτική.

³ Ως «σύγχρονη» ή «μεταπολιτευτική» λογοκρισία αναφέρω τη λογοκρισία που υπάρχει στα σύγχρονα δημοκρατικά φιλελεύθερα κράτη.

ΜΕΡΟΣ Α΄

1. Κεφάλαιο Πρώτο: Ορίζοντας τη Λογοκρισία

Προτού προχωρήσει η μελέτη στην ανάλυση της λογοκρισίας δια μέσου κοινωνικών θεωριών περί πολιτικής και ηθικής, θα χρειαστεί πρώτα να εξεταστούν τα θεωρητικά μοντέλα τα οποία προσπάθησαν να καθορίσουν τη σημασία του ορισμού της λογοκρισία, καθώς και το θεωρητικό εκτόπισμα που αυτή λαμβάνει ως δόκιμος όρος. Είναι όντως, παραδεχτή η διαμάχη που υπάρχει γύρω από τον ορισμό της λογοκρισίας, όχι απλώς ως ένας κατά τρόπον, αντιθετικός σύνδεσμος με την ελευθερία της έκφρασης, αλλά και ως ένας όρος με μια ευρύτερη κατανόηση, ως αυτούσια δυναμική με πολύπλευρες μορφές οι οποίες υπεκφεύγουν της πατροπαράδοτης αίσθησης ότι αυτή πηγάζει μόνο από την ηθελημένη κρατική ενέργεια να περιορίσει.

Η συμβατική θεώρηση περί λογοκρισίας θα γίνει στα πλαίσια μιας προσέγγισης όπου θα επιδιωχθεί ένας συσχετισμός μεταξύ της κλασικής βιβλιογραφίας περί λογοκρισίας, αυτό δηλαδή, που οι Freshwater, Πετσίνη και Χριστόπουλος ονομάζουν «παραδοσιακή αντίληψη» για τη λογοκρισία, η οποία στην πλειοψηφία της υιοθετεί την κλασική προσέγγιση όπου καθορίζεται η διάκριση ανάμεσα στην *προληπτική λογοκρισία*, την *κατασταλτική λογοκρισία* και την *αυτολογοκρισία* (Πετσίνη & Χριστόπουλος, 2016, pp. 12–13), σε συνδυασμό με αναλυτές όπως οι Annette Kuhn, Judith Butler, Richard Burt και Michael Holquist, οι οποίοι προσεγγίζουν τη λογοκρισία ως μια αναπόφευκτη σχέση, μέσα στη δομική προσέγγισης των θεωριών της «νέας λογοκρισίας» («new censorship»)/«Νέα Θεωρία της Λογοκρισίας» («New Censorship Theory»)⁴.

Μπορεί εισαγωγικά να ειπωθεί ότι η κλασική, συμβατική ή αλλιώς παραδοσιακή λογοκρισία όπως συνηθίζεται να αποκαλείται, αναφέρεται στη λογοκρισία η οποία ναι μεν είναι εγγενής στην ίδια την οργάνωση μιας κοινωνίας ή ενός συστήματος, ωστόσο οι καταναγκασμοί που την ποδηγετούν, δεν μονοπωλούνται αποκλειστικά από μια συγκεκριμένη κυβερνητική αρχή, αλλά μάλλον ενσωματώνονται στον ιστό της κοινωνίας και στους κανόνες, τις αξίες και τις πεποιθήσεις της από διακριτούς φορείς εξουσίας οι οποίοι εκτός από να περιορίζουν, έχουν και τη δυνατότητα να κατασκευάζουν. Οι διακριτοί φορείς εξουσίας όπως και στη συνέχεια θα δούμε, αποτελούν μια κεντρική διαφορά ανάμεσα στην κλασική και τη νέα προσέγγιση για τη λογοκρισία, αφού η δεύτερη τείνει να διευρύνει το πεδίο εφαρμογής

⁴ Οι νέες θεωρίες περί λογοκρισίας παρατηρείται να αναγράφονται και με τους δύο τρόπους.

της, ώστε να περιλαμβάνει ένα αυξημένο ποσοστό πρακτικών και δομών που διαμορφώνουν τον χαρακτήρα και το περιεχόμενο της επικοινωνίας.

Σε κάθε περίπτωση, το γενικό εξηγητικό σχήμα που ακολουθεί πεπατημένη βιβλιογραφική οδός αναφορικά με τη λογοκρισία, είναι να την ορίζει ως φαινόμενο, το οποίο πάντοτε συνίσταται εξατομικευμένα σε ένα περιστατικό που λαμβάνει χώρα σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή και σε ένα καθόλου αμελητέο, πλαίσιο χώρου. Παρατηρείται δηλαδή, ένας συνεπής αναγωγισμός όπου το φαινόμενο συναντάται σε περιστατικά όπου ένα έργο, μια πράξη ή μια εκφορά-γραπτή ή προφορική- περιορίζεται ή/και καταλύεται εντελώς. Έπειτα, το φαινόμενο αποδομείται σε επίπεδα αιτιότητας με βάση τους συσχετισμούς επιρροής του κάθε περιστατικού, έχοντας ως σταθερές παραμέτρους, την ισχύ και την ανισότητα μέσα σε ένα δομικό πλαίσιο. Αποτέλεσμα του ως άνω μοτίβου ανάλυσης είναι μέσα από τα λογοκριτικά συμβάντα, εκεί όπου εμφανίζεται η λογοκρισία ως φαινόμενο δηλαδή, να οδηγούμαστε μοιραία στο να ορίσουμε οντολογικά τη λογοκρισία ως αποτέλεσμα των περιστατικών που αναλύονται (Müller, 2004, p. 217; Πετσίνη & Χριστόπουλος, 2016, p. 12). Το φάσμα των περιστατικών που απασχολούν το φαινόμενο της λογοκρισίας, ξεκινούν από έναν απλό πίνακα ζωγραφικής ή ένα κείμενο το οποίο ενοχλεί, και φτάνει μέχρι κυβερνητικές πρακτικές ολοκληρωτικών καθεστώτων, οι οποίες άφησαν προς διερεύνηση το ιστορικό τους αποτύπωμα.

1.1 Μορφές και τυπολογία της «κλασικής λογοκρισίας»

Τα κλασικά, παραδοσιακά ή συμβατικά μοντέλα λογοκρισίας, αφορούν κυρίως μια κανονιστική προσέγγιση το όρου, όπου η λογοκρισία παρουσιάζεται ως ρυθμιστής του λόγου ο οποίος εκπορεύεται από πηγές εξουσίας οι οποίες ενυπάρχουν μέσα σε μια κοινωνία, κυρίως λόγω των ανισοροπιών ισχύος που συντηρούνται μέσα σε αυτήν. Οι θεωρητικοί της συμβατικής λογοκρισίας δεν περιορίζουν τον όρο σε κρατικά υπερκείμενο επίπεδο όπως συνήθως τους καταλογίζεται, αλλά εστιάζουν την προσοχή τους στους διακριτούς θεσμούς οι οποίοι επιβάλλουν περιορισμούς και καθορίζουν τα όρια.

Ο Δημήτρης Χριστόπουλος επιχειρεί μια τυπολογία όπου στην προσπάθειά του να ορίσει το φαινόμενο, καταλήγει σε τρεις μορφές με τις οποίες η λογοκρισία εμφανίζεται και επιβάλλεται στα υποκείμενα-αποδέχτες. Ο πρώτος τύπος λογοκριτικής μορφής είναι ο *κατασταλτικός*, ο οποίος αποτελεί την πλέον παραδοσιακή και ευθέως περισταλτική μορφή φραγμού της ελευθερίας της έκφρασης. Αυτή η μορφή συνήθως προέρχεται από το κράτος ή έναν φορέα ισχύς και εμφανίζεται αφότου μια πράξη είναι ολοκληρωμένη και είναι ήδη

εκτεθειμένη στο δημόσιο χώρο. Πρόκειται δηλαδή για την αποκαθήλωση ενός έργου, λόγου ή ενέργειας που έχει ήδη δημοσιοποιηθεί (Ζιώγας et al., 2008, p. 83). Δεύτερο τύπο, αποτελεί η *πατερναλιστική* ή *προληπτική* λογοκρισία. Δύναται να εμφανιστεί σε μορφή επίσημου φορέα, δηλαδή από το κράτος ή μία ιδιωτική εξουσία, διαφορετικά, μπορεί να εμφανιστεί και ανεπίσημως. Η θεώρηση για την «ανεπίσημη» ή «άτυπη προληπτική» λογοκρισία είναι ότι ποτέ δεν εμφανίζεται ξαφνικά διότι είναι διαρκώς παρούσα σε όλα τα επίπεδα όπου εντοπίζεται ιεραρχική δομή και έτσι, λειτουργεί με διάχυτο τρόπο χωρίς συγκεκριμένους κανόνες και κυρώσεις, ως κοινωνικό-δομική λογοκρισία (Δημούλης & Χριστόπουλος, 2018, p. 226)⁵. Στην άλλη της εκδοχή, την επίσημη προληπτική, αφορά ολοκληρωτικά και αυταρχικά καθεστώτα στα οποία υπήρχαν επίσημες λογοκριτικές επιτροπές ελέγχου. Αυτή η εκδοχή χρησιμοποιείται κυρίως για την ιστορική της διάσταση (Χριστόπουλος, 2016, pp. 295–296).

Ο τρίτος και τελευταίος λογοκριτικός τύπος που, ναι μεν, καταγράφεται και στην κλασική προσέγγιση, πλην όμως δεν πιστώνεται ικανό θεωρητικό βάρος ως προς την σημαντικότητά του, αφορά αυτό που ονομάζεται *αυτολογοκρισία* και σχετίζεται με τον εσωτερικό πυρήνα της συνείδησης του κάθε υποκειμένου, όπου το ίδιο το υποκείμενο εξωτερικεύει τη δική του σκέψη με τέτοιο τρόπο, ώστε το τελικό αποτέλεσμα εξωτερίκευσης να αποτελεί προϊόν φορμαρίσματος το οποίο λαμβάνει το σχήμα που του δίνουν οι εσωτερικοί του «κόφτες»⁶. Αυτοί οι «κόφτες», μεταφράζονται στους εξωτερικούς περιορισμούς ή καταναγκασμούς τους οποίους εσωτερικεύουμε, και φοβούμενοι τις συνέπειες, συνειδητά εκφραζόμαστε με «συμμορφωμένο» τρόπο. Αυτή η διαδικασία θεωρείται αποτέλεσμα εγκατεστημένων σχέσεων εξουσίας. Ωστόσο, ο Χριστόπουλος φαίνεται να υιοθετεί μια πολύ συγκεκριμένη έννοια για την αυτολογοκρισία⁷ με σκοπό να αποφύγει την επικινδυνότητα που ενέχει η αοριστία σε περίπτωση γενίκευσης και οριοθέτησης του φαινομένου. Προσπαθώντας να μην περιέλθει σε έναν φροϋδικό υπερκαθορισμό (*overdetermination*) της έννοιας όπου τα επιζητούμενα όρια γίνονται ακόμη πιο δυσδιάκριτα, ξεκαθαρίζει ότι, δεν αφορούν όλες οι

⁵ Στην υποδιαίρεση που οι Δημούλης και Χριστόπουλος κάνουν ως προς τον «ανεπίσημο» προληπτικό τύπο της προληπτικής μορφής της λογοκρισίας, εντοπίζονται στοιχεία των νέων θεωριών για τη λογοκρισία.

⁶ Αν και σκεπτικιστής ως προς τις νέες θεωρίες, θα ήταν υπερβολή να κατατάξουμε τον Δημήτρη Χριστόπουλο αποκλειστικά στο «στρατόπεδο» της κλασικής προσέγγισης για τη λογοκρισία, αφού ο ίδιος υιοθετεί μια περιεκτική έννοια του όρου και δεν αποκλείει εντελώς τη δομική του διάσταση. Ωστόσο, στην ανάλυσή του καταγράφεται η αυτολογοκρισία/αυτοπεριορισμός ως ένας ακόμα τύπος λογοκρισίας, ο οποίος προκύπτει ως αντανάκλαστικό από προηγούμενες ή υπάρχουσες εξωτερικές επιβολές. Κάτι που έρχεται σε αντίθεση με την προσέγγιση των νέων θεωριών οι οποίες ισχυρίζονται ότι η προληπτική και κατασταλτική λογοκρισία, περιβάλλονται, και μάλλον, ενισχύονται από την αυτολογοκρισία η οποία προηγείται των άλλων μορφών, και σε τελική ανάλυση, αποτελεί το σημαντικότερο πεδίο εξέτασης.

⁷ Για μια ανάλυση μεταξύ «ιδιωτικής» και «δημόσιας» αυτολογοκρισίας, βλ., Cook, P., & Heilmann, C. (2013). Two Types of Self-Censorship: Public and Private. *Political Studies*, 61(1), 178-196. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.00957.x>

εσωτερικές περιστολές το φαινόμενο της λογοκρισίας, θέτοντας το ερώτημα: αν είναι τα πάντα λογοκρισία, τότε τι είναι λογοκρισία;(ό.π, p. 296).

1.2 Η «νέα λογοκρισία» («new censorship»)

Προσδιορίζοντας τη νέα λογοκρισία σε σχέση πάντα με την κλασική, η αρχική διαφοροποίηση που συμβαίνει αφορά την προέλευση ή ενύπαρξη της ίδιας της λογοκρισίας. Το ζήτημα για μετατόπιση ή επαναπροσδιορισμό του ορισμού, δεν έχει αναγκαστικά ως στόχο την εισαγωγή μιας ουσιολογικής διάκρισης ανάμεσα σε «ρητή» ή «υπόρρητη» λογοκρισία, αλλά την εκλέπτυνση της εννόησης της λογοκρισίας ως προς τα όρια του πολιτικού(Αθανασίου, 2008, p. 158). Τις τελευταίες δεκαετίες, εκτός από τους παραπάνω λογοκριτικούς τύπους, που αποτελούν την θεσμοθετημένη, παρεμβατική ή αλλιώς «κανονιστική» λογοκρισία («regulatory» censorship), εμφανίζεται και μία νέα μορφή λογοκρισίας, η λεγόμενη «νέα λογοκρισία» («new censorship»). Πρόκειται για μία «(ίδιο)συστατική» ή «δομική» λογοκρισία («constitutive/structural censorship») όπου η κοινωνική αλληλεπίδραση και επικοινωνία καθορίζονται από μορφές κανονιστικής ρύθμισης της έκφρασης (Πετσίνη & Χριστόπουλος, 2016, pp. 12–13). Με άλλα λόγια, η δομική ή συστατική λογοκρισία σημαίνει ότι είναι ενσωματωμένη στον ίδιο τον ιστό του λόγου και της κατανόησης. Αυτό σημαίνει επίσης ότι ορισμένες ιδέες, προοπτικές ή πληροφορίες αποκλείονται από τον δημόσιο λόγο και ορισμένες είναι προνομιούχες. Σε αυτό το πλαίσιο, η αξιολόγηση της λογοκρισίας γίνεται ένα πολύπλοκο έργο, καθώς υπερβαίνει τον εντοπισμό συγκεκριμένων περιπτώσεων λογοκρισίας ή νόμων περί λογοκρισίας. Αυτό που η δομική προσέγγιση των νέων θεωριών κάνει, είναι να περιλαμβάνει την εξέταση των δομών εξουσίας και των ιδεολογικών υποστρωμάτων που διαμορφώνουν τον λόγο του ευρύτερου κοινωνικού πλαισίου που επιτρέπει ή περιορίζει την έκφραση ορισμένων ιδεών. Η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στην «κανονιστική» και τη «δομική» λογοκρισία είναι πως, η μεν «κανονιστική» είναι απαγορευτική και βασίζεται στη δυαδική αντιπαράθεση ανάμεσα στον λογοκριτή και τον λογοκριμένο, ενώ η δε «δομική», είναι αδιανόητα διάχυτη στην κοινωνία και με έντονη παραγωγική δράση, εφόσον οι περιορισμοί δημιουργούν επαναπροσδιορισμό του τρόπου παραγωγής, πολλές φορές με συμβολική γλώσσα ή με υπαινικτικό τρόπο (Butler, 1998, p. 256).

Η κριτική που συναντάται σε κείμενα θεωρητικών της λεγόμενης «νέας λογοκρισίας» («new censorship»), γίνεται επί τη βάση του ισχυρισμού ότι οι συμβατικές προσεγγίσεις της λογοκρισίας επικεντρώνονται στις θεσμικές πράξεις απαγόρευσης εις βάρος μιας πιο εξελιγμένης ή εκλεπτυσμένης κατανόησης της λογοκρισίας. Η συμβατική ή κλασική

αντίληψη για τη λογοκρισία δηλαδή, περιορίζεται στην εξωτερική φήμωση του ελεύθερου λόγου ενός υποκειμένου, το οποίο «ξεπερνά» τα όρια του θεμιτού σε ένα πλαίσιο όπου η έκφραση λόγου θεωρείται «ελεύθερη» ή ως τώρα, μη λογοκριμένη (Freshwater, 2004, p. 218). Οι Sue Curry Jansen και Annette Kuhn στη λογική αυτής της «λεπτότερης κατανόησης» για τη λογοκρισία, υποστηρίζουν έναν πιο διευρυμένο ορισμό όπου, πρέπει να δίνεται έμφαση στην πολλαπλότητα των διαφορετικών λόγων και πρακτικών, και επίσης, θα περιλαμβάνει όλες τις κοινωνικά δομημένες απαγορεύσεις ή συνταγές που εμποδίζουν ή απαγορεύουν τη διάδοση ιδεών, πληροφοριών, εικόνων και άλλων μηνυμάτων προς την κοινωνία, καθώς και από που προέρχονται αυτές οι απαγορεύσεις. Τα παραδοσιακά μοντέλα τα οποία επικεντρώνονται στη θεσμική ή κανονιστική απαγόρευση, επικρίνονται από τις εν λόγω θεωρητικούς, με τον ισχυρισμό ότι εμποδίζουν την εκτίμηση της πολυπλοκότητας της λογοκρισίας, αφού τείνουν να τοποθετούν το αντικείμενό της σε μια θέση αδρανούς παθητικότητας η οποία απλώς υποτάσσεται στις θεσμικές πρακτικές (Kuhn, 1988, pp. 4–5).

Αποτέλεσμα αυτής της περιορισμένης αντίληψης για τη λογοκρισία που το κλασικό μοντέλο αφήνει να θεαθεί, είναι ότι δεν προσεγγίζονται επαρκώς οι αναλύσεις περί λογοκρισίας υπό τους όρους της δικαιοκτικής εξουσίας, οι οποίες, όταν ακολουθούν αυτούς τους όρους, μετατοπίζουν την πρόσληψη της λογοκρισίας από ένα στενά νομικό ζήτημα για τα όριά της, προς μια υπόθεση αναμέτρησης με τον ορισμό της, όπου αναδύεται η παραγωγική πλευρά της λογοκρισίας και άρα, μια πιο σύνθετη θεώρησή της (Αθανασίου, 2008, p. 158). Αυτό που φαίνεται να επιχειρείται από τους θιασώτες του μοντέλου της νέας λογοκρισίας, είναι μια προσπάθεια επαναπροσδιορισμού της, με σκοπό να θέσει προβληματισμούς στην αντίληψη ότι η λογοκρισία είναι πάντα θέμα καταστολής.

Στη δική του συμβολή για τη θεωρία της νέας λογοκρισίας, ο Richard Burt ισχυρίζεται πως ένας αποδομητικός ορισμός της λογοκρισίας είναι απαραίτητος, διότι μόνο κατ' αυτό τον τρόπο θα μπορέσει να αναδειχθεί το γεγονός ότι η λογοκρισία είναι παρούσα μεταξύ μίας ποικιλίας ρυθμιστικών παραγόντων και πρακτικών οι οποίοι την καθιστούν παραγωγική αλλά και απαγορευτική. Υποστηρίζει επίσης ότι μόνο με μια διεύρυνση του όρου θα γίνει κατανοητό πως η λογοκρισία περιλαμβάνει ταυτοχρόνως, πολιτιστική νομιμοποίηση αλλά και ότι αυτή είναι περισσότερο από ένα πράγμα, συμβαίνει σε περισσότερα από ένα μέρη και σε περισσότερο από έναν χρόνο (Burt, 1994, pp. 17–18). Εδώ φαίνεται ότι ο Burt προσδιορίζει τη νέα λογοκρισία μέσα από μια προσέγγιση που προσπαθεί να συνδέσει τους όρους που το παραδοσιακό μοντέλο επιθυμεί να αντιτάσσει στην αναλυτική του διαδικασία: παραγωγή και

κατανάλωση, καταστολή και ποικιλομορφία, δημόσιο και ιδιωτικό, λογοκρισία και μη λογοκρισία.

1.3 Η λογοκρισία ως παραγωγική δύναμη

Επεκτείνοντας σημαντικά τη συζήτηση για έναν επαναπροσδιορισμό της λογοκρισίας ως παραγωγική δύναμη με το πρόσημο της Νέας Θεωρίας, η Judith Butler εξηγεί πως η λογοκρισία λειτουργεί ως ρυθμιστική συγκρότηση και οριοθέτηση αυτού που εκλαμβάνεται πολιτισμικά ως αρθρώσιμος, αποδεκτός και επιτρεπτός λόγος. Η ανάλυσή της-όπως και αρκετών άλλων θεωρητικών της νέας θεωρίας-εντοπίζει την παραγωγική διάσταση της λογοκρισίας στην *επιτελεστική αντίφαση* (*performative contradiction*)⁸ που ενεργοποιείται και συντελείται κατά τη στιγμή που κάτι το οποίο βρίσκεται στη δημόσια σφαίρα, λογοκρίνεται. Αυτό συμβαίνει διότι, ο λογοκριτής στην προσπάθειά του να περιορίσει κάτι, αναγκάζεται να το επαναλάβει όσες φορές χρειαστεί, ώστε να καταφέρει να το περιορίσει⁹. Αυτή η επανάληψη του λογοκριμένου υλικού, το οποίο οι λογοκριτές προσπαθούν να ρυθμίσουν εξορίζοντάς το από τη δημόσια ζωή, αποτελεί τη ρύθμιση που δηλώνει αυτό που δεν θέλει να δηλωθεί και ανατρέπει την ίδια την επιθυμία της, διενεργώντας έτσι, μια επιτελεστική αντίφαση (Butler, 1997, pp. 129–131).

Τέτοιου είδους μορφή επιτελεστικής αντίφασης, μπορεί να υποστηριχθεί μόνο αν κάτι υποστεί περιορισμό στον δημόσιο χώρο. Όταν κάτι λογοκρίνεται, εισέρχεται εκ νέου στη δημόσια σφαίρα και αποκτά μια νέα δημόσια ζωή, θα υποστηρίξει η Αθηνά Αθανασίου. Αυτό αποδίδεται στους μηχανισμούς πειθάρχησης οι οποίοι ακουσίως, κάνουν το αντικείμενο που περιορίζουν ξανά ορατό και του δίνουν φωνή, διεκδικώντας μια θέση σε αυτό που ο Pierre Bourdieu ονομάζει, *habitus* του πολιτισμικά διανοητού. Το *habitus* ουσιαστικά αποτελεί τον χώρο στον οποίο ανιχνεύονται οι όροι εκείνοι που ρυθμίζουν τα όρια του πολιτισμικά διανοητού και επιτρεπτού λόγου, καθώς και οι κώδικες και κανόνες που οριοθετούν εκ των προτέρων αυτό που είναι δυνατό και διανοητό να ειπωθεί ή να παρασταθεί (2008, p. 159).

⁸ Η θεωρία της *επιτελεστικής αντίφασης* (*performative contradiction*) ανήκει στον Jürgen Habermas, ο οποίος υποστήριξε ότι ορισμένοι τύποι λεκτικών πράξεων, όπως υποσχέσεις, ισχυρισμοί ή ηθικές δεσμεύσεις, είναι εγγενώς επιτελεστικοί και περιλαμβάνουν δέσμευση σε ορισμένους κανόνες ή αξίες. Η επιτελεστική αντίφαση εμφανίζεται όταν οι πράξεις ενός ατόμου έρχονται σε αντίθεση με τις αξίες ή κανόνες στους οποίους έχει λεκτικώς, δεσμευτεί.

⁹ Όπως πολύ εύστοχα θα σχολιάσει ο Θεόφιλος Ξ. Τραμπούλης στον συλλογικό τόμο «Η λογοκρισία στην Ελλάδα», εξαιτίας της θέσης του λογοκριτή ο οποίος βρίσκεται διαρκώς εκτεθειμένος σε ό,τι έχει καθήκον να απαγορεύει στους άλλους, αυτός(ο λογοκριτής) θα διαβάσει πρώτος το κήρυγμα του αιρεσιάρχη από το οποίο προστατεύει τους πιστούς, αυτός θα αποκτήσει πρόσβαση στη γνώση από την οποία απειλούνται οι καταστατικές προκαταλήψεις του καθεστώτος, θα καταλάβει τις ρωγμές στην προπαγάνδα της εξουσίας τις οποίες επιχειρεί η σάτιρα και θα δει πρώτος και κατά μόνες τις περιπτώσεις του ερωτογραφήματος που προκαλεί τα χρηστά ήθη.

Είναι προφανές ότι, η βάση για την παραπάνω προσέγγιση αποτελεί η επαναλαμβανόμενη καταστολή η οποία απαιτεί επανάληψη και επομένως, πρέπει να είναι ανοιχτή σε ένα επίπεδο επαναδιαπραγμάτευσης. Ο Michael Levin, θα υποστηρίξει ότι αυτή η επανεμφάνιση του λογοκριμένου υλικού που παραδόξως παράγεται¹⁰, πρόκειται για μια εγγενή δυσλειτουργία (dysfunction) της δημόσιας κατασταλτικής λογοκρισίας (Levine, 1994, pp. 2–3).

