

KAPITTEL 5

Moralsk ytringsansvar i urolige tider

Odin Lysaker, professor, Universitetet i Agder

Abstract

In this chapter, I argue that free speech presupposes morally responsible citizens. By doing so, I claim that the legal framing of freedom of expression should be ethically supplemented. Here, I think of such ethical civility norms as put forward by Jürgen Habermas, John Rawls, and Jeremy Waldron. In effect, these norms are applied as practical guidelines for how citizens who disagree in pluralist societies can listen to and learn from each other. Also, by drawing on Charles Taylor and Habermas, I hold that for this purpose, the understanding of «freedom» regarding the conception of free speech should be based on the idea of both negative and positive liberty. Furthermore, inspired by Axel Honneth and Amy Gutmann, I justify an account of civic education, which in turn helps political subjects to become morally responsible co-citizens. In line with Rawls and Habermas, as well Karl Popper, I argue that such an ethics of expression should not tolerate all intolerant opinions. In conclusion, I hold that the practice of morally responsible free speech, which I delineate, constitutes a way to strengthen Norwegian democracy in the wake of the terror attack in 2011.

DOI: <https://doi.org/10.23865/noasp.37.ch5>

Kapittel 5 i: Syse, H. (red). (2018), *Norge etter 22. juli. Forhandlinger om verdier, identiteter og et motstandsdyktig samfunn*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

Lisens CC-BY 4.0

Introduksjon

«Vårt svar er mer demokrati, mer åpenhet og mer humanitet. Men aldri naivitet.» Utsagnet ble uttalt av daværende statsminister Jens Stoltenberg rett etter terroren i Norge 22. juli 2011. Ordene ble skjellsettende for en nasjon i sjokk og dyp sorg, hvor massedrapet satte norske verdier – som demokrati – under press. «Mer demokrati» synes langt på vei å ha blitt et ideal for den umiddelbare håndtering av terroren så vel som for den videre samfunnsutviklingen.

I lys av dette er mine problemstillinger: Hva nøyaktig innebærer *mer demokrati* i dagens mangfoldige og globaliserte Norge? Forble fordringen om en reforhandling av den sentrale verdien demokrati – slik vi kjenner den fra Grunnlovens verdiparagraf (§ 2) – en tapt mulighet? Og i fortsettelsen av dette: Hvis mer demokrati faktisk er den mest velegnede håndteringen av både en nasjonal krise og samfunnsmessige verdier under press, mer av *hva slags* demokrati er i så fall det mest adekvate svaret?

Siden det politiske system før ugjerningen – en orden som i lys av terroren kan sies ikke å ha vært motstandsdyktig nok – var basert på en representativ modell, kan fordringen om «mer demokrati» forstås som mer av en *annen* demokratiform enn den representative, eller i det minste en supplerer av denne. Og siden den representative modellen forsvaret en liberal ytringsfrihet som er friest mulig – og som oppfattes som en betingelse for demokrati, slik som i Grunnlovens § 100 («ytringsfrihetens begrunnelse i sannhetssøken, demokrati og individets frie meningsdannelse») – kan det hende at idealet om «mer demokrati» fordrer en *alternativ* forståelse også av ytringsfriheten, som en grunnleggende verdi i det norske samfunn.

Rett etter terroren fikk vi en debatt om ytringsfriheten. Denne er levende ennå. På den ene side forsvaret såkalte ytringsfrihetsabsoluttister, noen ganger kalt ytringsfrihetsfundamentalister, en liberal ytringsfrihet innenfor et representativt demokrati, og som inneholder færrest mulig rettslige begrensninger. Det vil si at alle ytringer, også krenkende, oppfattes som verdige en full rettslig beskyttelse, så lenge de ikke bryter straffelovens § 185 om diskriminerende og hatefulle ytringer. På den annen side argumenterer de som kalles krenkelsesfundamentalister,

for at denne liberale ytringsfriheten bør begrenses rettslig dersom for eksempel minoritetsgrupper opplever en ytring som dypt krenkende. Ved første øyekast, og basert på resonnementet ovenfor, handler dette derfor mye om hvorvidt vi bør styrke vernet mot krenkelser, eller om vi trenger et enda mer fundamentalt forsvar for en mest mulig ubegrenset ytringsfrihet.

I det følgende forsvarer jeg snarere det som kalles *ytringsansvar*, som er en mellomposisjon mellom det vi kan kalle to former for absoluttisme: ytringsfrihets- og krenkelsesabsoluttismen, der den første i sin rene form vil forby (så å si) alle ytringsbegrensninger, mens den andre i sin rene form vil beskytte mennesker mot (så å si) alle alvorlige krenkelser. Innenfor den tanken om ytringsansvar som jeg her vil skissere, forutsettes medborgerne å være moralsk ansvarlige for sin offentlige bruk av ytringsfriheten. Det betyr, i likhet med ytringsfrihetsabsoluttismens påstand, at man forsvarer en rettslig beskyttet og rauest mulig frihet til å ytre seg. Samtidig fordrer ytringsansvaret at ethvert individ *moralsk*, og ikke kun rettslig, tenker igjennom og vurderer kritisk ytringens motivasjon, innhold og potensielle konsekvenser. Dermed lånes det øre også til krenkelsesabsoluttismen ved å vise til at kroppslig følte eller subjektivt opplevde krenkelser – som kan være rettslig lovlige, men like fullt moralsk uakseptable – kan true mennesker til taushet og derigjennom i realiteten begrense ytringsfriheten.

I dagens urolige tider – som preges av globale konflikter knyttet til terror, krig og flyktningstrømmer, men også digitalisering og sosialmediale offentligheter – mener jeg at medborgerens moralske ytringsansvar er den mest adekvate måte å oppnå «mer demokrati» på. Dette innebærer nemlig mer av en demokratimodell som anerkjenner alles ikke kun formelle, men også *reelle* rett til å bli lyttet til i offentlig meningsutveksling. Man er dermed villig til å sette sine egne meninger og ytringer på prøve i møte med ens medborgeres mangfold av oppfatninger, identiteter og verdier. Dette gjøres ikke nødvendigvis for at man skal bli enige – eller overta andres synspunkter. Ikke desto mindre kan en respektfull og dialogisk meningsutveksling i større grad finne sted gjennom ytringsansvaret enn gjennom en rendyrket liberal ytringsfrihet uten noen tydelig moralsk markering av slikt ansvar.

Da er det avgjørende i det som kan kalles et komplekst uenighetsfelleskap, som det norske, at individers praktisering av den liberale ytringsfriheten *suppleres* av noen etiske minimumsnormer for et mest mulig sivilisert ordskifte. Et slikt moralsk ytringsansvar bør i dagens urolige tider, og i kjølvannet av 22. juli-terroren, fundamentalt sett hvile på anerkjennelsen av alle medborgeres iboende og kroppslig forankrede verdighet.

