

## SAMTALETS ANDA: EN ESSÄ OM YTTRANDEFRIHET

Hugo Strandberg

I den här artikeln ska jag diskutera ett vanligt sätt att rättfärdiga yttrandefrihetsprincipen. Mitt intresse för frågan om principens grunder har inte att göra med ett tvivel på principens berättigande – tvärtom är en av de poänger som jag senare ska göra att vad det skulle innebära att verkligen hysa ett sådant tvivel är fundamentalt oklart – utan med frågan om vad yttrandefrihetsprincipen är för ett slags princip. De sätt man har försökt rättfärdiga principen på uttrycker olika förståelser av principens karaktär. Genom den kontrastverkan som uppstår när vi studerar ett vanligt sådant försök att rättfärdiga principen kan vi bli mer på det klara över vilken denna karaktär verkligen är. Först när vi blivit klara över denna karaktär kan vi ställa frågan om en eventuell begränsning av yttrandefriheten, eftersom vi innan dess inte är på det klara över vad det är som eventuellt ska begränsas.

Det argument för yttrandefrihet jag i det följande ska uppehålla mig vid återfinns bl.a. som John Stuart Mills huvudargument i *On Liberty* (Mill 1988 [1859]). Mill skriver: »[...] if any opinion is compelled to silence, that opinion may, for aught we can certainly know, be true. To deny this is to assume our own infallibility.» (Mill 1988 [1859], s. 115–116). Två saker är här av intresse: för det första, att det som Mill menar är fritt att yttra är åsikter, som kan vara sanna eller falska; för det andra, hans betoning av vår felbarhet. Detta argument är inte ett som är unikt för Mill eller för hans tid. Hilary Putnam, t.ex., argumenterar för yttrandefrihet på samma epistemologiska sätt. Han skriver »[...] what holds good for inquiry in general holds for value inquiry in particular» (Putnam 2002, s. 104) och »The discovery that inquiry that is to be successful in the long run requires both experimentation and public discussion of the results of the experimentation is [...] something that we learned from observation and experimentation with different modes of conducting inquiry [...]» (Putnam 2002, s. 105).<sup>1</sup>

Låt mig börja med frågan om vår felbarhet. I vissa bestämda

sammanhang är det klart vad som menas med detta, när jag t.ex. uttrycker en osäkerhet: »Jag tror att det finns ett till exemplar av On Liberty i biblioteket, men jag kan ha fel.» I många andra fall då filosofer talar om vår felbarhet är det dock inte lika klart vad det är som menas. Tanken gäller här någon sorts generell felbarhet, som det går att appellera till i vilket sammanhang som helst. Mill säger t.ex.: »We can never be sure that the opinion we are endeavouring to stifle is a false opinion [...]»(Mill 1988 [1859], s. 76–77). Men det är klart att om någon nu ringde mig och frågade vad jag håller på med och, efter att jag svarat att jag håller på att skriva på en artikel, frågat mig om jag verkligen gör det skulle det inte vara en fråga som appellerar till min felbarhet – som om jag skulle ta det att jag äter lunch för att skriva en artikel – utan snarare vara en fråga som ifrågasatte min ärlighet: är det inte i verkligheten så att du mest sitter och tittar ut genom fönstret och det inte blir så mycket gjort med den där artikeln?

Nu kanske det jag just sagt är lite poänglöst. Det finns ju ingen fråga om huruvida det skulle vara tillåtet eller förbjudet att ifrågasätta att jag just nu skriver en artikel. Yttrandefrihet blir istället en viktig princip i andra sammanhang – det ord Mill använder är ju »opinion». Låt mig därför diskutera ett sådant fall, för att se vad, om något, det skulle innebära att tala om felbarhet i ett sådant sammanhang.

Yttrandefrihet blir av vikt bl.a. när jag stöter på politiska synsätt som inte är mina, särskilt sådana som jag finner korrupta eller t.o.m. onda. Frågan är alltså om det är möjligt att jag har fel när jag tar avstånd från Hitlers raspolitik eller från auktoritära politiska styrelsesätt. (Till och med »finna» eller »ta avstånd från» är för svagt – de är inte ens seriösa alternativ.) Att tala om min felbarhet här är i högsta grad oklart: vad är det jag skulle ha kunnat missat att ta med i min bedömning? Ja, är det ens en fråga om en »bedömning» eller »åsikt»? Är det inte snarare så att de »argument» som framställs för en sådan raspolitik – t.ex. i Hitlers Mein Kampf – inte är av den arten att de nämner saker som jag eventuellt har glömt att ta med i min bedömning – d.v.s. som om Hitlers argument vore

relevanta men råkar vara falska – utan syftar till att få mig att förtränga mitt omedelbara igenkännande av en annan människa som min nästa till förmån för min egen överlägsenhetskänsla?