Οι μελετητές που διατείνονται ότι η κλασική αντίληψη περί λογοκρισίας αποτελεί μια υπεραπλούστευση του ζητήματος των ορίων και των περιορισμών, φέρνουν στο προσκήνιο την παραγωγικότητα της λογοκρισίας-ως ένα σημαίνον διαφοροποιητικό στοιχείο των θεωριών της νέας λογοκρισίας-συγκρίνοντας την αφέλεια των δημοφιλών αντιλήψεων για τη λογοκρισία με τη δική τους προσέγγιση, όπου θέλουν τη λογοκρισία πανταχού παρούσα και αναπόφευκτη. Φαίνεται ότι θεωρητικό υπόβαθρο των ερευνητών αυτών, αποτελεί το συγγραφικό έργο του Michelle Foucault, όπου και εντοπίζεται η ενθάρρυνση να ξεφύγει η ανάλυση από τη στενή νομική αντίληψη και το πεδίο των θεσμών, και να μετατοπιστεί στις δομές εξουσίας και ειδικότερα, στη μελέτη των τεχνικών και τακτικών εξουσίας (Foucault, 1980, p. 102). Όπως και η Freshwater υποστηρίζει στη μελέτη της, οποιαδήποτε πρόσφατη έρευνα προσπαθεί να αναδείξει τη στρουκτουραλιστική φύση της λογοκρισίας ή να προβάλει την πολύπλοκη αλληλεπίδραση λογοκριτή και λογοκριμένου, οφείλει σημαντικό χρέος στις εξετάσεις του Foucault, αναφορικά με τα εκτεταμένα δίκτυα πειθάρχησης εξουσίας και τις πρακτικές του λόγου. Η οντολογία της λογοκρισίας και η σχέση της με την εξουσία που αναδεικνύει η παραγωγική της όψη, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι είναι η πεμπτουσία των θεωριών που περιβάλλουν αυτό που ονομάζεται «νέα λογοκρισία».

1.4 Σύγκριση και συμψηφισμός μοντέλων

Η σαφής διατύπωση των δύο επικρατέστερων σχολών σκέψης για τη λογοκρισία και τα σημαντικά επιμέρους χαρακτηριστικά που αυτές παρουσιάζουν, επιτρέπουν τον εντοπισμό σημαντικών διαφορών ως προς την ουσιαστική τους διατύπωση, όπως για παράδειγμα, ποια η σημασία της αναζήτησης του ορισμού, και αν εξυπηρετεί κάπου, μια διεύρυνσή του. Από την άλλη, όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, αξίζει να γίνει κατανοητή και να δοθεί η πρόεσσα σημασία στην άμβλυνση που παρουσιάζουν τελικά οι δύο σχολές σκέψης, όταν αυτές αποδομηθούν και υποστούν μια μεταξύ τους, συγκριτική ανάλυση.

¹⁰ Ο Michael Levine στο έργο του «*Writing Through Repression: Literature, Censorship, Psychoanalysis*» ασχολείται με το ζήτημα της συγγραφικής αυτολογοκρισίας δίνοντας έμφαση στον τρόπο με τον οποίο η επίγνωση της λογοκρισίας αναστέλλει και προκαλεί ταυτοχρόνως τον συγγραφέα, με αποτέλεσμα να τον ωθεί σε “υφολογική καινοτομία”.

Οι πιο σκεπτικιστές προς τις νέες θεωρίες εκκινούν από τον προβληματισμό που έχουν, αν στο όνομα μίας «συμπεριληπτικής λογοκρισίας» διαβάλλεται η αποτελεσματικότητα για μία άμεση και ουσιαστική προστασία των περιπτώσεων που θεωρούν ότι όντως αξίζει να αναδειχθούν και να προφυλαχθούν από έκαστους λογοκριτές. Διότι, τί σημασία μπορεί να έχει η μελέτη της λογοκρισίας, εάν η τελεολογία αυτής δεν είναι η όσο το δυνατότερο περισσότερη προστασία του υποκειμένου που την υφίσταται; Προς αυτή τη λογική κινείται η Freshwater, η οποία θα υπερτονίσει στη δική της συμβολή ότι είναι σημαντικό κατά τη διαδικασία εξέτασης του όρου της λογοκρισίας, να δοθεί μεγαλύτερη αξία στην ανταπόκριση της εμπειρίας του υποκειμένου που την βίωσε, διότι χωρίς τέτοιες εκτιμήσεις, υπάρχει ο κίνδυνος να διαιωνιστούν οι διαδικασίες αποκλεισμού. Σύμφωνα με αυτή την πρόσληψη για το ζήτημα, γίνεται κατανοητό ότι είναι κρίσιμο οι μελέτες που αφορούν τη λογοκρισία-ασχέτως επιστημονικού πλαισίου καταγωγής-να μην αποπροσανατολίζονται ως προς τον επιμέρους στόχο τους, δηλαδή, να αίρουν τις συνθήκες εκείνες που επιτρέπουν τη λογοκρισία.

Το πεδίο εφαρμογής του όρου φαίνεται να είναι το σημείο που διεξάγεται η κεντρική μάχη των θεωριών περί λογοκρισίας. Αυτό που η νέα θεωρία της λογοκρισίας αμφισβητεί περισσότερο απ' όλα είναι την πεποίθηση ότι η απουσία λογοκρισίας συνιστά οποιαδήποτε ουσιαστική έννοια της «ελευθερίας του λόγου». Παρά τις αμελητέες διαφορές που παρατηρούνται μεταξύ των νέων θεωριών για τη λογοκρισία, είναι γεγονός ότι η θέση των υποστηρικτών της νέας θεωρίας εναρμονίζεται πλήρως στο ότι τα παραδοσιακά μοντέλα εξέτασης αγνοούν τις «σιωπηρές δομές» και «σκοτεινές λειτουργίες» της λογοκρισίας, διότι επικεντρώνονται μόνο στις πιο προφανείς λειτουργίες του επικοινωνιακού και πολιτισμικού ελέγχου που ασκούν διακριτοί φορείς εξουσίας. Είναι αυτό όμως, εντελώς λάθος;

Ο Michael Holquist σε μια προσπάθεια να αποδείξει πως η άποψη που επικρατεί ότι το επίδικο αφορά την ελευθερία ή την απαγόρευση στην απολυτότητά τους, είναι εσφαλμένη πίστη. Ισχυρίζεται πως είναι αφέλεια να υποστηρίζει κανείς ότι η λογοκρισία, είτε υπάρχει, είτε δεν υπάρχει καθόλου σε μια συνθήκη, αφού, μια τέτοια θέση υποστηρίζεται από τη ψευδαίσθηση ότι η λογοκρισία είναι κάτι που μπορεί να ξεπεραστεί μέσω μίας ηθικά καθοδηγούμενης βούλησης. Αυτό που έχει σημασία να κατανοήσει κανείς, είναι να μπορεί να διακρίνει μεταξύ περισσότερων και λιγότερων καταπιεστικών επιπτώσεων της (Holquist, 1994, pp. 16–17). Το ερώτημα που αναδύεται και πάλι στο σημείο αυτό, αφορά το κριτήριο που μπαίνει για της περιπτώσεις λογοκρισίας που αξίζουν σημασίας. Σε ένα ερώτημα που υπεκφεύγει τη θεματική της μελέτης, αξίζει να εξεταστεί λόγου χάριν, το ενδεχόμενο ακόμη

και στο σενάριο που γίνεται από όλους παραδεχτό ότι η λογοκρισία μοιραία βρίσκεται παντού, εάν αυτό σημαίνει ότι όπου εντοπίζεται λογοκρισία, αξίζει ανάλυσης και προσοχής.

Ίσως η πιο σημαντική διαφορά που παρατηρείται και ομολογουμένως επηρεάζει σημαντικά την παρούσα εργασία στα επόμενα κεφάλαιά της, να εντοπίζεται στο πεδίο της *αυτολογοκρισίας*. Αυτό συμβαίνει διότι ο τρόπος με τον οποίον ερμηνεύεται η αυτολογοκρισία, αφορά κυρίως τη χωροταξία μέσα από την οποία αυτή συγκροτείται και τη ζωτική επίδραση που έχει ορολογικά σε σχέση με την εξουσία. Από τη μία, οι οπαδοί της νέας θεωρίας υπογραμμίζουν το επιχείρημα του Bourdieu για την αυτολογοκρισία ως ένας ανεπίσημος και απρόσωπος τρόπος καταπίεσης, ο οποίος είναι οπωσδήποτε πιο σημαντικός από άλλους λογοκριτικούς τύπους ανοιχτής και επίσημης καταστολής, και αυτό το βασίζουν στην απουσία κρατικής λογοκρισίας, κάτι που σημαίνει ότι ο λόγος ελέγχεται ακόμη πιο αποτελεσματικά και ύπουλα από δομές και θεσμούς που ενισχύουν το *habitus* του πολιτισμικά διανοητού¹¹. Μία παραδοξότητα της νέας θεωρίας μάλιστα, φαίνεται να υπαινίσσεται ότι, ασχολούμενοι μονοσήμαντα με τα φανερά περιστατικά λογοκρισίας, παρέχεται υποσυνείδητη νομιμοποίηση στις «σιωπηρές δομές» της. Σημειώνεται εδώ, πως αν και η αυτολογοκρισία αποτελεί τον πυρήνα των νέων θεωριών, μία τέτοια θέαση των πραγμάτων ίσως να σημαίνει ότι η ηθική και ιστορική σημασία της λογοκρισίας μειώνεται σημαντικά, υπό την έννοια ότι διαβάλλεται ουσιαστικά η μεθοδολογία εξέτασης του αντικειμένου.

Σε μια άλλη λογική, οι πιο επιφυλακτικοί ως προς τις νέες θεωρίες, υποστηρίζουν ότι αξίζει μία εννοιολογική υποδιαίρεση αναφορικά με την αυτολογοκρισία. Ο φροϋδικός ισχυρισμός ότι η λογοκρισία δεν βιώνεται πρωτίστως ως εξωτερική πίεση αλλά παράγεται από μέσα, δεν είναι ικανός ώστε να πείσει ότι η αυτολογοκρισία δεν είναι προϊόν φόβου και ανισότητας, αλλά μια διαδικασία ψυχισμού, όπου το υποκείμενο καταπιέζει και αποκλείει ασυνείδητα (Derrida, 1978, p. 196). Το ένα μέρος της υποδιαίρεσης λοιπόν, αφορά τη συνειδητή επιλογή του υποκειμένου να περιορίσει τον λόγο του, διότι, θα προσπαθήσει ευλόγως να αποφύγει αρνητικές επιπτώσεις και τιμωρητικές ενέργειες που δυνητικά θα προκληθούν εάν εκφέρει ή ενεργήσει αυτόβουλα μέσα σε μια σχέση εξουσίας όπου το ίδιο(το υποκείμενο) αποτελεί το αδύναμο μέλος της. Ως δεύτερο μέρος της υποδιαίρεσης θα μπορούσε να θεωρηθεί η ψυχαναλυτική ερμηνεία του εσωτερικού μας λόγου, η οποία (υπερ)τονίζει τη διαμορφωτική παρουσία των διαδικασιών καταπίεσης στα πιο θεμελιώδη επίπεδα της

¹¹ Τόσο ο Bourdieu όσο και ο Foucault, τονίζουν πώς η εξουσία παίρνει φαινομενικά συναινετικές, συχνά αόρατες μορφές μέσω του πολιτισμικού και κοινωνικού ελέγχου. Στα αντίστοιχα έργα τους: «*The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*», transl. Randal Johnson (New York: Columbia University Press, 1993) και «*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*» (New York: Vintage Books, 1994).

συνείδησής μας, υποστηρίζοντας πως κάθε εξωτερική ενέργεια των ανθρώπων αποτελεί ήδη, λογοκριμένο προϊόν (Freud, 1995, p. 569). Οι ενστάσεις που υπάρχουν αναφορικά με το δεύτερο μέρος της υποδιαίρεση το οποίο αφορά τις υποσυνείδητες καταπιέσεις, κινούνται σε δύο επίπεδα και αφορούν στο ρίσκο που μπαίνει η αναλυτική διαδικασία της αυτολογοκρισίας.

Ο Χριστόπουλος θα υποστηρίξει ότι αυτολογοκρισία φυσικά και υπάρχει παντού, αφού αυτή απαιτείται για την στοιχειώδη αλληλεπιδραστική και αμφίδρομη επικοινωνία μεταξύ ατόμων σε μια κοινωνία, και γι' αυτό δεν συγκαταλέγεται στο ερευνητικό ενδιαφέρον του ενσυνείδητου περιορισμού του λόγου, μια τέτοιου επιπέδου θεμελιακή αυτολογοκρισία (Χριστόπουλος, 2016, p. 296). Στην ίδια σκεπτική κινείται και η Freshwater η οποία συμπληρώνει ότι, οι φουκωικές θεωρίες του λόγου μαζί με τις ψυχαναλυτικές ερμηνείες της εσωτερικής λογοκρισίας φαίνεται να υπονομεύουν κάθε πίστη στη δυνατότητα ελεύθερης έκφρασης, αφού τα υποκείμενα φαίνονται να είναι παγιδευμένα σε έναν αναπόφευκτο ιστό εξουσίας. Η ίδια συμπεραίνει ότι μολονότι μπορεί να μην υπάρχει κείμενο, λόγος και ενέργεια χωρίς την θεμελιακή υποσυνείδητη λογοκρισία, το γεγονός αυτό δεν αποκλείει την πιθανότητα να επιβληθούν περαιτέρω εξωτερικοί περιορισμοί οι οποίοι θα οδηγήσουν σε «ηθελημένη» αυτολογοκρισία (Freshwater, 2004, pp. 225–226).

Όντως, μια από τις απορίες που δημιουργείται κατά τη διάρκεια εξέτασης των μοντέλων και μορφών λογοκρισίας, είναι αν πράγματι πρόκειται για θεωρίες στις οποίες εντοπίζεται ατέρμονη αλληλοακύρωση ή εάν αυτές τελικά ωφελούν στο μείζον ερώτημα προς έναν άρτιο ορισμό της λογοκρισίας καθώς και ποια η σχέση της με την εξουσία. Σε μία συμπεριληπτική προσέγγιση, ο Matthew Bunn θα υποστηρίξει πως αντί να αποδεχτούμε απλώς τον διαχωρισμό της λογοκρισίας σε δυαδικές εξετάσεις τύπου: κατασταλτική/εξουσιαστική όσων αφορά την κλασσική αντίληψη, και παραγωγική/δομική για τη νέα θεώρηση αντιστοίχως, θα πρέπει να αναστοχαστούμε την υπόθεση ολικά και να σκεφτούμε το ενδεχόμενο αν μήπως, δεν χρειάζεται τελικά να γίνεται αυτή η αυστηρή διάκριση. Αυτό, υπό την προϋπόθεση ότι θα ήταν πιο συνετή μια εκτίμηση όπου οι έρευνες για τη λογοκρισία με την παραδοσιακή έννοια ενσωματώνουν τις γνώσεις των νεότερων θεωριών, ούτως ώστε να κατανοήσουν την κρατική λογοκρισία ως εσωτερικοί δρώντες στα δίκτυα επικοινωνίας και όχι ως εξωτερικά τυχαία χαρακτηριστικά (Bunn, 2015, p. 25). Σε αυτή τη λογική επιθυμεί να προχωρήσει και η παρούσα μελέτη, θέτοντας το εννοιολογικό φάσμα της λογοκρισίας στις θεωρήσεις των πολιτικών ρευμάτων. Το μοντέλο αυτό θα ονομάσουμε «περιεκτικό μοντέλο» λογοκρισίας.

ΜΕΡΟΣ Β΄

2. Κεφάλαιο Δεύτερο: Ωφελιμισμός και λογοκρισία

Δεν θα ήταν καθόλου υπερβολή να υποστηρίξει κανείς ότι η «εξουσία» δαιμονοποιείται στο γενικό σχήμα των αναλύσεων περί λογοκρισίας, αφού αυτή, από όσα αναλύθηκαν πιο πάνω, αποτελεί ζωτική προϋπόθεση για την ίδια τη λογοκρισία. Ωστόσο, η εύλογη και αποδεκτή επιβολή της εξουσίας μέσα σε μια κοινωνία, θα πρέπει σίγουρα να πηγάζει μέσα από την *πολιτική ηθική*, αλλιώς η ίδια η εξουσία δεν δικαιολογείται να υπάρχει όταν αυτή δεν εξυπηρετεί τον σκοπό μιας πολιτείας, ο οποίος είναι το *κοινό συμφέρον* (Αριστοτέλης, Πολιτικά 1279a 28-29). Στα χνάρια αυτού του συλλογισμού-της Αριστοτελικής τελεολογίας-εκτιμάται ότι η αυθεντία που ορίζει την *πολιτική ηθική*, κατευθύνει την εξουσία να λογοκρίνει και μάλιστα, είναι αδιαμφισβήτητα νόμιμη, αφού αυτή, ωφελεί και εξυπηρετεί το γενικό ή τουλάχιστον το πλειοψηφικό συμφέρον του πληθυσμού μιας κοινωνίας, όταν το πράττει.

Από τη στιγμή λοιπόν που κάτι λογοκρίνεται εξ ονόματος του γενικού συμφέροντος και έχοντας ως μπούσουλα την πολιτική ηθική του ωφελιμισμού, τότε γιατί απλώς να μην γίνεται αποδεκτός ο οποιοσδήποτε εκφραστικός περιορισμός χωρίς αντιρρήσεις; Επειδή οι εξετάσεις της ωφελιμιστικής θεωρίας αφορούν κατά πόσο μπορεί να υφίσταται θεμιτή λογοκρισία, εγείρεται αναπόφευκτα και το ζήτημα της δικαιοσύνης. Στη δική του θεωρητική συμβολή για το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*¹², ο Στέφανος Δημητρίου προτείνει τη μεθοδολογική πορεία αναζήτησης του κοινού συμφέροντος ως πολιτικό πεδίο, συνδυάζοντας την ωφελιμότητα με τη δικαιοσύνη, ως το μοναδικό νόμιμο και ασφαλή κανόνα διακυβέρνησης (Δημητρίου, 2021, pp. 171–173).

2.1 Η λογοκρισία στην ηθική

Οι θεμελιωτές της συνεπειοκρατικής θεωρίας του ωφελιμισμού, Jeremy Bentham και John Stuart Mill, θέτοντας την ηθική στον ορίζοντα της ηδονής από τη μία και της δυστυχίας από την άλλη, όπου ηδονή¹³ ισούται με την ευδαιμονία και η δυστυχία με τον πόνο, επιδίωξαν μέσα από τα κείμενά τους να εξάγουν το *υπέρτατο κριτήριο* μέσω του οποίου θα ήταν δυνατό να

¹² Ο Στέφανος Δημητρίου εξετάζοντας τη θεωρία του *Κοινωνικού Συμβολαίου* του Jean-Jacques Rousseau στο «*Ο Ελεύθερος Άνθρωπος*», (2021), προτείνει αυστηρούς μηχανισμούς ανάλυσης οι οποίοι αναδεικνύουν τα συνεπειοκρατικά στοιχεία του κειμένου, αφού όπως ο ίδιος εξηγεί, απαιτείται «νόμιμη συνέχεια της προηγούμενης πράξης» και «έλεγχος νομιμότητας» όταν εξετάζουμε κείμενα τα οποία αφορούν ηθική και πολιτική θεωρία.

¹³ Για τον *ενημεριστικό ηδονισμό*, την *ωφελιμότητα ως μη ηδονική νοητική κατάσταση*, την *ικανοποίηση των προτιμήσεων* και τις *ενημερωμένες προτιμήσεις* (*informed preferences*), Βλ. Will Kymlicka, *Η Πολιτική Φιλοσοφία της Εποχής μας* (2005).

κατανοούμε και να ξεχωρίζουμε την ορθή από την εσφαλμένη πράξη¹⁴. Ο ωφελμισμός, όπως και η λογοκρισία, είναι πεδία στα οποία διαρκώς αναζητούνται οι οριοθετήσεις και οι συμψηφισμοί με κριτήρια ηθικής ορθότητας και άρα, ωφελιμότητας. Ο λογοκριτής ισχυρίζεται πως κάτι λογοκρίνεται με βάση κυρίως την ανηθικότητα που το εμπεριέχει, είτε αυτό είναι εκφορά προφορικού ή κειμενικού λόγου, είτε αυτό αφορά κάποιο εικαστικό έργο. Απώτερος σκοπός του λογοκριτή, είναι η προστασία της ευζωίας του πλειοψηφικού συνόλου της κοινωνίας ή καλύτερα, η αποτροπή της από δυνητικό πόνο.

Έχοντας ωφελμιστικά κίνητρα, ο λογοκριτής, σε κάθε του περιορισμό, θα ανατρέξει στους πρωταρχικούς κανόνες μέριμνας του κοινού καλού που ισχυρίζεται ότι η αυθεντία του κατέχει, ώστε, είτε να προκαταλάβει καταστάσεις, είτε να τις περιορίσει ή ακόμη, να δημιουργήσει τις συνθήκες ώστε να μην εξωτερικευθούν ποτέ από τα υποκείμενα που θεωρεί ότι υπάγονται στην φροντίδα του, κακές πράξεις, οι οποίες ενδέχεται να βλάψουν το κοινό καλό. Ο Mill θα υποστηρίξει πως η στοιχειώδης γνώση των πρωταρχικών αρχών ή βασικών κριτηρίων πρέπει να αποτελεί πάντοτε κεφαλαιώδες μέλημα, διότι, χωρίς αυτά δεν είναι δυνατή η διατύπωση κανόνων που θα κατευθύνουν το *ηθικό πράττειν* (Mill, 2002, p. 72).

Αυτές ακριβώς τις βασικές αρχές που καθορίζουν τα όρια του διανοητά και ηθικά επιτρεπτού, επικαλείται και ο εκάστοτε λογοκριτής, για να οριοθετήσει εκ νέου και να περιορίσει αναλόγως με σκοπό να προστατεύσει το κοινό από μία μη ωφέλιμη και άρα ανήθικη πράξη. Δεν είναι όμως σκανδαλώδες το γεγονός ότι, μια πολιτεία είναι πιο πρόθυμη να κολάσει ποινικά έναν λόγο ηθικά απαράδεκτο, παρά να καταδικάσει τις ψυχολογικές και κοινωνικές συνθήκες που τον γέννησαν, θα διερωτηθεί ρητορικά ο Ραούλ Βανέγκεμ σε μία ελευθεριακή (*libertaire*) προσέγγιση για την ηθική της ελεύθερης έκφρασης (Βανέγκεμ, 2005, p. 30). Το ερώτημα που ανασύρεται στο σημείο αυτό λοιπόν, είναι κατά πόσο είναι εφικτό ένα διακριτό και ηθικά ωφελμιστικό όριο, στο όνομα του οποίου νομιμοποιείται η λογοκρισία.

Όντως, βλέποντας το αντικείμενο της λογοκρισίας μέσα από την ωφελμιστική προσέγγιση θα χρειαστεί να αναλυθούν προβληματισμοί που δημιουργούνται σχετικά με την ενορασιοκρατία (*intuitionism*) που προσφέρει και εν πολλοίς βασίζεται το πεδίο ανάλυσης του

¹⁴ Οι δύο θεωρητικοί ωστόσο διαφωνούν σε αρκετά σημεία της ωφελμιστικής θεωρίας και μάλιστα σε θεμελιώδη ζητήματα. Ο Mill έπεται χρονικά του Bentham και φέρνει αρκετές ενστάσεις, καθώς και προσθήκες σε αυτό που ονομάζεται «κλασικός ωφελμισμός». Διαχωρίζει τη θέση του με τον Bentham ως προς τον τρόπο που ποσοτικά ορίζει την ηδονή και ο ίδιος τη διαχωρίζει σε «ανώτερα» και «κατώτερα» είδη, θεμελιώνοντας ένα ποιοτικό σύστημα διάκρισης. Εισάγει επίσης, την «*Αρχή της Βλάβης*» όπου τα άτομα ενεργούν ελεύθερα αρκεί να μην βλάπτουν τους άλλους με τις πράξεις τους, πράγμα που προσθέτει στην ωφελμιστική θεωρία την ανθρώπινη διάσταση των ατόμων με ενσυναίσθηση και ηθική αξία πράξεων και όχι ως σκληρά ατομικιστικών δρώντων, όπως ο Bentham τους θεωρούσε.

ωφελιμισμού. Όλοι μπορούν, λίγο-πολύ να κρίνουν τί είναι ηθικά ορθό για τους ίδιους και για τους στενούς συγγενείς και φίλους τους, καθώς θα ήταν ανορθολογικό να πράττουν κατά των συμφερόντων τους. Θα έλεγε κανείς πως η ενόραση ενός εκάστου, του επιτρέπει να ενεργεί ενστικτωδώς προς το συμφέρον του, χωρίς ιδιαίτερους υπολογισμούς ή θέτοντας σε εφαρμογή μία συγκεκριμένη φόρμουλα που σχεδιάζει με ακρίβεια ποιες πράξεις είναι ορθές και άρα προς το συμφέρον του για να τις πράξει. Ένα κεντρικό στοιχείο του ωφελιμισμού, η «συνεπειοκρατία», θα βοηθήσει στην κατανόηση για τον τρόπο με τον οποίο ο ωφελιμισμός εδραιώνεται στην ιδέα ότι η ηθική αξία μιας πράξης προσδιορίζεται από τα αποτελέσματα και τις συνέπειες αυτής (Παπαϊωάννου, 2018, pp. 279–280).