Toleransens grense

«Visse hatefulle ytringer er ut ifra juridiske og moralske vurderinger ikke akseptable.» Slik konkluderer Arne Johan Vetlesen, Thomas Hylland Eriksen, Sindre Bangstad og Bushra Ishaq i en kronikk i Aftenposten med tittelen «Uakseptable ytringer» (Vetlesen mfl., 2011). Kronikken ble publisert kun én måned etter terroren og igangsatte en omfattende – og fortsatt pågående – akademisk så vel som offentlig debatt om ytringsfriheten (Lysaker & Syse, 2016).

I Norge eksisterer det et forbud mot det som i straffelovens § 185, også kalt rasismeparagrafen, defineres som en diskriminerende eller hatefull ytring. Dette vil være «å true eller forhåne noen, eller fremme hat, forfølgelse eller ringeakt» ut fra noens hudfarge, nasjonalitet, etnisitet, religion, livssyn, seksuelle orientering eller nedsatte funksjonsevne. I tillegg til jus hevder kronikørene at ytringsfriheten bør forstås i lys av talehandlings-teori. Det vil si at tale, herunder ytringer, forstås som handlinger, og ikke kun som verbal kommunikasjon av en bestemt oppfatning. De understreker at ord og handling ikke er synonymt, men at det «å tale er å handle i verden». Dermed innebærer ytringsfriheten «å handle med det formål å påvirke, bevare eller endre den på bestemte måter». Historisk – slik som i forbindelse med folkemordet i Rwanda – har denne glidende overgang mellom tale og handling inkludert dehumaniserende ytringer (Vetlesen mfl., 2011; se også Nilsen, 2014, s. 8).

Ut fra slike potensielt negative konsekvenser av ytringsfriheten argumenterer kronikørene for det jeg kaller ytringsansvar: «Å insistere på et absolutt skille mellom ord og handlinger er følgelig å fraskrive seg ethvert *moralsk ansvar* for den virkeligheten som kan og blir skapt av hatefulle ytringer» (Vetlesen mfl., 2011; min kursivering). Ifølge dette synet bør

hver enkelt medborger stå moralsk ansvarlig for sin offentlige bruk av ytringsfriheten når det gjelder slike ting som ytringens motivasjon, innhold og potensielle konsekvenser (Lysaker & Syse, 2016).

Sammen med denne moralske ansvarliggjøringen så vel som sontringen mellom rett og moral fordrer et demokratisk ordskifte en stor grad av toleranse. Dette skal blant annet bidra til å forhindre at ytringsansvaret medfører snevrere debatter eller flertallets paternalistiske kontroll over ytringer. En vanlig måte å forstå toleranse på er at man skal tåle meninger, ytringer eller handlinger som er forskjellige fra ens egne – også dem man misliker. Det betyr at toleranse utvises ved å akseptere uenighet. I tillegg tar toleransen høyde for at det som menes, ytres eller praktiseres, er så viktig for enkelte individer, grupper eller samfunnet i stort at det må uttrykkes (Steen-Johnsen mfl., 2016, s. 60).

I boken *The Open Society and Its Enemies* introduserer Karl Popper uttrykket toleransens paradoks. Det går ut på at det bør gå en moralsk grense for toleransen når den støter an mot intoleranse: (sterkt) intolerante ytringer bør ikke aksepteres, siden de undergraver selve toleransen og dermed det åpne samfunn. I følge Popper vil en «[u]nlimited tolerance (...) lead to the *disappearance* of tolerance» (Popper, 1945, s. 265; min kursivering). En grenseløs toleranse innebærer at «we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant» (Popper, 1945, s. 265). Dette resonnementet finner man igjen i den norske Ytringsfrihetskommisjonens rapport, der det hevdes at «[d]emokratiets grenser går ved dets mulighet til å oppheve seg selv» (NOU 1999: 27, s. 25). Riktignok understreker Popper at så langt det lar seg gjøre, bør intolerante ytringer møtes med rasjonell argumentasjon og meningsutveksling i offentligheten. Men hvis de intolerante ikke er lydøre for slik motytring, mener han at de tolerante samfunnsmedlemmene bør «claim the right to suppress [the intolerant] if necessary even by force» (Popper, 1945, s. 265).

Med tanke på hvor grensen bør gå for når intolerante samfunnsmedlemmer ikke lenger bør inkluderes i det offentlig ordskiftet, mener jeg at det er viktig å se på de sannsynlige følgene av overgangen fra opposisjon til posisjon: Aktører som i *opposisjon* yrtrer seg krenkende – i det minste i moralsk forstand, om enn ikke rettslig – og som samtidig beskyttes av rettssikkerheten og grunnleggende menneskerettigheter som

ytringsfrihet, kan i *posisjon* per definisjon undergrave selve den demokratiske rettsstaten som sikrer dem denne friheten. Her konkluderer Popper med at «[w]e should therefore claim, in the name of tolerance, the right *not* to tolerate the intolerant» (Popper, 1945, s. 265; min kursivering). Det betyr at selv om ytringer strafferettslig er lovlige, kan de like fullt være moralsk uakseptable.

De fleste ytringer er rettslig lovlige i henhold til for eksempel Grunnlovens § 100, mens noen er rettslig ulovlige, blant annet ut fra straffelovens bestemmelse om hatytringer og diskriminering (§ 185). I tillegg har vi en tredje kategori av ytringer – som ligger i grenselandet mellom de lovlige og de ulovlige. Disse omfatter for eksempel religionskritiske ytringer, som kan bryte sosiale normer, folkeskikk eller pressens Vær Varsom-plakat (se Steen-Johnsen, 2016, s. 21; Syse & Lysaker, 2015). Denne vektingen mellom ytringer som kan hevdes å være demokratisk viktige på den ene siden, og innebære potensiell krenkelse eller skade på den annen, er krevende. Nettopp derfor er ytringsansvarets moralske ideal at et mest mulig tolerant demokrati forutsetter medborgernes kritiske vurdering av egne ytringers motivasjon, innhold og potensielle samfunnsmessige konsekvenser.

I boken *A Theory of Justice* belyser John Rawls dette poenget om ytringer som på samme tid er rettslig lovlige og moralsk uakseptable, på følgende vis:

*While an intolerant [member of society] does not itself have title to complain of intolerance, its freedom should be restricted only when the tolerant sincerely and with reason believe that their own security and that of the institutions of liberty are **in danger**.* (Rawls, 1971, s. 192; min utheving)

Trass i at Rawls gjerne leses – og selv presenterer seg – som en liberaller, lyder han her mer kommunitaristisk. Det vil si at han forstår frihet innenfor rammen av samfunnets institusjoner idet han fokuserer på tilfeller der toleransen av intoleranse ikke kun utfordrer, men sågar direkte undergraver demokratiske rettsstater. Med andre ord er det en vesensforskjell mellom ytringer som er basert på mangfoldet av meninger, identiteter og verdier, som ifølge Rawls preger alle samfunn, og ytringer som truer selve frihets- og rettssamfunnets institusjoner. Her hevder han at det går en moralsk grense for hvilke ytringer som bør tolereres.