Det finns två saker som har gått fel när man betraktar sådana politiska åsikter jag nyss nämnde att jag har som felbara. För det första förutsätts här att den politiska åsikten handlar om det bästa sättet att uppnå ett visst externt syfte – i så fall är åsikten ju felbar såvitt syftet inte uppnås eller såvitt det finns bättre sätt att uppnå detta syfte. Men det är klart att avståndstagandet från auktoritära politiska styrelsesätt inte görs för att det finns bättre sätt att uppnå de mål som den som är anhängare av sådana styrelsesätt har. För det andra (och det är särskilt tydligt hos Putnam) uppmärksammas inte många politiska åsikters nödvändiga karaktär. Jag kan t.ex. tänka mig eller önska att jag just nu inte satt här och skrev på den här artikeln, d.v.s. tänka mig eller önska det som inte är fallet. Men vad skulle det innebära att tänka sig eller önska att Hitlers raspolitik var den rätta?

En slutsats som någon kanske skulle vilja dra av det jag nyss sagt är att detta visar att nazismen inte omfattas av yttrandefriheten. Tankegången skulle alltså vara den att Mills utgångspunkt i vad som är felbart är riktig, vilket får till följd att vi bör förändra vad som omfattas av yttrandefriheten. Lägg dock märke till att en sådan begränsning skulle behöva argumenteras för, d.v.s. att det inte är fallet att bara nämmandet av felbarhetsprincipens otillämpbarhet i detta fall skulle avgöra frågan. Med andra ord, yttrandefrihetsprincipen handlar om något annat än felbarhet. Vidare är det inte så att det först i perifera politiska sammanhang blir oklart vad det skulle innebära att tala om en viss ståndpunkt som felbar, utan detta gäller i många politiska diskussioner, diskussioner som inte betraktas som eventuellt förbjudna. För att ta mig själv som exempel: jag kan inte se vad det skulle innebära att hålla öppet för att jag kanske har fel – som om det vore en hypotes, med en viss grad av sannolikhet, jag borde pröva – när jag tar avstånd från t.ex. nyliberal ekonomisk politik. (Däremot är det klart att det skulle vara politiskt viktigt att förklara varför detta inte är en öppen fråga – det är emellertid en

fråga som för oss bort från den fråga som den här artikeln handlar om.)

Ovan nämnde jag två saker jag ville lyfta fram hos Mill. Jag har nu diskuterat hans betoning av vår felbarhet. Jag ska därför gå över till den andra: att det som han menar är fritt att yttra är åsikter (som kan vara sanna eller falska).

Betoningen av åsikter är på sitt sätt naturlig. Mill tänker sig en debatt om hur staten ska styras, och menar att i det sammanhanget ska inte vissa åsikter om detta förbjudas. Vidare är det klart att om dessa åsikter är, som Mill hävdar, felbara, så är det därmed meningsfullt att tala om rätt och fel. Men de frågor om yttrandefrihet som idag är de som är mest omdiskuterade är sådana som inte alls rör åsikter. Ta Muhammed-karikatyerna. De är inte argument som framförs i någon debatt. Och att tala om att något ska tillåtas eftersom det är möjligt att jag kan ha fel är än mer oklart i det här sammanhanget.

Slutsatsen är emellertid inte att Muhammed-karikatyerna av den anledningen ska förbjudas (eller att publiceringen av dem skall). Återigen, en sådan begränsning av yttrandefrihetsprincipen måste argumenteras för – det räcker inte att bara nämna att karikatyrerna inte är argument i en debatt. Med andra ord, den karaktär yttrandefrihetsprincipen faktiskt har, har inte att göra med åsikter.

Vad vi nu har kommit att se är att den epistemologiska tolkning av yttrandefrihetsprincipen som bl.a. Mill uttrycker inte alls svarar mot den karaktär som denna princip har. Principen handlar alltså inte primärt om frihet för åsikter i politiska debatter där slutsatserna är öppna. Istället handlar principen om mycket mer, vilket vi snart ska se.