Πέραν του δεδομένου ότι η συνεπειοκρατία εμποδίζει εμφανώς αυθαίρετες ηθικές απαγορεύσεις, και υποχρεώνει στον έλεγχο για το εάν η υπό εξέταση πράξη ή πολιτική παράγει πράγματι κάποιο συγκεκριμένο αγαθό ή όχι, θα χρειαστεί να προστεθεί στον υπολογισμό του κριτηρίου η αξιόλογη προσθήκη του Mill στην ωφελιμιστική θεωρία, για την *Αρχή της Βλάβης*, αφού, θα πρέπει να αποδεικνύει ο λογοκριτής ποιος βλάπτεται (“who is wronged”) και πως απειλείται η ευζωία κάποιου ατόμου (Kymlicka, 2005, pp. 94–95). Ο Will Kymlicka επισημαίνει ότι από αρκετούς συνανθρώπους μας, συχνά καταχράται η αξία της ηθικής για λόγους ωστόσο, αισθητικής. Όταν παραδείγματος χάριν, κάποιος απαιτεί την καθαίρεση ενός πίνακα για λόγους ηθικής ή αξιώνει την απαγόρευση εκφοράς λόγου σε κάποιον, λόγω «ανάρμοστου» περιεχομένου, θα πρέπει να προσδιορίσει(ο λογοκριτής) οποιεσδήποτε κακές συνέπειες προκύπτουν. Διότι διαφορετικά, δεν προκύπτει ηθική κριτική, παρά μόνο, αισθητική.

Σύμφωνα με τα πιο πάνω, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η συνεπειοκρατία αντισταθμίζει την ωφελιμιστική θεωρία, υπό την έννοια ότι δεν αρκεί κανείς να μην νιώθει ηδονή ή να νιώθει δυστυχία στη θέαση ενός έργου τέχνης ή στο άκουσμα ενός λόγου για να προσάπτει το στοιχείο της ανηθικότητας ή της αχρηστίας. Επιπλέον, χρειάζεται ιδιαίτερος προβληματισμός για το αν η ψυχική οδύνη που βιώνει το υποκείμενο που υπέστη *ηθικό πανικό*¹⁵ από μία λεκτική ή καλλιτεχνική έκφραση, αρμόζει να μεταφράζεται σε ζήτημα υπολογισμού (measuring) για την επίδραση της ανθρώπινης ευζωίας, και του ιδίου, αλλά και των υπολοίπων. Δεν είναι απαραίτητα κακό, οτιδήποτε μας προκαλεί πόνο ή δυστυχία, θα απαντήσει με το επιχείρημά

¹⁵ Περισσότερα για την τυπολογία της έννοιας «ηθικός πανικός», βλ: S. COHEN, (2011), *Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers*, London-New York: Routledge, 3rd edn: <https://orbilu.uni.lu/bitstream/10993/24078/1/moral%20panics%20states%20of%20denial%20and%20organised%20crime.pdf>.

του κατά του ηδονισμού¹⁶, ο Robert Nozick προς τη θεωρία του Bentham (Nozick, 1974, pp. 42–43). Εάν η οδύνη που θα προκληθεί από τον σκανδαλισμό που θα υποστεί ένα θεοσεβούμενο άτομο όταν αντικρίσει ένα κείμενο το οποίο καταρρίπτει τα θεμέλια της θρησκείας που πιστεύει, αλλά αυτό το κείμενο οδηγήσει τελικά στην πνευματική του απελευθέρωση από τα δεσμά της καθοδήγησης των ιεροκηρύκων, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι ο πόνος που βίωσε, του προσέφερε πολλά περισσότερα οφέλη¹⁷.

Το ωφελμιστικό δίπολο ηδονής-δυστυχίας, δεν θα έπρεπε να λαμβάνεται με απλοϊκότητα ή με τόση αμεσότητα ως προς τις συνέπειες που προκαλούν κάποιες πράξεις, υποστηρίζει ο Kymlicka, και θέτει ως εναλλακτική την «έμμεση ωφελιμότητα» με βάση την οποία οι ηθικώς ορθές πράξεις που μεγιστοποιούν την ωφελιμότητα είναι μάλλον εκτός ωφελμιστικής συλλογιστικής, όπου υπολογίζεται συνήθως η άμεση συνέπεια και αγνοούνται οι έμμεσες ωφέλειες (2005, p. 107). Ο Δημήτρης Δημούλης, θα υποστηρίξει ότι οι ηθικοί κανόνες δεν μπορούν να επιβάλουν *a priori* σαφή όρια για τον λόγο ότι ο κανόνας που αναγκάζει κάποιον να «υπερβεί» τα όρια του διανοητά επιτρεπτού, διέπεται από έντονη ασυμμετρία¹⁸. Καλεί τους αναγνώστες να λάβουν υπόψιν, πως όποιος επικρίνει ή ειρωνεύεται μεγάλους θεσμούς, όπως για παράδειγμα την πατρίδα του ή τη θρησκεία του, χαρακτηρίζεται συνήθως από ειλικρινή κίνητρα και η κριτική του έχει σκοπό στη συνέργεια ενός λιγότερου σκοταδιστικού και περισσότερο ειρηνικού κόσμου (Δημούλης, 2016, pp. 59–60).

Η σχέση λογοκρισίας και ηθικής με βάση τον ωφελμισμό και τη συνεπειοκρατική θεωρία, απολαμβάνουν εκ πρώτης όψεως ένα απλό σύστημα υπολογισμού ωφέλειας. Η ηθικώς ορθή απάντηση στο ερώτημα, πότε κάτι αξίζει να λογοκριθεί, αφορά τον επηρεασμό της ανθρώπινης ευζωίας και τις συνέπειες που το λογοκριμένο υλικό προκαλεί, είτε αυτό αφορά τον μέγιστο αρνητικό αντίκτυπο που έχει-ή θα είχε αν δημοσιοποιούνταν-, είτε την

¹⁶ Ο Robert Nozick διαμορφώνει το επιχείρημα κατά της ηδονής του ωφελμισμού στο έργο του *Anarchy, State and Utopia* (1974), όπου εξηγεί ότι, οι άνθρωποι στη ζωή τους θέλουν να κάνουν πράγματα και όχι απλώς να έχουν την εμπειρία τους. Στο παράδειγμά του μας καλεί να φανταστούμε μια μηχανή ηδονών η οποία θα μπορούσε να υποκαταστήσει όλες τις ηδονές που επιθυμούμε να βιώσουμε αν κάναμε διάφορα πράγματα. Κανείς, υποστηρίζει, δεν θα επέλεγε να συνδεθεί με αυτή τη μηχανή διότι οι άνθρωποι δεν θα επέλεγαν να εγκαταλείψουν τα σχέδιά τους επειδή πολλές φορές τους αναστατώνουν ή τους ταλαιπωρούν.

¹⁷ Σε ένα λιγότερο περίπλοκο παράδειγμα, όταν ένας μεταπτυχιακός φοιτητής συγγράφει τη διπλωματική του εργασία, τον περισσότερο χρόνο θα παιδέψει το μυαλό του για να συγκρίνει και να εξάγει συμπεράσματα από τα κείμενα που μελετά. Το γεγονός ότι υποβάλλει τον εαυτό του σε αυτή τη διαδικασία η οποία σε στιγμές μπορεί να προκαλεί ταλαιπωρία, δε σημαίνει ότι θα εγκαταλείψει τη διαδικασία επειδή δεν του προκαλεί ηδονή, παρά μόνο όταν φτάσει στο τελικό αποτέλεσμα.

¹⁸ Ο συγγραφέας αναφέρεται στην περί ελευθερίας της τέχνης αντιπαράθεση και επιχειρηματολογία για την οντολογία της λογοκρισίας ως μια πολιτική διαμάχη ιδεολογικά φορτισμένη. Αυτό ωστόσο που ενδιαφέρει την παρούσα εργασία, είναι οι ωφέλιμες συνέπειες που ο Δημούλης αναφέρει ότι συνάγονται όταν-εν προκειμένω- ο καλλιτέχνης δεν λογοκριθεί.

ικανοποίηση της μη θέασής του καθόλου. Η συνεπειοκρατία ως το ελκυστικότερο στοιχείο του ωφελιμισμού, απαιτεί από τα ήθη και τις αυθεντίες που καταπιέζουν τους λαούς για να μπουν στον «σωστό» δρόμο, να ανταποκρίνονται στο κριτήριο βελτίωσης και ευημερίας της ζωής των ανθρώπων. Η αμφισβήτηση που προκαλείται με αυτόν τον τρόπο από τη συνεπειοκρατία προς την ελέω Θεού εξουσία που κατέχουν οι κυρίαρχοι των κοινωνιών, έχει ως αποτέλεσμα να απαγορεύει εμφανώς αυθαίρετες ηθικές απαγορεύσεις (Kymlicka, 2005, p. 95). Έτσι, δεν θα ήταν αμελές να υποστηριχθεί ότι ο ωφελιμισμός θα στερούσε το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης ενός ατόμου, μόνο στη βάση του ηθικού κριτηρίου της βλάβης που θα προκαλούσε στο κοινό καλό και άρα, στην ευζωία των ανθρώπων.

Το σημείο αυτό προβληματίζει, όχι ως προς το κριτήριο της ζημιάς, αλλά ως προς την ηθικότητα που το διαπνέει. Η ηθικότητα μετριέται με τη δυστυχία και τον πόνο που μια πράξη προκαλεί, θα ισχυριστούν οι ωφελιμιστές, χωρίς ωστόσο να αναφέρουν τα αντικειμενικά κριτήρια της ηθικής βλάβης. Εμπειρικά γνωρίζουμε ότι, πολιτειακή βλάβη χρεώθηκαν αρκετοί θεωρητικοί οι οποίοι υποστήριζαν πολιτικές και οικονομικές θεωρίες, μέχρι και αντίθετες από τις επικρατούσες της εποχής τους. Σήμερα όμως, έχουμε ως θεμελιακές αξίες των πολιτευμάτων μας τις τότε επαναστατικές και προοδευτικές προσεγγίσεις τους. Στο τρίτο βιβλίο των Πολιτικών του, ο Αριστοτέλης θα υποστηρίξει ότι με ευκολία μπορεί να εξαχθεί το εσφαλμένο συμπέρασμα για το ποιος έχει δίκαιο ως προς το κοινό καλό μεταξύ ίσων πολιτών, για το λόγο ότι, όλοι διεκδικούν το δίκαιο για τους εαυτούς τους, ορίζοντάς το ως το γενικό δίκαιο όλων, χωρίς ωστόσο να λάβουν υπόψιν μεταξύ ποιων ορίζεται το κοινό καλό: «δίκαιόν τι νομίζουσι δίκαιον λέγειν ἀπλῶς» (Αριστοτέλης Πολιτικά, 2019, 1280a22). Είναι μια σοβαρή πιθανότητα ο ηθικά βλαβερός λόγος να ορίζεται από τις επικρατούσες αξίες που η κάθε κοινωνία έχει, επικαλούμενη τον αρνητικό ωφελιμισμό¹⁹, χωρίς να μπαίνει με ειλικρίνεια σε μια ενδελεχή εξέταση για τον πραγματικά «κατάλληλο» λόγο. Αποδεχόμενοι λοιπόν το γεγονός ότι από έναν λόγο κάποιος βλάπτεται, αυτό δεν θα πρέπει να σημαίνει ότι φθείρεται και ηθικά, ακόμα και αν αυτός ο κάποιος είναι το κράτος.

2.2 Η ωφέλιμη λογοκρισία

Σε μία αυστηρά κλασική προσέγγιση του ωφελιμισμού, ο Henry Sidgwick θα διατυπώσει την κεντρική ιδέα ότι μια κοινωνία είναι ορθά διαρθρωμένη και, άρα, δίκαιη, όταν οι κύριοι θεσμοί

¹⁹ Ενώ ο ωφελιμισμός ορίζει ότι ορθή είναι η πράξη που προκαλεί την μέγιστη δυνατή ευδαιμονία ο *Αρνητικός Ωφελιμισμός* έχει ως βασική αρχή ότι η καλύτερη πράξη σε κάθε περίπτωση δεν είναι εκείνη που δημιουργεί την μεγαλύτερη δυνατή ευδαιμονία για τον μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων, αλλά, η πράξη που αποφέρει τη μικρότερη δυνατή συνολική ποσότητα δυστυχίας. Περισσότερα για τον αρνητικό ωφελιμισμό στο *Philosophy: The Basics*, Warburton (2013).

της βρίσκονται διαρρυθμισμένοι με τέτοιο τρόπο ώστε να επιτυγχάνεται το μέγιστο καθαρό υπόλοιπο ικανοποίησης, υπολογιζόμενο αθροιστικά στο σύνολο των ατόμων που ανήκουν σε αυτήν (Sidgwick, 1981, pp. 28–31). Σε μια απλή αναλογία, θα υπέθετε κανείς ότι όπως ένα πρόσωπο ενεργεί κατ' απόλυτα προσηκόντα τρόπο όταν θέτει ορθολογικούς στόχους και επιδιώκει να τους πετύχει στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό, έτσι και μια κοινωνία, θα πράξει το ίδιο με βάση την ίδια αρχή (της μεγιστοποίησης) και άρα, ό τι λογίζεται ορθολογικό για έναν άνθρωπο, να θεωρείται σωστό για μια κοινωνία (Rawls, 1971, pp. 50–51). Με βάση αυτή την ωφελμιστική συλλογιστική, η κοινωνική δικαιοσύνη δεν μπορεί να θεωρηθεί κάτι άλλο εκτός από την αρχή της ορθολογικής σύνεσης, εφαρμοσμένη σε μια αθροιστική αντίληψη για την ευημερία και ευζωία όλης της κοινωνίας (Gauthier, 1963, pp. 125–126).

Ενώ στο προηγούμενο υποκεφάλαιο εξετάστηκε το στοιχείο της συνεπειοκρατίας σε σχέση με τη λογοκρισία, τώρα θα αναλυθεί το στοιχείο της *μεγιστοποίησης* του ωφελιμισμού, αφού, δεν νοείται ωφέλιμη λογοκρισία, παρά μόνο στο πλαίσιο της μεγιστοποίησης του γενικού αγαθού. Το εν λόγω στοιχείο, σε συνδυασμό με την ωφελμιστική ερμηνεία της ισότητας, η οποία αποδίδει ίση αξία σε ίση ποσότητα αγαθού οπουδήποτε, οδηγεί αναπόφευκτα στον αθροιστικό χαρακτήρα του ωφελιμισμού, ο οποίος απαιτεί την προαγωγή του συνολικού αγαθού (Μολυβάς, 2004, p. 46). Αυτός ο αθροιστικός χαρακτήρας αναγάγει το ζήτημα της αποτίμησης των προσωπικών προτιμήσεων και αγαθών σε συμψηφισμούς για λόγους μεγιστοποίησης. Υπ' αυτή την έννοια, ο ωφελιμισμός φαίνεται να αγνοεί το γεγονός ότι οι άνθρωποι είναι ηθικά αυτόνομα όντα με διαφορετικά ενδεχομένως συστήματα αξιών και σκοπών. Σε μια συνθήκη δύο ατόμων, λογοκρινομένου και «ωφελμιστή» λογοκριτή, και οι δύο, θα ισχυριστούν ότι ο λόγος τους σίγουρα αποσκοπεί στην μεγιστοποίηση του κοινού συμφέροντος: ο πρώτος διατείνεται ότι οι πράξεις ή τα λόγια του θα διορθώσουν τον δεύτερο και θα τον κάνουν να αντιληφθεί την πραγματική ωφελιμότητα του κοινού συμφέροντος, και ο δεύτερος, κάτοχος ισχύς, θα υποστηρίξει ότι περιορίζοντας τον λόγο του πρώτου στο όνομα της όσο μεγαλύτερης προάσπισης του κοινού συμφέροντος, ενεργεί προς όφελος των πολλών.

Από το στοιχείο της μεγιστοποίησης του ωφελιμισμού, γίνεται κατανοητός ο τρόπος με τον οποίο οι επιταγές της δικαιοσύνης απορρέουν από τον υπέρτατο σκοπό για μεγιστοποίηση της ικανοποίησης των ενημερωμένων προτιμήσεων. Αυτή η συλλογιστική αποκλείει κάθε αρχή η οποία θα εμπόδιζε να αντισταθμίζονται μικρότερες απώλειες κάποιας μειωμένης ανθρώπων για το κέρδος των πολλών. Ο John Rawls υπογραμμίζει πως το κρίσιμο σημείο αυτής της λογικής είναι ότι τίποτα δεν εμποδίζει το να λογίζεται ως ορθή η παραβίαση της ελευθερίας των λίγων, επειδή έτσι επαυξάνεται το αγαθό που προκύπτει να διαμοιραστούν

οι πολλοί. Σε αρκετές περιπτώσεις φαινομένων κανονιστικής λογοκρισίας καταγράφεται η καταστρατήγηση της *διακριτότητας των προσώπων* (*distinctiveness/separateness of persons*)²⁰, κάτι το οποίο θεωρείται λυδία λίθος στην ηθική σκέψη. Η απαίτηση του ωφελμισμού να θυσιάσει κανείς υπερβολικά προσωπικά ή συλλογικά συμφέροντα, στο όνομα του-οριζόμενου από τους κρατούντες-κοινού καλού, καταγράφεται από αρκετούς θεωρητικούς ως απαράδεκτη. Για παράδειγμα, συχνά παρατηρούνται μειοψηφικές ομάδες ατόμων να στηλιτεύουν το γεγονός δημιουργίας εθνικών μυθευμάτων από κρατικές κυριαρχίες που έχουν σκοπό την πλάση συγκεκριμένων εθνικών ή φυλετικών αντιλήψεων. Ωστόσο, η πράξη της κατηρίασης από μειοψηφικής μεριάς, χαρακτηρίζεται με ασύλληπτη ελαφρότητα από την πλειοψηφία ως «εθνική προδοσία», διότι όπως υποστηρίζουν, «αντιβαίνει του κοινού(εθνικού) συμφέροντος»²¹.

Οριζόμενο από την πλειοψηφία το «εθνικό συμφέρον» ως αγαθό όμως, τίποτα δεν επιτάσσει πως αυτό είναι και το ηθικά ορθό. Όταν για παράδειγμα η φοιτητική παρέα του Hans Scholl ίδρυσε στο Μόναχο την αντιστασιακή οργάνωση Λευκό Ρόδο(White Rose)²² κατά του ναζιστικού καθεστώτος, λίγους μήνες αργότερα, τα μέλη της εκτελέστηκαν με κρατική διαταγή για λόγους «εθνικής προδοσίας» και αυστηροποιήθηκε δια νόμου ακόμη περισσότερο η κρατική λογοκρισία²³. Παραφράζοντας τον Rawls, ο Μολύβας θα σημειώσει ότι, ο ωφελμισμός διαρρηγνύει τα όρια ανάμεσα στα πρόσωπα μέσα από την εννοιολογική υποθετική κατασκευή του «αμερόληπτου παρατηρητή», ο οποίος οργανώνει «τις επιθυμίες όλων των προσώπων σε ένα συνεκτικό σύστημα επιθυμίας» και «εφαρμόζει στην κοινωνία την αρχή επιλογής που είναι κατάλληλη για έναν άνθρωπο» (ό.π σ.47). Το να ορίζεται το αγαθό ανεξάρτητα από το ορθό, και συνεπεία αυτού, ως ορθό να ορίζεται ό τι μεγιστοποιεί το αγαθό, οδηγεί αναπόδραστα στην εκλογίκευση πως βάση της ηθικής, ορθολογικά μεγιστοποιείται το αγαθό. Από αυτό προκύπτει η προσπάθεια της θεωρίας να κατηγοριοποιήσει και να διαχωρίσει τις αξιολογικές κρίσεις των ανθρώπων ως προς ποια πράγματα θεωρούν οι ίδιοι αγαθά (για τους εαυτούς τους), από τα «πραγματικά αγαθά» τα οποία ορίζονται βάση συλλογικής

²⁰ Ο όρος «*distinctiveness/separateness of persons*» εντοπίζεται στο «*Rights, Utility, and Universalization*», στο R.G Frey, «*Utility and Rights*»(1985). σελ. 85.

²¹ Όπως εύστοχα θα καταγράψει ο Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης, οι όροι που αφορούν κάποιο «εθνικό θέμα» ή «εθνικό ζήτημα» παραπέμπουν ακαριαία σε μία θεματική η οποία τίθεται σε ένα μη κανονικό πλαίσιο συζήτησης, όπου αυτομάτως η ελευθερία γνώμης φιλτράρεται από ειδικά κριτήρια προστασίας, όχι του υποκειμένου που εκφράζεται, αλλά του επίδικου ζητήματος προς συζήτηση. Για περισσότερα, βλέπε παράθεμα: Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης (2016), *Εθνική ορθότητα: Ένα αγκάθι στο υπογάστριο της δημοκρατίας μας*;

²² Περισσότερα για το αντιστασιακό κίνημα White Rose, σε αγγλική μετάφραση στο βιβλίο των Scholl & Sölle, *The White Rose: Munich, 1942–1943* (1983).

²³ Αναφέρεται αυτό το παράδειγμα «ωφέλιμης λογοκρισίας» της συγκεκριμένης περιόδου, διότι κατά γενική ομολογία, το εν λόγω καθεστώς καταδικάζεται στην κοινή λογική.

ωφέλειας και μεγιστοποιούνται. Κοντολογίς, η θεωρία επιτρέπει να κρίνει κανείς αν κάτι είναι αγαθό, χωρίς όμως να αναφέρεται σε αυτό, πού είναι το ορθό (Rawls, 1971, p. 52).

Η ιδέα του ορθού ως μέρος της ερμηνείας του αγαθού, αποτελεί κλασική παρακαταθήκη του ωφελιμισμού. Ο Mill μάλιστα, θα προσφέρει σε αυτή την ιδέα ακόμα ένα σημαντικό στοιχείο, αυτό της *ασφάλειας*, την οποία και θα συνδέσει με τη δικαιοσύνη (Mill, 2002, V25: σ. 149). Σύμφωνα με τον Mill, αν κανείς έχει την εντύπωση ότι διαθέτει το δικαίωμα στον ελεύθερο λόγο, θα πρέπει να σημαίνει ότι η ίδια η κοινωνία οφείλει να υπερασπίζεται αυτό το δικαίωμα εξαιτίας της γενικής ωφέλειας που αυτό εξυπηρετεί. Επιπρόσθετα, θα υποστηρίξει ότι εκτός από το έλλογο στοιχείο της «γενική ωφέλειας» που δεσμεύει και υποχρεώνει στην ισχύ (που η φράση της «γενικής ωφελείας» εμπεριέχει), υπάρχει και ένα ζωικό στοιχείο, αυτό της «δίψας για ανταπόδοση»:

Η δίψα αυτή αντλεί την έντασή της, καθώς και την ηθική της δικαιολόγηση, από την κεφαλαϊώδους σημασίας και εντυπωσιακής ακτινοβολίας ωφέλεια που ενέχει. Το συμφέρον που εμπλέκεται είναι η ασφάλεια, το ζωικότερο των συμφερόντων για όλους (...) χωρίς ασφάλεια κανείς δεν μπορεί να ζήσει. (ό.π σ.149).

Κατά τη Μιλιανή θεώρηση λοιπόν, η αξίωση για την ασφάλεια και η προστασία ενός δικαιώματος, του αρνητικού δικαιώματος στην στέρηση του ελεύθερου λόγου εν προκειμένω, συνίσταται ζωτικά και στην αίσθηση της διάκρισης ορίων μεταξύ του συμφέροντος και του ασύμφορου. Δεν είναι αρκετό να φιλοτιμηθεί ο λογοκριτής με την ηθική δέσμευση που η ισχύς της γενικής ωφέλειας εκπέμπει²⁴. Θα χρειαστεί να αντιληφθεί ότι, περιορίζοντας την έκφραση με την οποία διαφωνεί, απειλείται η ασφάλεια όλων των αξιών που συμφέρει και αξίζουν προστασίας σε μια κοινωνία, διότι, παρεμποδίζοντας ένα δικαίωμα στο όνομα του-στιγμιαία μη προσωπικού συμφέροντος προς αυτό, υποσκάπτει ταυτοχρόνως τη «δίψα για ανταπόδοση», η οποία τροφοδοτεί το γενικό συμφέρον για ασφάλεια και σταθερότητα²⁵.

²⁴ Είναι εξαιρετικά σημαντική η κατανόηση της διαφοράς μεταξύ της ισχύος του «γενικού συμφέροντος» προς τη δικαιοσύνη, και της ισχύος ως φυσική δύναμη, η οποία αποσυνδέεται από οποιαδήποτε ηθική που δυναμικά θα προκύψει από αυτήν. Η εν λόγω διάκριση περιγράφεται με σαφήνεια στο 3^ο υποκεφάλαιο του τρίτου κεφαλαίου, στο βιβλίο του Στέφανου Δημητρίου, «*Ο Ελεύθερος Άνθρωπος*» (2021).

²⁵ Σε παρόμοια λογική με αυτήν που διατυπώθηκε κινείται και ο Νίκος Κ. Αλιβιζάτος, στέκοντας ενάντια στην άποψη η οποία υποστηρίζει πως η ελευθερία της έκφρασης θα πρέπει να περιορίζεται κατά περίπτωση ακόμη περισσότερο απ' ό τι ορίζουν τα νομικά πλαίσια για «ωφελιμιστικούς λόγους». Βλ. κείμενο «Όχι στο 'ναι μεν αλλά'», στο «*Όλα μπορούν να λεχθούν ή υπάρχουν εκείνα που δεν λέγονται;*» (2015), (Χριστόπουλος, 2015). (επιμ.).

3. Κεφάλαιο Τρίτο: Πολιτικός Φιλελευθερισμός και Ελευθερία Έκφρασης

Είναι γεγονός ότι πριν από τη συγγραφή του βιβλίου *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του John Rawls, ο ωφελιμισμός ήταν η κυρίαρχη άποψη στην αγγλοαμερικανική ηθική και δυτική πολιτική φιλοσοφία. Μετά τη σύνταξη και διάδοση του βιβλίου αυτού τη δεκαετία του 70', επικράτησε ο σύγχρονος φιλελευθερισμός ο οποίος προσανατολίζεται κυρίως στα δικαιώματα (Sandel, 1994, pp. 1765–1767). Η διαφωνία μεταξύ των ωφελιμιστών και των φιλελεύθερων που προσανατολίζεται στα δικαιώματα, εντοπίζεται στο αν η δικαιοσύνη θα πρέπει να βασίζεται στη χρησιμότητα, όπως υποστηρίζει ο Bentham-και εν μέρει ο Mill-ή στον σεβασμό των ατομικών δικαιωμάτων ο οποίος απαιτεί μια βάση για τη δικαιοσύνη, ανεξάρτητη από ωφελιμιστικές εκτιμήσεις, όπως υποστηρίζουν ο Immanuel Kant και ο Rawls.