Det er interessant å lese Rawls i lys av FNs internasjonale konvensjon mot rasediskriminering (ICERD) av 1965. Konvensjonen forbyr diskriminering og forskjellsbehandling av grupper på grunn av rase, hudfarge, avstamning samt nasjonal eller etnisk opprinnelse. Den går også inn for et forbud – noe Norge riktignok ikke har implementert fullt ut (og som landet er blitt kritisert for av FN) – mot både rasistiske organisasjoner og propaganda (Artikkel 4). Konvensjonens formål er selvsagt ikke vilkårlig å forby yringer og dermed rettslig begrense ytringsfriheten. I stedet må den sees ut fra menneskehetens historiske erfaring med fascistiske, kommunistiske og andre totalitære regimer. Ikke minst vedrørende måten slike ideologier definerer enkelte individer og grupper på gjennom dehumaniserende yringer og handlinger som krenker selve deres menneskeverd.

En slik overordnet og samfunnsmessig tilnærming til ytringsfriheten, basert på prinsipper om rettssikkerhet og rettferdighet, støttes av Jürgen Habermas' ideal om velfungerende kommunikasjon (eller det han også kaller diskurs og deliberasjon). Han mener at i det øyeblikk medborgerne kommuniserer ved å ytre seg i offentligheten, må de «implicitly accept» det Habermas kaller all kommunikasjons «unavoidable» pragmatic presuppositions» (Habermas, 2008, s. 82). Med andre ord kan ingen offentlig menings- og viljesdannelse finne sted *uten* at medborgerne *først* aksepterer visse implisitte eller underliggende premisser for denne kommunikative samhandlingen. Ellers får man det Habermas kaller en performativ selvmotsigelse: «[t]he (...) presuppositions of argumentation (...) cannot be systematically violated *without destroying* the game of argumentation *as such*» (Habermas, 2008, s. 83; min kursivering). Ifølge Habermas begår samfunnsmedlemmer en slik performativ selvmotsigelse når de med vitende og vilje bryter med vilkårene for et åpent og inkluderende offentlig ordskifte. En slik selvmotsigelse innebærer ikke bare at man argumenterer mot andres meninger og yringer, som et demokrati selvsagt i størst mulig grad bør tolerere og respektere. Det handler også om at selve grunnlaget for at ytringsfriheten overhodet kan praktiseres, undergraves. Dette innebærer at når visse intolerante meninger ytres fritt i offentligheten, argumenterer man gjennom disse *de facto* imot forutsetningene for demokratisk kommunikasjon som sådan. Her synes Habermas å påpeke

at toleransens grense bør gå der hvor ytringen ikke lenger er forenlig med den demokratiske rettstaten som samfunnsform. Han hevder altså at når ytringsfriheten bryter det nevnte kommunikasjonsprinsippet, er ikke samfunnet lenger rettferdig (Habermas, 2008, s. 88).

Positiv ytringsfrihet

I forlengelsen av Habermas' kommunikative tilnærming til ytringsfrihet kan det settes spørsmålsteget ved selve den frihetsforståelse som ligger til grunn for mye av tenkningen om ytringsfrihet. Innenfor rammene av den liberale demokratimodellen oppfattes ytringsfriheten – implisitt eller eksplisitt – ofte som en såkalt negativ frihet. Noe av grunnen til det er at ytringsfriheten historisk primært har beskyttet borgerne mot statens illegitime inngripen. I lys av idealet om ytringsansvar kan man imidlertid etterlyse det som kalles positiv frihet.

I essayet «Two Concepts of Liberty» (1958) innfører Isaiah Berlin et skille mellom negativ og positiv frihet. Negativ frihet er individets frihet «fra», det vil si en mulighet til å kunne handle slik man ønsker – og dermed uten ytre statlige, rettslige eller andre former for begrensninger. Positiv frihet er individets eller gruppens frihet «til», nemlig frihetens reelle utøvelse og således vilkårene som må innfris for at man faktisk kan være fri og delta demokratisk. Det sistnevnte frihetsbegrepet impliserer en viss aksept for statlig begrensning av friheten av hensyn til både individers selvrealisering og gruppens selvbestemmelse.

Anvendt på debatten om ytringsfrihet kan dette skillet mellom negativ og positiv frihet si noe om hva slags definisjon av frihetsbegrepet man baserer seg på. Hvis ytringsfriheten forstås ut fra en negativ frihetsforståelse, innebærer det færrest mulig rettslige begrensninger av ytringer når det gjelder deres motivasjon, innhold og potensielle konsekvenser. Forstått som en positiv frihet undersøker ytringsfriheten derimot hva som er reelle muligheter for medborgernes frie og like ytring i offentligheten, ut fra idealet om demokratisk deltagelseslikhet.

Charles Taylor kritiserer Berlins inndeling, og især hans negative frihetsforståelse (Taylor, 1985, s. 213–214). Taylor mener at negativ frihet ikke er like rent negativ som Berlin skal ha det til. Med det mener han at selv

negativ frihet forutsetter at aktøren som handler eller ytrer seg ut fra en slik oppfatning av frihet, i realiteten aksepterer visse aspekter ved den positive friheten. Det betyr at offentlig bruk av ytringsfriheten – uavhengig av om den forstås ut fra negativ eller positiv frihet – baseres på ens selvrealisering (Taylor, 1985, s. 212, 217). Slik jeg leser Taylor, betyr dette mer konkret at visse positivt frie vilkår (for eksempel språkferdigheter eller kunnskap) må være innfridd for at man skal kunne utvikle seg til å bli en god medborger. Dette dreier seg med andre ord om dannelse til demokratisk medborgerskap, som jeg kommer mer utførlig inn på senere.

Habermas (1996, s. 134–135) forsøker på lignende vis som Taylor å vise at det er en gjensidighet mellom negativ og positiv frihet, eller det han kaller henholdsvis privat og offentlig autonomi. Habermas argumenterer for at i demokratiske rettsstater bør negativ og positiv frihet være *like-opprinnelig* («co-original» eller «equi-primordial») (Habermas, 1996, s. 107, 127, 314, 409). Han forklarer sammenhengen slik: For å kunne ha en mulighet (frihet «fra») til å ytre seg fritt i offentligheten, må individet være negativt fritt. Det vil si å være fri fra ytre begrensninger og påvirkning fra andre individer, grupper eller institusjoner. Dessuten må man tilskrives like rettigheter som enhver annen statsborger. Dette er en betingelse for at hun eller han overhodet kan danne seg sine egne meninger i et «eget rom» i privatlivet (Lysaker, 2016; Holst, 2002), som i sin tur skal ytres offentlig. Samtidig forutsetter denne mulighetsfriheten en positiv utøvelsesfrihet (frihet «til»). Det betyr at det faktisk eksisterer et demokrati med et offentlig rom som muliggjør en reell utøvelse av ytringsfriheten. I tillegg er det avgjørende at dette ytringsrommet i størst mulig grad er tilrettelagt og åpent for en god ytringskultur basert på tillit og åpenhet som tolererer medborgernes motytringer.