Saken är nämligen den att vad jag hittills sagt också visar att den betoning av principens nytta som Mills argument bygger på (i det att han hävdar att principen är epistemologiskt nyttig) svär mot den karaktär principen har. Om vi skulle betona nyttan skulle principen ha en hypotetisk karaktär: det är ju då möjligt att det skulle vara bättre att avskaffa den. Men det är ju just i sådana sammanhang – då det verkar oklart om principen är nyttig eller ej – som

principen är av vikt. I sådana sammanhang kan det vara frestande att förbjuda något, och principen sätter då stopp för den möjligheten. I de sammanhang då vi emellertid inte är frestade att förbjuda något visst yttrande har inte heller yttrandefrihetsprincipen någon särskild betydelse. Med andra ord, yttrandefrihetsprincipen har just den nödvändiga karaktär som jag ovan nämnde som ett kännetecken för vissa typer av politiska ståndpunkter. Denna karaktär är särskilt tydlig just i de fall då det har hänt att man gjort, eller då man har diskuterat om man borde göra, avsteg från principen (t.ex. i krigssituationer): om principen vore en fråga om nytta skulle diskussionen om det berättigade i sådana avsteg, vare sig diskussionen nu äger rum i förväg eller i efterhand, ha en helt annan karaktär än den har.

Men vad är då yttrandefrihetsprincipen? Och hur ska vi förstå frågan om dess eventuella begränsningar? För att klargöra detta ska jag försöka visa i vilka situationer principen först uppstår. Därigenom blir både principens karaktär och dess begränsningar tydliga.

Det är klart att så länge frågan gäller det jag själv säger<sup>2</sup> har yttrandefrihetsprincipen inte någon roll att spela. Detta betyder inte bara att jag inte, om jag verkligen har en viss åsikt, meningsfullt kan tycka att yttrandet av denna åsikt skall förbjudas. (I två fall kan detta möjligen tänkas. Dels kan Dr. Jekyll tänkas vilja förbjuda Mr. Hydes åsikter, men det är signifikativt att det behövs två namn för att uttrycka en så extrem situation, dels kan jag tänkas vilja att vi »sitter stilla i båten», men vad jag då vill förbjuda är inte primärt min åsikt utan all form av diskussion.) Nej, det betyder framför allt att den primära frågan för mig inte är vad som är förbjudet, utan om vad jag säger (och inte säger) sker i en godhetens anda: Säger jag detta för att skada någon eller för att jag är mån om den jag säger det till? Förtiger jag något, ignorerar jag något, ljuger jag? Frågan om huruvida jag har rätt att säga något (i kontrast till frågan om huruvida det jag funderar på att säga är rätt) dyker inte alls upp här (när den gör det är det snarare ett sätt att fly undan de moraliska frågor jag just nämnde, som när en insändarskribent fortsätter sina skrivelser, även när den är överbevisad, med motiveringen att

vi har yttrandefrihet). Naturligtvis kan en taktisk fråga dyka upp – för det fall det jag funderar på att säga är förbjudet – men min kännedom om var gränserna går för vad som är tillåtet att säga är inte i sig avgörande för om jag verkligen ska säga det jag tänker eller inte – sådana taktiska överväganden är centrala för varje motståndsrörelse.

När det däremot kommer in en till person i rollen som samtalspartner blir saken lite annorlunda. Låt oss föreställa oss ett samtal mellan två personer. Jag och en annan sitter och samtalar. Vi utbyter tankar, diskuterar och berättar saker för varandra i en verkligt god anda. Efter en stund börjar samtalet emellertid byta karaktär: den andra börjar göra allt fler hatiska utfall mot mig. I ett sådant läge kan det vara frestande att säga att ett behov av något sorts regelverk för vårt samtal uppstår. Regelverket måste då drivas igenom av mig själv, genom att jag vinner – eventuellt med hjälp av utomstående som jag lejer – den maktkamp som då uppstår. Detta regelverk skulle då dra upp gränserna för vad som inte får sägas och vad som får sägas. Det sistnämnda är inte minst viktigt, för vi kan lätt föreställa oss att det faktiskt är jag som vill få tyst på något som jag i själva verket bör höra, vilket innebär att en möjlig utformning av regelverket är att det inte får finnas någon som helst begränsning av vad som får sägas. Men jag vill påstå att i denna situation är en sådan tanke på ett regelverk, oavsett vilken utformning det får, just en frestelse. I den mån jag nämligen är genuint intresserad av den andra vill jag åter till den goda anda i vilken vi inledningsvis förde vårt samtal. (Detta gäller naturligtvis även om en sådan anda aldrig har existerat – om jag är genuint intresserad av den andra vill jag att en sådan anda uppstår.) Givetvis kan jag bli arg på min samtalspartner, eller för en stund lämna samtalet. Men ett hot om straff är något helt annat: för det fall det inte är en ren hämnd (och därmed antitetisk till den goda anda som jag här har talat om) är dess syfte att få oss att förtiga saker vi annars skulle ha sagt. Ett sådant hot om straff kan därmed göra det möjligt för oss att lösa vissa begränsade praktiska uppgifter tillsammans, men den goda andan är ohjälpligt försvunnen. Om straffet däremot är tänkt att vara för den andras