Παρά τις μικρές διαφωνίες που έχουν οι διάφοροι ερμηνευτές του πολιτικού φιλελευθερισμού σχετικά με ποια δικαιώματα έχουμε, οι φιλελεύθεροι που προσανατολίζονται στα δικαιώματα συμφωνούν ότι οι αρχές της δικαιοσύνης που προσδιορίζουν τα δικαιώματά μας, δεν θα πρέπει να εξαρτώνται για τη δικαιολόγησή τους από οποιαδήποτε συγκεκριμένη αντίληψη της καλής ζωής (well being) (Dworkin, 2013, pp. 92–96). Αυτή η ιδέα, κεντρική στον φιλελευθερισμό του Kant, του Rawls και πολλών σύγχρονων φιλελεύθερων, συνοψίζεται στον ισχυρισμό ότι το δικαίωμα προηγείται του αγαθού. Έτσι, ο πολιτικός φιλελευθερισμός, γίνεται κατανοητός στην εποχή μας, ως μια πολιτική αντίληψη για τη δικαιοσύνη.

Ο φιλελευθερισμός όμως, δεν υπήρξε ανέκαθεν μια αυστηρά συνεκτική πολιτική θεωρία. Το μόνο που γνωρίζει και διακηρύσσει ο φιλελευθερισμός, είναι πως ο άνθρωπος δεν είναι κάτοχος της αλήθειας, γιατί δεν υπάρχει μία και μοναδική αλήθεια. Όπως ο Ευάγγελος Αραμπατζής θα υποστηρίξει, η φιλελεύθερη διαλεκτική έχει σημείο αφετηρίας ότι, θέσεις στέκονται απέναντι σε αντιθέσεις, που μαζί δημιουργούν τις συνθέσεις, οι οποίες με τη σειρά τους δημιουργούν νέες θέσεις και αυτές με τη σειρά τους, νέες αντιθέσεις (Αραμπατζής, 1992, p. 53). Η εξελικτική πορεία και ο χαρακτήρας του φιλελευθερισμού ως πολιτικό «δόγμα» επέτρεψε σε διάφορα οικονομικά και κοινωνικά ρεύματα να επηρεάσουν και να τον διαμορφώσουν κατά το δοκούν.

Από τη δέσμευση σε μια ακραία μορφή σκληρού ατομικισμού που ο κλασικός φιλελευθερισμός επέτασσε και υιοθετήθηκε με μεγάλη προθυμία από τον αγγλόφωνο κόσμο του 19^{ου} αιώνα, λόγω της γοητείας που οι ιδέες της προσωπικής σωτηρίας και ατομικής

προσπάθειας για ηθικά οφέλη παρείχαν (Heywood, 2014, p. 199), η ανθρωπότητα διήλθε πλέον στην εποχή του *σύγχρονου φιλελευθερισμού*²⁶.

Οι προσωπικότητες που υπερασπίστηκαν τη σύγχρονη μορφή του φιλελευθερισμού, στηρίχθηκαν κυρίως στο θεμελιακό συγγραφικό έργο του Mill, όπου και εντοπίζονται οι εξελίξεις και ενστάσεις των βασικών πεποιθήσεων του κλασικού φιλελευθερισμού. Προβληματισμένοι με την αύξηση των ανισοτήτων που η ελεύθερη αγορά επέφερε, οι κοινωνοί του σύγχρονου φιλελευθερισμού, μετατοπίστηκαν ως προς την άποψη του «κράτους νυχτοφύλακα²⁷», λόγω ακριβώς αυτής της διαπίστωσης, ότι δηλαδή, ο βιομηχανικός καπιταλισμός δημιούργησε νέες μορφές αδικίας και ανισότητας και γι' αυτό, υπερασπίστηκαν μια «θετική» οπτική αναφορικά με την ελευθερία²⁸.

Πλέον, το να είναι κανείς ελεύθερος μέσα σε ένα κράτος, δε συνεπάγεται με τη λογική ότι αφήνεται στην ησυχία του, κάτι που δυνητικά θα ισοδυναμούσε με την ελευθερία του να λιμοκτονήσει ή να αντιμετωπίζει ελεύθερα όποια κοινωνικά δεινά συναντήσει στη ζωή του (ό.π σ.40). Αντιθέτως, έχοντας ως βάση μια λογική κυβερνητικής παρέμβασης, οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι αντιλαμβάνονται την έννοια της ελευθερίας μέσα από τα γυαλιά της αυτεξουσιότητας του ατόμου και δια μέσου της αυτοπραγμάτωσης και εξέλιξής του, ως ένας πραγματικά ελεύθερος άνθρωπος που, ταυτοχρόνως, συνυπάρχει και ανέχεται εποικοδομητικά την κοινωνία μέσα στην οποία ζει, όπως και τα υπόλοιπα μέλη της.

3.1 Η Μιλιανή συμβολή

Η σημασία της ελευθερίας του λόγου αποτελεί βάση και κεντρική αρχή στην φιλοσοφία του Mill για την ατομοκεντρική ελευθερία που συγκροτείται μέσα στο πνεύμα του ριζοσπαστικού διαφωτισμού (Ροζάνης, 2018, p. 11). Ο Mill, ως ένας από τους κύριους εκφραστές του ρεύματος του κλασικού φιλελευθερισμού, στο δοκίμιό του «*Περί ελευθερίας/On Liberty*» (1859), θεωρεί πως η έννοια της ελευθερίας-ως απουσία εξαναγκασμού- είναι στενά συνδεδεμένη με τον φιλελευθερισμό και τις αξίες της ατομικής ελευθερίας και ιδιοκτησίας. Οι ιδέες αυτές αποτέλεσαν ένας είδος πνευματικής γέφυρας προς τη σύγχρονη φιλελεύθερη πολιτική θεωρία και τροφοδότησαν αποτελεσματικά τη συζήτηση ως προς την οριοθέτηση της έκφρασης των ανθρώπων.

²⁶ Συναντάται επίσης σε αρκετά έργα και ως *νεωτερικός φιλελευθερισμός*.

²⁷ Περισσότερα για την έννοια «κράτος νυχτοφύλακας», βλ. *Robert Nozick (1974) Anarchy, State, and Utopia, Basic Books*.

²⁸ Περισσότερα για τις έννοιες της «αρνητικής» και «θετικής» ελευθερίας βλ. *Isaiah Berlin (2001), Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας, Scripta: σελ. 257-277*.

Μέσα από το δεύτερο κεφάλαιο στο εν λόγω βιβλίο, που εντοπίζεται με τον τίτλο «*Περί της ελευθερίας της σκέψης και της συζήτησης*», κανείς μπορεί να εντοπίσει τα στοιχεία που συγκροτούν τη φιλελεύθερη επιχειρηματολογία του Mill για την ελεύθερη έκφραση, καθώς και τις έννοιες οι οποίες συναποτελούν τις θεμελιακές αξίες που προστατεύουν αυτό το δικαίωμα στα συνταγματικά φιλελεύθερα και δημοκρατικά πολιτεύματα. Οι έννοιες που συνομολογούν υπέρ του δικαιώματος να εκφράζεται καθείς όπως θεωρεί σοφά, εντοπίζονται στα κείμενα του Mill και αφορούν τον πλουραλισμό απόψεων, τη διαβουλευτική αξία ως φάρο προς την αλήθεια, την ανοχή στην διαφορετική ή ακόμη και αντίθετη άποψη και το νόημα που η αντιγνωμία προσφέρει, καθώς και τη σημαντικότητα της καλλιέργειας για αυτενέργεια των ατόμων, που, συνδυαζόμενη με τον ελεύθερο λόγο, συμβάλλει αφενός στην ανάπτυξη της υπευθυνότητας και αφετέρου, στην ωρίμανση της σκέψης και της κρίσης τους.

Στον ορίζοντα της πάλης ανάμεσα στην Ελευθερία και την Εξουσία, ο Mill θέτει ως θεμέλιο συζήτησης την αμφισβήτηση της νομιμοποίησης που δύναται να επέλθει από τον καταναγκασμό μιας κυβερνητικής εξουσίας προς μια γνώμη, είτε αυτή (η κυβερνητική εξουσία) αφουγκράζεται το λαό, είτε πράττει χωρίς πολιτικά ορθή ευθυκρισία. Ο Λονδρέζος στοχαστής διατείνεται πως δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά μεταξύ του καταναγκασμού που προέρχεται από τον *πολιτικό δεσποτισμό* και του καταναγκασμού που προέρχεται από την «*τυραννία της πλειοψηφίας*»²⁹, αφού, ακόμη και η πολιτική εξουσία καθοδηγείται από την εκάστοτε άρχουσα κοινωνική ομάδα η οποία προσαρμόζει τον δημόσιο διανοητά επιτρεπτό λόγο, σύμφωνα με την «αλήθεια» της εποχής. Η *Βούληση του λαού* μεταφράζεται κατά τον Mill με τη επιθυμία του πιο πολυάριθμου ή του πιο ενεργού μέρους του λαού, με αποτέλεσμα ο «λαός» που ασκεί την εξουσία να μην σημαίνει απαραίτητα ότι είναι ο ίδιος λαός επί του οποίου ασκείται η κυβερνητική εξουσία. Από αυτή τη θέαση, η επιβαλλόμενη γνώμη της πλειοψηφίας στα υπόλοιπα μέλη μιας κοινωνίας κατατάσσεται στα δεινά από τα οποία πρέπει να φυλάγεται η κοινωνία (ό.π. pp. 21-22).

Κατά τον Mill, η προφύλαξη κατά του πολιτικού δεσποτισμού διαπνέεται μέσα από τις ανθρώπινες υποθέσεις στις οποίες χρειάζεται να θεσπιστεί ένα *όριο* το οποίο θα ορίζει ποια είναι η προσήκουσα ισορροπία ανάμεσα στην ατομική ανεξαρτησία και τον κοινωνικό έλεγχο που ένα άτομο δύναται να υφίσταται. Διότι διαφορετικά, οι άνθρωποι θα υποπίπτουν στην καθολική αυταπάτη του εθίμου κάθε εποχής, ότι δηλαδή, οι κανόνες που διέπουν τις

²⁹ Ο Mill αν και υιοθέτησε από τον Alexis de Tocqueville την φράση «*τυραννία της πλειοψηφίας*», την θεωρεί άτοπη διότι την εκμεταλλεύτηκαν συντηρητικοί κύκλοι και χρησιμοποιείται από αυτούς, κατά της δημοκρατίας. Περισσότερα θα βρείτε στο «*M. de Tocqueville on Democracy in America*» (1840), στο J.S. Mill, *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical* (New York, 1882).

ανθρώπινες σχέσεις είναι αυταπόδεικτοι και αυτονόητοι, εφόσον ανταποκρίνονται στα αισθήματά των ατόμων, με αποτέλεσμα να θεωρούν περιττή οποιαδήποτε λογική ερμηνεία των κανόνων που ακολουθούν. Όταν λοιπόν ένας άνθρωπος υποστηρίζει την προσωπική του άποψη κατ' αυτόν τον τρόπο (με τη διαίσθηση της ορθότητας και μόνο), τότε το κριτήριο αυτό εφαρμόζεται και για οποιαδήποτε από τις απόψεις που διατηρεί και για άλλα θέματα, όπως την ηθική, το γούστο ή την ευπρέπεια (ό.π σ. 24). Έτσι, με αναπόφευκτο τρόπο, παρατηρούνται αλυσιδωτές αντιδράσεις (domino effect) κατά το ότι οι γνώμες των πολιτών επηρεάζονται από τις πολυάριθμες αιτίες που διαμορφώνουν τις επιθυμίες τους σε σχέση με τη συμπεριφορά και το λόγο των άλλων, οι οποίες είναι εξίσου πολυάριθμες. Ο στοχαστής διατείνεται ότι η πηγή αυτού του κριτηρίου που θα καθορίσει κατά πόσο ένας λόγος κρίνεται ως αξιόπαινος ή καταφρονητέος, εντοπίζεται στην ανώτερη τάξη μιας κοινωνίας, από την οποία εκπορεύεται ένα μεγάλο μέρος της ηθικής και διατήρησης του πνεύματος του πουριτανισμού, σύμφωνα πάντα με τα ταξικά συμφέροντα³⁰ της εν λόγω κοινωνικής ομάδας (ό.π σ. 25).

Σε κάθε περίπτωση, ο Mill στοιχειοθετεί με τα γραφόμενά του, τους λόγους για τους οποίους είναι αδιανόητο μια κυβέρνηση να προσπαθεί να ελέγξει τις γνώμες που οι πολίτες εκφράζουν. Ισχυρίζεται ότι, ακόμη κι αν η κυβέρνηση δρα σε συμφωνία με αυτά που η συντριπτική πλειοψηφία του λαού πιστεύει, δεν θα ήταν θεμιτό να ασκήσει καταναγκαστική εξουσία σε οποιοδήποτε μέλος της μειοψηφίας του λαού για να συμμορφωθεί με γνώμες που αφορούν οποιοδήποτε θεωρητικό ή πρακτικό, θρησκευτικό ή ηθικό ζήτημα. Πιο συγκεκριμένα, σε μία αναπάντεχα προοδευτική του ρήση, η οποία μεταγενέστερα θα γίνει προμετωπίδα για το ρεύμα του σύγχρονου φιλελευθερισμού, ο Mill θα γράψει *«Ακόμα κι αν όλοι οι άνθρωποι, εκτός από έναν, είχαν την ίδια γνώμη, δε θα είχαν το δικαίωμα να φιμώσουν αυτόν τον ένα, όπως ακριβώς κι αυτός δε θα είχε το δικαίωμα, αν διέθετε την απαιτούμενη δύναμη, να φιμώσει όλους τους άλλους»* (ό.π σ. 35). Γίνεται κατανοητός λοιπόν, ο τρόπος με τον οποίον ο Mill εκλαμβάνει την αξία που μια γνώμη ενέχει, αλλά και η βλάβη που μπορεί να προκληθεί εάν αυτή η γνώμη εμποδιστεί να ακουστεί ή να διαβαστεί, καθώς, υφίστανται ζημιά όσοι χάνουν την ευκαιρία να γνωριστούν με μια άποψη που δυνητικά θα επηρέαζε την κοσμοθεωρία τους³¹.

³⁰ Ο Mill ορίζει επίσης τη δουλοπρέπεια ως μείζονα καθοριστική αρχή των κανόνων συμπεριφοράς και λόγου ως προς το διανοητικά επιτρεπτό όριο, που ουσιαστικά ορίζεται σύμφωνα με τις προτιμήσεις ή απέχθειες των εγκόσμιων αφεντών ή Θεών, στους οποίους οι άνθρωποι θεωρούν πως είναι ταγμένοι να υπηρετούν. Οι κανόνες συμπεριφοράς που διαμορφώνονται κατ' αυτόν τον τρόπο καθιερώνουν συνεπακόλουθα και τους ηθικούς κανόνες μέσα σε μια κοινωνία.

³¹ Η φήμωση μιας γνώμης προς άλλους ανθρώπους, χαρακτηρίζεται από τον Mill ως *«καταλήστευση του ανθρώπινου είδους»*.

Σε συνέχεια με τον πιο πάνω ισχυρισμό, προτάσσεται το επιχείρημα που υποστηρίζει το λόγο για τον οποίον είναι σφόδρα ανορθολογικό να αποσιωπάται ένας λόγος, και η εξήγηση κινείται σε δύο επίπεδα: 1) αν η γνώμη αποδειχθεί ορθή, τότε όσοι έχουν εσφαλμένη αντίληψη, θα στερηθούν μια ευκαιρία να διορθώσουν την άποψή τους αναφορικά με το θέμα που η εκφερόμενη άποψη σχετίζεται. 2) Εάν από την άλλη, η γνώμη που θα ακουστεί, αποδειχθεί λαθεμένη, τότε, οι υπόλοιποι έχουν την ευκαιρία να επαναβεβαιώσουν και να εδραιώσουν ακόμη περισσότερο τη δική τους άποψη ως την αληθινή, επί του όποιου θέματος η διαφωνία απασχολεί και φυσικά, δίνεται η ευκαιρία στο άτομο που εξέφερε την εσφαλμένη γνώμη, να τη διορθώσει (ό.π σ. 41). Αυτό το επιχείρημα επιτρέπει να συναχθεί το συμπέρασμα πως το να ακούγεται πάντα και χωρίς περιορισμούς μια γνώμη, εισάγει όλους, και κυρίως τους διαφωνούντες, σε μια επωφελή για όλους κατάσταση (win-win situation). Συνεπώς, τα θέματα επί των οποίων οι απόψεις δίστανται και οι άνθρωποι διαφωνούν, θα πρέπει στα πλαίσια μίας πολιτισμένης αντιγνωμίας, όχι απλώς να εξοικειωθούν με την ιδέα ότι θα ήταν προς το συμφέρον τους να διαβουλευονται με ανοιχτό μυαλό, ηθικά, κοινωνικά και πολιτικά ευαίσθητα ζητήματα, αλλά, θα πρέπει να ενθαρρύνονται να το πράξουν και μάλιστα, να προωθείται η συζήτησή τους, παρά μάλλον να λογοκρίνονται οι-σύμφωνα πάντα με την εποχή-λεγόμενες αιρετικές απόψεις.

Εισάγεται με αναπόδραστο τρόπο στο σημείο αυτό, το στοιχείο του πλουραλισμού, που ο Mill θεωρεί συστατικό στοιχείο αλλά και συγκροτητική ουσία αναφορικά με τη φιλοσοφία για την ελεύθερη έκφραση μιας γνώμης. Η αποδοχή του πλουραλισμού απόψεων προϋποθέτει την επίγνωση που έχει η διαβουλευτική αξία αναμεταξύ των ανθρώπων οι οποίοι φέρουν διαφορετικές και ενίοτε συγκρουόμενες απόψεις. Ο Mill θα υποστηρίξει πως εάν μια κυρίαρχη εξουσία αρνείται να συζητήσει ή ακόμη και να ακούσει μια έκφραση η οποία κατά την κρίση της απειλεί να αποδομήσει το υπάρχον πολιτικό οργανωτικό σύστημα και τη λογική των θεσμών στους οποίους αυτό εδράζεται, τότε, αυτό την κάνει (την κυρίαρχη εξουσία) ως τον κάτοχο της *απόλυτης βεβαιότητας* (*absolute certainty*) και τον φορέα του αλάθητου κριτηρίου. Αναμφίβολα, αυτή η άρνηση από τους έχοντες εξουσία να μην ακουστεί μια γνώμη επειδή είναι βέβαιοι ότι είναι ψευδής, απλώς επιβεβαιώνει αυτήν την απόλυτη βεβαιότητα που αυθαίρετως αξιώνουν ως κάτοχοί της. Ο φιλελεύθερος στοχαστής διευκρινίζει ότι η ενέργεια της κατάπνιξης ενός λόγου ή συζήτησης που προϋποθέτει το αλάθητο στοιχείο, που με τη σειρά της η απόλυτη βεβαιότητα εκχωρεί, αποδεικνύεται εσφαλμένη, αφού με εμπειρικό τρόπο

διαφαίνεται ότι κάθε εποχή³² διατηρούσε γνώμες οι οποίες, κατοπινά, αποδείχθηκαν ψευδείς(ό.π σ.43). Με βάση αυτή τη συλλογιστική, σημερινές γνώμες, ακόμη και οι πιο επικρατούσες της εποχής που ζούμε, δεν θα πρέπει να λαμβάνονται ως ακλόνητα αληθινές, αφού υπάρχει η πιθανότητα να καταρριφθούν στο μέλλον. Και αυτό ακριβώς, είναι το απαύγασμα της ελεύθερης διαβούλευσης και προώθησης του πλουραλιστικού διαλόγου.

Στην υπόθεση περί της απόλυτης βεβαιότητας που αθέμιτα αξιώνει οποιαδήποτε δημόσια αρχή ή κοινωνική ομάδα επιθυμεί να λογοκρίνει μια άποψη, ο Mill περιλαμβάνει και τον αντίλογο του επιχειρήματος που ο ίδιος ανέπτυξε και παρατίθεται παραπάνω, και η λογική έχει ως εξής:

Η απαγόρευση της διάδοσης σφαλμάτων δεν αποτελεί ένδειξη αλάνθαστου περισσότερο από οτιδήποτε άλλο κάνει μια δημόσια εξουσία κατά την κρίση και την ευθύνη της. Η κρίση δόθηκε στους ανθρώπους για να την χρησιμοποιούν. Επειδή μπορεί να χρησιμοποιηθεί εσφαλμένα, πρέπει να πούμε στους ανθρώπους ότι δεν πρέπει να τη χρησιμοποιούν καθόλου; Απαγορεύοντας κάτι που θεωρούν ολέθριο δεν σημαίνει ότι αξιώνουν το αλάθητο, αλλά εκπληρώνουν το καθήκον τους-ακόμα και αν σφάλουν. Αν δεν ενεργούσαμε ποτέ βάσει των απόψεών μας, επειδή αυτές ενδέχεται να είναι εσφαλμένες, θα αφήναμε αφρόνιστα όλα μας τα συμφέροντα και δεν θα εκτελούσαμε κανένα καθήκον μας(...).Είναι καθήκον των κυβερνώντων και των ατόμων να διαμορφώσουν, στο μέτρο του δυνατού, τις πιο αληθινές γνώμες, να τις διαμορφώσουν προσεχτικά και ποτέ να μην τις επιβάλουν σε άλλους παρεκτός αν είναι βέβαιοι ότι είναι σωστές(ό.π σ. 44).

Εκ των πραγμάτων, το ζήτημα που εγείρεται με την αξίωση της απόλυτης ελευθερίας που πρέπει κατά τον Mill να έχουν δικαιωματικά όλες οι γνώμες, είναι ότι εμπίπτει με την παραδοχή σύμφωνα με την οποία θα επιτραπεί να διαδίδονται ανεξέλεγκτα, δόγματα που θεωρούνται ειλικρινά επικίνδυνα για την ευημερία της ανθρωπότητας. Αν μη τι άλλο, είναι δειλία, θα ισχυριστεί στο αντεπιχείρημα που ο ίδιος αναπτύσσει, να γνωρίζει κανείς ότι διαδίδεται μια βλαβερή άποψη και να μην την διακόψει στο όνομα του καθολικού δικαιώματος της ελευθερίας του λόγου. Συνεχίζοντας στο εν λόγω σκεπτικό, θα ισχυριστεί πως φυσικά και απόλυτη βεβαιότητα δεν υπάρχει, ωστόσο, για λόγους ανθρώπινου βίου, θα χρειαστεί να

³² Αποτελεί πράγματι εύλογο ερώτημα πως διατηρείται ακλόνητη η πίστη για την αληθινή γνώμη στη «συλλογική αυθεντία» κάθε εποχής, αφού, ιστορικά απεδείχθη, ότι συχνά πίστευε σε εσφαλμένες πεποιθήσεις τις οποίες η κοινή γνώμη μελλοντικά, είτε τις κατέρριπτε εντελώς, είτε τις αναθεωρούσε σε μεγάλο βαθμό.

υπάρχει *σιγουριά*³³ στις απόψεις που φέρουμε και να πιστεύουμε ότι είναι αληθινές, διαφορετικά, θα ήταν ανέφικτο να μπορούσαμε να καθοδηγήσουμε τη συμπεριφορά μας (ό.π σ.45).

Αν και ο Mill έχει συχνά κατηγορηθεί για στοιχεία «αφελούς» ωφελιμισμού³⁴, ο τρόπος με τον οποίο θα αντικρούσει την πιο πάνω ασφαλειοκεντρική λογική της λογοκρισίας, είναι ακριβώς με την προϋπόθεση ότι, εάν ο λόγος εκφέρεται από περιθωριοποιημένο ή περιφρονημένο άτομο ή ομάδα ατόμων, πρώτα πρέπει να ακουστεί ή να διαβαστεί χωρίς περιορισμούς και να αποτελέσει αντικείμενο ελεύθερης διαβούλευσης ώστε να πιστοποιηθεί η ειλικρίνειά του, και αναλόγως, να καταρριφθεί ή να προωθηθεί. Και από την άλλη, αν πρόκειται για λόγο ο οποίος επιβάλλεται από μια άρχουσα τάξη και συγκαταλέγεται στις αδιάσειστες πεποιθήσεις που εθιμικά η κοινή γνώμη υποστηρίζει, τότε θα πρέπει, με απόλυτη ελευθερία, ο λόγος αυτός να αμφισβητείται επανειλημμένως και με κάθε ευκαιρία. Ο Mill τονίζει τη διαφορά που πρέπει να γίνει κατανοητή ανάμεσα στο να θεωρούμε ότι ένας λόγος είναι αληθινός διότι, σε κάθε ευκαιρία αμφισβήτησής του στάθηκε αδύνατο να διαψευστεί, και στο να προϋποθέτουμε ότι είναι αληθινός προκειμένου να μπορούμε να καθοδηγήσουμε τη δράση μας (ό.π σ. 45). Σύμφωνα με τον φιλελεύθερο στοχαστή, η ελευθερία στην επαναλαμβανόμενη αμφισβήτηση μιας γνώμης είναι ο μοναδικός τρόπος ένα ον με ανθρώπινες ικανότητες, να είναι ορθολογικά βέβαιο ότι έχει δίκιο.

Αναντίλεκτα, η μιλιανή συμβολή είναι μία από τις σημαντικότερες αναφορικά με τη φιλοσοφία που κρύβεται πίσω από τη λογική του δικαιώματος της ελεύθερης έκφρασης αλλά και της απόλυτα αντί-λογοκριτικής θεώρησης που αρκετοί ελευθεριακοί (libertarians) μελλοντικά υιοθέτησαν. Το να ακούγονται ελεύθερα όλες οι απόψεις, όλων των ατόμων, φέρνει την πρόοδο μέσα από τη φαντασία και την αυθόρμητη πρωτοβουλία, ενώ ο φόβος και η προκατάληψη προς το νέο, το διαφορετικό, το εκκεντρικό, ωθεί τον πολιτισμό στην οπισθοδρόμηση (Κικκή, 2007 σ. 23-24). Μέσα από τον στοχασμό του Mill, η ανθρωπότητα

³³ Σε όλες τις ελληνικές εκδόσεις του *Παρί Ελευθερίας* (On Liberty) που αναφέρονται στο σημείο αυτό, αποδίδεται η φράση «*assurance sufficient*» από το πρωτότυπο κείμενο στα ελληνικά ως «σιγουριά», και όχι ως «επαρκής διασφάλιση». Οφείλουμε για σκοπούς κατανόησης του κειμένου να σημειώσουμε ότι η «σιγουριά» εν προκειμένω, γίνεται κατανοητή ως μη απόλυτη βεβαιότητα. Αφαιρείται δηλαδή το στοιχείο της απολυτότητας της γνώμης, αλλά παραμένει η πεποίθηση της βεβαιότητας για την αλήθεια της. Βλ. Απόσπασμα αρχέτυπου κειμένου παρακάτω: “(...) *There is no such thing as absolute certainty, but there is assurance sufficient for the purposes of human life.* J. St. Mill (1859).

³⁴ Για την κριτική στον Mill με λογοκριτικούς όρους, βλέπε αναλυτικά : BUNN, M. (2015). REIMAGINING REPRESSION: NEW CENSORSHIP THEORY AND AFTER. *History and Theory*, 54(1), 29–31. <http://www.jstor.org/stable/24543076>

γνώρισε τον τρόπο με τον οποίο η πολυγωνμία φέρνει την αλήθεια πιο κοντά στον άνθρωπο, ενώ η φίμωσή της, βυθίζει τα άτομα στο σκοτάδι.

3.2 Η κοινοτιστική κριτική

Αν είναι κάτι που χαρακτηρίζει την εποχή μας σήμερα, αυτό είναι οι διάφοροι «πολιτισμικοί πόλεμοι» («cultural wars»)³⁵ που μονοπωλούν με άμεσο ή έμμεσο τρόπο το ενδιαφέρον της σύγχρονης πολιτικής σκηνής των κρατών που έχουν Δυτικό προσανατολισμό. Αυτό που γίνεται αντιληπτό κατά το φαινόμενο των πολιτισμικών πολέμων, είναι ότι ζητήματα σημαίνουσας πολιτικής σύγκρουσης, δεν αφορούν θεματικές ενότητες όπως η οικονομική τάξη, η φυλή, το φύλο, η γεωγραφική περιοχή ή οποιαδήποτε από τις πολλές «κοινωνικά δομημένες» διαφορές που παραδοσιακά διχάζουν τον πληθυσμό των κοινωνιών. Μάλλον, η ιδέα είναι ότι μια σημαντική αναπροσαρμογή ευαισθησιών και αμφιλεγόμενων ζητημάτων έχει προκύψει από τις κοινωνικοπολιτικές μεταβολές τη δεκαετία του 1960 και τώρα, το πολιτικό σώμα διέρχεται από μια πολιτισμική σύγκρουση στην οποία οι καθημερινές αξίες, οι ηθικοί κώδικες και ο τρόπος ζωής είναι τα κύρια αντικείμενα διαμάχης³⁶. Πρόκειται δηλαδή, για μια ρήξη μεταξύ κοινωνικών ομάδων οι οποίες επανα-ομαδοποιούνται σε μεγαλύτερα πολιτισμικά «στρατόπεδα» και διεξάγουν «πόλεμο» για κυριαρχία των ηθών, των πεποιθήσεων και των πρακτικών τους, οι οποίες έχουν συνήθως θέματα αναφοράς για τα οποία η γενική κοινωνική διαφωνία και πόλωση φτάνει στα βαθιά θεμέλια των κοινωνικών αξιών. (Chapman & Ciment, 2014, p. 327).

Σε αντίθεση λοιπόν με το γνωστό φιλελεύθερο πεδίο που η πολιτική διαμάχη διεξαγόταν μέχρι πρόσφατα έχοντας κοινό παρονομαστή την *Αρχή της Ανεκτικότητας*, η

³⁵ Ο όρος “πολιτισμικός πόλεμος”(culture war) είναι μια δανεική μετάφραση (calque) του γερμανικού Kulturkampf («πολιτιστικός αγώνας»). Στα γερμανικά, το Kulturkampf, είναι ορολογία που επινοήθηκε από τον Rudolf Virchow και αναφέρεται στη σύγκρουση μεταξύ πολιτιστικών και θρησκευτικών ομάδων στην εκστρατεία από το 1871 έως το 1878 υπό τον Καγκελάριο Ότο φον Μπίσμαρκ (Otto von Bismarck) της Γερμανικής Αυτοκρατορίας ενάντια στην επιρροή της Καθολικής Εκκλησίας που θεωρούνταν απειλή προς τη φήμη του υπερσυντηρητικού βασιλόφροντα χαρακτήρα που οραματιζόταν για την πατρίδα του, λόγω των «φιλελεύθερων» ιδεών του καθολικισμού. Βλ. περισσότερα στο Spahn, M (1910). *Kulturkampf*. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

³⁶ Όπως εύστοχα ο Γιάννης Μπαλαμπανίδης σημειώνει: (...)το 1992, στην εθνική συνδιάσκεψη του Ρεπουμπλικανικού Κόμματος, ο Αμερικανός συντηρητικός πολιτικός Πατ Μπιουκάναν κήρυξε τον «πόλεμο για την ψυχή της Αμερικής». Πόλεμος χωρίς όπλα, αλλά όχι αναίμακτος. Είναι οι «πόλεμοι της κουλτούρας» (culture wars), στον πληθυντικό, καθώς αφορούν ζητήματα που άπτονται όχι της υλικής σφαίρας του βίου αλλά των αξιών και των πεποιθήσεων: άμβλωση, σεξουαλικές και έμφυλες ταυτότητες, κλιματική αλλαγή, πολυπολιτισμικότητα. Από τη δεκαετία του 1960, όταν τα νεανικά κινήματα έβαλαν στο παιχνίδι θέματα «νέας πολιτικής», όπως η ισότητα των φύλων, τα ανθρώπινα δικαιώματα, η οικολογία, μέχρι την αντιπίθεση της Νέας Δεξιάς και την άνοδο του τραμπισμού. Βλ. περισσότερα στο άρθρο: Μπαλαμπανίδης Γ. (2023) *Δεξιά του γάμου και Δεξιά των συνόρων*, Καθημερινή: Κυριακάτικη έκδοση: https://www.kathimerini.gr/society/562761121/arthro-toy-g-mpalampanidisti-k-dexia-toy-gamoy-kai-dexia-ton-synoron/?fbclid=IwAR3Irk1bV5R_fNd6oihUcOeqJF_102rJFE2YqLyZypEUWhrkMKO0INGRII

διαφορά που σημειώνεται μεταξύ της συμβατικής ιδεολογικής διαμάχης με όρους πολιτικής θεωρίας και της μοντέρνας «πάλης των αξιών»³⁷, είναι η αντίληψη ότι η ύπαρξη της μίας πολιτισμικής αντίληψης/πλευράς ακυρώνει θεμελιακά την ύπαρξη της άλλης. Είναι δηλαδή, ζωτικά αδύνατον να συνυπάρξουν και να βρεθούν κοινές συνιστάμενες για να δείξουν σημεία συμβιβασμού και αλληλοκατανόηση, ώστε να φτάσουν σε ένα *consensus*. Στον ορίζοντα αυτής της διαμάχης, η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί από ιδεολογικό φανατισμό και πολιτική τοξικότητα, ο κοινωνιολόγος James Davison Hunter περιέγραψε αυτό που έβλεπε ως μια δραματική αναδιάταξη και πόλωση που έχει μεταμορφώσει την-αμερικανική-πολιτική και κουλτούρα.

Υποστήριξε ότι η πόλωση αυτή, αφορά σε έναν αυξανόμενο αριθμό θεμάτων που καθορίζουν τα κοινωνικό-πολιτικά επίδικα, όπως για παράδειγμα στο ζήτημα της άμβλωσης, την πολιτική για την οπλοκατοχή, τον διαχωρισμό εκκλησίας και κράτους, την ιδιωτικότητα και τις παρακολουθήσεις τηλεφωνικών συσκευών, την ομοφυλοφιλία, τη λογοκρισία κ.α. Για αυτά όλα τα συζητήσιμα (debatable) θέματα, ο Hunter θα ισχυριστεί πως υπάρχουν δύο προσδιορίσιμες πολικότητες (definable polarities), στις οποίες η κοινωνία έχει ουσιαστικά διαιρεθεί στις ίδιες γραμμές σύμφωνα με αυτά τα ζητήματα, με τρόπο ώστε να δημιουργηθούν δύο ευρείες αντιμαχόμενες ομάδες, οι οποίες που έχουν «ξεπεράσει» τα διαφοροποιητικά χαρακτηριστικά στοιχεία της σύγχρονης πολιτικής και δεν ορίζονται πλέον από τη θρησκεία, την εθνικότητα, την κοινωνική τάξη ή ακόμη και πολιτικές πεποιθήσεις, αλλά μάλλον, από διευρυμένες ιδεολογικές κοσμοθεωρίες (Hunter, 1992).

Ποιος όμως ο λόγος που το φαινόμενο αυτό ξεκίνησε να σημειώνει αισθητή αύξηση την τελευταία τριακονταετία και σήμερα βιώνουμε την-μέχρι στιγμής-κορύφωσή του, αφού η πολιτισμική δεκαετία (cultural decade) της σύγχρονης ιστορίας σημειώθηκε κοντά στα μέσα του 20^{ου} αιώνα; Πού οφείλεται το γεγονός ότι ο πολιτικός δημόσιος λόγος μετατοπίστηκε από τις πολιτικά προγραμματικές αρχές προς μια διπολική μάχη για αξιακά συστήματα ο οποίος υπερβαίνει αυτά που η πολιτική επιστήμη θεωρούσε θεμελιώδη αίτια για τον κλάδο της συγκρουσιακής πολιτικής; Και όλα αυτά, αφότου έχει λήξει επισήμως ο κατεξοχήν διπολικός, Ψυχρός Πόλεμος. Ο Michael J. Sandel θα εξηγήσει πως το κύμα συζήτησης το οποίο φέρει την ετικέτα της διαμάχης μεταξύ του φιλελευθερισμού και του κοινοτισμού («liberal-communitarian debate») την τελευταία τριακονταετία, προκλήθηκε από τον ρωσισανό φιλελευθερισμό, ο οποίος προέταξε την άποψη ότι, το δικαίωμα υπερεπεί του αγαθού υπό την

³⁷ Όπως εναλλακτικά αποκαλούνται οι πολιτισμικοί πόλεμοι.

έννοια ότι οι αρχές της δικαιοσύνης που προσδιορίζουν τα δικαιώματά μας, δεν εξαρτώνται για τη δικαιολόγησή τους από κάποια συγκεκριμένη αντίληψη της «καλής ζωής» (Sandel, 1994, p. 1776).

Θα ήταν ασφαλές να υποθέσει κανείς πως η διαμάχη που ο Sandel επεσήμανε, αποτελεί τον προάγγελο αυτού που σήμερα γίνεται αντιληπτό ως πολιτισμικός πόλεμος³⁸. Η άποψη αυτή εδραιώνεται ακόμη, από το γεγονός ότι τα σύγχρονα φιλελεύθερα πολιτικά οράματα δεν περιέχουν κάποια ανεξάρτητη αρχή κοινότητας όπως είναι η κοινή εθνικότητα, η γλώσσα, η ταυτότητα, ο πολιτισμός, η θρησκεία η ιστορία ή ο τρόπος ζωής και γι' αυτό κατά τα τελευταία τριάντα χρόνια, η «κοινότητα» αναδύθηκε πάλι στην επιφάνεια ως ολάκερη σχολή σκέψης ονόματι «κοινοτισμός», με στόχο να αποδώσει στην κοινότητα τη δέουσα προσοχή αναφορικά με τον καθορισμό του κοινού αγαθού, θα επισημάνει ο Kymlicka (2005, σ. 319). Τη δικαιολόγηση αυτού του κύματος συζήτησης έρχεται να ενισχύσει ακόμη περισσότερο η πεποίθηση πως τα φιλελεύθερα πολιτεύματα εμπεριέχουν μία θεμελιακή αντίφαση: ο πολιτικός φιλελευθερισμός διακατέχεται από την αρχή της ουδετερότητας και αυτό μεταφράζεται θεωρητικά ότι τα κράτη θα πρέπει ν' αντιμετωπίζουν με αμεροληψία τις διαφορετικές αντιλήψεις που έχουν οι πολίτες τους για την εγγενή αξία περί αγαθού. Εμπειρικά ωστόσο, δεν ήταν πάντα έτσι, ειδικά στα αρχικά τους στάδια. Τα έθνη-κράτη, βίωναν αρκετά στοιχεία του φιλελευθερισμού ως και εχθρικά προς την κοινότητα. Τα λεγόμενα φιλελεύθερα κράτη στα οποία μόλις πρόσφατα «ωρίμασαν» οι δημοκρατικά φιλελεύθερες αρχές εντός τους, παρατηρείται η πρώτη καταγραφή των στοιχειωδών αμερόληπτων πολιτικών αποφάσεων, προάγοντας μια πιο δίκαια πλουραλιστική και συμπεριληπτική κοινωνία (Χριστόπουλος, 2022, pp. 224–225).

Οι κοινοτιστές ισχυρίζονται ότι σε αυτό το φιλελεύθερο πλαίσιο των σύγχρονων κοινωνιών, η αξία της κοινότητας υπό-εκπροσωπείται, ενώ θα έπρεπε να προηγείται των αξιών της ελευθερίας και ισότητας. Αυτό σημαίνει πως οι ίδιοι θεωρούν ότι τα δικαιώματα θα πρέπει να στηρίζονται στις αξίες ή τις προτιμήσεις που επικρατούν σε κάθε δεδομένη κοινότητα και σε κάθε δεδομένη στιγμή (Sandel, 1994, p. 1777). Πιστεύουν ότι δεν είναι δυνατόν, ο

³⁸ Οφείλω να αναφέρω ότι ένας από τους σημαντικότερους θεωρητικούς του νέο-κοινοτισμού, ο Amitai Etzioni, προσφέρει μια αντίθετη άποψη σε σχέση με το πως η άνοδος του κοινοτισμού αποτέλεσε εύφορο έδαφος για την άνθιση των πολιτισμικών πολέμων. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρει ότι η νέο-κοινοτιστική θεωρία που προτείνει την αρχή των «ηθικών διαλόγων» (moral dialogues) οι οποίοι με τη σειρά τους-θα-προσφέρουν το πεδίο των λογικών διαβουλεύσεων (reasonable deliberations) μέσα στην κοινότητα. Ο θεωρητικός υποστηρίζει ότι αυτό το κλίμα πολιτισμένου διαλόγου, χαρακτηρίζεται ως ακριβώς αντίθετο με το κλίμα που οι πολιτισμικοί πόλεμοι δημιούργησαν και προάγουν. Για περισσότερα βλ. *Etzioni, A. (1997). Deliberations, Culture Wars, and Moral Dialogues. The Good Society, 7(1), 34–38.* <http://www.jstor.org/stable/20710785>.

άνθρωπος που θίγει ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό μιας κοινότητας, να μπορεί να προστατεύεται πίσω από το δικαίωμα του ελεύθερου λόγου ή της ελευθερίας της τέχνης, χωρίς να υφίσταται κάποιου είδους συνέπεια για την πράξη του, έχοντας προβάλλει ίσως την πλειοψηφία των ατόμων της κοινότητας που ο ίδιος ζει. Οι κοινοτιστές, απορρίπτουν για λόγους αρχής, την ελευθερία που ενοχλεί ή προσβάλλει τους άλλους, διότι ασπάζονται αντιφιλελεύθερες ιδέες, θα σημειώσει ο Δημούλης. Δεν προτιμούν τη θρησκευτική ελευθερία έναντι αυτήν της έκφρασης, απλώς επιλέγουν να υπερασπίζονται παραδοσιακούς θεσμούς όπως η θρησκεία, η πατρίδα και η οικογένεια ως συλλογικές αξίες που κανείς και για κανένα λόγο, δεν έχει δικαίωμα να θίξει. Αυτό συμβαίνει διότι η θεωρία του κοινοτισμού αμφισβητεί γενικώς τις εννοιολογικές κατηγορίες και τους Λόγους των «δυτικών» human rights, κατευθύνοντας παραληρηματικές θεωρήσεις για την κοινωνία και τις απειλές που δέχεται από «εξωτερικούς εχθρούς» (Δημούλης, 2016, pp. 56–57).

Είναι πράγματι γεγονός πως οι κοινοτιστές έχουν ως κοινό σημείο πεποίθησης ότι αυτό που πρέπει η πολιτική φιλοσοφία να κάνει, είναι να αποδεχθεί και να δώσει μεγαλύτερη προσοχή στις κοινές πρακτικές και κατανοήσεις (understandings) που έχουν καλλιεργηθεί στην κάθε κοινότητα. Κάτι τέτοιο φυσικά, απαιτεί την τροποποίηση των φιλελεύθερων αρχών της δικαιοσύνης και των δικαιωμάτων όπως τις γνωρίζουμε³⁹. Ο Kymlicka καταγράφει δύο σχολές σκέψης κοινοτιστών, όπου στην πρώτη υπάρχει η αντίληψη πως μοναδική πηγή αρχών δικαιοσύνης, πρέπει να είναι η κοινότητα και οι κοινές κατανοήσεις της (και όχι κάποιες οικουμενικές διακηρύξεις που αγνοούν τις ιδιαίτερες παραδόσεις των κοινωνιών). Η δεύτερη σχολή υποστηρίζει τη λογική όπου η κοινότητα έχει τον πρώτο λόγο αναφορικά με το περιεχόμενο των αρχών δικαιοσύνης, δίνοντας ουσιαστικά, μεγαλύτερη βαρύτητα στο κοινό αγαθό έναντι των ατομικών δικαιωμάτων (Kymlicka, 2005, p. 320). Με λίγα λόγια, οι κοινοτιστές αντιτίθενται σε κάθε ιδέα ουδέτερου κράτους το οποίο δεν αξιώνει μια πολιτική προώθηση του «κοινού αγαθού». Σε μια φιλελεύθερη κοινωνία, το κοινό αγαθό ρυθμίζεται με τέτοιο τρόπο ώστε να εναρμονίζεται με τις προτιμήσεις περί αγαθού βίου που επιλέγουν να έχουν τα άτομα. Στην κοινοτιστική κοινωνία όμως, πρώτα θα οριστεί ο αγαθός βίος, ο οποίος

³⁹ Ο Ronald Dworkin περιγράφει περίφημα τα δικαιώματα ως "ατού" του ατόμου έναντι της κοινότητας. Οι κοινοτιστές οικειοποιούνται αυτή την περιγραφή των φιλελεύθερων δικαιωμάτων για να υποδείξουν τι πάει λάθος με την υπερβολική συνείδηση των δικαιωμάτων της φιλελεύθερης νομικής κουλτούρας που κυριαρχεί, δυστυχώς κατά την άποψή τους, στην Δύση. Οι κοινοτιστές επομένως, επικαλούνται μια εργαλειακή αντίληψη των νομικών δικαιωμάτων αποκαλώντας τα "ατού". Τα φιλελεύθερα νομικά δικαιώματα, σύμφωνα με την άποψη αυτή, είναι μη κοινωνικές μορφές που μπορούν να χρησιμοποιηθούν εργαλειακά στο πλαίσιο της κοινωνίας για να διατηρηθεί ένας χώρος ελευθερίας για ένα άτομο να πιστεύει ή να μιλάει για πεποιθήσεις αντίθετες με αυτό που η κοινότητα θεωρεί ότι είναι η ευημερία της. Βλ. περισσότερα στο Ronald Dworkin, (2013) "Taking Rights Seriously", London.

θα επιτάσσει τον «τρόπο ζωής» ολόκληρης της κοινότητας, με αποτέλεσμα, οι διάφορες προτιμήσεις ή αντιλήψεις των ατόμων να ιεραρχούνται έχοντας ως κριτήριο τη συμμόρφωση με το κοινό αγαθό.

Πρέπει εδώ, να γίνει σαφές ότι στα πλαίσια της παρούσας εργασίας, όταν συζητείται ο Κοινοτισμός και η κριτική που αυτός ασκεί στην ελευθερία έκφρασης μέσα στο φιλελεύθερο πλαίσιο, αυτό αφορά στη πολιτισμική εστίαση της σχέσης κοινότητας και ατόμου (cultural focus on community) που ο κοινοτισμός αξιώνει ως αρχή (Nolan, 1971). Δεν αφορά οποιαδήποτε από τις υπόλοιπες πεποιθήσεις των θεμελιωτών-κοινοτιστών ή των νεο-κοινοτιστών, που έχουν για παράδειγμα σε σχέση με την οικονομία ή την υγεία μέσα στην κοινωνία.

Την κριτική του κοινοτισμού προς την ελευθερία έκφρασης που προσφέρει το πεδίο του φιλελευθερισμού, ο Kymlicka θα την αποδώσει στην παρεμπόδιση της *Αρχής της ορθολογικής αναθεωρησιμότητας*. Θέτοντας τον όρο «πολιτικός φιλελευθερισμός» ως μία επαναδιατυπωμένη έννοια του φιλελευθερισμού με κοινοτιστικά στοιχεία (και με τις αντιφάσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω), ο σύγχρονος θεωρητικός ισχυρίζεται ότι οι κοινοτιστές, αξιοποιώντας το κενό που ο πολιτικός φιλελευθερισμός προσφέρει, παρεμποδίζουν την ορθολογική αναθεωρησιμότητα των ανθρώπων στο όνομα της ιδέας του «εντεταγμένου εαυτού». Σκοπός των κοινοτιστών είναι να διασφαλίσουν ότι τα μέλη τους είναι πράγματι εντεταγμένα στην κοινότητα, αντίκλινα να διανοηθούν την αποχώρηση από αυτήν ή ότι μπορούν ζήσουν μια πετυχημένη ζωή έξω από την κοινότητα που μεγάλωσαν (ό.π 342).

Αυτό που οι κοινοτιστές φοβούνται, είναι πως εάν τα μέλη τους πληροφορούνται επαρκώς για διαφορετικούς τρόπους ζωής και τους παρέχονται οι γνωστικές και συγκινησιακές ικανότητες να αξιολογήσουν τον τρόπο ζωής της ίδιας της κοινότητας που κληρονόμησαν, τότε θα την απορρίψουν. Προκειμένου να αποφευχθεί ένα τέτοιο ενδεχόμενο, αρκετές απομονωτικές (isolationist) ομάδες επιθυμούν την ανατροφή των παιδιών τους με τρόπο ώστε να ελαχιστοποιηθεί το ενδεχόμενο για ευκαιρίες νοητικής ανάπτυξης και άσκησης ικανότητας για ορθολογική αναθεωρησιμότητα, με αποτέλεσμα να λογοκρίνουν κάθε είδους αμφισβήτηση, από και προς, την κοινότητά τους.

Ο Kymlicka πιστεύει ότι υπό αυτή τη θέαση που αφορά την κοινοτιστική προσέγγιση της ατομικής αυτοκατανόησης η οποία έρχεται σε ευθεία σύγκρουση με τη φιλελεύθερη δέσμευση της ατομικής ελευθερίας και προσωπικής αυτονομίας, αυτό που μπορούμε να καταλάβουμε, είναι ο τρόπος με τον οποίο ορισμένες ομάδες αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους,

αλλά όχι κατ' ανάγκη τον τρόπο με τον οποίο ο κάθε πολίτης που ανήκει σε μια τέτοια κλειστή κοινότητα, αντιλαμβάνεται τον εαυτό του σε σχέση με τους σκοπούς του (ό.π. σελ 344). Πλέον όμως, το φαινόμενο δεν αφορά αποκλειστικά μερικές απομονωτικές ομάδες όπως ο Kymlicka υποστήριξε πριν δύο δεκαετίες (Niemiets, 2020). Ο πολιτισμικός πόλεμος που διχοτόμησε σε «δύο μεγάλες κοινότητες» τους ανθρώπους, βιώνεται σε ολόκληρο τον Δυτικό Κόσμο και φέρνει τον πολιτικό φιλελευθερισμό σε ασυνέπεια σχετικά με τα στοιχεία του, αφού μια από τις θεμελιώδεις αξίες του, είναι αυτή της ανεκτικότητας. Το δίλημμα που υπεισέρχεται ως αντίφαση στον φιλελεύθερο κόσμο σχετικά με την αρχή της ανεκτικότητας, είναι κατά πόσο μπορούν και θα πρέπει να ακούγονται ελεύθερα, μη φιλελεύθερες απόψεις. Το ζήτημα της ανεκτικότητας και το παράδοξο που προκύπτει από αυτήν, όπως ο Karl Popper το όρισε, θα συζητηθεί στην αμέσως επόμενη υποενότητα.

Είναι γεγονός ότι μπροστά στη δημιουργία της μεγάλης αντιπαράθεσης: αυτονομία ή ανεκτικότητα, η φιλελεύθερη θεωρία χωρίζεται σε δύο αντιμαχόμενα στρατόπεδα, όπου στο ένα βρίσκονται οι φιλελεύθεροι υποστηρικτές της «ανεκτικότητας» που πιστεύουν ότι θα πρέπει μια φιλελεύθερη κοινωνία να αποδεχθεί το γεγονός ότι δεν μπορεί να επιβάλει τα φιλελεύθερα ιδεώδη της σε άτομα και ομάδες, των οποίων οι πεποιθήσεις είναι μη φιλελεύθερες ή και αντιφιλελεύθερες, διότι, η ανεκτικότητα ως θεμελιακή αξία διαφαίνεται στη συγκυρία της διαφωνίας απόψεων, ειδικότερα για τις αντιφιλελεύθερες απόψεις, αφού σε τελική ανάλυση, εκεί θα κριθεί η αξία της. Και από την άλλη, οι φιλελεύθεροι που έχουν πιο ψηλά την αξία της αυτονομίας, προτάσσουν το επιχείρημα πως αν τεθεί ως πρόταγμα η ανεκτικότητα, τότε θα αναιρεθεί η προστασία του δικαιώματος της αυτονομίας σε άτομα τα οποία ανήκουν σε συγκεκριμένες κοινότητες, με αποτέλεσμα να περισταλεί το δικαίωμα να πράττουν, να εκφράζονται και να αμφισβητούν ελεύθερα.

Ο Kymlicka διατείνεται ότι ένα ανεκτικό σύστημα, δε συνιστά κατ' ανάγκη μία φιλελεύθερη κοινωνία, εφόσον το ίδιο δεν αναγνωρίσει καταρχάς την αρχή της *ατομικής ελευθερίας συνείδησης* (Kymlicka, 2005, p. 345). Ακόμη, ασχέτως με την κατάσταση που επικρατεί στις παγκόσμιες τάξεις των φιλελευθέρων, η «ανεκτικότητα» ως αρχή, ανέκαθεν είχε συγκεκριμένο χαρακτήρα για αυτούς που προασπίζονται την ιδέα της ανεκτικότητας η οποία εμπεριέχει αναπόσπαστα την ελευθερία της ατομικής συνείδησης, και η οποία προστατεύει το δικαίωμα διαφωνίας των ατόμων με την ομάδα τους χωρίς να λογοκριθούν, όπως επίσης και το δικαίωμα συλλογικότητας να μην καταδιώκονται από το κράτος. Συνεπώς, μπορεί εύλογα να ειπωθεί πως αυτό που η ανεκτικότητα με φιλελεύθερο πρόσημο κάνει, είναι να περιορίζει την εξουσία των μη φιλελευθέρων κοινοτήτων να περιστέλλουν την ελευθερία των μελών τους.

Η κοινοτιστική κριτική⁴⁰ προς τη φιλελεύθερη θέαση της ελευθερίας της έκφρασης ως μη διαπραγματεύσιμο ατομικό δικαίωμα στο πλαίσιο των πολιτισμικών πολέμων, του 21^{ου} αιώνα, δέχεται τη μεγαλύτερη υποστήριξη που γνώρισε ποτέ⁴¹, λαμβάνοντας θαυμαστές οι οποίοι ισχυρίζονται ότι νιώθουν καταπίεση από την «κουλτούρα αφύπνισης» («woke culture») αλλά και από τη λογοκρισία που δέχονται όταν αμφισβητούν δικαιώματα συνανθρώπων τους ή ρητορεύουν μισαλλόδοξα. Έτσι, λογοκρίνοντας τους λογοκριτές⁴², ο πολιτικός φιλελευθερισμός καλείται-όπως παρακάτω θα δούμε-να αντιμετωπίσει τις παραδοξότητες που οι θιασώτες του καλλιέργησαν αλλά και επέτρεψαν να ενταθούν, αφού ιστορικά, δεν αντιλήφθηκαν την αυτονομία και την ανεκτικότητα ως δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, ότι δηλαδή, αυτό που διακρίνει την ελεύθερη ανεκτικότητα είναι ακριβώς η δέσμευσή της στην αυτονομία των ατόμων να επαναξιολογήσουν ορθολογικά τους σκοπούς και τις πεποιθήσεις τους, και κυρίως να τις εκφράζουν. Αυτή η εννοιολογική παρανόηση (conceptual misunderstanding), έδωσε χώρο ανάπτυξης στην κοινοτιστική κριτική η οποία φαίνεται να οδήγησε στην παράδοξη⁴³ κεφαλαιοποίηση της ελευθερίας της έκφρασης από τους ίδιους τους κοινοτιστές⁴⁴.

3.3 Παραδοξότητες και ανισότητες στον ελεύθερο λόγο

Ομολογουμένως, η φιλοσοφία πίσω από τη λογική που υποστηρίζει το δικαίωμα στον ελεύθερο λόγο κρύβει αρκετές παραδοξότητες. Πόσο μάλλον, όταν αυτή η φιλοσοφία εφαρμόζεται πρακτικά στις σημερινές δημοκρατικά φιλελεύθερες-και όχι-κοινωνίες, οι οποίες χαρακτηρίζονται από το σεβασμό και την εναρμόνιση προς την Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα. Πράγματι, το δικαίωμα στην ελεύθερη έκφραση, σκέψη και τον

⁴⁰ Για μια σύντομη αλλά γενική και τεκμηριωμένη ανάλυση των βασικών στοιχείων της σύγκρουσης του φιλελευθερισμού με τον κοινοτισμό, βλέπε: Παπαδόπουλος Ι. Κ. (2015) *Φιλελευθερισμός ή κοινοτισμός, δίλημμα ή φενάκη*. Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας, 5, 237–272. <https://doi.org/10.12681/sas.551>.

⁴¹ Για τη ραγδαία αύξηση των υποστηριχτών του Κοινοτισμού βλέπε περισσότερα: Kristian Niemietz (2020) «*Communitarianism: the art of passing off trivial clichés as profound wisdoms*» (<https://iea.org.uk/communitarianism-the-art-of-passing-off-trivial-cliches-as-profound-wisdoms/>).

⁴² Δανείζομαι τη φράση «Λογοκρίνοντας τους Λογοκριτές» αναφορικά με τους κοινοτιστές, από την ανάλυση της Claire Wright, *Censoring the Censors in the WTO: Reconciling the Communitarian and Human Rights Theories of International Law* (Wright, 2010).

⁴³ Το παράδοξο, σύμφωνα με τον Βρετανό φιλόσοφο Karl Popper, έγκειται στο γεγονός ότι αν είσαι ανεκτικός ακόμα και με εκείνους που δεν είναι ανεκτικοί με τους άλλους, κινδυνεύει η ίδια η ανεκτικότητα. Αυτό το παράδοξο θα συζητηθεί στη συνέχεια.

⁴⁴ Όπως ο Paul Passavant υποστηρίζει, εκεί όπου οι φιλελεύθεροι και οι κοινοτιστές διαφέρουν είναι η κρίση τους για το πού πρέπει να βρίσκονται οι τελικές δεσμεύσεις. Από τη μία, οι φιλελεύθεροι εκτιμούν τα νομικά δικαιώματα επειδή πιστεύουν ότι προστατεύουν το άτομο από προσωρινά παθιασμένες πλειοψηφίες. Οι κοινοτιστές από την άλλη, υποστηρίζουν ότι τα νομικά δικαιώματα πρέπει να περιορίζονται για το καλό της κοινότητας όταν τα άτομα διεκδικούν νομικά δικαιώματα, φθείρουν τους κοινωνικούς δεσμούς που συγκρατούν που κρατούν ενωμένη την κοινότητα. Περισσότερα στο Paul. A Passavant (2002), “*No Escape: Freedom of Speech and the Paradox of Rights*”.

λόγο, είναι κατοχυρωμένα ως μερικά από τα θεμελιώδη δικαιώματα που οι άνθρωποι έχουν ως αναφαίρετα. Ωστόσο, όπως προφητικά προέβλεψε ο Κώστας Δουζίνας, τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν μόνο παραδοξότητες να προσφέρουν, καθώς η «παραδοξότητα» είναι η αρχή που τα οργανώνει, για ένα σωρό από λόγους (Douzinas, 2007, p. 9), μερικούς από τους οποίους θα εξετάσουμε και παρακάτω, σε αυτήν την υποενότητα.

Κάθε συνεπής ανάλυση, που αφορά τη λογοκρισία σε σχέση με τον φιλελευθερισμό, θα πρέπει να αναφέρεται στην κομβική θεωρία της παραδοξότητας των δικαιωμάτων που ισχυρίζεται ο Paul Passavant ότι υπάρχει μεταξύ του πολιτικού φιλελευθερισμού και της ελευθερίας της έκφρασης. Το παράδοξο της ελευθερίας του λόγου αναφέρεται στην ένταση μεταξύ του ιδανικού της ελευθερίας του λόγου και της πραγματικότητας της εξουσίας, αλλά και της ανισότητας στην κοινωνία. Από τη μια πλευρά, η ελευθερία του λόγου θεωρείται συχνά ως ένα θεμελιώδες δικαίωμα που επιτρέπει στα άτομα να εκφράζουν τις απόψεις και ιδεολογίες τους χωρίς φόβο καταστολής ή λογοκρισίας. Ωστόσο, ο Passavant υποστηρίζει ότι αυτό το ιδανικό βασίζεται συχνά σε μια στενή, ατομικιστική κατανόηση της ελευθερίας, η οποία αγνοεί τους τρόπους με τους οποίους η εξουσία και η ανισότητα μπορούν να περιορίσουν ορισμένες ομάδες από το να μπορούν να ασκήσουν το δικαίωμά τους στην ελευθερία του λόγου.

Για παράδειγμα, σημειώνει ότι ορισμένες ομάδες όπως οι γυναίκες, οι έγχρωμοι και τα άτομα LGBTQ+, μπορεί να περιθωριοποιηθούν και να φιμωθούν στον δημόσιο λόγο εξ αιτίας κοινωνικών ιεραρχιών και δομών εξουσίας. Υπό αυτή την έννοια, το ιδανικό της ελευθερίας του λόγου μπορεί στην πραγματικότητα να ενισχύει τις υπάρχουσες ανισορροπίες ισχύος, αντί να τις αμφισβητεί. Αυτό μπορεί να συμβεί χωρίς απαραίτητα ο λόγος που υποσυνείδητα ή συνειδητά προάγει ή συντηρεί τον αποκλεισμό, να προέρχεται από κοινοτιστικές ή εθνικιστικές ομάδες. Αρκεί να προέρχεται από την πλειοψηφία της κοινωνίας⁴⁵. Ο θεωρητικός υποστηρίζει ότι για να αντιμετωπίσουμε το παράδοξο που το δικαίωμα της ελευθερίας του λόγου αφήνει να προκληθεί, πρέπει να προχωρήσουμε πέρα από μια στενή, ατομικιστική αντίληψη της ελευθερίας και να εξετάσουμε τους τρόπους⁴⁶ με τους οποίους η εξουσία και η ανισότητα διαμορφώνουν τον δημόσιο λόγο (Passavant, 2002). Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να ληφθούν υπόψη ζητήματα εκπροσώπησης και συμπερίληψης, καθώς και οι τρόποι με τους οποίους ορισμένες μορφές λόγου μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να περιθωριοποιήσουν και να φιμώσουν ορισμένες ομάδες. Η τυραννία της πλειοψηφίας ωστόσο, είναι κάτι το οποίο οι

⁴⁵ Περισσότερα για την *τυραννία της πλειοψηφίας* (*tyranny of the majority*), βλέπε: Alexis de Tocqueville (2012) *De la démocratie en Amérique*. Institut Coppet.

⁴⁶ Οι τρόποι με τους οποίους η εξουσία ορίζει τον δημόσιο Λόγο, εξετάστηκαν στο δεύτερο υποκεφάλαιο του Πρώτου Κεφαλαίου.

κρατούντες κάθε πολιτείας θα πρέπει να ρυθμίσουν νομοθετικά, ώστε να προστατεύσουν τις μειοψηφίες που επηρεάζονται.

Βέβαια, το να εκφράζεται κανείς θεωρώντας ότι κατέχει ανεξέλεγκτη ελευθερία, προκύπτει ως καταρχήν πρόβλημα πολιτικής φιλοσοφίας, αφού, γίνεται λόγος για την αρχή της ανεκτικότητας που θα επικαλεστεί, σε ένα πλαίσιο απόλυτης ελευθερίας που κανείς θεωρεί πως το κράτος του εγγυάται. Ο Βρετανός φιλόσοφος Karl Popper, επισημαίνει πως το πρόβλημα που δύναται να ανακύψει όταν χρησιμοποιείται η ανεκτικότητα έξω από ένα δημοκρατικό ρυθμιστικό πλαίσιο, είναι ότι θα έρθουμε αντιμέτωποι με το *Παράδοξο της Ανεκτικότητας (the Paradox of Tolerance)*:

Η απεριόριστη ανοχή (διαλλακτικότητα), θα πρέπει να οδηγήσει στην εξαφάνιση της ανοχής. Αν επεκτείνουμε την απεριόριστη ανοχή ακόμα και σ' εκείνους που είναι αδιάλλακτοι(μισαλλόδοξοι), αν δεν είμαστε προετοιμασμένοι να υπερασπιστούμε μια ανεκτική κοινωνία από την απειλή των αδιάλλακτων, τότε οι ανεκτικοί θα αφανιστούν και μαζί μ' αυτούς η ίδια η ανοχή.-Διατυπώνοντας έτσι το παράδοξο δεν υπονοώ, λόγω χάρη, ότι θα πρέπει πάντα να ασκούμε κατασταλακτικό έλεγχο στη λειτουργία των αδιάλλακτων φιλοσοφιών· ενόσω μπορούμε να τους αντιταχούμε με λογικά επιχειρήματα και να τις κρατήσουμε σε έλεγχο με την κοινή γνώμη, η απαγόρευση της λειτουργίας τους θα ήταν πράξη μεγάλης αφροσύνης. Θα έπρεπε, ωστόσο, να αξιώσουμε το δικαίωμα να τις καταστέλλουμε, αν είναι ανάγκη ακόμα και με δυναμικά μέτρα· γιατί εύκολα μπορεί να αποδειχθεί τελικά ότι δεν ήταν διατεθειμένες να επικοινωνήσουν μαζί μας στο επίπεδο του ορθολογικού επιχειρήματος και να αρχίσουν να αποκηρύσσουν κάθε επιχείρημα· μπορεί να απαγορεύσουν από τους οπαδούς τους να ακούνε ορθολογικά επιχειρήματα, επειδή τάχα είναι απατηλά, και να τους διδάσκουν να απαντούν σ' αυτά χρησιμοποιώντας τις γροθιές ή τα πιστόλια τους. Θα' πρεπε λοιπόν, να αξιώνουμε, στο όνομα της ανοχής, το δικαίωμα να μην ανεχόμαστε τους αδιάλλακτους. Θα' πρεπε να αξιώνουμε να τίθεται εκτός νόμου κάθε κίνηση που διδάσκει την αδιαλλαξία και θα' πρεπε να θεωρούμε εγκληματική την παρακίνηση στην αδιαλλαξία και τη δίωξη των αντιπάλων, με τον ίδιο τρόπο που θεωρούμε εγκληματική την παρακίνηση σε φόνο ή σε απαγωγή παιδιών ή σε αναβίωση του δουλεμπορίου(Popper, 2021, p. 243 note 4).

Εν συντομία λοιπόν, το παράδοξο, σύμφωνα με τον Popper, έγκειται στο γεγονός ότι αν είσαι ανεκτικός ακόμα και με εκείνους που δεν είναι ανεκτικοί με τους άλλους, κινδυνεύει η ίδια η ανεκτικότητα.

Ο Αλκιβιάδης Γούναρης στη δική του ανάλυση, θα σημειώσει πως εάν για παράδειγμα αναγνωρίσουμε το δικαίωμα έκφρασης σε ρατσιστές, μοιραία θα οδηγηθούμε σε καταστάσεις

που ο λόγος τους γίνεται κυρίαρχος λόγος, και η ανεκτικότητα τελικά χάνεται (όπως και έχει συμβεί στο παρελθόν)⁴⁷. Όσο κι αν φαίνεται παράδοξο λοιπόν, για να διαφυλάξει κανείς την ανεκτικότητα, οφείλει να μην είναι ανεκτικός με όλους όσοι δεν είναι ανεκτικοί και αναπαράγουν τη ρητορική μίσους, τη μισαλλοδοξία και τελικά περιορίζουν την ελευθερία της έκφρασης. Μόνο ένας τέτοιος περιορισμός της ελευθερίας της έκφρασης θα μπορούσε ενδεχομένως να θεωρηθεί θεμιτός σε μια δημοκρατία.

Το παράδοξο του Popper για τη διασφάλιση της ανεκτικότητας έχει οδηγήσει αρκετές χώρες να απαγορεύουν τη λεγόμενη «ρητορική μίσους». Η διάκριση ανάμεσα στην έκφραση ιδεών που ενισχύουν τη μισαλλοδοξία και θέτουν σε κίνδυνο την ίδια την ελευθερία της έκφρασης και στην έκφραση ιδεών, που ενδεχομένως προσκρούουν σε ηθικούς ή αισθητικούς κανόνες ή σε πολιτικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις, είναι απολύτως σαφής. Ωστόσο, θα πρέπει να γίνει σαφές ότι μια τέτοια διάκριση δεν είναι αρεστή και αυτονόητη για τους νοσταλγούς της επιβεβλημένης ή της απόλυτης ηθικότητας. Ο Kant, που αποτέλεσε τη βάση της πολιτικής θεωρίας του Popper για την «ανοιχτή» κοινωνία, διέκρινε ουσιαστικά τις κοινωνίες που επιτρέπουν κι εκείνες που περιορίζουν τον δημόσιο λόγο. Οι πρώτες, ακολουθώντας το πνεύμα του διαφωτισμού οδηγούν στην ελευθερία, ενώ οι δεύτερες στον ολοκληρωτισμό ή στην καλύτερη περίπτωση σε μια παραδεδομένη ηθικότητα που υποδεικνύει, ποιο είναι τελικά το σωστό. Οι αυτόκλητοι υπερασπιστές της ηθικότητας, όπως για παράδειγμα, οι νέο-συντηρητικοί και νέο-φεμινιστές, έχουν κάθε δικαίωμα να διεκδικούν εκείνο που θεωρούν δίκαιο και σωστό. Θα πρέπει να κατανοούν όμως, ότι η λογοκρισία ανθρώπων ή ιδεών, εκτός του ότι κρύβει εγγενώς μέσα της τον ολοκληρωτισμό, εμπεριέχει μια νομοτελειακή κυκλικότητα: Όποιος υποστηρίζει τον περιορισμό της ελευθερίας της έκφρασης, αργά ή γρήγορα θα πέσει ο ίδιος θύμα αυτού του περιορισμού (Γούναρης, 2020).

Υπάρχουν φυσικά, και οι ενστάσεις στη θεώρηση παραδοξότητας που ο Popper ισχυρίζεται ότι υπάρχει, αφού, σύμφωνα με τον Mark Mason, η «ανοχή» απαιτεί δυσφορία (tolerance demands discomfort). Το πρόβλημα με τη συλλογιστική του Popper είναι ότι γρήγορα εξελίσσεται σε έναν καταρράκτη αυτάρεσκης συμπεριφοράς (self-righteous behavior). Ο Mason μας καλεί να υποθέσουμε ότι το άτομο Β αποφασίζει ότι η συμπεριφορά του ατόμου Α είναι μισαλλόδοξη και απειλή για την κοινωνία. Το άτομο Β αποφασίζει στη συνέχεια ότι είναι ηθικά σωστό να δυσανασχετεί με το άτομο Α και να του συμπεριφέρεται με ανάλογο μίσος. Στη συνέχεια, όμως, το άτομο Γ περνάει και παρατηρεί ότι το άτομο Β είναι

⁴⁷ Για περισσότερα, βλέπε: Rosenfeld, (1986) *Extremist Speech and the Paradox of Tolerance*.

εντελώς μισαλλόδοξο προς το άτομο Α. Το άτομο Γ στη συνέχεια αποφασίζει ότι είναι ηθικά σωστό να είναι ενεργά μισαλλόδοξα με το άτομο Β. Αλλά μετά, το άτομο Δ περνάει από τη σκηνή και παρατηρεί ότι το άτομο Γ είναι τρομερά δυσανεκτικό προς το πρόσωπο Β, και πάει λέγοντας..(Manson, 2021). Το υποθετικό σενάριο του Manson προσπαθεί να αποδείξει πως η ανεκτικότητα προκαλεί αυτομάτως δυσφορία μέχρι και αγανάκτηση, την οποία θα χρειαστεί να διαχειριστούμε, διαφορετικά, δεν υπάρχει λόγος να διακηρύττουμε υποστήριξη στην ίδια την ανεκτικότητα. Αυτό λοιπόν που χρειάζεται να γίνει κατανοητό σε μια φιλελεύθερη κοινωνία, είναι το γεγονός ότι διαφορετικά πράγματα, προσβάλλουν με διαφορετική ένταση, διαφορετικούς ανθρώπους⁴⁸.

Ο πολιτικός φιλόσοφος Ronald Dworkin, υποβάλλοντας τη δική του άποψη στο ζήτημα των ανισοτήτων που η υπεράσπιση της εν λόγω ελευθερίας προξενεί, θέτει το κεντρικό ερώτημα εάν αποτελεί η ελευθερία του λόγου ένα καθολικό ανθρώπινο δικαίωμα. Θα υποστηρίξει ότι η πεποίθηση για την Αρχή (Principle) του δικαιώματος της ελεύθερης έκφρασης, ξαφνικά αμφισβητείται από ανθρώπους οι οποίοι θεωρούν ότι ο σεβασμός προς αξίες όπως η ελευθερία στον αυτοπροσδιορισμό και η ελευθερία από το φυλετικό μίσος, είναι ικανοί λόγοι, ώστε να υποβιβαστεί το δικαίωμα της ελευθερίας του λόγου σε μη επείγουσα σημασία (Dworkin, 1994, pp. 9–10). Ο Αμερικανός φιλόσοφος διατείνεται πως αυτή η νέα εχθρότητα αντανάκλα την απροθυμία να επιβληθούν οι δυτικές αξίες σε ξένους πολιτισμούς.

Η επιχειρηματολογία που ο Dworkin προσπαθεί να αντικρούσει, αναφέρεται σε υποθέσεις όπως για παράδειγμα: δεν μπορούμε να ζητήσουμε από λαούς των οποίων ολόκληρη η κοινωνική δομή και αίσθηση της εθνικής ταυτότητας βασίζεται στην υπέρτατη εξουσία μιας συγκεκριμένης θρησκείας, να επιτρέψουν, αυτό που πιστεύουν ότι είναι γελοιοποίηση αυτής της θρησκείας, εντός των συνόρων τους. Πως είναι δυνατόν να περιμένουμε από ανθρώπους που είναι αφοσιωμένοι σε μια συγκεκριμένη πίστη, ως αξία που υπερβαίνει όλες τις άλλες, να ανεχθούν την ανοιχτή βεβήλωσή της; Στην ίδια λογική θα βρει ότι κινούνται και όσα πανεπιστήμια έχουν υιοθετήσει «κώδικες ομιλίας» («speech codes») με σκοπό να απαγορεύσουν σχόλια που είναι σεξιστικά ή υποτιμούν μια συγκεκριμένη φυλή, θρησκεία ή σεξουαλικό προσανατολισμό. Επιπλέον, αυτοί οι «νέοι εχθροί»⁴⁹ της ελευθερίας του λόγου

⁴⁸ Τη φράση για τον *αναπόδραστο υποκειμενισμό* δανείζομαι από τον καθηγητή μου Δημήτρη Χριστόπουλο: ο αναπόδρατος υποκειμενισμός που πράγματι πυροδοτεί το αίσθημα της προσβολής σε ένα υποκείμενο, αφορά τον εσωτερικό του κόσμο και δεν μεταφράζεται απαραίτητα σε μισαλλόδοξο λόγο, ασχέτως αν ζητούμε την ποινικοποίησή του ή όχι.

⁴⁹ Ως «παλιούς εχθρούς» της ελευθερίας του λόγου, ο Dworkin χαρακτηρίζει τους δεσπότες και τους κάθε είδους κυβερνώντες που φοβούνται την εν λόγω ελευθερία. Η διαφορά που σημειώνει αναφορικά με τους «νέους ή σύγχρονους εχθρούς» είναι ότι οι νέοι, επικαλούνται τη δικαιοσύνη.

όπως ο Dworkin τους αποκαλεί, λένε ότι αν και το δικαίωμα τη ελευθερίας του λόγου έχει εκτιμηθεί πολύ από τους φιλελεύθερους συγγραφείς που επωφελούνται από αυτό, στην πραγματικότητα έχει αποδειχθεί ελάχιστα πολύτιμο για τους φτωχούς και τους μειονεκτούντες, και συχνά λειτουργεί ως δικαιολογία για την καταπίεσή τους.

Ο φιλόσοφος παρατηρεί ότι οι υποστηρικτές αυτής της λογικής, σηματοδοτούν μια νέα και ιδιαίτερα επικίνδυνη απειλή για την ελευθερία του λόγου, διότι, είναι πιο πιθανό να χαλαρώσουν την υπεράσπιση αυτής της ελευθερίας όταν οι καταχραστές της στοχοποιούν ξένους ή όταν εκφράζονται χυδαία. Όταν όμως μια κοινωνία ενδίδει σε χαλαρώσεις τέτοιων περιπτώσεων, τότε με αναπόφευκτο τρόπο, αποδυναμώνεται η «αρχή», σε γενικευμένο βαθμό. Ο ίδιος υπογραμμίζει ότι αυτό που χρειάζεται να γίνει, είναι να προσπαθήσουμε να αφαιρέσουμε νοητικά τις ιδιαίτερες προκλήσεις που κυριαρχούν τώρα ως επιχειρηματολογία για την ελευθερία του λόγου, και να επιστρέψουμε στο ευρύτερο ερώτημα που αφορά την καθολικότητα του δικαιώματος(ό.π, σ.4). Ο Dworkin πιστεύει ότι είναι παράλογο να πιστεύουμε ότι ο κακός λόγος ευθύνεται αποκλειστικά για όποιες κακοήθειες συνέπειες προκαλεί. Θεωρεί πως εάν η ελευθερία του λόγου είναι πράγματι τόσο θεμελιώδης όσο πολλοί από τους υπερασπιστές της έχουν υποθέσει στο παρελθόν, τότε πρέπει να την προστατεύσουμε ακόμη και αν έχει κακές συνέπειες. Και πρέπει να είμαστε έτοιμοι να εξηγήσουμε το γιατί.

Σύμφωνα με τον Dworkin, η ελευθερία του λόγου αποτελεί πρωταρχικό δικαίωμα, όχι για τα εργαλειακά επιχειρήματα που παραθέτει ο Mill⁵⁰, αλλά για λόγους βασικής Αρχής. Αυτή η Αρχή, εντοπίζεται σε μια συνθήκη ανθρώπινης αξιοπρέπειας:

Είναι παράνομο για τις κυβερνήσεις να επιβάλλουν μια συλλογική ή κοινωνική απόφαση σε διαφωνούντα άτομα, χρησιμοποιώντας τις καταναγκαστικές εξουσίες του κράτους, εκτός εάν η απόφαση αυτή έχει ληφθεί με τρόπο που σέβεται την ιδιότητα του κάθε ατόμου ως ελεύθερου και ίσου μέλους της κοινότητας. Οι άνθρωποι που πιστεύουν στη δημοκρατία, θεωρούν ότι είναι δίκαιο να χρησιμοποιείται η αστυνομική εξουσία για την επιβολή του νόμου, εάν ο νόμος έχει υιοθετηθεί μέσω δημοκρατικών πολιτικών διαδικασιών που εκφράζουν τη βούληση τη πλειοψηφίας. Όμως, αν και οι πλειοψηφικές διαδικασίες μπορεί να αποτελούν αναγκαία συνθήκη της πολιτικής νομιμότητας, δεν

⁵⁰ Ο Dworkin θεωρεί πως το επιχειρήμα του John Stuart Mill σχετικά με την υπεράσπιση του ελεύθερου λόγου, δεν μπορεί να υποστηρίξει το δικαίωμα στην καθολικότητά του. Ο Mill έγραψε ότι οφείλουμε να ανεχόμαστε ακόμη και τον λόγο που μισούμε, επειδή η αλήθεια είναι πιθανότερο να αναδυθεί σε μια ελεύθερη πνευματική μάχη από την οποία δεν έχει αποκλειστεί καμία ιδέα. Ο Dworkin ωστόσο, αντιπαραθέτει το επιχειρήμα ότι υπάρχουν άνθρωποι με τόσο παθιασμένες θρησκευτικές πεποιθήσεις, που πιστεύουν ότι γνωρίζουν ήδη την αλήθεια και έτσι δύσκολα μπορεί να περιμένει κανείς ότι θα εμπιστευθούν με μεγαλύτερη πίστη την αμφίβολη επιστημολογία του Mill, απ' ό,τι τις δικές τους Βίβλους.

αποτελούν επαρκή προϋπόθεση. Η δίκαιη δημοκρατία απαιτεί αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *δημοκρατικό υπόβαθρο*. Απαιτεί για παράδειγμα, κάθε ικανός ενήλικας να έχει δικαίωμα ψήφου για να αποφασίσει ποια είναι η βούληση της πλειοψηφίας. Και απαιτεί περαιτέρω, κάθε πολίτης να έχει όχι μόνο ψήφο αλλά και φωνή: μια απόφαση της πλειοψηφίας δεν είναι δίκαιη αν ο καθένας δεν είχε μια δίκαιη ευκαιρία να εκφράσει τις στάσεις ή απόψεις ή τους φόβους ή τις προτιμήσεις ή τις προκαταλήψεις ή τις προϋποθέσεις ή τα ιδανικά του, όχι μόνο με την ελπίδα να επηρεάσει τους άλλους[...] αλλά και μόνο για να επιβεβαιώσει τη θέση του ως υπεύθυνος παράγοντας και όχι παθητικό θύμα της συλλογικής δράσης. Η πλειοψηφία δεν έχει δικαίωμα να επιβάλει τη θέλησή της σε κάποιον που απαγορεύεται να υψώσει τη φωνή διαμαρτυρίας ή επιχειρήματος ή αντίρρησης πριν από τη λήψη της απόφασης (ό.π, σελ. 12-13).

Ως απάντηση στην αρχή που ο Dworkin δίνει, θα μπορούσε κανείς να αντιπαραθέσει το επιχείρημα ότι στις σύγχρονες δημοκρατίες, το εν λόγω επιχείρημα έχει μικρή αξία για πολλούς πολίτες, αφού, οι απλοί άνθρωποι χωρίς πρόσβαση στα μέσα ενημέρωσης δεν έχουν την ευκαιρία να ακουστεί η δική τους γνώμη. Ο φιλελεύθερος θεωρητικός αναγνωρίζει αυτό το πρόβλημα και απαντάει ότι πράγματι, η ελευθερία του λόγου είναι κάτι περισσότερο από το να ζει κανείς σε συνθήκες «μη κρατικής λογοκρισίας». Ωστόσο, δεν αποδέχεται το επιχείρημα αυτό ως δικαιολογία για την άρνηση της συγκεκριμένης ελευθερίας, πόσο μάλλον, της αξιοπρέπειας που τη διαπνέει⁵¹.

Ο πειρασμός μπορεί να είναι σχεδόν ακατανίκητος για να γίνουν εξαιρέσεις προς αυτή την αρχή, μας λέει ο Dworkin. Πιστεύει όμως πως, αν υποκύψουμε και εξαιρέσουμε συνανθρώπους μας από την καθολικότητα του δικαιώματος, τότε αυτομάτως χάνουμε την ηθικότητά μας διότι εξαναγκάζουμε κάποιους να υποκύψουν στις συλλογικές αποφάσεις. Θεωρεί ότι η πολιτεία έχει χρέος να προστατεύσει κάθε λογής μειονότητας που υπάρχει εντός της, προφυλάσσοντάς την από την αδικία και την ανισότητα σε όσους περισσότερους τομείς μπορεί, θεσπίζοντας σχετικούς νόμους. Το κρισιμότερο σημείο για τον φιλελεύθερο θεωρητικό είναι ότι ενώ υποστηρίζει τα πιο πάνω, πιστεύει ότι σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να προσπαθήσουμε να επέμβουμε πιο νωρίς, απαγορεύοντας κάθε έκφραση των στάσεων ή των προκαταλήψεων που πιστεύουμε ότι τρέφουν αυτή την αδικία ή την ανισότητα. Διότι, εάν παρέμβουμε πολύ νωρίς στη διαδικασία μέσω της οποίας η συλλογική γνώμη εκμαυλίζεται,

⁵¹ Υποστηρίζει ότι φυσικά και υπάρχει το πρόβλημα της προσβασιμότητας στα μέσα που επηρεάζουν τις γνώμες των πολιτών, όμως αυτό θα πρέπει να προσπαθήσουμε να βρούμε άλλους τρόπους να παρέχουμε σε όσους δεν έχουν χρήματα ή επιρροή, την ευκαιρία να ακουστεί η φωνή τους. Ο Dworkin δεν κατονομάζει τις εναλλακτικές λύσεις.

τότε καταστρέφουμε τη μόνη δημοκρατική δικαιολογία που έχουμε για να επιμένουμε ότι όλοι πρέπει να υπακούουν σε αυτούς τους νόμους, ακόμη και εκείνοι που τους απεχθάνονται.

Η προσέγγιση της απολυτότητας του δικαιώματος που ο Dworkin διατηρεί αναφορικά με την ελεύθερη έκφραση, στηρίζεται στη σχέση που θεωρεί ότι υπάρχει σχετικά με δύο στοιχεία που την χαρακτηρίζουν. Το πρώτο είναι η απολυτότητα του δικαιώματος και το δεύτερο είναι η καθολικότητά του. Πιστεύει ότι αυτό εντοπίζεται στον πυρήνα της θεωρίας για την ελεύθερη έκφραση, κι έτσι, αν ένα από τα δύο στοιχεία αμφισβητηθούν, τότε διαβάλλεται η αξίωση του δικαιώματος της εν λόγω ελευθερίας. Όταν εύλογα αρκετοί θεωρούν πως οι άνθρωποι των οποίων οι απόψεις είναι πολύ απειλητικές ή αντίθετες προς την ηθική ή κοινωνική τάξη, έχουν χάσει κάθε δικαίωμα στη βάση πάνω στην οποία στηρίζεται το δικαίωμα και άρα πρέπει να περιοριστούν, ο Dworkin απαντά ότι μια τέτοια επιφύλαξη προς αυτούς θα κατέστρεφε την Αρχή, και έτσι θα έμενε χώρος μόνο για την άσκοπη παροχή προστασίας σε ιδέες, γούστα και προκαταλήψεις που εγκρίνουν ή δεν φοβούνται οι εξουσιαστές(ό.π σ.15). Ναι μεν, θα μπορούσαμε να έχουμε την εξουσία να φιμώσουμε αυτούς που αποστρεφόμεστε και κρίνουμε «κακούς», αλλά αυτό θα συνέβαινε με κόστος την πολιτική νομιμότητα, η οποία κατά τον Dworkin, είναι σίγουρα πιο σημαντική από αυτούς. Εμπειρικά μιλώντας⁵², ο Αμερικανός φιλόσοφος προειδοποιεί πως, όταν υπάρχει συμβιβασμός με την ελευθερία επειδή θεωρούμε τους άμεσους στόχους μας πιο σημαντικούς, είναι πιθανό να διαπιστώσουμε ότι η δύναμη να εκμεταλλευτούμε τον συμβιβασμό δεν βρίσκεται τελικά στα δικά μας χέρια, αλλά σε εκείνα των φανατικών ιερέων και φανατικών ηθικολόγων, που τα οπλίζουν με το δικό τους μίσος.

⁵² Όταν το καναδικό νομοθετικό σώμα υιοθέτησε έναν αυστηρό νόμο περί λογοκρισίας ο οποίος προωθούνταν από το αμερικανικό φεμινιστικό κίνημα που είχε ως μπροστάριδα την καθηγήτρια συνταγματικού δικαίου και ακτιβίστρια Catharine A. MacKinnon, οι πρώτοι άνθρωποι που νομίμως λογοκρίθηκαν ήταν εξέχοντες ομοφυλόφιλοι και λεσβίες συγγραφείς. Για περισσότερα (Bennett, 1997, *From Theory to Practice: Catharine MacKinnon, Pornography, and Canadian Law*)

4. Σχολιασμός

Τις τελευταίες δεκαετίες, έχει αναδυθεί μια ισχυρή κριτική για τον κυρίαρχο λόγο όσον αφορά την κατανόηση της λογοκρισίας και της ελευθερίας του λόγου με όρους πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας. Όπως η έρευνα καταδεικνύει, ο ορισμός της λογοκρισίας τίθεται σε μία διαρκή επανεξέταση υπό μορφή αναζήτησης του φαινομένου από διαφορετικούς επιστημονικούς κλάδους, οι οποίοι, καταληκτικά, μας προσφέρουν νέες προσεγγίσεις και τροφοδοτούν την εν λόγω διαλεκτική. Αναλύοντας την αντιπαραβολή ως προς το ποια θεωρία λογοκρισίας-η νέα ή η παραδοσιακή- προσφέρει το διαυγέστερο πεδίο ανάλυσης για το φαινόμενο, φτάσαμε στο συμπέρασμα ότι θα χρειαστεί κατ' αρχάς, να την ορίσουμε.

Οι Bourdieu και Foucault με τα συγγραφικά τους έργα, ώθησαν το ρεύμα αμφισβήτησης προς την κλασική διατύπωση της λογοκρισία, διευρύνοντας έτσι το πεδίο εξέτασής της. Ως θεωρητικοί πατέρες των νέων θεωριών λογοκρισίας, είδαμε ότι προσέφεραν με τα εργαλεία τους την ικανότητα σε μεταγενέστερους ερευνητές να εντοπίζουν και να προσδιορίζουν τη λογοκρισία και τα συμπτώματά της, στον πολιτικά σύγχρονο και δημοκρατικά φιλελεύθερο κόσμο των κρατών. Ο Bourdieu με τη θεωρία του για το habitus του «πολιτισμικού κεφαλαίου»(cultural capital), και ο Foucault, με την «έννοια του λόγου»(notion of discourse) που ανέπτυξε, τροφοδότησαν σημαντικά τη συζήτηση για την αυτολογοκρισία και τη σημασία της. Με αυτόν τον τρόπο προσέφεραν τη γνώση για μια οπτική που αφορά τους τομείς της εξουσίας, ως οριοθετημένες δομές που παράγονται από κανόνες τυπικούς αλλά και άτυπους, συνειδητούς και ταυτόχρονα, υποσυνείδητα συνηθισμένους. Έτσι, όπως και στο πρώτο κεφάλαιο καταγράφηκε, οι παραγόμενοι κανόνες που αφορούν πιο συχνά το κράτος, την εκκλησία και την πολιτική, διέπονται από μια εξουσία η οποία παίρνει φαινομενικά συναινετικές, και αόρατες μορφές, με ένα δομικά κοινωνικοπολιτικό πρόσημο.

Εξετάζοντας όσο πιο αναλυτικά τις μορφές και τυπολογίες που η βιβλιογραφία μας προσφέρει, γίνεται η διαπίστωση ότι η λογοκρισία μπορεί να οριστεί από την ετερογένειά της. Αυτό σημαίνει πως αναγνωρίζεται το γεγονός ότι η έκφραση μπορεί να υπόκειται και να ρυθμίζεται με αρκετούς διαφορετικούς τρόπους, όπου σε συχνές περιπτώσεις κάποιοι από αυτούς, συντρέχουν. Το περιεκτικό μοντέλο λογοκρισίας συμπεριλαμβάνει την αναγνώριση της συμβατικής μορφής που η λογοκρισία παίρνει όταν οι αποδέκτες της υπόκεινται σε πράξεις ευθέως κοινωνικού αποκλεισμού και απροσχημάτιστης θεσμικής ή κρατικής παρέμβασης. Αυτό που θα επιβληθεί δηλαδή με την παραδοσιακή της μορφή, μέσω του εκπροσώπου ενός κατασταλτικού θεσμού που διασυνδέεται με το κράτος. Παράλληλα, το περιεκτικό μοντέλο

ομολογεί τον τρόπο με τον οποίο εντοπίζεται η λογοκρισία σε αποφάσεις που λαμβάνονται από διαχειριστές τοπικής αυτοδιοίκησης, κρατικών ή ιδιωτικών εταιρειών και πηγών δημόσιας επιχορήγησης, οι οποίοι οικοδομούν τη δομική όψη της λογοκρισίας μέσω της κυριαρχικής θέσης που κατέχουν, είτε αυτή είναι πολιτική, είτε είναι οικονομική.

Αναγνωρίζεται φυσικά, ο κίνδυνος, στην περίπτωση που υιοθετήσουμε ερμηνείες της λογοκρισίας ως μια συστατική, παραγωγική δύναμη, να υποθάψουμε κάθε προσπάθεια χρήσης του όρου που η παραδοσιακή της απλότητα οδηγούσε στην πολιτική και κοινωνική κινητοποίηση. Ωστόσο, το να υποστηριχθεί ότι κάποιος δεν υπέστη λογοκρισία, διότι το περιστατικό του δεν ανταποκρίνεται σε μια προκαθορισμένη κατηγορία που εμείς ορίσαμε, το μόνο που θα καταφέρουμε είναι να του προσφέρουμε έναν δεύτερο αποκλεισμό. Για αυτόν τον λόγο είναι μείζον να εξετάζεται το λογοκριμένο υλικό στο πλαίσιο του χωροχρονικού συνεχές. Όπως θα αναφέρει η Freshwater, τα περιστατικά λογοκρισίας θα πρέπει να αναλύονται με κριτική έμφαση στην κοινωνικοϊστορική τους ιδιαιτερότητα. Μια τέτοια προσέγγιση θα μας επιτρέψει να προβάλλουμε τις διαφορές μεταξύ των διαφόρων τύπων λογοκρισίας και τις αποφάσεις που λαμβάνονται από τις πολυάριθμες πηγές λογοκρισίας, καθώς και την αλληλεπίδρασή τους. Είναι σημαντικό, τα συμπεράσματα που μας προσφέρει το κάθε περιστατικό, να τα λαμβάνουμε εξατομικευμένα, και σίγουρα ως προσωρινά παρά σταθερά, και μοναδικά ως προς τον χώρο και τον χρόνο τους.

Τοποθετώντας λοιπόν το περιεκτικό μοντέλο λογοκρισίας στην ηθική διάσταση του Ωφελιμισμού, μπορούμε να διαγνώσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι λογοκριτές ως κάτοχοι κυριαρχίας, συχνά επικαλούνται ωφελιμιστικούς λόγους για τους περιορισμούς και τις απαγορεύσεις που καλλιεργούν και επιβάλλουν, χρησιμοποιώντας κανονιστικά εργαλεία. Αναζητώντας το κριτήριο για να ξεχωρίσουμε την ορθή από την εσφαλμένη πράξη, όπου η πρώτη έχει θετικό αντίκτυπο, ενώ η δεύτερη αρνητικές συνέπειες, ο λογοκριτής θα περιορίσει κάτι, επικαλούμενος την ηθική ορθότητα που η κυριαρχία της θέσης του-και μόνον-τον χρήζει ικανό να αξιολογήσει ως τέτοια. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η οριοθέτηση της διανοητά επιτρεπτής έκφρασης, εναπόκειται με όρους εξουσίας σε έναν άνθρωπο ή ένα σώμα, οι οποίοι με τη σειρά τους, αυθαίρετα, θα επικαλεστούν ηθικά κριτήρια ωφελιμότητας.

Όπως και στο δεύτερο κεφάλαιο αναλύθηκε, η συνεπειοκρατική θεωρία συγκρατεί τους εν δυνάμει λογοκριτές από το ν' ασκούν περιορισμούς, διότι τους υποχρεώνει να αποδείξουν ποιος βλάπτεται και με ποιόν τρόπο, όταν κρίνουν πως κάποιος λόγος ή κάποιο έργο προκαλεί δυστυχία και άρα, πόνο. Ωστόσο, αυτή η θεωρία δεν μπορεί να θεωρηθεί μια

πλήρως αποτελεσματική ασπίδα κατά της λογοκρισίας, αφού τα άτομα θεωρούν ότι μπορούν να αξιώσουν την περιστολή της έκφρασης ενός ατόμου για λόγους προσβολής και άρα, προσωπικής τους βλάβης. Ωστόσο, η απαίτηση να συνδιαλέγεται και να ζει κανείς μέσα σε ένα καθεστώς συντακτικής προστασίας από οποιαδήποτε προσβολή, όπου οποιαδήποτε ρητορική ενάντια στις θέσεις που ο ίδιος πιστεύει να αντιμετωπίζεται ως προσβολή, είναι κάτι αδύνατον για πρακτικούς κυρίως λόγους, οι οποίοι ορίζουν τον υποκειμενικό χαρακτήρα της ίδιας της «προσβολής». Μόνο σε ένα πλαίσιο ηθικοπλαστικής κανονικότητας θα μπορούσε να ήταν θεμιτό ένα γενικευμένο δικαίωμα μη προσβολής. Και γι' αυτό, μάλλον είναι πιο θεωρητικά ασφαλές να μέναμε μακριά από τη λογική που θεωρεί πως κάθε είδος προσβολή, αξίζει να λαμβάνεται ως βλάβη που χρήζει προστασίας, όπως την όρισε ο Mill⁵³.

Ακόμα μια ένσταση που παρατίθεται αναφορικά με την ηθική διάσταση της συνεπειοκρατικής θεωρίας του ωφελιμισμού, αφορά τα θεμέλια της ηθικής σκέψης που αντιτάσσει η καντιανή Δεοντοκρατία. Ο David V. Dward θα επισημάνει ότι η κλασική ένσταση κατά του ωφελιμισμού, είναι ότι ο ωφελιμισμός δε λαμβάνει υπόψιν του επαρκώς, τη σημαντικότητα των δικαιωμάτων και την ίδια τη δικαιοσύνη. Ο ωφελιμισμός, θα ενέκρινε, ακόμη και θα επέβαλε, ενέργειες που παραβιάζουν τα δικαιώματα των ατόμων ή που είναι άδικες με άλλους τρόπους, εφόσον οι ενέργειες αυτές μεγιστοποιούν την ωφελιμότητα (Ward, p. 85). Η ένσταση αυτή θεωρείται βάσιμη, αν θεωρήσουμε ότι τα δικαιώματα υπερισχύουν της ωφελιμότητας-και συνεπώς, οι δεοντολογικές θεωρίες υπερισχύουν των συνεπειοκρατικών θεωριών ως προς την προστασία κατά της λογοκρισίας. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι τα ωφελιμιστικά επιχειρήματα είναι λανθασμένα ή άχρηστα, αλλά μόνο ότι δεν εκφράζουν τις πιο θεμελιώδεις αλήθειες για τα ηθικά ζητήματα. Σε διαμάχες στις οποίες δεν τίθεται θέμα άδικης λογοκρισίας ή παραβίασης των δικαιωμάτων ή στις οποίες εξίσου ισορροπημένες αξιώσεις δικαιωμάτων αντισταθμίζουν η μία την άλλη, συχνά τα ωφελιμιστικά επιχειρήματα καθορίζουν το ζήτημα.

Επιπλέον, τα ωφελιμιστικά επιχειρήματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την υποστήριξη δεοντολογικών επιχειρημάτων. Ο ισχυρισμός ότι οι δεοντολογικές ανησυχίες υπερισχύουν των εκτιμήσεων της ωφελιμότητας σημαίνει μόνο ότι σε περιπτώσεις σύγκρουσης, τα δικαιώματα και η δικαιοσύνη είναι πιο σημαντικά απ' ότι η μεγιστοποίηση της ωφελιμότητας. Όπως συνάγεται και από τα γραφόμενα του Kant, οι άνθρωποι είναι

⁵³ Ο Mill εκτιμά ότι η ελευθερία είναι πολύ πιο σημαντική από την ενδεχόμενη ζημιά. Θεωρεί ότι εφόσον οι πράξεις μας δεν βλάπτουν άμεσα τους άλλους, πρέπει να γίνονται ανεκτές, αν τα άτομα θέλουν να απολαμβάνουν τα αγαθά της ελευθερίας. Για περισσότερα βλ. *John Stuart Mill: On Liberty (1859) σελ. 158.*

αυτοσκοπός, και το πιο σημαντικό γεγονός γι' αυτούς είναι ότι είναι αυτόνομοι, αυτοκαθοριζόμενοι και λογικοί παράγοντες. Οποιοσδήποτε περιορισμός έκφρασης, διάδοσης πληροφοριών ή ιδεών που παρεμβαίνουν στην άσκηση αυτής της ορθολογικής αυτονομίας, είναι ασυμβίβαστος με το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, και συνεπώς είναι ανεπίτρεπτος. Καταλαβαίνουμε λοιπόν, τον τρόπο που η δεοντολογική θεωρία των δικαιωμάτων υποστηρίζει ότι τα άτομα πρέπει να ασκούν το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης, ανεξάρτητα από τις συνέπειες που μπορεί να προκαλέσει η κατοχή και η άσκησή του. Διότι διαφορετικά, τα άτομα χάνουν την αυτονομία τους ως φυσικά, αυτεξούσια πρόσωπα.

Στη δική του συμβολή, ο Dworkin ενισχύει τη βασική αντί-οφελμιστική άποψη που υποστηρίζει ότι η άσκηση δικαιωμάτων, δεν θα πρέπει να γίνεται με κάποια δικαιολόγησή τους ως προς την ηθική τους διάσταση. Βάσει αυτού, το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα πρέπει η ηθικότητα του λόγου που εκφέρεται να διαχωρίζεται από το δικαίωμα άσκησής του, είναι ο πολιτικός φιλελευθερισμός. Τοποθετήσαμε, τα άτομα ως αυτεξούσια πολιτικά όντα, στο πλαίσιο του πολιτικού φιλελευθερισμού και εξετάστηκε η οριοθέτηση του δικαιώματος που έχουν στην ελεύθερη έκφραση. Μέσω του συγγραφικού έργου του Mill, και καταγράφοντας στη συνέχεια τις ενστάσεις των κοινοτιστών, επιχειρήθηκε μια νοητική περιοδολόγηση για την εξελικτική πορεία, από τον περιεκτικό στον πολιτικό φιλελευθερισμό με τα κοινοτιστικά στοιχεία, καθώς και οι κριτικές που γίνονται.

Πριν προχωρήσουμε στο σχολιασμό του πως ο περιεκτικός και πολιτικός φιλελευθερισμός βλέπουν τη λογοκρισία δια μέσου της εγγενούς αξίας της ελευθερίας(liberty), αξίζει να καταγραφεί πως μια από τις μεγαλύτερες προκλήσεις κατά τη διάρκεια συγγραφής αυτής της μελέτης, ήταν να μην εισέλθει σε έναν διάλογο για τις αντιμαχόμενες θέσεις των θεωριών δικαιοσύνης. Η συζήτηση για τον πολιτικό φιλελευθερισμό επέφερε μοιραία την ανάλυση για τη δικαιοσύνη, αφού η ισορροπία μεταξύ ελευθερίας και ορίων είναι το (ανά)ζητούμενο. Πάρα ταύτα, η μελέτη περιέλαβε κάποια στοιχεία φιλελεύθερων θεωριών δικαιοσύνης που μπορούν να βοηθήσουν στην κατανόηση εννοιών οι οποίες εμπίπτουν στην πολιτική φιλοσοφία. Τούτο διότι, από την ηθική διάσταση της οριοθέτησης του ελεύθερου λόγου, προκύπτει με αναπόφευκτο τρόπο η συζήτηση περί δικαιωμάτων καθώς και το πλαίσιο εντός του οποίου θα πρέπει να τα απολαμβάνουν όλοι οι πολίτες, με ίσο και θεμιτό τρόπο.

Θεμελιακή βάση της φιλελεύθερης σκέψης για τον ελεύθερο λόγο αλλά και κατά της λογοκριτικής πρακτικής, αποτελεί η ευρεία επιχειρηματολογία που παρέθεσε ο Mill. Όπως πιο πάνω αναλύθηκε, τα επιχειρήματα του Mill υπέρ της ελευθερίας της έκφρασης περιστρέφονται

γύρω από τις ιδέες της αναζήτησης της αλήθειας, της ατομικής ανάπτυξης, της κοινωνικής προόδου, της προστασίας των δικαιωμάτων των μειονοτήτων και της άμυνας κατά της τυραννίας της πλειοψηφίας. Κεντρική πεποίθησή του είναι ότι το να επιτρέπεται η ελεύθερη έκφραση και συζήτηση διαφορετικών απόψεων χωρίς περιορισμούς, είναι απαραίτητο για μια υγιή, ακμάζουσα κοινωνία.

Συνοπτικά, ο Άγγλος φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι η ελεύθερη ανταλλαγή ιδεών είναι απαραίτητη για την αναζήτηση της αλήθειας. Πιστεύει ότι, επιτρέποντας την έκφραση και τη συζήτηση διαφορετικών απόψεων, η κοινωνία έχει περισσότερες πιθανότητες να καταλήξει σε ακριβείς και πολύτιμες γνώσεις. Χωρίς την ελευθερία της έκφρασης, υπάρχει ο κίνδυνος να γίνει αποδεκτός κάθε είδους δογματισμός και να καταπνιγεί η πρόοδος. Επιπλέον, ο ελεύθερος λόγος οδηγεί στην αποφυγή της στασιμότητας: υποστηρίζει ότι χωρίς την ανοιχτή έκφραση διαφορετικών απόψεων, οι κοινωνίες μπορεί να μείνουν στάσιμες και να μην ανταποκρίνονται στις μεταβαλλόμενες συνθήκες. Η παρουσία κριτικών φωνών αμφισβητεί συνεχώς την επικρατούσα κοινωνική συνθήκη με στόχο να ενθαρρύνει τη συνεχή βελτίωση.

Σημαίνουν στοιχείο στην επιχειρηματολογία του Mill, αποτελεί επίσης ατομική ανάπτυξη. Ο στοχαστής διατείνεται ότι η ελευθερία της έκφρασης είναι ζωτικής σημασίας για την ατομική ανάπτυξη, διότι, συμμετέχοντας σε διανοητικές συζητήσεις και εκφράζοντας ελεύθερα τις απόψεις τους, τα άτομα μπορούν να βελτιώσουν το συλλογισμό τους, να αναπτύξουν πνευματική ανεξαρτησία τους και να αναπτυχθούν ως λογικά όντα. Τα δικαιώματα της μειονότητας επίσης αποτελούν ένα από τα επιχειρήματα του Mill, τονίζοντας τη σημασία της προστασίας αυτών μέσα σε μια δημοκρατική κοινωνία. Η ελευθερία της έκφρασης διασφαλίζει ότι οι μειονοτικές απόψεις και προοπτικές, όχι μόνο πρέπει ν' ακούγονται, αλλά και να λαμβάνονται υπόψη, αποτρέποντας την τυραννία της πλειοψηφίας και προωθώντας την ποικιλομορφία στη σκέψη.

Αυτό μας οδηγεί στο επόμενο στοιχείο της αντί-λογοκριτικής φαρέτρας που ο στοχαστής παραθέτει και αυτό είναι, η κοινωνική πρόοδος. Ο Mill εξηγεί ότι οι κοινωνίες επωφελούνται από τον ελεύθερο ανταγωνισμό ιδεών, καθώς αυτός οδηγεί μοιραία στην πρόοδο και κοινωνική ευημερία, αφού η δυνατότητα έκφρασης ενός ευρέος φάσματος απόψεων βοηθά στον εντοπισμό και την υιοθέτηση των πιο αποτελεσματικών και δίκαιων πολιτικών και πρακτικών.

Ωστόσο, ο φιλελεύθερος στοχαστής ως ένας από τους ισχυρότερους θεμελιωτές ατομικών δικαιωμάτων, στέκεται σημαντικά στην προστασία του ατόμου και κατά της

κοινωνικής τυραννίας. Θεωρεί ότι η ελευθερία της έκφρασης λειτουργεί ως μέσο αυτοπροστασίας έναντι της τυραννίας της πλειοψηφίας και επιτρέπει στους πολίτες να εξετάζουν και να επικρίνουν την κυβέρνησή τους, καθιστώντας την υπεύθυνη και αποτρέποντας την κατάχρηση εξουσίας. Τέλος, είδαμε πως ο Mill συνομολογεί στην άποψη ότι η ελεύθερη έκφραση προσφέρει βελτιωμένη αντίληψη στα άτομα, εφόσον η ανοιχτή ανταλλαγή ιδεών και απόψεων προάγει τη βαθύτερη κατανόηση των διαφορετικών προοπτικών και βοηθά τους ανθρώπους να γίνουν πιο ανεκτικοί και αναπτύσσουν ενσυναίσθηση προωθώντας την κοινωνική αρμονία και ταυτοχρόνως, μειώνοντας το ενδεχόμενο συγκρούσεων που προκύπτουν από παρεξηγήσεις σε ατομικό ή πολιτικό επίπεδο.

Πάρα ταύτα, το γεγονός ότι ο Mill δεν παρουσιάζει κάποιο ξεκάθαρο κριτήριο οριοθέτησης για τον ελεύθερο λόγο, πρέπει να σημειωθεί. Αναπτύσσει την άποψη της απολυτότητας του δικαιώματος αναφορικά με την ελεύθερη έκφραση και δε συμβιβάζεται επ' ουδενί με οποιαδήποτε μορφή περιορισμού. Φυσικά, δύο χρόνια μετά το κείμενο για την αξία του ελεύθερου λόγου, στα ωφελμιστικά του κείμενα, μπορεί να εντοπίσει κανείς την άποψή του σχετικά με το μοναδικό κριτήριο οριοθέτησης για την ελευθερία ενός ατόμου, το οποίο ορίζει ως την προξένηση βλάβης σε κάποιο άλλο άτομο ή σύνολο ατόμων. Από τη μία, αξιώνει την απολυτότητα (absoluteness) του δικαιώματος της ελευθερίας του λόγου, και από την άλλη, επικαλείται την αρχή της βλάβης, παραλείποντας ωστόσο να την ερμηνεύσει λεπτομερώς: βλάβη υφίσταται αυτός που ακούει κάτι και διαταράσσεται συθέμελα η εσωτερική του κοσμοθεωρία ή αυτός που χάνει την ευκαιρία να δει, να διαβάσει ή να ακούσει μια γνώμη που ίσως του αλλάξει νοητικά τη ζωή, επειδή κάποιοι την εμπόδισαν⁵⁴;

Θα ήταν όμως άδικο, αυτή η ασάφεια να αποδοθεί αποκλειστικά στον Mill, αφού κατοπινά συστήματα πολιτικού φιλελευθερισμού, δεν κατάφεραν να προσφέρουν ικανοποιητικές απαντήσεις στον γρίφο περί οριοθέτησης του εν λόγω δικαιώματος. Μάλιστα, τα φαινομενικά φιλελεύθερα κράτη, όχι μόνο δεν επεξηγούν τα κριτήρια οριοθέτησης, αλλά μάλιστα, δε συμπεριφέρονται πάντα σύμφωνα με τις επίσημες θέσεις τους για την ελευθερία της έκφρασης (Alexander, 2003, pp. 10–11). Όπως ομπρίτερα σημειώθηκε, ο τρόπος με τον οποίο οι φιλελεύθεροι ρυθμίζουν την εν λόγω ελευθερία, είναι ανατρέχοντας στην ωφελμιστική αρχή περί υπολογισμού της βλάβης: ο λόγος που προκαλεί αδικαιολόγητη βλάβη, μπορεί δικαιολογημένα να λογοκριθεί, υπό την προϋπόθεση ότι η βλάβη που

⁵⁴ Είναι γεγονός ότι ο Mill έχει κατηγορηθεί για «αφελή επιστημολογία» σχετικά με τη θεώρησή του για τον ελεύθερο λόγο και τα όριά του από φιλελεύθερους θεωρητικούς, όπως ο Ronald Dworkin. Για περισσότερα βλ. *Dworkin, R. (1994). A new map of censorship. Index on Censorship, 23(1-2), 9-15.* <https://doi.org/10.1080/03064229408535633>

προκαλείται από τον λόγο, αντισταθμίζει τη βλάβη που προκαλείται από την παραβίαση της γενικής απαγόρευσης κατά της λογοκρισίας. Για την απόφαση και τον υπολογισμό της βλάβης, οι φιλελεύθεροι φαίνεται να εναποθέτουν την πίστη τους στη δικαστική εξουσία η οποία αναπαράγει και επανακαθορίζει τα όρια του δικαιώματος. Υπ' αυτή την έννοια, η λογοκρισία παραμένει αποκλειστικά μια εξωτερικά κατασταλτική πράξη και όχι μια κοινωνικά διάχυτη πραγματικότητα η οποία γεννά παραγωγικές δυνάμεις. Στη φιλελεύθερη σκέψη λοιπόν, η λογοκρισία ορίζεται χωρίς κάποιο ξεκάθαρο σταθερό παρονομαστή που να την ενεργοποιεί, αφού υπάρχει αποδοχή πλουραλισμού απόψεων εκτός εάν κάποιος υπερβεί το ακαθόριστο όριο του consensus⁵⁵. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί μάλιστα, ότι ο φιλελευθερισμός στη γενική του ομολογία χρησιμοποιεί ωφελμιστικά κριτήρια, και ο πολιτικός φιλελευθερισμός φαίνεται απορρίπτει κάθε θεωρία νέας λογοκρισίας.

Είδαμε το θεωρητικό κενό του πολιτικού φιλελευθερισμού αναφορικά με το όριο του πολιτισμικά και ηθικά διανοητού λόγου, να αξιολογείται από τον κοινοτισμό, θέτοντας ουσιαστικά το δίλημμα μεταξύ ανεκτικότητας και λογοκρισίας με απόλυτους όρους. Ο Κοινοτισμός εκμεταλλεύεται την αμηχανία που ο φιλελευθερισμός φαίνεται να παρουσιάζει ως προς την αντίληψή του για την «ελευθερία» και την «ανεκτικότητα» ως δύο εν δυνάμει συγκρουόμενες αξίες. Προχωρεί στην κεφαλαιοποίηση της αξίωσης του σεβασμού της διαφορετικής αντίληψης για τη σχέση των προσώπων με την κοινωνία ή κοινότητα, και χρησιμοποιεί τις δύο αυτές αξίες από το σύστημα του πολιτικού φιλελευθερισμού για να απαιτήσει την απαγόρευση της ορθολογικής αναθεωρησιμότητας.

Όπως επιχειρηματολογήθηκε πιο πάνω ωστόσο, μπορούμε να καταλάβουμε πως ο διαχωρισμός και η σύγκρουση των δύο εννοιών σε σχέση με τον αυτοκαθορισμό των προσώπων εντός της κοινωνία τους, αποτελεί πλάνη⁵⁶. Αυτό ισχύει διότι, οι δύο έννοιες είναι

⁵⁵ Για τον λόγο αυτόν, όπως ο John Rawls τον όρισε, ο πολιτικός φιλελευθερισμός ως κρατικό δόγμα προτείνει την «επικαλυπτόμενη συναίνεση»(overlapping consensus) ως γενική αρχή αναφορικά με περιεκτικά δόγματα στα οποία οι άνθρωποι διαφωνούν. Η «επάλληλη συναίνεση» είναι ένας όρος που επινόησε ο ίδιος στο βιβλίο του *A Theory of Justice* (1971) και ανέπτυξε ολοκληρωμένα στο βιβλίο του *Political Liberalism* (1993). Ο όρος αναφέρεται στο πώς οι υποστηρικτές διαφορετικών περιεκτικών κανονιστικών δογμάτων-που συνεπάγονται φαινομενικά ασυνεπείς αντιλήψεις για τη δικαιοσύνη-μπορούν να συμφωνήσουν σε συγκεκριμένες αρχές δικαιοσύνης που εγγυώνται τους βασικούς κοινωνικούς θεσμούς μιας πολιτικής κοινότητας. Τα ολοκληρωμένα δόγματα μπορεί να περιλαμβάνουν συστήματα θρησκείας, πολιτικής ιδεολογίας ή ηθικής. Περισσότερα για την έννοια του overlapping consensus, βλ. Rawls, J.(2005). *Political liberalism*. In *The New Social Theory Reader* (pp. 123-128). Routledge.

⁵⁶ Προστίθεται στο σημείο αυτό και η κριτική του Simon Caney ο οποίος θα ισχυριστεί ότι ο κοινοτισμός οδηγεί αναπόφευκτα σε ηθικό και πολιτισμικό σχετικισμό(*moral and cultural relativism*). Υπό τον μανδύα αυτής της συνθήκης οι κοινοτιστές απαιτούν σεβασμό στην ερμηνεία τους για την ηθικότητα του ατόμου και στον τρόπο που αυτή ορίζεται από την κοινωνία. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τη διακύμανση των ορίων της ελευθερίας σε σχέση πάντα με την κοινότητα, κάτι που ο φιλελευθερισμός απορρίπτει για λόγους αρχής. Για περισσότερα βλ. Caney S. (2006) *Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate*. *Political Studies*, 40(2), 273-289.

ταυτοχρόνως, αλληλένδετες αλλά, και προϋπόθεση, για έναν δημοκρατικό πολιτικό βίο, όπου τα πρόσωπα μπορούν να εκφράζονται ως όντα ικανά να αυτοκαθορίζονται ελεύθερα.

Τέλος, όπως πράγματι ο Rawls υπερθεμάτισε, υπάρχει μια πολιτική αντίληψη για το κάθε πρόσωπο σύμφωνα με τον πολιτικό φιλελευθερισμό και πρέπει να επισημαίνεται ο δυισμός ταυτοτήτων του κάθε ανθρώπου. Χρειάζεται δηλαδή, ο κάθε άνθρωπος να υιοθετήσει τη θέση της πολιτικής αντίληψης του προσώπου εξαρχής, διότι μόνο έτσι γίνεται ξεκάθαρος ο διαχωρισμός της ταυτότητάς μας ως πολίτες και της ταυτότητάς μας ως πρόσωπα. Αυτό κατά τον Rawls, οφείλουμε να το κάνουμε για να μην επιτρέπουμε στην πολιτική μας ταυτότητα να επηρεάζεται από τις ηθικές, θρησκευτικές, και κοινοτικές μας πεποιθήσεις που επιβεβαιώνουμε στην προσωπική μας ζωή.

Ο διαχωρισμός αυτός προέρχεται από την ιδιαίτερη φύση του δημοκρατικού πολιτικού πολιτισμού. Είναι δηλαδή σημαντικό, να κατανοούμε το γεγονός ότι οι άνθρωποι στις παραδοσιακές κοινωνίες προσπαθούσαν να διαμορφώσουν την πολιτική τους ζωή κατ' εικόνα των ηθικών εννοήσεων και θρησκευτικών ιδεωδών τους. Οι σύγχρονες δημοκρατίες ωστόσο, χαρακτηρίζονται από έναν πλουραλισμό ηθικών και θρησκευτικών απόψεων, και θα ήταν πρότερον να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ της «δημόσιας» και προσωπικής μας ταυτότητας. Στα πλαίσια λοιπόν του πολιτικού φιλελευθερισμού, πρέπει να γίνεται η εξής παραδοχή: αν και είμαι βεβαίως για την αλήθεια που διέπει τις ηθικές και θρησκευτικές μου πεποιθήσεις, δεν επιμένω ότι αυτά τα ιδεώδη θα πρέπει να αντικατοπτρίζονται στη βασική δομή της κοινωνίας.

Βιβλιογραφία

- Alexander, R. (2003). *Re-Writing the French Revolutionary Tradition: Liberal Opposition and the Fall of the Bourbon Monarchy*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511496653>
- Baer, B. J., Müller, B., St-Pierre, P., & Cuilleánáin, C. Ó. (2012). Translation Studies Forum: Translation and censorship. *Translation Studies*, 5(1), 95–110.
<https://doi.org/10.1080/14781700.2012.628819>
- Bennett, A. G. (1997). From Theory to Practice: Catharine MacKinnon, Pornography, and Canadian Law. *Modern Language Studies*, 27(3/4), 213–230.
<https://doi.org/10.2307/3195402>
- Berlin, I. (2001). *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας* (X. Χαρντι, Ed.; Γ. Παπαδημητρίου, Trans.). Scripta.
- Bunn, M. (2015). Reimagining Repression: New Censorship Theory and After. *History and Theory*, 54(1), 25–44.
- Burt, R. (Ed.). (1994). *The Administration of Aesthetics: Censorship, Political Criticism, and the Public Sphere*. University of Minnesota Press.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge.
- Butler, J. (1998). Ruled Out: Vocabularies of the Censor. In R. Post, *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*. Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities.
- Caney, S. (2006). Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate. *Political Studies*, 40, 273–289. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1992.tb01384.x>
- Chapman, R., & Ciment, J. (Eds.). (2014). *Culture wars in America: An encyclopedia of issues, viewpoints, and voices* (Second edition). M.E. Sharpe.

- Cohen, S. (2011). *Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers*. Routledge.
- Cook, P., & Heilmann, C. (2013). Two Types of Self-Censorship: Public and Private. *Political Studies*, 61(1), 178–196. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.00957.x>
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference* (A. Bass, Trans.). Kegan Paul.
- Douzinas, C. (2007). *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Routledge-Cavendish. <https://doi.org/10.4324/9780203945117>
- Dworkin, R. (1994). A new map of censorship. *Index on Censorship*, 23(1–2), 9–15. <https://doi.org/10.1080/03064229408535633>
- Dworkin, R. (2013). *Taking Rights Seriously* (Paperback ed). Bloomsbury.
- Etzioni, A. (1997). Deliberations, Culture Wars, and Moral Dialogues. *The Good Society*, 7(1), 34–38.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977* (C. Gordon, Trans.; 1st American ed). Pantheon Books.
- Freshwater, H. (2004). TOWARDS A REDEFINITION OF CENSORSHIP. In *Censorship & Cultural Regulation in the Modern Age* (pp. 217–237). Brill. https://doi.org/10.1163/9789401200950_010
- Freud, S. (1995). *The Freud Reader* (P. Gay, Ed.; Norton paperback ed., reissued). Norton.
- Gauthier, D. (1963). *Practical Reasoning*. Oxford University Press.
- Heywood, A. (2014). *Εισαγωγή στην Πολιτική* (E. Κοτσουφού, Ed.; Γ. Μεταξάς, Trans.; 4th ed.). Επίκεντρο.
- Holquist, M. (1994). Introduction: Corrupt Originals: The Paradox of Censorship. *PMLA*, 109(1), 14–25.
- Hunter, J. D. (1992). *Culture Wars: The Struggle To Control The Family, Art, Education, Law, And Politics In America* (Reprint edition). Basic Books.

- Kuhn, A. (1988). *Cinema, censorship, and sexuality, 1909-1925*. Routledge.
- Kymlicka, W. (2005). *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας* (Γ. Μολυβάς, Trans.). Πόλις.
- Levine, M. G. (1994). *Writing Through Repression: Literature, Censorship, Psychoanalysis*. Johns Hopkins University Press.
- Manson, M. (2021, May 31). *The Paradox of Tolerance*. Mark Manson. <https://markmanson.net/the-paradox-of-tolerance>
- Mill, J. S. (2002). *Ωφελιμισμός* (Φ. Παιονίδης, Trans.; 1η έκδ). Πόλις.
- Müller, B. (2004). *Censorship and Cultural Regulation in the Modern Age*. BRILL.
- Niemietz, K. (2020, February 14). *Communitarianism: The art of passing off trivial clichés as profound wisdoms*. Institute of Economic Affairs. <https://iea.org.uk/communitarianism-the-art-of-passing-off-trivial-cliches-as-profound-wisdoms/>
- Nolan, D. (1971). *File:Classifying-And-Analyzing-Politico-Economic-Systems 1971-01 Nolan.pdf—LPedia*. https://lpedia.org/w/images/c/c1/Classifying-And-Analyzing-Politico-Economic-Systems_1971-01_Nolan.pdf
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, And Utopia*. Basic Books, a member of the Perseus Books Group.
- Passavant, P. (2002). *No Escape: Freedom of Speech and the Paradox of Rights*. NYU Press.
- Pettit, P. (1980). *Judging justice: An introduction to contemporary political philosophy*. Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K. (2021). *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της* (Vol. 2). Εκδόσεις Παπαζήση.
- Rawls, J. (1971). *Θεωρία της Δικαιοσύνης* (Α. Τάκης, Ed.; Φ. Βασιλογάννης, Β. Βουτσάκης, Φ. Παιονίδης, Κ. Παπαγεωργίου, Ν. Στυλιανίδης, & Α. Τάκης, Trans.; 2η). Πόλις.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism* (Expanded edition). Columbia University Press.
- Rosenfeld, M. (1986). Extremist Speech and the Paradox of Tolerance. *Harvard Law Review*, 100, 1457.

- Sandel, M. J. (1994). Review of Political Liberalism [Review of *Review of Political Liberalism*, by J. Rawls]. *Harvard Law Review*, 107(7), 1765–1794.
<https://doi.org/10.2307/1341828>
- Scholl, I., & Sölle, D. (1983). *The White Rose: Munich, 1942-1943* (1st Wesleyan pbk. ed). Wesleyan University Press ; Distributed by Harper & Row.
- Sidgwick, H. (1981). *The Methods of Ethics*. Hackett Pub. Co.
- Spahn, M. (1910). Kulturkampf. In *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 8). Robert Appleton Company.
- Tocqueville, A. (2012). De la démocratie en Amérique. *Institut Coppet*.
- Warburton, N. (2013). *Philosophy: The Basics* (5th ed). Routledge.
- Ward, D. V. (n.d.). *Philosophical Issues in Censorship and Intellectual Freedom*.
- Wright, C. (2010). Censoring the Censors in the WTO: Reconciling the Communitarian and Human Rights Theories of International Law. *Journal of International Media & Entertainment Law*, 3, 17.
- Αθανασίου, Α. (2008). Λογοκρισία και επιτελεστικότητα: Ρυθμίζοντας τα όρια του νόμιμου λόγου. In *Όψεις λογοκρισίας στην Ελλάδα*. Νεφέλη.
- Αραμπατζής, Ε. (1992). Θεμελιώδεις αρχές των τριών πολιτικών ρευμάτων. In *Συντηρητισμός, Φιλελευθερισμός, Σοσιαλισμός: Τα βασικά πολιτικά ρεύματα και οι απαντήσεις τους στα φλέγοντα προβλήματα της εποχής μας*. Βιβλιοπωλείον της “ΕΣΤΙΑΣ.”
- Αριστοτέλης. (2019). *Αριστοτέλης Πολιτικά III, IV* (Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου, Trans.). Ζήτρος.
- Βανέγκεμ, Ρ. (2005). *Τίποτα δεν είναι ιερό, όλα μπορούν να λεχθούν: Σκέψεις για την ελεύθερη έκφραση* (Μ. Ζιώγου, Ed.; Α. Καραστάθη, Trans.). Σαββάλας.
- Γούναρης, Α. (2020, March 11). *Είναι η ελευθερία του λόγου, ηλίθιε!* bookpress.gr.
<https://bookpress.gr/stiles/eponimos/11362-einai-i-elftheria-tou-logou-ilithie>

- Δημητρίου, Σ. (2021). *Ο ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ: Ο Πολιτικός Ανθρωπισμός και η «Πολιτική Μηχανή» του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ*. Πόλις.
- Δημούλης, Δ. (2016). Welcome to Dismaland: Εξουσία με μορφή ελευθερίας στο παράδειγμα της ελευθερίας της τέχνης*. In Π. Πετσίνη & Δ. Χριστόπουλος, *Η λογοκρισία στην Ελλάδα*. Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ-Παράρτημα Ελλάδας.
- Δημούλης, Δ., & Χριστόπουλος, Δ. (2018). Λογοκρισία για «Εθνικά θέματα» στην Ελλάδα. In Π. Πετσίνη & Δ. Χριστόπουλος (Eds.), *Λεξικό Λογοκρισίας στην Ελλάδα: Καχεκτική δημοκρατία, δικτατορία, μεταπολίτευση*. Καστανιώτη.
- Ζιώγας, Γ., Καραμπίνης, Λ., Σταυρακάκης, Γ., & Χριστόπουλος, Δ. (2008). *Όψεις λογοκρισίας στην Ελλάδα* (1–4). Νεφέλη.
- Μολυβιάς, Γ. (2004). *Δικαιώματα και Θεωρίες Δικαιοσύνης: Rawls, Dworkin, Nozick, Sen*. Πόλις.
- Παπαδόπουλος, Ι. (2015). Φιλελευθερισμός ή κοινοτισμός, δίλημμα ή φενάκη; *Επιστήμη Και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής Και Ηθικής Θεωρίας*, 5, 237. <https://doi.org/10.12681/sas.551>
- Παπαϊωάννου, Γ. Ι. (2018). Δεοντοκρατία ή συνεπειοκρατία: Μια διαχρονική διαμάχη υπό το φως της σύγχρονης επιστήμης. *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, 10, 279–286. <https://doi.org/10.5840/wcp23201810285>
- Πετσίνη, Π., & Χριστόπουλος, Δ. (2016). *Η λογοκρισία στην Ελλάδα* (1st ed.). Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ-Παράρτημα Ελλάδας. <https://rosalux.gr/publication/i-logokrisia-stin-ellada/>
- Ροζάνης, Σ. (2018). Το ατομοκεντρικό πρόσταγμα της ελευθερίας. In John Stuart Mill, *Περί Ελευθερίας*. Εκδόσεις Ηριδανός.
- Τσιτσελίκης, Κ. (2016). Εθνική ορθότητα: Ένα αγκάθι στο υπογάστριο της δημοκρατίας μας; In *Η λογοκρισία στην Ελλάδα*. Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ-Παράρτημα Ελλάδας.

Χριστόπουλος, Δ. (Ed.). (2015). «Όλα μπορούν να λεχθούν» ή υπάρχουν «εκείνα που δεν λέγονται»; Βιβλιόραμα.

Χριστόπουλος, Δ. (2016). Η λογοκρισία ως στιγμή εξουσίας. In *Η λογοκρισία στην Ελλάδα*. Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ-Παράρτημα Ελλάδας.

Χριστόπουλος, Δ. (2022). *Ταξίδι στο Κράτος: Κυριαρχία, Δίκαιο, Δικαιώματα*. Πόλις.