En slik delvis positivt definert ytringsfrihet synes å være formulert i det såkalte infrastrukturkravet (6. ledd) i ytringsfrihetsparagrafen i Grunnlovens § 100: «Det paaligger Statens Myndigheder at lægge Forholdene til Rette for en aaben og oplyst offentlig Samtale.» Taylors kritikk av negativ frihet, samt Habermas' påminnelse om den positive frihets avgjørende betydning for både rettslig ytringsfrihet og moralsk ytringsansvar, kan her sies å bli gjenspeilet innenfor et konstitusjonelt rammeverk. Med det synes infrastrukturkravet i ytringsfrihetsparagrafen å få en dypere

filosofisk begrunnelse, nemlig det like-opprinnelige ved de to ovenfor beskrevne frihetstyper.

Immanuel Kant forklarer på tilsvarende måte hvordan individets frihet og ansvar henger sammen: «the question of *freedom* (...) lies at the foundation of all *moral laws* and *accountability* [i.e., responsibility] to them» (Kant, 1788, 202/Ak 5: 96; min kursivering). Kort sagt: Uten frihet, intet ansvar. Et slikt syn på det frie, ansvarlige individ viser Ytrings-frihetskommisjonen til med det Kant-inspirerte uttrykket «det myndige mennesket» (NOU 1999: 27, s. 5). Kommisjonen sikter her til «det liberal[e] prinsipp om [ytrings]frihet *under ansvar*» (NOU 1999: 27, s. 11; min kursivering). Ikke å ta ansvar for sin frihet til å ytre seg innebærer følgelig en selvpålagt umyndiggjøring.

Å forstå ytringsfriheten som delvis basert på positiv frihet knytter også Taylors frihetsforståelse an til et moralsk ansvarlig individ som ekspressivt, det vil si som noen som uttrykker seg. Man kan her skille mellom *uttrykksfrihet* («freedom of expression») og ytringsfrihet («free speech») (Lysaker, 2016). Poenget er å inkludere hele registeret av menneskelige uttrykksformer, både verbale og ikke-verbale, noe som er i tråd med både Den europeiske menneskerettighetsdomstolens (EMD) rettspraksis og Ytrings-frihetskommisjonens rapport (NOU 1999: 27, s. 27). Det er med andre ord mange flere måter å uttrykke seg fritt på enn kun det rasjonelle, verbale eller argumentative. Ifølge Maurice Merleau-Ponty (1945) er menneskets væren i verden ontologisk sett kroppslig. Dette innebærer at det å ha en «stemme» og å bli «hørt» i offentligheten, forutsetter en politikkforståelse så vel som et menneskesyn som inkluderer slike uttrykksformer som følelser, sansning, fortelling og kreativ aktivisme (Young, 2000). Selvsagt er en negativt definert ytringsfrihet en rettslig forutsetning for en slik uttrykksfrihet. Ikke desto mindre utgjør dette bredere kroppslige registeret av uttrykksmåter et viktig demokratisk supplement, siden det fenomenologisk sett tar høyde for hele mennesket.

Dannelse til demokratisk medborgerskap

Å praktisere moralsk ytringsansvar som en vidt forstått uttrykksfrihet forutsetter dannelse og demokratisk medborgerskap (Lysaker, 2016,

s. 39–40; Lysaker og Syse, 2016, s. 118; Syse og Lysaker, 2015, s. 52; se også NOU 1999: 27, s. 22). Det vil si at ytringsfrihetens moralsk ansvarlige praksis baseres på samfunnsmedlemmenes livslange læring på en rekke ulike dannelses- eller sosialiseringarenaer (Honneth, 2015; Gutmann 1987).

Denne typen dannelse består av ulike komponenter. Én av disse er kompetanse, nemlig individuelle ferdigheter som er nødvendige å lære hvis man skal bli fri til å delta demokratisk, herunder lytting, forståelse og læring. Blant annet innebærer det å oppøve ens vilje til å sette egne meninger på prøve i møte med andres synspunkter. Videre er solidaritet viktig, i betydningen en verdibasert oppslutning om et demokratisk fellesskap og en tilhørende politisk kultur. Og som en tredje komponent vil jeg legge til myndiggjøring, det vil si en reell delttagelseslikhet i demokratiske prosesser som berører samfunnsmedlemmene.

Dannelsen av en moralsk ansvarlig demokrat krever at man utvikler seg fra å være en statsborger til å bli en medborger. Disse to begrepene viser til to ulike former for samfunnsmedlemskap. Et statsborgerskap utgjør en rettslig status i en rettsstat, som tilskriver like og formale rettigheter – slik som ytringsfriheten – til alle samfunnsmedlemmer. Det betyr at man kan være passiv, selv om man innehar et rettslig krav på delttagelseslikhet. Dessuten er rettsstaten nøytral overfor innholdet når det for eksempel gjelder hva statsborgerne ytrer seg fritt om, så lenge straffeloven ikke brytes.

Et *medborgerskap*, derimot, utgjør en sosial rolle i et demokrati. Her er det en forventning om alle samfunnsmedlemmers moralske forpliktelse overfor fellesskapet, slik som i tilfellet med ytringsansvar. Dermed er man aktiv, i betydningen faktisk deltagende, i samfunnets demokratiske prosesser. I sin tur innebærer det en respekt for noen felles, grunnleggende verdier som samfunnet baseres på (for eksempel verdighet), og som medborgerne anerkjenner hverandres ytelse til og opprettholdelse av.

Det synes langt på vei å være en sammenheng mellom ytringsfrihet og disse to formene for samfunnsmedlemskap. Frihet kan altså defineres som både negativ og positiv, noe som svarer til henholdsvis stats- og medborgerskap. Det skyldes at utover det lovverket regulerer, er statsborgerskapet nøytralt angående ytringsfrihetens motivasjon, innhold og potensielle konsekvenser. Dermed forutsetter en statsborgerlig forstått ytringsfrihet

en negativ frihet fra statens eller andres innblanding i og begrensning av samfunnsmedlemmenes private autonomi og handlingsrom. Imidlertid betinger en medborgerlig tilnærming til ytringsfriheten at man innehar en positiv frihet i form av blant annet kompetanse for demokratisk deltakelse. Dannelse til demokratisk medborgerskap dreier seg således om en livslang læringsprosess, som skjer på mange og forskjellige samfunnsmessige dannelsesarenaer. Eksempler på slike arenaer – som de fleste i større eller mindre grad deltar i – er alt fra familie og vennskap via barnehage, skole og arbeidsplass, til sivilsamfunnet, media og offentligheten. Felles for disse dannelsesarenaene er at deltagerne i kraft av både en gjensidig kommunikasjon og en kritikk av ytringer gjennomgår en læring basert på sosialisering av roller og internalisering av normer. Dermed erverver samfunnsmedlemmene seg slike demokratiske ferdigheter som språkbehersekelse, kunnskapsforståelse og moralsk dømmekraft.

Dessuten kan slike arenaer utvikle det jeg kaller *ytringsmot*. Dette viser til individets selvfølelse og selvtillit, som utvikles i ens private, dannende ytringsrom (Lysaker, 2016, s. 36). Det innebærer at man har en tillit til at ens egne meninger er verdt å ytres offentlig, og en tro på at de kan ha en konstruktiv påvirkning på samfunnsutviklingen (Lysaker, 2016, s. 35). I tillegg utvikles ens selvforståelse og samhandlingskompetanse, samt ens tilhørighet til og ansvar for det demokratiske fellesskap. Uten en slik medborgerlig kompetanse – det vil si en læringsprosess hvor igjennom man blir i stand til å reflektere over og formulere sine meninger og ytringer så vel som å være moralsk ansvarlig for og kritisk overfor dem – er det lite sannsynlig at samfunnsmedlemmene faktisk kan delta demokratisk gjennom offentlig bruk av ytringsfriheten, forstått som en både negativ og positiv frihet. Ikke desto mindre innbefatter den medborgerlige, positive friheten den statsborgerlige, negative friheten, slik Taylor og Habermas påviser. Det at moralsk ytringsansvar forutsetter dannelse til demokratisk medborgerskap, synes således å være i overensstemmelse med ytringsfrihetens begrunnelse i Grunnlovens § 100. Utover sannhets-søken, demokrati og individets frie meningsdannelse fordres som nevnt det såkalte infrastrukturkravets vektlegging av ytringskultur og motytringer. Kort og filosofisk sagt: Selv myndige, kantianske borgere behøver en god, aristotelisk dannelse for faktisk å kunne ytre seg fritt.

Moralske siviliseringsnormer

Moralske normer for et mest mulig sivilisert ordskifte er avgjørende for medborgernes reelle ytringsfrihet. Slike normer har vært en sentral del av debatten om ytringsfriheten etter 22. juli, der det ofte henvises til Jeremy Waldrons bok *The Harm in Hate Speech*. Waldron hevder at ytringer som krenker individers verdighet («dignity») – som han også kaller «civic dignity» og «dignity of basic citizenship» – legitimt kan rettslig begrenses, selv i liberale demokratier (Waldron, 2012, s. 5, 52, 108, 219). Ifølge Waldron er dette særlig tilfelle når ytringer krenker sårbare individuelle medlemmer av minoritetsgrupper (Waldron, 2012, s. 123, 139). Waldron definerer verdighet som en persons «basic *social* standing» (Waldron, 2012, s. 5; min kursivering), det vil si «the fundamentals of basic reputation that entitle them to be treated as *equals* in the ordinary operations of society» (Waldron, 2012, s. 5). I sin tur sikrer denne sosiale anerkjennelsen alle borgeres grunnleggende sivile og politiske rettigheter og menneskerettigheter, slik som ytringsfriheten (Waldron, 2012, s. 59–60, 109; min kursivering).

Jeg mener, i likhet med Waldron, at verdighet er den mest fundamentale form for siviliseringsnorm. Det vil si at ytringsfriheten – som en menneskerettighet – normativt bør forankres i verdigheten, siden nettopp det moralske menneskeverdet er det normative grunnlag for FNs verdenserklæring om menneskerettigheter. Videre innebærer det at verdighet som en siviliseringsnorm må forstås som både universell og egalitær. Det vil si at denne moralske status gjelder uavhengig av tid og rom samt likebehandler alle mennesker uavhengig av deres bakgrunn med tanke på slike ting som kjønn, etnisitet eller religiøs tro.

Imidlertid er Waldrons verdighetsdefinisjon problematisk fordi den synes kun å være egalitær, ikke universell. Det vil si at den *ikke* er universell i moralsk forstand, som forklart over, men snarere kontekstuell i sosial og rettslig forstand (Waldron, 2012, s. 60, 207). Følgelig taler han tilsynelatende om likhet snarere enn verdighet i tradisjonell forstand. Hans definisjon er nemlig «not just a philosophical conception of immeasurable worth in (say) the Kantian sense of *würde*» (Waldron, 2012 s. 60; original kursivering; se også s. 219–220). Ifølge Waldron er en «person's dignity (...) not just some Kantian aura» (Waldron, 2012, s. 60; min kursivering).

I stedet for denne sosialt kontekstuelle definisjon av verdighet, som ifølge Waldron er ytringsfrihetens fundament, mener jeg, i likhet med både Rawls og Habermas, at Kants klassiske definisjon av verdighet er en bedre kandidat. Den lyder slik: «[A]lt har enten en *pris* eller en *verdighet*. For det som har en pris, kan man sette noe annet i stedet som *utgjør det samme*. Det, derimot, som er hevet over enhver pris, og som det følgelig ikke finnes noe som utgjør det samme som, det har en verdighet» (Kant, 1970, [4:434]; original kursivering). Implikasjonen er at alle mennesker bør behandles som et «*formål i seg selv*» (Kant, 1970, [4:432]; original kursivering).

Som allerede nevnt utgjør denne kantianske verdighetsforståelse menneskerettighetenes, herunder ytringsfrihetens, moralske grunnlag (Habermas, 2010). I FNs menneskerettighetserklæring av 1948 vises det nettopp til dette kantianske menneskeverdet. Allerede i Innledningens første setning, som utgjør hele rettighetskatalogens normative grunnlag, henvises det til «anerkjennelsen av iboende verdighet». Og videre i Artikkel 1: «Alle mennesker er født (...) med samme menneskeverd». For at menneskerettighetene, og dermed ytringsfriheten, skal forsvares nettopp som både universelle og egalitære, og ikke kun egalitære, slik som hos Waldron, fordrer dette et sakssvarende og universelt normativt grunnlag. Men dette mangler altså Waldron.

I Rawls' bok *Political Liberalism* føres imidlertid akkurat disse elementene – ytringsfrihet, sivilisering og moral – sammen slik:

the [democratic] ideal of citizenship imposes a moral, not a legal, duty – the duty of civility (Rawls, 1993, 217; min utheving).

I praksis innebærer en slik moralsk sivilisering en «willingness to listen to others» så vel som en «fairmindedness in deciding when accommodations to their view should reasonably be made» (Rawls, 1996, 217; min kursivering). Og Habermas supplerer Rawls når førstnevnte forklarer at moralsk sivilisering forutsetter en «[m]utual recognition (...) among (...) citizens [who] are willing to *listen* and to *learn* from each other in public debates» (Habermas, 2008, s. 3; min kursivering), der hensikten er at «the political virtue of treating each other civilly is an expression of distinctive cognitive attitudes» (Habermas, 2008, s. 3). Det er interessant å se dette perspektivet på bakgrunn av Habermas'

overordnede kommunikasjonsteori, hvor han er opptatt av en rekke forskjellige kommunikative kompetanser som oversettelse, fortolkning og forståelse, i tillegg til nevnte lytting og læring. Til sammen bidrar denne kommunikative kompetanse ifølge Habermas til en respektfull, felles og dialogisk prosess for menings- og viljesdannelse medborgerne imellom. Å lytte og lære betyr således ikke kun å registrere hva motparten ytrer. Det innebærer, som tidligere nevnt, snarere at man under meningsutvekslingen er villig til å sette sine egne synspunkter på prøve i møte med motpartens oppfatninger. Dermed skjer ytringsfrihetens sannhetssøken kommunikativt, snarere enn det Habermas beskriver som monologisk.

I tillegg til å være et ideal for demokratisk medborgerskap innebærer slike moralske siviliseringsnormer ifølge Rawls både et «ideal of democracy» og det han kaller «civic friendship» (Rawls, 1993, s. 253). Med andre ord er siviliseringsnormer et moralsk ideal for medborgerenes demokratiske deltagelseslikhet. Dessuten understreker Rawls at disse normene utgjør en «intrinsic moral duty», og ikke bare noen sosiale eller rettslige normer, slik som hos Waldron. Grunnen til dette ligger nettopp i Rawls' definisjon av siviliseringsplikten som moralsk og ikke rettslig, «for in that case it [i.e., the moral duty of civility] would be *incompatible* with freedom of speech» (Rawls, 1999, s. 136; min kursivering). I boken *A Theory of Justice* går Rawls så langt som til å hevde at «[w]ithout some recognition of this [moral] duty [of civility] mutual trust and confidence are liable to *break down*» (Rawls, 1971, s. 312; min kursivering). Det betyr at tilliten og solidariteten som demokratiske samfunn er tuftet på, undergraves hvis medborgerne ikke respekterer ytringsansvaret og dets moralske siviliseringsnormer. Dermed spiller slike normer en avgjørende rolle ikke bare for ytringsfriheten, men for hele samfunnet forstått som en rettferdig rettsorden.

Denne – med Habermas en like-opprinnelig – sammenheng mellom rett og moral, mellom menneskerettigheter og menneskeverd så vel som mellom ytringsfrihet og ytringsansvar beskriver han interessant nok slik: «This *internal* relationship explains the *moral* content and moreover the distinguishing feature of human rights» (Habermas, 2010, s. 464; min kursivering). Derfor mener Habermas at «[h]uman rights [e.g.,

free speech] are developed in response to specific violations of human dignity». Følgelig er menneskeverdet menneskerettighetenes – herunder ytringsfrihetens – «moral source». Menneskeverdet egalitære universalisme – at det gjelder likt for alle uavhengig av tid og rom – utgjør ifølge Habermas ikke bare menneskerettighetenes moralske grunnlag. Den interne og like-opprinnelige relasjon mellom rett og moral innebærer også en «implementation of the core moral values (...) in terms of coercive law» (ibid.). Det handler om integrering av kjerneverdier i loven. Dermed hevder han at for så vidt som ytringsfriheten er moralsk fundert i menneskeverdet, så vel som at denne menneskerettigheten implementeres i nasjonalt lovverk i demokratiske rettsstater, innehar også sistnevnte en moralsk basis. Dessuten hevder Habermas at menneskeverdet, fordi det er innrammet på denne måten også av nasjonalt lovverk, avhenger av «the social recognition of a status», nemlig «the status of democratic citizenship», altså en anerkjennelse av egen og andres status som borgere. Det er grunnen til at han påstår at ytringsfriheten – i tillegg til å være demokratisk betinget – også er forankret moralsk i menneskeverdet. I neste omgang betyr det at «[o]nly membership in a constitutional political community can protect, by granting equal rights, the equal human dignity of everybody» (Habermas, 2010, s. 464). Kort sagt, og til forskjell fra Waldrons påstand: Menneskeverdet utgjør det moralske grunnlaget for både den menneskerettslige ytringsfriheten og det demokratiske medborgerskapet.

Til tross for at jeg langt på vei følger Kants moralske menneskeverdsdefinisjon – og måten denne uttrykkes på i Rawls' moralske siviliseringsnormer og Habermas' moralske ytringsfrihet – mener jeg, til forskjell fra dem, at verdighet *eksistensielt* sett er forankret i *kroppen*. Menneskets kroppslighet er et eksistensielt grunnvilkår som synliggjøres gjennom menneskets sårbarhet og avhengighet. Og fordi mennesket er sårbart, er alle på ikke-kontingent vis avhengige av andres anerkjennelse. Disse eksistensielle grunnvilkårene er felles og ufravikelige for alle, og de kan således hverken velges eller velges bort. Dessuten er de både temporalt (tidsmessig) forutgående og ontologisk (værensmessig, relatert til hva som faktisk finnes) til grunnleggende for alle andre sosiale relasjoner og praksiser (Lysaker, 2013; Lysaker, 2016; Lysaker & Syse, 2015, s. 117).

På grunn av menneskets ontologiske kroppslighet kan ytringer være krenkende ved at de kan «sette seg» i kroppen (Nussbaum, 2012). Det betyr at krenkelsen, blant annet på et psykisk og emosjonelt vis, kan hindre andre i å utfolde seg så fritt som mulig. Å true noen til taushet kan således skje på en rekke måter som ikke nødvendigvis fanges opp av en negativt definert ytringsfrihet (Pettit, 2002, s. 285), siden den gjerne forutsetter mennesket som autonomt og rasjonelt snarere enn for eksempel relasjonelt og empatisk. Slike såkalte taushetsspiraler kan oppstå når et mindretall, til tross for dets juridiske rett til å ytre seg fritt, ikke ytrer seg fordi dets meninger ikke deles av majoriteten i samfunnet (Noelle-Neumann, 1974). Ut fra den positive ytringsfriheten så vel som det jeg kaller uttrykksfrihet, er det dermed avgjørende i demokratier at medborgerne har en reell mulighet til å uttrykke seg i kraft av hele det menneskelige registeret av uttrykksformer. Og ikke minst er det avgjørende at dette respekteres og anerkjennes i kraft av medborgerens moralske menneskeverd, for at man slik skal oppnå en mest mulig reell deltagerlikhet i det offentlige ordskiftet.

Uenighetsdemokrati

Idealet om ytringsansvar, i det minste slik jeg forstår dette begrepet, anerkjenner som nevnt subjektive og følelsesbaserte opplevelser av krenkelse som potensielt rimelige reaksjoner på andres ytringer. Én grunn til dette er at krenkende ytringer kan sette seg i mottagerens kropp og dermed true vedkommende til taushet. Da står menneskeverdet på spill. Like fullt bør ikke noen personers subjektivt følte eller opplevde, uttrykte eller påståtte krenkelse uten videre aksepteres av de andre deltagerne i offentligheten. Det bør heller vurderes som et innspill i et pågående demokratisk ordskifte enn som siste ord i saken.

Allikevel er det klart at krenkende ytringer kan føre til ytterligere uenighet og konflikt. Da oppfordrer idealet om ytringsansvar medborgerne til å være moralsk ansvarlige for og til selvkritisk å reflektere over sine ytringers motivasjon, innhold og potensielle konsekvenser. Samfunnsmedlemmene kan dermed unngå en økt polarisering – ved i størst mulig grad å ta høyde for ytringers hvem, hva, hvor og hvordan, altså

hvem i samfunnet som kan oppleve andres ytringer som krenkende, hvilket ytringsinnhold som krenker dem, og i hvilke kontekster samt i hvilken grad dette skjer. Poenget er å unngå en rettslig begrensning av ytringsfriheten ved at medborgerne oppøver en moralsk sensitivitet og utformer politiske dyder gjennom sin demokratiske aktivitet (Lysaker, 2016, s. 27).

Her er det maktpåliggende med moralske normer som bidrar til å sivilisere ordskiftet, slik at flest mulig – herunder de som føler seg krenket – kan komme til orde og nettopp ikke skremmes til taushet. Poenget er å ha en så nyansert forståelse av krenkende ytringer som mulig i dagens mangfoldige Norge, særlig når ytringene på én og samme tid kan være rettslig lovlige og moralsk uakseptable. Her kan en demokratisk dannelse til moralsk ansvarlig bruk av ytringsfriheten ut fra siviliseringsnormer således utvikle en sensitivitet og dømmekraft vedrørende samfunnets mangfold av meninger og ytringer.

Poenget er samtidig å utfordre holdninger som fremmedfrykt, muslimhat og etnisk nasjonalisme, som langt på vei utgjorde motivasjonen bak Anders Behring Breiviks angrep på det mangfoldige og flerkulturelle Norge (Hylland Eriksen, 2014). I motsetning til terroristen mener jeg at Norge snarere – historisk så vel som i dag – bør forstås i lys av både sitt gamle mangfold og sine nye minoriteter. Kort sagt: Norge er et *uenighetsfellesskap* snarere enn kun å være basert på et verdifellesskap eller verdikonflikt (Lysaker, 2015; Iversen, 2014). I så fall er det empirisk feil å fremstille landet som et forestilt fellesskap som bygger på etnisk og religiøs homogenitet (Ezzati & Erdal, 2017). Ikke minst er det feil at dette enfoldet vedvarte helt frem til arbeidsinnvandringen og annen immigrasjon fra slutten av 1960-tallet, som vitterlig skulle ha innebåret av Norge aldri tidligere hadde være like mangfoldig som i dag (Gullestad, 2002, s. 59). Sagt med andre ord: Det finnes intet «år null» angående mangfold i norgeshistorien, og det er derfor empirisk misvisende å snakke om «det nye norske vi», som enkelte har gjort.

I stedet bør Norge forstås som et samfunn som alltid har vært komplekst og mangfoldig, der kompleksiteten forstås som pluralitet, og som både gammel og ny kompleksitet. Med *pluralitet* mener Hannah Arendt at alle mennesker er unike og dermed bringer noe særegent inn i den

fellesmenneskelige verdenen når de fødes: «we are all the same, that is, human, in such a way that *nobody* is *ever* the same as anyone else who ever lived, lives or will live» (Arendt, 1958, s. 8; min kursivering). Av den grunn er samfunnet alltid allerede mangfoldig. Dessuten hevder Arendt at pluralitet er et eksistensielt grunnvilkår, noe som betyr at det hverken kan velges eller velges bort, men snarere er noe alle mennesker må erkjenne og anerkjenne. Det innebærer samtidig at fordi samfunnet og verden alltid allerede er pluralt gjennom den enkeltes fødsel og livsløp, kan dette potensielt føre til konflikt på grunn av krenkende ytringer som uttrykker nettopp denne pluraliteten. I så fall er det viktig å supplere den negativt definerte ytringsfriheten med et moralsk ytringsansvar som er forankret i moralske siviliseringsnormer, dannelse til medborgerskap og kommunikativ frihet.

Med gammelt eller historisk mangfold sikter jeg til Stein Rokkans begrep om konfliktlinjer (Rokkan, 1987). Dette er konflikter over identitetsmarkører – slik som kjønn, klasse, religion, språk, etnisitet, seksualitet og geografi – og som oppfattes som drivkrefter i samfunnets historiske og kulturelle utvikling. Et slikt mangfold skaper konflikt mellom en majoritet og ulike minoritetsgrupper (Lysaker, 2016; Iversen, 2014). Eksempelvis gjelder det gruppene jøder, rom (sigøynere), romanifolket (tatere), kvener og skogfinner (Midtbøen mfl., 2017), som så sent som i 1998 av Norge ble tilskrevet rettsstatus som nasjonale minoriteter i tråd med Europarådets lovregulering. Etter å ha levd på territoriet som i dag kalles Norge i hundrevis av år før denne statusilskrivelsen, har også minoritetsgruppen bestående av samer etter hvert fått en rettslig status som urfolksgruppe. Videre bidrar historiske konfliktlinjer til å skape minoriteter innenfor det som oppfattes som eller lenge faktisk har vært en majoritetsgruppe (blant annet majoriteten av kristne som kan splittes opp i katolikker mot protestanter eller statskirke mot frikirke). Noen ganger oppstår også en minoritet i minoriteten (illustrert ved for eksempel homofile jøder). På bakgrunn av den såkalte jødeparagrafen, som rettslig begrenset visse borgeres ytrings- og trosfrihet, kan det hevdes at disse norske minoritetene i 1814 langt på vei ikke var anerkjent av grunnloven i deres eget land.

Poenget vedrørende ytringsfriheten er at selv om Norges historie i stor grad er preget av mangfold og konflikt, har flere grupper tidvis manglet

et reelt grunnlovsvern eller annen rettssikkerhet. I neste omgang har det medført at deres stemmer, erfaringer og meninger ikke har kommet til uttrykk i offentligheten i like stor grad som de kunne ha blitt, eller som er blitt andre til del. Her kan det tenkes at ytringsansvar – det vil si å være moralsk ansvarlig for sine ytringer, slik at de ikke fryser ut enkelte personer eller grupper – kunne ha bidratt til et mer åpent, raust og inkluderende demokrati. I praksis betyr det at for eksempel norske jøder og katolikker historisk skulle ha hatt lik rett til å ytre seg fritt.

Det nye mangfoldet – eller nye minoriteter – dreier seg om dagens Norge, med landets økte andel av innvandrere fra og med slutten av 1960-tallet. Dette mangfoldet er nytt ved at gruppene det er tale om (blant annet arbeidsinnvandrere, asylsøkere eller flyktninger), har levd i landet i relativt kort tid sammenlignet med det ovenfor beskrevne gamle, historiske mangfoldet.

For å få en så empirisk nyansert forståelse av mangfoldet i Norge som mulig, og hvordan dette utspiller seg med tanke på ytringsfriheten, er det imidlertid viktig å se det nye og det gamle i sammenheng. Det vil blant annet si at man må bestrebe seg på å forstå bedre hva slags drivkraft, på godt og vondt, mangfold kan være for samfunnsutviklingen. Dermed finnes det dagsaktuelle innsikter i å gå tilbake i egen historie og se det gamle Norge gjennom det nye mangfoldets øyne – og omvendt: det nye mangfoldet gjennom det gamle, komplekse Norges øyne.

Så fremt fremmedfrykt og mistillit overfor innvandre er en del av diskursen rundt hvem eller hva som bør klandres for terroren i Norge i 2011 (Hylland Eriksen, 2014), er det interessant å se debatten om ytringsfrihet i lys av innvandrings- og integreringsdebatten. I så fall er det viktig med en nyansert forståelse av det forestilte fellesskapet som utgjør det norske mangfold av historie, identiteter og verdier. At man på denne måten kan se Norge med nye øyne, er trolig også avgjørende når man skal forstå det som skjedde 22. juli. I sin tur kan det gi økt moralsk bevissthet om egen historie så vel som om Norge i dag. Dette kan styrke den kommunikative kompetansen (blant annet lytting og læring) som jeg var inne på over, som hjelper medborgerne til å gå bak fiendebilder som har oppstått både før og etter terroren. Ved å utfordre forestillingen om det nye mangfoldet og derigjennom fiendebildet som enkelte samfunnsmedlemmer

har overfor dagens minoriteter, synes nettopp moralsk ytringsansvar å kunne spille en nøkkelrolle.

Konklusjon

Vi lever i urolige tider. Det handler ikke bare om globale kriser som krig, flyktningstrømmer eller klimaendringer, men også om hendelser som kan ramme helt konkret – og dypt tragisk – i vår tilsynelatende fredelige hverdag. Det ble vi fryktelig klar over da terroren rammet nasjonen og vår alles sårbarhet som verst i 2011.

Høyreekstremisten Anders Behring Breivik – som endog har blitt radikalisert i fengslet og i dag erklærer seg som nazist, samt ønsker å etablere et fascistparti – utførte udåden som en «soloterrorist» eller en «ensom ulv», men han tok ikke livet av 77 uskyldige mennesker i et ideologisk vakuum. Snarere er masse-morderen den foreløpig siste representanten for en rekke av over tretti tilfeller av høyreekstremistisk og rasistisk terror, drap og angrep med dødelige våpen som har funnet sted i Norge siden 1970-tallet. Dette kommer i tillegg til alle uskyldige liv som terror tar årlig på et globalt plan, utført av ulike typer ekstremister.

Stilt overfor slike mørke krefter kan idealet om et moralsk ytringsansvar virke nettopp som den naiviteten daværende statsminister Stoltenberg advarte mot i 2011 – i forbindelse med sin oppfordring om «mer demokrati» etter terroren. For hvor skal et samfunn som fremdeles er preget av sorg, savn og sinne, hente slike krefter fra?

Kanskje kan poesien hjelpe oss et stykke på vei med å stable på bena en etisk fordring. I diktet *Eit dikt for dei unge*, som ble skrevet rett etter terrorangrepet, fanger forfatter Frode Grytten opp behovet for å beholde troen på at lys eksisterer – selv i mørke tider: «[S]kyt meg i hjartet, og eg skal rope: vår kjærleik lever».

Eller oversatt til ytringsfrihetsdiskursen i katastrofens kjølvann: Selv – eller særlig – når det samfunnsmessige mørket senker seg fordi noen krenkes av hatefulle eller moralsk uakseptable ytringer, skal vi lete etter offentlig lys gjennom å ansvarlig anerkjenne hverandres kroppslige sårbarhet og avhengighet – menneskenes eksistensielle pluralitet og verdighet.

Referanser

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berlin, I. (1958/1969). Two Concepts of Liberty. I: *Four Essays on Liberty*, s. 118–172. Oxford: Oxford University Press.
- Ezzati, R.T & Erdal, M.B. (2017). Do We Have to Agree? Accommodating unity in diversity in postterror Norway. *Ethnicities*, 18 (3), s. 363–384 (first published online 2017).
- Gullestad, M. (2002) Invisible Fences : Egalitarianism, Nationalism and Racism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (1), s. 45–63.
- Gutmann, A. (1987). *Democratic Education*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Habermas, J. (2010). The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy*, 41 (4), s. 464–480.
- Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press.
- Holst, C. (2002). Retten til privatliv: En feministisk presisering med et kritisk blikk på Ytringsfrihetskommisjonens rapport. I C. Holst (red.), *Kjønnsrettferdighet*, s. 122–156. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Honneth, A. (2015). Education and the Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy. I O. Lysaker & J. Jakobsen (red.), *Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought*, s. 17–32. Leiden: Brill.
- Hylland Eriksen, T. (2014). Who or What to Blame : Competing Interpretations of the Norwegian Terrorist Attack. *European Journal of Sociology* 55 (2), s. 275–294.
- Iversen, L.L. (2014). *Uenighetsfellesskap: Blikk på demokratisk samhandling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kant, I. (1970). *Morallov og frihet*. Oslo: Gyldendal forlag.
- Kant, I. (1788/1949). *Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lysaker, O. (2016). Å bli seg selv gjennom andre: Axel Honneths politisk-etiske ytringsfrihet. I T. Mesel & P. Leer-Salvesen (red.), *Moralske borgere. Refleksjoner over etikk og samfunn*. Kristiansand: Portal forlag.
- Lysaker, O. (2015). Democratic Disagreement and Embodied Dignity: The Moral Grammar of Political Conflicts. I Lysaker, O. & J. Jakobsen (red.), *Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought*, s. 147–168. Leiden: Brill.
- Lysaker, O. (2013). *Menneskeverdets politikk: Anerkjennelse av kroppslig krenkbarhet*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Lysaker, O. & Syse, H. (2016). The Dignity in Free Speech: Civility Norms in Post-Terror Societies. *Nordic Journal of Human Rights*, 34 (2), s. 104–123.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phenomenology of Perception*. London/New York: Routledge.

- Midtbøen, A.H., A.H., Orupaebo, J. & Røthing, Å. (2017). Gamle minoriteter i det nye Norge. I N. Brandal, C.A. Døving & I. Plesner (red.), *Nasjonale minoriteter og urfolk i norsk politikk fra 1900 til 2016*, s. 255–271. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Nilsen, A.B. (2014). *Hatprat*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Noelle-Neumann, E. (1974). The Spiral of Silence. *Journal of Communication*, 24 (2), s. 43–51.
- NOU 1999: 27 (1999). *Ytringsfrihed bør finde Sted*. Oslo: Justis- og politidepartementet.
- Nussbaum, M.C. (2012). Objectification and Internet Misogyny. I: S. Levmore og M.C. Nussbaum (red.) *The Offensive Internet*, s. 68–90. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pettit, P. (2002). *Rules, Reasons, and Norms*. Oxford: Clarendon Press.
- Popper, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rokkan, S. (1987). *Stat, nasjon, klasse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Steen-Johnsen, K., Fladmoe A. & Midtbøen, A.H. (2016) *Ytringsfrihetens grenser: Sosiale normer og politisk toleranse*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Syse, H. & Lysaker, O. (2015). Å tolerere satire: Ytringsfrihetens moralske ansvar. *Sosiologi i dag*, 45 (4), s. 38–66.
- Taylor, C. (1976/1985). What's Wrong with Negative Liberty. I C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, s. 211–229. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vetlesen, A.J., Hylland Eriksen, T., Bangstad, S. & Ishaq, B. (2011). Uakseptable ytringer. *Aftenposten* (22. august, s. 4, del 2).
- Waldron, J. (2012) *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press.
- Young, I.M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