skull, för att få honom eller henne på, som vi säger, bättre tankar, då är det klart att straffet bara fungerar om det som har sagts ligger väldigt ytligt, om det sades bara för att vi båda brusade upp, och ett sådant problem avhjälper en stunds avbrott i samtalet bättre. Om det som sagts däremot – och det är naturligtvis det viktiga fallet – ligger djupare, då krävs just att man får tala om detta för att den andra, i just ett samtal, ska kunna ändra sig.<sup>3</sup>

Ännu har vi alltså inte kommit fram till den situation då principen uppstår. Men vi har kommit att se något viktigt: vad yttrandefrihetsprincipens karaktär är. För exemplet ovan visar att vi har en föreställning om vad ett gott samtal är, en föreställning som inte vilar på några epistemologiska grunder utan är sui generis. Det är alltså inte så att principen behöver berättigas – allt som behövs är en påminnelse om vad ett samtal i god anda innebär. (Detta innebär att det är fundamentalt oklart vad det skulle innebära att verkligen hysa ett generellt tvivel på principens berättigande – en frestelse att hindra andra att tala är inte ett intellektuellt tillkortakommande utan just en frestelse.) Vidare ser vi att ett sådant samtal inte är ett där principen respekteras av alla inblandade – som om de vore frestade att hindra varandra från att säga vissa saker men avstår från detta – utan är ett där det över huvud taget inte finns några sådana tankar eller behov. Yttrandefrihetsprincipen har alltså ett sådant samtal som bakgrund – det är det den syftar till – men så länge den har en reell funktion råder inte en sådan anda.<sup>4</sup>

Även om yttrandefrihetsprincipens karaktär nu har blivit klar-gjord har vi ännu inte kommit fram till den situation då principen uppstår, och frågan om dess begränsningar har inte väckts. Men när det dyker upp en tredje person blir saken annorlunda.<sup>5</sup> Här kan verkligen en fråga dyka upp – i t.ex. det fall då en person gör hatiska utfall mot en annan – om en begränsning för någon annans skull, och därmed väcks på samma gång frågan om det inte tvärtom bör vara så att det inte finns någon begränsning. Denna den tredje personens betydelse finns där redan då någon till synes talar i egen sak: denna person argumenterar då inte för att just han eller hon ska slippa höra detta utan för att alla som befinner sig i samma si-

tuation ska göra det, och vänder sig i sin argumentation till andra som står utanför det hela.

Men frågan om en begränsning är inte avgjord i och med att jag som den utanförstående finner att en viss typ av yttranden borde upphöra. En aspekt här är självklar men inte den viktigare: det finns inte några garantier för att den som blir satt att tillämpa ett sådant förbud inte själv korrumpas av detta och intalar sig själv att ett förbud i ett enskilt fall är för allas bästa när det i själva verket är ett sätt att skydda sin egen position och sina egna intressen. Den viktigare frågan är en annan. Frågan om ett förbud är nämligen väldigt bekväm för mig som utanförstående: det är ett sätt för mig att göra något åt en destruktiv situation utan att behöva anstränga mig själv. Det är inte bara så att jag inte behöver protestera; jag behöver inte ens själv bry mig om de drabbade. Klart är att min egen förmåga att göra något åt situationen är begränsad, och givetvis är det bättre att något görs än att inget görs alls, men frågan om yttrandefrihetens begränsningar hamnar lätt – kanske för lätt – i en situation där jag som den tredje personen inte alls behöver ta någon moralisk ställning, utan kan förbli just en utanförstående.

Ett annat sätt att uttrycka samma sak på är att peka på det faktum – som jag redan nämnt som hastigast – att varken en betoning av yttrandefriheten (som en protest mot att t.ex. viss kritik av det politiska styret tystas) eller av dess gränser (som ett sätt att försöka få slut på t.ex. vissa hatiska utfall) löser det grundläggande problemet, utan bara gör det mindre destruktivt. För att ta det senare fallet: Problemet med »hate speech» är just att det är hat. Den som talar så talar inte till den han eller hon hatar, för inte fram kritik tänkt att få den andra att ändra sig. Och naturligtvis vill den hatande inte heller lyssna på det den hatade har att säga, den kritik som den hatade har att rikta mot det den hatande säger. Kort sagt: här finns ingen relation av tillsammansskap i vilken en öppen diskussion mellan dem kan föras (att en sådan diskussion verkligen kan föras betyder att tillsammansskap råder). Det är just hatet som omöjliggör detta, vilket innebär att det inte primärt är det som sägs som är problemet. Detta betyder också att frågan om huruvida nå-

samtalets anda: en essä om yttrandefrihet

got ska förbjudas, och i så fall vad, här inte enbart är en maktfråga, som om det bara var en fråga om olika åsikter om vad som ska vara acceptabelt. Relationen mellan det den hatande vill förbjuda och det den hatade vill förbjuda är nämligen inte symmetrisk.

#### Avslutning

Min slutsats är alltså att den karaktär yttrandefrihetsprincipen har inte är av epistemologisk art. Jag har inte försvarat principen. Tvärtom, när vi har upptäckt principens moraliska karaktär finns det inte längre någon position utifrån vilken principen moraliskt sett kan bli angripen – en frestelse att hindra andra att tala är inte ett intellektuellt tillkortakommande utan just en frestelse – vilket innebär att ett försvar skulle basera sig på ett missförstånd av principens karaktär. Därav följer att yttrandefrihetens värde inte är en upptäckt – som om människor tidigare skulle ha varit moraliskt helt likgiltiga för varandra – vilket Mill och Putnam halvt om halvt förutsätter. Frågan är snarare varför denna princip under de senaste par hundra åren har haft sådan samhälls- eller betydelse, och svaret på den frågan kan därför inte sökas i svaret på frågan om dess berättigande, utan har att göra med den typ av samhälle som präglade denna tidsperiod och medfört att vissa typer av intressen har kommit att bli bestämmande. Och just i det sammanhanget har det varit viktigt att kunna visa, dels på principens nytta för dessa samhälls- eller intressen, dels på dess allmänna giltighet (för att motivera dessa intressen utåt). Med andra ord är det lätt att överskatta den filosofiska diskussionens om principen samhällskritiska potential. Att många människor inte har möjlighet att komma till tals behöver vi inte en filosof för att se: det är uppenbart, inte minst för alla dem som inte kommer till tals.<sup>6</sup>

Hugo Strandberg är forskare vid Filosofiska institutionen vid Åbo Akademi.

#### Noter

1 Se också Putnam 2004, s. 76–77.

2 Jag uppehåller mig i fortsättningen vid sägandet. En diskussion av karikatyrtecknande skulle bli något annorlunda, men även hur vi bör närma oss en sådan aktivitet bör framgå av det som följer.

3 Detta bortses från av sådana politiska filosofer som försöker uppställa villkor för vad som kan vara ett argument i en politisk debatt. Enda sättet att visa dessa villkors giltighet är ju i debatten själv, vilket innebär antingen att de inte kan förutsättas, och att deras allmänna giltighet därmed upphävs, eller att de är förutsatta i varje debatt, vilket innebär att visandet praktiskt sett är utan betydelse.

4 Detta resonemang har en viss likhet med ett av Joel Backströms. Se Backström 2007, s. 451–455.

5 Jfr. Levinas 1998 [1974]), s. 128, 150, 157.

6 Denna artikel baserar sig på ett föredrag hållet vid konferensen »Religionsfrihet, tolerans och demokrati», Sigtuna, mars 2007. Tack till alla som deltog i den efterföljande diskussionen.

## Referenser

- Backström, Joel, (2007), *The Fear of Openness: An Essay on Friendship and the Roots of Morality*, Åbo Akademi University Press, Åbo.
- Levinas, Emmanuel, (1998 [1974]), *Otherwise than Being: Or beyond Essence*, övers. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh.
- Mill, John Stuart, (1988 [1859]), *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth.
- Putnam, Hilary, (2002), *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy: And Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge.
- Putnam, Hilary, (2004), *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge.