

# Hatets frihet

## *En undersøkelse av hatytringers normative status*

Magnus Hoel



Masteroppgave i statsvitenskap  
Institutt for statsvitenskap

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2019

Antall ord: 29707

# **Hatets frihet**

En undersøkelse av hatytringers normative status

Magnus Hoel

© Magnus Hoel

2019

Hatets frihet

Magnus Hoel

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: CopyCat

# Sammendrag

Oppmerksomheten rundt hatytringer har økt de senere årene. Inspirert av problematikken tilknyttet dette temaet har jeg valgt denne problemstillingen: Under hvilke betingelser, om noen, bør det være tillatt å komme med hatytringer? Jeg vil tilnærme meg dette spørsmålet ved å bruke normativ metode. Thomas M. Scanlons kontraktsteori fungerer som et teoretisk rammeverk i oppgaven. Først argumenterer jeg for at ingen av de plausible begrunnelsene for ytringsfrihet jeg tar for meg verner hatytringer. Deretter argumenterer jeg for at enkelte hatytringer kan påberope seg den begrunnelsen for religionsfrihet jeg legger til grunn, nærmere bestemt hatytringer som er ledd i en søkeprosess etter svar på eksistensielle spørsmål. Jeg forsvarer et bestemt syn på hva slags onde hatretorikk er. Jeg mener hatretorikk representerer en trussel mot menneskers rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse. I flere situasjoner godtar mennesker en sannsynlighetsøkning for død, skade og innskrenkning av politisk deltakelse. En viktig del av oppgaven er å undersøke når en person med rimelighet ikke kan avvise en slik sannsynlighetsøkning. Svaret på problemstillingen er, kort oppsummert, at hatytringer som er ledd i en meningssøkende prosess bør være tillatt, dersom en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå de nevnte rettighetskrenkelsene. Konklusjonen jeg lander på kan tilsynelatende se ut til å få noen absurde implikasjoner i andre tilfeller. Jeg viser at konklusjonen min ikke har disse absurde implikasjonene. Mot slutten av oppgaven forsvarer jeg min støtte til hatytringslovgivning mot tre kjente innvendinger fra faglitteraturen.

# Forord

Det er veldig mange jeg skylder en takk, mange flere enn de som nevnes med navn her. Først og fremst må jeg takke mine to veiledere. Jeg må takke Robert Huseby, ikke bare for den tålmodigheten han har vist meg det siste året, men også for all den hjelpen han har gitt meg i utallige timer siden jeg var bachelorstudent. Dersom jeg kan påberope meg en evne til å filosofere, er det i stor grad Roberts fortjeneste. Jeg må takke Lars Gule for både faglig hjelp og inspirasjon. Jeg har satt veldig stor pris på den litt utradisjonelle måten Lars har utført veilederoppdraget på. Ved siden av å være en faglig veileder har han vært en dannelsesveileder. Takket være Lars har jeg fått en høyere forståelse for det større bildet oppgaven befinner seg innenfor. Jeg har til stadighet blitt forundret over hvor gode veiledere jeg har, ikke bare hver for seg, men også hvordan de har utfyllt hverandre på en ubeskrivelig god måte.

Jeg må takke alle venner, medstudenter, forbilder og familiemedlemmer som har hjulpet meg med arbeidet. En spesiell takk til Sindre Bangstad, Henrik Syse, Alejandra Mancilla, Sigurd Lindstad, Sumaya Jirde Ali, Henry Broomfield, Torkel Nøhr Fjørtoft, Haakon Sandvik, Erling Kvalø, Ane Fürst Juul, Barhavi Selvathurai, Torbjørn Svanevik, Arvid Seines, Sondre Storebakken, mamma, pappa og søster Mari.

Denne oppgaven er et uttrykk for min grenseløse nysgjerrighet for alt som har med religion og livssyn å gjøre. Jeg har snakket med medlemmer fra ulike tros- og livssynssamfunn for inspirasjon. Beleilig for meg pleier det alltid å stå medlemmer av Jehovas vitner rett utenfor campus fredag ettermiddag. Jeg vil takke de medlemmene av Jehovas vitner jeg har snakket med for veldig interessante samtaler.

Denne masteroppgaven dedikeres til Linde og Synne. Jeg håper dere vokser opp i en verden der denne oppgaven ikke er like relevant.

Eventuelle feil og mangler i oppgaven er fullt og helt mitt ansvar.



# Innholdsfortegnelse

1.0 Innledning.....	1
1.1 Disposisjon .....	2
1.2 Plassering i litteraturen .....	4
2.0 Metode.....	6
2.1 Refleksiv likevekt .....	6
2.2 Tankeeksperimenter.....	8
3.0 Teori og redegjørelser .....	9
3.1 Noen innledende teoretiske avklaringer og begrepsavklaringer.....	9
3.2 Begrepet hatytring .....	15
3.3 Scanlons kontraktsteori.....	17
3.4 En rimelig tilnærming til rettigheter .....	19
3.5 Ytringsfrihetens begrunnelser.....	20
3.6 Religionsfrihetens begrunnelse.....	22
4.0 Drøfting .....	25
4.1 Ytringsfrihetens status .....	25
4.1.1 Den sannhetssøkende begrunnelsen.....	25
4.1.2 Autonomibegrunnelsen .....	29
4.1.3 Demokratibegrunnelsene .....	31
4.2 Religionsfrihetens status.....	36
4.3 Retten til liv og retten til kroppslig integritet .....	40
4.3.1 Sammenhengens betydning .....	44
4.3.2 En rimelig vurdering av retten til liv og kroppslig integritet .....	48
4.4 Retten til politisk deltakelse .....	52
4.4.1 Sammenhengen mellom hatytringer og politisk deltakelse .....	54
4.4.2 En rimelig vurdering av retten til politisk deltakelse.....	54
4.5 Forsvar mot anklager om absurde implikasjoner .....	56
4.6 Midlertidig konklusjon .....	61
5.0 Innvendinger.....	62
5.1 Trykkokerargumentet .....	62
5.2 Renselsesargumentet .....	65
5.3 Familieinnvendingen .....	69
6.0 Konklusjon .....	73
Litteraturliste .....	75

# 1.0 Innledning

Jeg er helt enig. De burde absolutt ikke slå henne. De burde ha steinet henne til døde da praktisering av homofili skal straffes med døden. Måtte Allah SWT ta vare på våres mødre som kjemper for Haq og vekke oss brødre som sover!!! (Fladmoe, Nadim og Wessel-Aas 2016:44).

Ubaydullah Hussain ble frifunnet for å ha fremsatt disse ordene i Borgarting lagmannsrett i 2014. Han ble frifunnet fordi «... ytringen oppfattast som ei utlegning av, og tilslutning til, islamsk rett» (Fladmoe, Nadim og Wessel-Aas 2016:43-45). Denne dommen illustrerer relevansen av å stille spørsmålet om religionsfriheten kan verne noen hatytringer. Kjernen av hatytringsbegrepet, slik jeg velger å bruke det i denne oppgaven, er en ytring som inneholder en alvorlig nedvurdering av en person på grunn av kjennetegn som kjønn, etnisitet, seksuell orientering, religiøs tilhørighet eller lignende (Eggebø og Stubberud 2016:14). Jeg vil gi en mer utførlig definisjon senere i oppgaven.

Dette er en oppgave i normativ politisk teori som undersøker både religionsfrihet og ytringsfrihet. Flere filosofer og forskere har påpekt det spesielle forholdet mellom disse to frihetene, og hvordan vi må lære oss å leve med de potensielle konfliktene disse to frihetene kan resultere i (Bangstad og Vetlesen 2011:343 og Warburton 2009:46). Denne oppgaven motiveres av denne utfordringen, som er av både teoretisk og praktisk relevans. I en norsk sammenheng er problemstillingen interessant blant annet på grunn av den tidligere omdiskuterte hatytringsparagrafen § 135a og den nåværende omdiskuterte § 185. § 185 er en del av den norske straffeloven som forbyr diskriminerende og hatefulle ytringer basert på kjennetegn som hudfarge, etnisk opprinnelse, religion, homofil legning og funksjonshemming (Gule 2012:129-132). De fleste vestlige demokratier har en eller annen form for hatytringslovgivning. Amerikas forente stater (USA) skiller seg i stor grad ut ved å ha en ytringsfrihetsforståelse som godtar svært mange ytringer (Strossen 2018:26). Siden etableringen av Hatkrimgruppen i Oslo politidistrikt i 2013 har det vært en betydelig økning i antall tiltaler og domfellelser med utgangspunkt i norsk hatytringslovgivning. Den nye vektleggingen av hatytringer i det norske samfunnet, og av den norske stat, kan sees i sammenheng med terrorangrepet 22. juli 2011 (Bangstad 2019).



Problemstillingen er også særlig aktuell med tanke på den nye trossamfunnsloven som skal legges frem for Stortinget før sommeren 2019, og mest sannsynlig vedtas høsten 2019 eller våren 2020 (Gran 2019). Et av de omdiskuterte forslagene for å kunne motta støtte er at tros- eller livssynssamfunnet overholder såkalt 'rett og sømd'. Det er stor uenighet om hva overholdelse av 'rett og sømd' bør bety i praksis (Det kongelige kulturdepartement 2017:56 og 143-156). Bør det f. eks. innebære at en avstår fra hatretorikk? I den sammenheng er det interessant å merke seg at flere av de mest kjente hellige bøkene, som Bibelen og Koranen, inneholder sitater som ville kvalifisert som hatytringer etter flere hatytringsdefinisjoner.<sup>1</sup> Utenfor Norge finnes det eksempler på at religiøse ledere har blitt dømt for å sitere sine hellige tekster, også når siteringen har skjedd som del av religiøse ritualer i ulike gudshus (Strossen 2018:27 og 117). Halvveis i arbeidet med oppgaven ble problemstillingen dessuten aktualisert med opprettelsen av Ytringsfrihetsforbundet, et nytt livssynssamfunn som har som motivasjon å skape debatt rundt hatytringer i sammenheng med livssyn (Ytringsfrihetsforbundet 2018).

Jeg vil i denne oppgaven undersøke problemstillingen: **Under hvilke betingelser, om noen, bør det være tillatt å komme med hatytringer?**

## 1.1 Disposisjon

I det følgende skal jeg presentere planen for undersøkelsen. Jeg presenterer den relevante metoden i kapittel 2.0. Siden metoden refleksiv likevekt og tankeeksperimenter blir særlig viktige metodologiske verktøy konsentrerer jeg meg om disse, henholdsvis i 2.1 og 2.2. I seksjon 3.1 gjør jeg rede for noen vesentlige teoretiske antakelser undersøkelsen hviler på, i tillegg til at jeg avklarer noen begreper som blir særlig relevante i undersøkelsen. Hensikten med denne seksjonen er at det skal bli lettere for leseren å følge argumentasjonen når premisene er tydeliggjort. Hatytringsbegrepet er et vanskelig og omdiskutert begrep. For å gi en presis forståelse av undersøkelsens forskningsobjekt vil jeg gi en begrepsavklaring av hatytringsbegrepet i 3.2. I 3.3 gjør jeg rede for de relevante hovedelementene i Thomas M. Scanlons kontraktsteori. Hans kontraktsteori har rollen som et teoretisk rammeverk i denne oppgaven. Veldig kort oppsummert forsøker Scanlon å avgjøre om en handling er moralsk gal ved å gjøre om handlingen til et generaliserbart prinsipp, og deretter spørre om en person med rimelighet kan avvise dette prinsippet (Scanlon 1998:213-218 og 241-243). Inspirert av

---

<sup>1</sup> Som f. eks. dette sitatet fra Det gamle testamentet: «Når en mann ligger med en annen mann slik en ligger med en kvinne har begge gjort noe avskyelig. De skal dø. Deres eget blod kommer over dem» (3. Mos, 20:13, nettbibelen.no).

Scanlons kontraktsteori legger jeg til grunn det jeg vil kalle en rimelig tilnærming til rettigheter i 3.4. Denne rettighetstilnærmingen blir veldig sentral senere i oppgaven. I starten av drøftelsesdelen kommer jeg til å undersøke hvorvidt ulike begrunnelser for ytringsfrihet og religionsfrihet kan verne enkelte hatytringer. Derfor presenterer jeg det jeg anser som de mest plausible begrunnelsene for ytringsfrihet i 3.5, og tilsvarende om religionsfrihet i 3.6.

Når jeg er ferdig med de teoretiske avklaringene og andre redegjørelser, begynner jeg på selve undersøkelsen i drøftelseskapittelet 4.0. I 4.1 utforsker jeg hvorvidt de ulike begrunnelsene for ytringsfrihet kan verne hatytringer. Denne tilnærmingen til ytringsfrihet er inspirert av Scanlons idé om at en må undersøke om ulike begrunnelser for ytringsfrihet gjelder i ulike situasjoner (Scanlon 1998:199-200). I 4.1.1 undersøker jeg John Stuarts Mills sannhetsbegrunnelse for ytringsfrihet. I 4.1.2 ser jeg nærmere på en begrunnelse for ytringsfrihet som henviser til menneskers autonomi og individuelle frihet. I 4.1.3 undersøker jeg om det er nødvendig å ha mulighet til å fremføre hatytringer i den demokratiske samtalen. I 4.2 undersøker jeg hvorvidt religionsfrihetsbegrunnelsen jeg redegjorde for i teoridelen kan verne enkelte hatytringer. Etter undersøkelsen av ytringsfrihetens og religionsfrihetens begrunnelser konkluderer jeg med at ingen av ytringsfrihetens begrunnelser (som jeg undersøker) ser ut til å verne hatytringer. Derimot kan religionsfriheten verne enkelte hatytringer, nærmere bestemt hatytringer som er ledd i en søkeprosess etter svar på livets store spørsmål.

I denne oppgaven legger jeg vekt på at hatytringer kan gå ut over særlig tre rettigheter, dette er retten til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse. I 4.3 argumenterer jeg for hvordan koblingen mellom det å fremsette hatytringer og innskrenkning av noens rett til liv og kroppslig integritet er moralsk relevant. I 4.4 utfører jeg en lignende argumentasjon om koblingen mellom hatytringer og retten til politisk deltakelse. Mot slutten av både 4.3 og 4.4 undersøker jeg de respektive rettighetskonfliktene ved å benytte meg av den Scanlon-inspirerte rimelige tilnærmingen til rettigheter. Deretter gir jeg et svar på problemstillingen: Hatytringer som er ledd i en meningssøkende prosess bør tillates. Jeg kommer videre til å argumentere for at dette kun stemmer dersom disse hatytringene blir fremført etter at en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å forhindre de nevnte rettighetskrenkelsene. Argumentasjonen som leder til svaret på problemstillingen kan tilsynelatende se ut til å føre til flere absurde implikasjoner. I 4.5 viser jeg at argumentasjonen min ikke har disse absurde implikasjonene. I 4.6 runder jeg av drøftingsdelen med en midlertidig konklusjon før neste kapittel.

Jeg presenterer flere tenkelige innvendinger til min egen argumentasjon fortløpende i drøftingskapittelet. For at drøftingskapittelet skal bli mest mulig ryddig og konsist har jeg spart noen viktige innvendinger til slutten av oppgaven. Jeg tar opp disse innvendingene, og forsvarer konklusjonen min mot innvendingene i kapittel 5.0. I 5.1 presenterer jeg det såkalte trykkokerargumentet mot hatytringslovgivning. Seksjon 5.2 omhandler det såkalte renselsesargumentet mot hatytringslovgivning. I 5.3 tar jeg opp en innvending som vektlegger foreldres rett til innflytelse over sine barns religiøse liv og utvikling. Jeg konkluderer med at ingen av innvendingene jeg tar opp i kapittel 5.0 representerer en alvorlig trussel mot konklusjonen i drøftelseskapittelet. Jeg avslutter oppgaven med 6.0, hvor jeg blant annet konkluderer og peker på hvor det er behov for mer forskning.

## 1.2 Plassering i litteraturen

Jeg skal kort gjøre rede for hvor i faglitteraturen min undersøkelse og konklusjon kan plasseres. I artikkelen *The Dignity in Free Speech: Civility Norms in Post-Terror Societies* fra 2016 presenterer Odin Lysaker og Henrik Syse en idealtypisk distinksjon for å skape en oversikt over debatten om ytringsfrihetens grenser. Distinksjonen var myntet på den norske fagdebatten i etterkant av 22. juli, men det er nærliggende å anta at den har en relevans også utover dette. På den ene siden har en det liberale argumentet. Her nevnes eksplisitt Lars Fr. H. Svendsen som en forsvarer av denne posisjonen (Lysaker og Syse 2016:104-108). Her kan en nok også plassere blant annet C. Edwin Baker, Ronald Dworkin og Nadine Strossen.<sup>2</sup> Essensen i den liberale posisjonen er et forsvar for en sterk ytringsfrihet som verner alle eller de fleste hatytringer. Videre er tilhengere av denne posisjonen gjerne opptatt av at begrensninger av ytringsfriheten kun kan rettferdiggjøres av ytringers direkte og tydelige skadevirkninger. Tilhengerne av den andre posisjonen, skadeargumentet, er derimot positive til hatytringslovgivning fordi de i større grad anerkjenner de mindre direkte og tydelige skadevirkningene ytringer kan ha. Sindre Bangstad og Arne Johan Vetlesen nevnes som forsvarere av denne posisjonen (Lysaker og Syse 2016: 104-111). Her finner en også blant annet Lars Gule og Jeremy Waldron.<sup>3</sup> Den posisjonen jeg forsvarer kan også sees på som en variant

---

<sup>2</sup> Dworkins posisjon kommer f. eks. til uttrykk i forordet til boken *Extreme Speech and Democracy* (Dworkin 2009:v-ix), og Bakers posisjon presenteres blant annet i kapittelet «Autonomy and Free Speech» i samme bok (Baker 2009:139-157). Strossens posisjon kommer til uttrykk i boken *Hate – Why We Should Resist It with Free Speech, Not Censorship* (Strossen 2018).

<sup>3</sup> Se Gules bok *Ekstremismens kjennetegn – Ansvar og motsvar* (Gule 2012) og Waldrons bok *The Harm in Hate Speech* (Waldron 2012).

av skadeargumentet.<sup>4</sup> Merk at det også er store forskjeller i argumentasjonen til teoretikere innad i den enkelte posisjon.

I tillegg til å plassere undersøkelsen min i ytringsfrihetslitteraturen, kan den plasseres i litteraturen om religionsfrihet. En viktig distinksjon i religionsfrihetslitteraturen er den mellom en generell religionsfrihet og en spesiell religionsfrihet. Tilhengerne av en generell religionsfrihet forsvarende individets rett til å velge akkurat hvilken religion (eller fravær av religion) en ønsker. De avviser derimot retten til unntak fra generelle bestemmelser på bakgrunn av sin religion eller samvittighet, som f. eks. fritak fra verneplikt. Dworkin er en tydelig talsperson for en generell religionsfrihet. Tilhengerne av en spesiell religionsfrihet er enige i at alle må ha retten til å velge religion helt selv. De vil i tillegg argumentere for at en bør ha rett til unntak fra enkelte forbud og påbud dersom ens samvittighet forteller dem det (Dworkin 2013:128-137). Martha Nussbaum er blant de markante forsvarene for denne posisjonen (Nussbaum 2008:21-25). Jeg forsvarende en meget moderat form for spesiell religionsfrihet i tilfellet hatytringer.

Denne oppgaven er blant annet motivert av min undring over noe en ofte observerer, nemlig den tilsynelatende inkonsistente holdningen som resulterer i at en aksepterer flere hatytringer fra det som vanligvis forstås som religiøst hold, enn fra andre deler av samfunnet. En del av det som ytres om f. eks. kvinner og LHBT-personer i en del trossamfunn ville vært uakseptabelt å si om andre grupper fra ikke-religiøst hold (Moon 2018:1 og 13-19).<sup>5</sup> Jeg kommer til å argumentere for at denne tilsynelatende inkonsistente holdningen ikke nødvendigvis er så inkonsistent. Da jeg satte meg inn i litteraturen om hatytringer fant jeg ingen som adresserer dette spørsmålet spesifikt. I den forstand kan oppgaven forstås som et forsøk på å fylle et «kunnskapshull».

---

<sup>4</sup> Som Lysaker og Syse er inne på er ikke begrepene det liberale argumentet og skadeargumentet helt presise (Lysaker og Syse 2016:108). Selv om min posisjon er en variant av skadeargumentet anser jeg min tilnærming til spørsmålet som liberalt, da det er ukontroversielt for en liberaler å mene at en persons frihet stopper der det går ut over en annen persons frihet (Rawls 1999:266).

<sup>5</sup> Med forkortelsen LHBT sikter jeg til lesbiske, homofile, bifile og transpersoner. Når jeg bruker begrepet homofobi i denne oppgaven sikter jeg til menneskefiendtlige holdninger som går ut over alle disse gruppene, og ikke bare homofile menn.

## 2.0 Metode

### 2.1 Refleksiv likevekt

I denne oppgaven baserer jeg meg på den metoden John Rawls omtaler som refleksiv likevekt (Rawls 1999:18-19). I denne underseksjonen skal jeg først beskrive metoden refleksiv likevekt, før jeg bruker noe ekstra plass på den ene delen av metoden, nemlig veloverveide moralske intuisjoner. Til slutt beskriver jeg fire minimumskrav for god bruk av metoden refleksiv likevekt. Refleksiv likevekt er en metode hvor en ønsker å komme frem til en gjennomtenkt likevekt mellom generelle prinsipper på den ene siden og veloverveide moralske intuisjoner på den andre siden, det vil si å oppnå en refleksiv likevekt.<sup>6</sup> I mange tilfeller er det ikke perfekt sammenfall mellom de generelle prinsippene en anser som troverdige og de intuisjonene en opplever når en tenker på prinsippenes implikasjoner. I slike tilfeller kan en gå frem og tilbake og justere på begge sider. Målet er størst mulig grad av koherens mellom prinsipper og veloverveide moralske intuisjoner (Pettit 2012:20). Med koherens mener jeg at en bør ta sikte på at prinsippene og intuisjonene skal ha en meningsfull relasjon til hverandre og ta del i en sammenhengende helhet (Hansen 2016:71). Som en del av koherensidealet finner en et ønske om konsistens. At noe er konsistent betyr at det ikke er selvmotsigende (Petersen 2016:131). Jeg skal illustrere metoden refleksiv likevekt med et eksempel. Spørsmålet om frivillig søskensex mellom voksne bør være tillatt er et eksempel hvor mange opplever en kollisjon mellom intuisjonene sine og et prinsipp de tror på. I dag er mange tilhengere av prinsippet om at voksne mennesker bør ha mulighet til å ha samtykkende sex med hvem de vil. Likevel vil de fleste ha en intuitiv motforestilling mot søskensex (Petersen 2016:131-137).<sup>7</sup>

Det finnes ingen enighet blant fagfilosofer om hva som konstituerer en veloverveid moralsk intuisjon. Jeg legger til grunn Klemens Kappels forståelse av en veloverveid moralsk intuisjon slik han presenterer det i sitt kapittel i boken *Metode i normativ politisk teori* fra 2016. Kappel mener veloverveide moralske intuisjoner kjennetegnes av fire momenter. For det første så får en slike moralske intuisjoner på en spontan måte. Det er f. eks. ikke noe en utleder fra en mer

---

<sup>6</sup> Merk at det er uenighet om hvorvidt Rawls sikter til veloverveide moralske intuisjoner, slik det vanligvis forstås i litteraturen, når han skriver om «veloverveide dommer» (Hansen 2016:30-31 og Midtgaard 2016:105-106). Jeg legger til grunn den vanlige forståelsen av veloverveide moralske intuisjoner.

<sup>7</sup> En kan forsøke å skape en refleksiv likevekt mellom prinsippet og sin intuisjon ved å si at prinsippet ikke gjelder i tilfellet søskensex av hensyn til det eventuelle fosterets helsetilstand. Med dette tilsvaret har en likevel ikke løst tilfeller med ufruktbare eller likekjønnede søsken. Dessuten finnes det svært sikre prevensjonsmidler i dag (Petersen 2016:131-137).

generell etisk teori. For det andre så vil det ikke være en veloverveid moralsk intuisjon om den er forstyrret av andre forhold, som for eksempel egeninteresse, trøtthet eller lignende. For det tredje må den som har en veloverveid moralsk intuisjon være klar over de relevante empiriske forholdene. Jeg skal skrive mer om det nedenfor. Til sist poengterer Kappel at de må være stabile over tid. Kappel oppsummerer sin forståelse av veloverveide moralske intuisjoner med å påpeke at det egentlig ikke er noe annet enn moralske overbevisninger en fastholder over tid (Kappel 2016:229-247).

Det går an å skille mellom to tilnærminger til moralske intuisjoner. En kan ha tiltro til de umiddelbare moralske intuisjonene en kjenner. Eller en kan legge listen høyere, og kun ha tiltro til veloverveide (eller gjennomtenkte) moralske intuisjoner en har en sterk tiltro til etter en har overveid flere alternative argumenter og innvendinger (Malnes og Midgaard 2017:191-192 og Nagel 1991:69-70). Jeg kommer til å søke veloverveide moralske intuisjoner i denne undersøkelsen. Raino Malnes og Knut Midgaard gir et ikke-moralsk eksempel for å understreke viktigheten av kun å stole på de veloverveide moralske intuisjonene. En person ser opp mot himmelen en kveld og ser månen lyse. Litt senere på kvelden ser hun igjen opp på månen, denne gangen er månen blitt mindre. Om hun kun skal ha tiltro til intuisjonene som kommer i form av umiddelbare innskytelser, vil hun måtte konkludere med at månen har skiftet størrelse i løpet av kvelden. Det virker som en bedre strategi heller å undersøke om intuisjonene holder mål etter en refleksjonsprosess. Det er verdt å merke seg at noen mener begrepet intuisjon kun skal gjelde for den sistnevnte, gjennomtenkte kategorien (Malnes og Midgaard 2017:191-192).

Jeg kommer til å bruke Thomas Søbik Petersens forslag til fire minimumskrav for bruk av metoden refleksiv likevekt som ledestjerner for min bruk av metoden. Disse fire minimumskravene er: Begrunnelseskravet, presis begrepsavklaring, empirisk saklighet og konsistens. Dette er noen helt grunnleggende metodologiske verktøy for å utvikle politisk teori. Begrunnelseskravet er kravet om at en ikke kan komme med en påstand uten en begrunnelse. Med presis begrepsavklaring kan en sørge for at leseren kan forstå hva en skriver. Normativ politisk teori må ofte forholde seg til empiriske påstander. Da er det viktig at en gjør dette på en så saklig måte som mulig. Konsistens handler som nevnt om at en må sørge for at ulike påstander ikke er logisk umulige sammen, altså er konsistenskravet et krav om å unngå selvmotsigelser (Petersen 2016:131-144). Noe annet som kan være til hjelp når en forsøker å nærme seg en refleksiv likevekt er det metodologiske verktøyet tankeeksperimenter.

## 2.2 Tankeeksperimenter

Jeg skal kort gjøre rede for min bruk av tankeeksperimenter i denne underseksjonen. I politisk teori benyttes tankeeksperimenter til begrepsanalytiske, logiske og normative formål. Jeg bruker det hovedsakelig for sistnevnte formål, altså for å undersøke et moralsk aspekt ved en situasjon eller et begrep (Brownlee og Stemplowska 2017:23).

Et tankeeksperiment kan sammenlignes med eksperimenter i andre deler av vitenskapen. Poenget er ofte å skille ut én faktor for å undersøke dens ( gjerne moralske) betydning. Et tankeeksperiment kan defineres som en mental øvelse hvor en beskriver en spesifikk situasjon for å kunne besvare et spørsmål på et mer generelt nivå. Bruken av tankeeksperimenter henger dermed nøye sammen med metoden reflektiv likevekt. En bruker tankeeksperimenter for å nærme seg en reflektiv likevekt mellom prinsipper og veloverveide moralske intuisjoner. Ved å isolere én faktor er det noen ganger lettere å få kunnskap om hvilke aspekter ved et prinsipp moralske intuisjoner taler for eller imot (Brownlee og Stemplowska 2017:21-25). Etter disse metodologiske betraktningene kan jeg gå over til teori og andre nødvendige redegjørelser.

## 3.0 Teori og redegjørelser

### 3.1 Noen innledende teoretiske avklaringer og begrepsavklaringer

I denne seksjonen skal jeg redegjøre for noen nødvendige teoretiske avklaringer og begrepsavklaringer som blir relevante gjennom undersøkelsen. Jeg skal gå gjennom begrepene ytringsfrihet, religion, religionsfrihet, rettighet, sannhet og begrepsparet normativ og deskriptiv ekstremisme. Mot slutten av seksjonen presenterer jeg distinksjonen mellom moral og politikk.

Begrepsavklaringene jeg kommer til å gi i denne seksjonen kan forstås som eksplikative definisjoner. Det vil si at jeg definerer begreper slik at de skal være sakssvarende og relevante for den videre undersøkelsen, samtidig som jeg har et siktemål om at definisjonene ikke skal være for langt unna ordets betydning i dagligspråket (Lippert-Rasmussen 2016:168). Jeg prioriterer riktignok relevans over dagligspråklig nærhet, en prioritering som er spesielt merkbar i religionsbegrepet jeg legger til grunn.

*Ytringsfrihet.* Det er mulig å definere en 'ytring' svært vidt. Dersom en forstår en ytring som en måte å kommunisere på, må også slikt som klesplagg, hårfrisyrer og væremåte forstås som ytringer. I denne besvarelsen vil jeg i all hovedsak konsentrere meg om muntlige eller skriftlige ytringer (Gule 2012:127). Samtidig er jeg åpen for at konklusjonen jeg argumenterer for også kan gjelde andre former for ytringer, som å bruke hakekors eller å løfte høyrearmen etter inspirasjon av nazistenes kjente hilsen i Det tredje riket.

Jeg legger til grunn følgende forståelse av ytringsfrihet, en forståelse jeg anser som lite kontroversiell: «Du har ytringsfrihet i den grad du ikke blir hindret i å komme med muntlige og skriftlige ytringer.» En absolutt ytringsfrihet vil dermed innebære at en kan komme med alle mulige muntlige og skriftlige ytringer, f. eks. ytringer som inneholder statshemmeligheter, drapstrusler eller dine pasienters helsetilstand (dersom du er lege) uten å bli hindret. I likhet med de aller fleste er jeg ikke for en absolutt ytringsfrihet.

*Religion.* Siden denne oppgaven i stor grad handler om religionsfrihet skal jeg bruke noe plass på å gjøre rede for hva slags type religionsbegrep jeg legger til grunn for undersøkelsen.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Siden jeg ender med å forsvare et religionsbegrep som også innebærer det som i dagligtalen ville blitt kalt sekulære elementer virker det kanskje mer nærliggende å bruke ordet livssyn. Jeg velger likevel ordet religion da



Religionsvitere skiller mellom to hovedtyper av religionsdefinisjoner: Substansielle og funksjonelle religionsdefinisjoner. Substansielle religionsdefinisjoner vektlegger det innholdsmessige, gjerne i dens lære, som skiller religion fra ikke-religion. Troen på noe guddommelig eller overnaturlig blir gjerne sentralt i en slik substansiell religionsdefinisjon. Et problem, i alle fall fra et normativt ståsted, er at substansielle religionsbegreper har en tendens til å glemme ateister og andre sekulære, siden disse ikke vektlegger det hinsidige (McGuire 2008:8-13). Religionsbegrepet jeg legger til grunn skal, gjennom begrepet religionsfrihet, få normative følger. Derfor kan jeg ikke legge til grunn et religionsbegrep som risikerer å glemme dem vi vanligvis forstår som sekulære. Dette er grunnen til at jeg heller velger å basere meg på en funksjonell tilnærming til religionsbegrepet.

Funksjonelle religionsdefinisjoner vektlegger hva religion gjør for et individ eller en gruppe når en skal fastslå hva religion er (i motsetning til ikke-religion). I denne undersøkelsen er det spesielt én funksjon jeg vil vektlegge, nemlig religionens meningssøkende funksjon. I denne oppgaven forstår jeg religion som: «Menneskets søken etter mening». Når jeg i denne oppgaven skriver om religiøse ytringer sikter jeg til de ytringene som er ledd i en søkeprosess etter svar på livets store spørsmål. I den sammenheng er jeg ikke opptatt av svarene mennesker gir på disse spørsmålene, kun at mennesker har mulighet til å besvare disse spørsmålene. På denne måten blir religionsfrihet like viktig for ateisten som for mormoneren og katolikken (McGuire 2008:8-13).

Jeg innser at religionsbegrepet jeg legger til grunn strider med hverdagsforståelsen av begrepet religion. Dette er et vanlig og grunnleggende problem i religionsvitenskap. Religionsvitere ender gjerne enten med en religionsdefinisjon som er langt snevrere, langt videre, eller både snevrere og videre enn hverdagsforståelsen av begrepet religion (McGuire 2008:8-13). Religionsdefinisjonen jeg legger til grunn er snevrere i den forstand at jeg ekskluderer andre funksjoner religioner antas å ha, som å skape samhold, å ivareta tradisjoner eller å opprettholde maktstrukturer. Definisjonen er videre i den forstand at jeg inkluderer den meningsgivende opplevelsen f. eks. en fysiker kan oppleve av å forske på fysikk, og mange andre eksempler på meningsgivende opplevelser som er langt unna den vanlige forståelsen av religion.

---

livssyn («life stance») brukes mye mindre i engelsk faglitteratur enn i norsk faglitteratur, deriblant den litteraturen jeg støtter meg på.

Jeg anser det ikke som et alvorlig problem for undersøkelsen min at jeg legger til grunn en religionsdefinisjon som er langt fra hverdagsforståelsen av religion. For det første fordi hverdagsforståelsen av religion i stor grad er et produkt av maktkamper og undertrykkelse som har favorisert noen former for tro over andre former for tro. F. eks. da katolske og protestantiske kirker i senmiddelalderen og i tidlig moderne tid forsøkte å oppnå kontroll over vanlige menneskers tro ved å sverte ulike former for folkereligiøsitet, altså vanlige menneskers tro som ikke var forenlig med de geistlige autoriteters forståelse av den rette tro. I dag har vi fortsatt et språklig skille mellom religion på den ene siden og såkalt overtro på den andre siden, hvor det sistnevnte gjerne blir forstått som mindreverdige tro (McGuire 2008:13-15). Rent logisk er det ingenting som står i veien for at det vanlige religionsbegrepets politiske historie tilfeldigvis skulle ende med å gi oss et perfekt religionsbegrep som kan brukes i alle situasjoner, inkludert å skulle fastslå religionsfrihetens innhold i tilfellet hatytringer. Jeg mener likevel det er grunn til å være svært skeptisk til dette da det vil innebære at menneskeheten har opplevd en (nærmest usannsynlig) stor mengde flaks.

En annen grunn til at jeg ikke anser en religionsdefinisjon som strider med hverdagsforståelsen som særlig problematisk, handler om at jeg skal bruke religionsdefinisjonen til et veldig konkret formål. Siden jeg ikke er ute etter å definere religion en gang for alle, trenger jeg ikke å bruke en religionsdefinisjon som også kan brukes til mange andre formål. Jeg skal kun bruke religionsdefinisjonen til å undersøke religionsfriheten i det konkrete tilfellet hatytringer. I det konkrete tilfellet hatytringer er det den meningssøkende funksjonen jeg anser som spesielt relevant. Dette kommer jeg tilbake til i 3.6.

*Religionsfrihet.* Religionsfrihetsbegrepet jeg legger til grunn henger sammen med religionsbegrepet jeg la til grunn ovenfor. Jeg forstår religionsfrihet på denne måten i denne undersøkelsen: «Du har religionsfrihet i den grad du ikke blir hindret i søkeprosessen etter svar på livets store spørsmål og hva det gode liv innebærer.» En absolutt religionsfrihet vil dermed innebære at en kan gjøre hva som helst, f. eks. å bedrive menneskeofring, for å gi svar på livets store spørsmål og hva det gode liv innebærer. I likhet med de fleste er jeg heller ikke tilhenger av en absolutt religionsfrihet. Mitt religionsfrihetsbegrep er i stor grad inspirert av Nussbaums religionsfrihetsbegrep. Slik jeg tolker Nussbaum bruker hun ordene samvittighetsfrihet og religionsfrihet om hverandre (Nussbaum 2008:19). Jeg kunne gjort det samme, men velger kun å bruke ordet religionsfrihet for å unngå forvirring.

*Rettighet.* Denne undersøkelsen handler i stor grad om rettigheter. I hovedsak er det retten til ytringsfrihet, religionsfrihet, liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse som er relevante i oppgaven. Siden begrepet rettighet er så sentralt, skal jeg bruke noe plass på hvordan jeg forstår begrepet. Det finnes flere måter å klassifisere en rettighets form på. Det går f. eks. an å skille mellom positive og negative rettigheter, eller aktive og passive rettigheter. Et kjent klassifiseringssystem for å skille ulike rettigheter fra hverandre ble formulert av Wesley Hohfeld. Jeg vil konsentrere meg om en liten del av Hohfelds system for å beskrive hva slags type rettigheter jeg anser som mest sentrale i denne undersøkelsen (Wenar 2015).

Jeg anser de fem nevnte rettighetene som såkalte 'krav-rettigheter' («claim-rights»). Når person A har en krav-rettighet kan person A kreve at B gjør sin korresponderende plikt. Når f. eks. Randi har en rett til liv, kan Randi kreve at Berit gjør sin plikt, som i dette tilfellet er ikke å ta livet av Randi. Jeg forstår de fem nevnte rettighetene som krav-rettigheter siden det finnes en korresponderende plikt til ikke å drepe, ikke å skade, ikke å hindre politisk deltakelse, ikke å hindre noen i å søke svar på livets store spørsmål og ikke å hindre noen i å ytre seg. Jeg vil poengtere at jeg ikke utelukker at de fem rettighetene i tillegg kan oppfylle kriteriene til andre rettighetskategorier enn kategorien krav-rettighet (Wenar 2015).

Et sentralt spørsmål i rettighetslitteraturen er hvordan rettigheter skal rettferdiggjøres, hva er grunnen til at Randi bør ha retten til liv? I faglitteraturen finnes det tre overordnede tilnærminger til hvordan en svarer på dette spørsmålet: En deontologisk tilnærming, en konsekvensialistisk tilnærming og en kontraktualistisk tilnærming (Wenar 2015). Min tilnærming i denne oppgaven er en kontraktualistisk tilnærming. Jeg vil komme tilbake til dette i 3.4.

*Sannhet.* Siden min forståelse av sannhet blir relevant i flere argumenter jeg fremfører i denne oppgaven velger jeg å beskrive sannhetsbegrepet denne oppgaven hviler på. Jeg legger til grunn en realistisk forståelse av sannhet i denne undersøkelsen, altså den sannhetsteorien som gjerne kalles korrespondanseteorien. Det vil si, kort formulert, den teorien som sier at et utsagn er sant dersom det korresponderer til noe i virkeligheten. Utsagnet «Denne masteroppgavens forfatter er 179 cm høy» er sant dersom jeg faktisk er 179 cm høy. Virkeligheten forstås som den objektive verden som er uavhengig av hva vi mennesker tenker og tror om den (Malnes 2012:19-20). Det at jeg er overbevist om at jeg er 185 cm høy har ingenting å si for min høyde. Korrespondanseteorien er trolig den mest utbredte sannhetsteorien (Næss 1938 og Svendsen

2018:7). Dette sannhetsbegrepet blir spesielt relevant når jeg redegjør for og undersøker sannhetsbegrunnelsen for ytringsfrihet senere i oppgaven.

*Normativ og deskriptiv ekstremisme.* Jeg presenterer dette begrepspar her siden det har relevans flere steder i løpet av undersøkelsen. Dette er et begrepspar Gule har utviklet i boken *Ekstremismens kjennetegn – Ansvar og motsvar* fra 2012 (Gule 2012:26-27). Grunnen til at disse begrepene er relevante er at jeg legger til grunn at hatytringer nødvendigvis inneholder normativ ekstremisme, i tillegg kan de inneholde deskriptiv ekstremisme.

Deskriptiv ekstremisme er, ifølge Gule, påstander om virkeligheten som står langt unna det vitenskapen anser som sant (Gule 2012:27). En deskriptiv ekstrem ytring vil inneholde en påstand som strider kraftig med vår beste viten om virkelighetens beskaffenhet (Gule 2012:29). Det finnes mange ytringer som er deskriptivt ekstreme uten at de med rimelighet kan kalles hatytringer. Dette gjelder for eksempel ytringen: «Jordkloden er egentlig hul, og midt i jordens indre lever det dinosaurer.»

I mange tilfeller er det veldig vanskelig å slå fast hva vår beste viten forteller oss når det gjelder deskriptive spørsmål. Jeg vil driste meg til å påstå at det er desto vanskeligere når det kommer til normative spørsmål. Gule har fremlagt en forståelse av hva normativ ekstremisme er: «Normativ ekstremisme handler på sin side om ekstreme moralske, juridiske og/eller politiske posisjoner. Den normative ekstremismen ligger med andre ord langt fra godt begrunnede og omforente normer» (Gule 2012:27). Det er svært vanskelig å finne en fullgod definisjon av hva det normativt ekstreme er, og derfor kommer jeg ikke til å forsøke å gi en slik presis definisjon.

I de aller fleste tilfeller er det lettere å gi eksempler på begrepet X enn å definere begrepet X. Selv om vi ikke skulle hatt en fullgod definisjon av begrepet stat som alle er enige om, kunne vi likevel vært enige om at Norge, Sverige, USA og Sveits er eksempler på stater. Av samme grunn virker det nærliggende at jeg kan undersøke normativt ekstreme ytringer uten at jeg først har gitt en fullgod definisjon av det. Merk at det finnes flere eksempler på ytringer som er normativt ekstreme, men som likevel ikke er hatytringer. Dette gjelder f. eks. ytringen: «Det er helt uproblematisk bevisst å føre noen bak lyset på en slik måte at du ruinerer vedkommende

sitt liv, uten å ha en grunn til det.» Merk at ytringer både kan ha et normativt ekstremt og et deskriptivt ekstremt innhold.<sup>9</sup>

*Politikk og moral.* Distinksjonen politikk og moral er en veldig komplisert distinksjon, så jeg får ikke skrevet på langt nær alt som kunne blitt skrevet om denne distinksjonen. Når en bedriver politisk filosofi er det viktig å være klar over om en svarer på et rent moralsk spørsmål, eller et politisk spørsmål. Jeg vil kalle førstnevnte spørsmål type (i)-spørsmål, og sistnevnte spørsmål type (ii)-spørsmål. Gerald Allan Cohen minner oss om viktigheten av å være klar over hvilke type spørsmål en stiller. Han har observert at politiske filosofer noen ganger stiller et nivå (i)-spørsmål, og besvarer et nivå (ii)-spørsmål, og omvendt (Cohen 2011:227).

Jeg har valgt å kalle det en *distinksjon* mellom moral og politikk. Dette er riktignok ikke et helt treffende ordvalg, da jeg tror det er bedre å se på forholdet mellom moral og politikk som et *venndiagram*. Med det mener jeg at den moralske og politiske sfæren ofte overlapper. Samtidig som en del av den moralske sfæren er (eller i hvert fall bør) være frakoblet det politiske, og vice versa med den politiske sfæren. Det finnes moralske spørsmål og svar som ikke bør ha politiske implikasjoner, f. eks. spørsmålet om jeg bør være utro mot min ektefelle. Det finnes også politiske spørsmål og svar som ikke har noe med moral å gjøre. Det er f. eks. vanskelig å se for seg at spørsmålet om en stat skal ha høyrekjøring eller venstrekjøring skulle hvile på moralske vurderinger. Det finnes mange moralske spørsmål og svar som har politiske implikasjoner. F. eks. spørsmålet om staten bør tillate alkoholsalg døgnet rundt når en viss andel av befolkningen er alkoholikere. Samtidig finnes det politiske spørsmål og svar som har moralske implikasjoner. Hvilke rusmidler staten tillater befolkningen å bruke kan reise ytterligere moralske spørsmål (Cohen 2011:227-231, Dworkin 2006:21-35 og Waldron 2009:697-700).

Type (i)-spørsmål dreier seg om hva som er moralsk rett og galt i en situasjon. Type (ii)-spørsmål dreier seg om hva staten bør tillate. Et viktig poeng er at jeg antar at hva staten bør tillate, ofte hviler på blant annet moralske vurderinger. Ofte bør ikke staten tillate handlinger nettopp fordi de er moralsk uakseptable. Ubegrunnet drap er et eksempel på dette. Samtidig finnes det tilfeller der staten bør tillate moralsk uakseptable handlinger. I slike tilfeller kan det være en moralsk vurdering som avgjør at en moralsk uakseptabel handling bør være tillat.

---

<sup>9</sup> Gule gir en nyere fremstilling av dette begrepsparet i sitt kapittel i boken *Opprør og opposisjon under enevælde og demokrati* fra 2018 (Gule 2018B:225-256). Jeg baserer meg likevel på hans fremstilling fra 2012 da jeg anser denne som mer sakssvarende til min undersøkelse.

Likevel koker ikke alt ned til moral. Stabilitet, effektivitet, orden, hva som er praktisk gjennomførbart, opprettholdelsen av den allmenne rettsfølelsen m.m. kan også spille inn.<sup>10</sup> Det klassiske eksempelet på en moralsk uakseptabel handling staten bør tillate er utroskap. De fleste tilfeller av utroskap er trolig moralsk uakseptable handlinger. Likevel bør staten tillate at borgerne er utro mot hverandre. Dette hviler på den moralske vurderingen der en lar hensynet til borgerens grunn til å ønske en vidtrekkende frihet til privatliv i sitt seksuelle liv spille en avgjørende rolle. Jeg tolker Scanlon dithen at det gjerne kan være litt ulike grunner som kan spille en rolle når en vurderer sosiale institusjoner og politikk (Cohen 2011:227-231 og Scanlon 1998:138).

Merk at selve problemstillingen er et type (ii)-spørsmål (under hvilke betingelser, om noen, bør det være *tillatt* å komme med hatytringer?). Jeg kommer likevel til å besvare type (i)-spørsmålet om det er moralsk akseptabelt å komme med hatytringer da jeg anser dette allmenmoralske type (i)-spørsmålet som relevant for å besvare det politisk-etiske type (ii)-spørsmålet. Dette skillet mellom moral og politikk er av overordnet betydning i denne oppgaven siden det er relevant for å forstå hvilket nivå problemstillingen min stilles på. Skillet får også en mer konkret betydning i et argument i seksjon 4.5, når jeg forsvarer oppgavens konklusjon mot anklagen om at den har absurde implikasjoner.

### **3.2 Begrepet hatytring**

I denne seksjonen skal jeg legge til grunn den definisjonen av hatytring jeg baserer meg på i denne undersøkelsen.<sup>11</sup> Jeg legger til grunn hatpratdefinisjonen Helga Eggebø og Elisabeth Stubberud presenterer i forskningsrapporten *Hatefulle ytringer. Delrapport 2: Forskning på hat og diskriminering* fra 2016. Essensen i hatytringsbegrepet er at mottakeren ikke bare angripes som individ, men på bakgrunn av gruppekjennetegn. Jeg anser deres definisjon som en plausibel definisjon som er sakssvarende til min undersøkelse. Jeg antar at den ikke er i strid med vanlig språkforståelse.<sup>12</sup> Eggebø og Stubberud baserer seg i stor grad på hatytringsdefinisjonen til Likestillings- og diskrimineringsombudet (Eggebø og Stubberud 2016:14-15):

---

<sup>10</sup> Merk at slike vurderinger igjen kan hvile på moral i en enda videre forstand, ofte da i en konsekvensialistisk forstand (Dworkin 2006:21-23).

<sup>11</sup> Jeg bruker uttrykkene hatytring, hatefull ytring, hatprat og hatretorikk om hverandre i denne oppgaven.

<sup>12</sup> Andre plausible hatytringsdefinisjoner finner en blant annet i Nilsen 2014:17 og Gelber 2019:15-17.

Hatytringer er nedverdiggende, truende, trakasserende eller stigmatiserende ytringer som rammer individets eller en gruppes verdighet, anseelse og status i samfunnet ved hjelp av språklige og visuelle virkemidler som fremmer negative følelser, holdninger og oppfatninger basert på kjennetegn som for eksempel etnisitet, religion, kjønn, nedsatt funksjonsevne, seksuell orientering, kjønnsuttrykk, kjønnsidentitet og alder (Eggebø og Stubberud 2016:14 og Likestillings- og diskrimineringsombudet 2015:12).

Definisjonen har flere aspekter. Deres hatpratdefinisjon omhandler både ytringer som faller innenfor og ytringer som faller utenfor norsk lov. Et eksempel på dette er at også kjønn er relevant, noe det ikke er i norsk lov. Siden dette er en normativ undersøkelse uavhengig av norsk lov virker dette som et akseptabelt aspekt for undersøkelsens del. Et annet aspekt ved definisjonen er at en hatytring ikke nødvendigvis trenger å være motivert av et sterkt hat.<sup>13</sup> Et tredje aspekt er at en hatytring har en ekskluderende retorikk i den forstand at ytringen retter seg mot individer og grupper som ansees som annerledes. Ytringen tar gjerne for seg karakteristikker som etnisitet, religion, kjønn, funksjonshemming, seksuell legning, kjønnsuttrykk og/eller alder (Eggebø og Stubberud 2016:11-13). Etter min mening er det i dette tredje aspektet den normative ekstremismen ligger. Jeg legger til grunn at hatytringer er normativt ekstreme. Merk at det er nok at en hatytring retter seg mot noen på bakgrunn av antatt gruppeidentitet. Det finnes f. eks. tilfeller hvor sikher har blitt utsatt for islamofobe hatytringer (Hansen 2018:8). Det henger antagelig sammen med misforståelsen om at turbanen mannlige sikher går med er et muslimsk hodeplagg.

Det er en stor faglig og politisk diskusjon som dreier seg om spørsmålet om hvem som skal beskyttes av den eventuelle hatytringslovgivningen. Noen mener f. eks. at kjønnsvernet ikke bør gjelde menn, at vernet av seksuell orientering ikke bør gjelde heterofile osv.<sup>14</sup> Andre igjen vil inkludere flere utsatte grupper, f. eks. ved at hatytringslovgivningen også bør ha et vern på grunnlag av kroppsstørrelse og klassebakgrunn (Gelber 2019:12 og Strossen 2018:105-119). Jeg kommer ikke til å undersøke dette spørsmålet da det er et spørsmål som fortjener en egen omfattende undersøkelse.

---

<sup>13</sup> Selve ordet *hatytring* kan ha den negative konsekvensen at en tror følelsen hat har moralsk relevans. Jeg vil likevel bruke ordet da det er dette ordet som har blitt vanlig (Gelber 2017:619-620).

<sup>14</sup> Merk at det er mulig å være tilhenger av at hatytringslovgivningen prinsipielt også beskytter medlemmene av de minst utsatte gruppene, som i mange samfunn f. eks. er hvite, heterofile menn. En kan samtidig være åpen for at rettspolitiske vurderinger ofte vil innebære at disse ikke blir prioritert.

Hatytringslovgivning møter ofte den innvendingen at hatytringsdefinisjonen uunngåelig vil være vag og utydelig (Strossen 2018:69-119). Når en står overfor en konkret ytring er det ikke alltid åpenbart hvorvidt ytringen bør forstås som en hatytring eller ikke. Dette er en viktig innvending som peker på et område der det er behov for mer forskning. Jeg vil samtidig forsvare oppgaven min mot dem som mener at dette problemet er en grunn til ikke å ha hatytringslovgivning (Strossen 2018:69-71 og 103-104). Det finnes flere eksempler på normative begreper der det er stor uenighet rundt definisjonene. De senere årene har det f. eks. pågått en diskusjon om hvordan begrepet voldtekt bør defineres (Cahill 2016:746-751 og 758-759, Høgberg og Salomonsen 2010:212-213 og 240-252 og Moseid 2018:3-4). I dette tilfellet er det åpenbart at det ville vært absurd å konkludere med at lovgivning ikke er berettiget.

Selv om jeg har det med i definisjonen av hatprat vil jeg ekskludere ytringer som inneholder alvorlige trusler eller drapsoppfordringer fra undersøkelsen. Jeg anser slike ytringer som lite interessante for en normativ undersøkelse da jeg mener at slike ytringer nokså utvilsomt ikke bør tillates.

### **3.3 Scanlons kontraktsteori**

I denne underseksjonen skal jeg gå gjennom de delene av Scanlons filosofi som er mest sentrale for denne oppgaven.<sup>15</sup> Merk at Scanlon i utformingen av sin kontraktsteori står på skuldrene til både Immanuel Kant og Rawls (Cudd og Eftekhari 2017 og Scanlon 1998:5-6 og Suikkanen 2004:493-494). Ifølge Scanlons kontraktsteori er en handling moralsk akseptabel dersom det finnes et prinsipp som tillater handlingen som ingen med rimelighet kan avvise. For å vurdere en bestemt situasjon er det derfor nødvendig å formulere generaliserbare prinsipper for å kunne vurdere om disse med rimelighet kan avvises. For at en avvisning skal være rimelig må den basere seg på en generisk grunn. Det vil si en grunn som er i tråd med allmenn tilgjengelig informasjon om hva mennesker har grunn til å ønske (Scanlon 1998:187-188 og 241-247). Begrepet grunn står veldig sentralt i Scanlons kontraktsteori. En kan forstå dette begrepet som det grunnleggende normative begrepet i hans teori (Scanlon 1998:17 og Scanlon 2014:1-15).

Istedenfor å legge til grunn Scanlons kontraktualisme slik han presenterer den i boken *What We Owe to Each Other* fra 1998 legger jeg til grunn det Derek Parfit har kalt «the best version of Scanlonian contractualism» (Ashford og Mulgan 2018). Parfit foreslår to justeringer av

---

<sup>15</sup> Jeg kommer til å bruke ordene kontraktsteori og kontraktualisme om hverandre.



Scanlons opprinnelige kontraktualisme. Disse to justeringene innebærer å fjerne to begrensninger Scanlon mener bør gjelde når vi leter etter typer av grunner en kan bruke når en skal avvise et prinsipp. I Scanlons opprinnelige teori finner en nemlig den såkalte enkeltindivid-restriksjonen og upersonlig verdi-restriksjonen (Ashford og Mulgan 2018).

Med enkeltindivid-restriksjonen ønsker Scanlon at en alltid må undersøke et prinsipps implikasjoner for enkeltindivider. En kan f. eks. ikke argumentere for at et prinsipp er negativt for en gruppe mennesker. Når Parfit avviser denne restriksjonen åpner hans versjon av scanlonsk kontraktualisme opp for at vi både kan tenke på et prinsipps implikasjoner for enkeltindivider og prinsippetts aggregerte implikasjoner for flere personer (Ashford og Mulgan 2018).

Scanlons upersonlig verdi-restriksjon innebærer at en ikke kan avvise et prinsipp ved å henvise til et utfalls upersonlige verdi. En personlig verdi betyr at et utfall må være av verdi for *noen*. At en situasjon har en upersonlig verdi betyr at det er verdifullt selv om det ikke er av verdi for noen. Siden Parfits versjon avviser disse to restriksjonene er denne versjonen mer åpen for ulike vurderinger når en skal undersøke om et prinsipp kan avvises eller ikke. Den åpner altså for at både personlige og upersonlige verdier, og at både enkeltindivider og flere rimelige personer kan avvise et prinsipp (Ashford og Mulgan 2018).<sup>16</sup>

Jeg skal illustrere hva det innebærer i praksis å legge til grunn Parfits versjon av scanlonsk kontraktualisme med en begrunnelse for ytringsfrihet jeg kommer til å bruke senere i undersøkelsen. At jeg har med Mills sannhetsbegrunnelse er et eksempel på at jeg legger til grunn Parfits versjon fremfor Scanlons opprinnelige versjon. Jeg antar at personer med rimelighet ikke vil avvise et prinsipp om at menneskeheten som kollektiv bør nærme seg sannheten. Her avviser jeg altså i praksis Scanlons enkeltindivid-restriksjon om at prinsipper kun kan avvises av rimelige *enkeltindivider*, når jeg antar at flere rimelige personer ikke vil avvise prinsippet. I Mills sannhetsbegrunnelse virker det mest nærliggende å forstå verdien sannhet som en upersonlig verdi. Dermed avviser jeg trolig også upersonlig verdi-restriksjonen.

---

<sup>16</sup> Parfit har utviklet noe han kaller trippelteorien, hvor han er åpen for at det han kaller «the best version of Scanlonian contractualism» er én av tre ulike teorier som alle kan gi oss svar på moralske spørsmål. De andre to teoriene er regel-konsekvensialisme og det han kaller «the best interpretation of Kant» (Ashford og Mulgan 2018 og Parfit og Scheffler 2011:258-260). Merk at jeg i denne undersøkelsen *ikke* forholder meg til gyldigheten av Parfits trippelteori. Jeg legger kun til grunn hans versjon av scanlonsk kontraktualisme.

For at en avvisning skal være rimelig må en ta innover seg standpunktet til både mennesker som vil tjene på prinsippet og mennesker som vil bli begrenset av prinsippet, og som heller ville kunne tjent på et alternativt prinsipp (Scanlon 1998:213). Det er også viktig å nevne at når en skal vurdere om noe er rimelig så mener Scanlon at vi må bruke våre moralske intuisjoner. Dermed kan en si at når vi vurderer om et generaliserbart prinsipp med rimelighet kan avvises, leter vi etter både grunner og vurderer moralske intuisjoner. I denne sammenheng blir metoden refleksiv likevekt, som jeg redegjorde for i 2.1, relevant. Merk at Scanlons kontraktsteori ikke gir noen enkel løsning når en skal finne svar på moralske spørsmål (Scanlon 1998:241-247). Nå som jeg har redegjort for kontraktualismen kan jeg gjøre rede for den kontraktualistiske tilnærmingen til rettigheter jeg vil benytte meg av i oppgaven.

### **3.4 En rimelig tilnærming til rettigheter**

Rettighetstilnærmingen jeg vil benytte meg av er i stor grad inspirert av Scanlons filosofi. I faglitteraturen omtales gjerne denne forståelsen av rettigheter som kontraktualistiske («contractual») rettigheter eller begrunnede («justificatory») rettigheter (Wenar 2015). Vi mennesker har mange rettigheter, og ikke sjeldent kommer disse tilsynelatende på kollisjonskurs med hverandre. Når en skal vurdere hvorvidt et rettighetsbrudd faktisk har funnet sted kan Scanlons kontraktsteori være til hjelp. Dersom en person med rimelighet kan godta det som tilsynelatende kan virke som en innskrenkning av noens rettigheter er det ikke snakk om et rettighetsbrudd (Wenar 2015). Jeg skal komme med et eksempel på dette etter jeg har redegjort for enda et viktig aspekt ved min forståelse av rettighetsbrudd.

Jeg mener at et rettighetsbrudd kan skje på (minst) to måter. Jeg skal illustrere poenget med retten til liv, men jeg antar at poenget gjelder for rettigheter generelt. Scanlon formulerer en veldig lik forståelse av retten til liv (Scanlon 1998:199). For det første kan Randi krenke Berits rett til liv ved faktisk å avslutte Berits liv. For det andre kan Randi krenke Berits rett til liv ved å øke sannsynligheten for at Berit dør. Førstnevnte eksempel på brudd på retten til liv er ukontroversiell. Det er også ukontroversielt å påstå at Randi krenker Berits rett til liv ved å påføre Berit en høy sannsynlighet for å dø. Et eksempel på dette kan være at Randi utfører russisk rulett på Berit mot Berits vilje. Følgende tankeeksperiment kan vise at også det å påføre en lav sannsynlighet for død er å krenke noens rett til liv. La oss se for oss at Randi står foran en knapp. Dersom hun trykker på knappen øker sannsynligheten for at Berit dør.

Sannsynlighetsøkningen er riktignok lav. Knappen har ingen annen funksjon. Intuitivt virker dette som et eksempel hvor Randi krenker Berits rett til liv.

Her er det viktig å trekke inn det scanlonske poenget at Randi *ikke* krenker Berits rett til liv dersom en person med rimelighet ville godta drapet eller sannsynlighetsøkningen for død. Dersom Berit plutselig blir psykotisk og angriper Randi med en kniv, så vil en person med rimelighet godta at Randi tar livet av Berit, siden dette er et tilfelle av selvforsvar. I en slik situasjon krenker ikke Randi Berits rett til liv selv om hun tar livet hennes.

Et siste aspekt ved min rettighetsforståelse, som blir relevant mot slutten av drøftelseskapittelet, dreier seg om hva slags grunner vi godtar som rimelige grunner for sannsynlighetsøkning for innskrenkning av rettigheter. Mennesker øker sannsynligheten for at andre mennesker skal dø eller bli skadet veldig ofte (dog ofte minimalt). Dette skjer f. eks. når mennesker kjører bil og når mennesker spiser peanøtter på offentlig sted. Felles for alle disse grunnene er at de kan spores tilbake til en generisk grunn, altså en grunn som baserer seg på allmenn tilgjengelig informasjon om hva mennesker har grunn til å ønske (Scanlon 1998:215). Senere i oppgaven blir en slik generisk grunn spesielt relevant: Grunnen til å ønske å kunne søke svar på eksistensielle spørsmål.

### 3.5 Ytringsfrihetens begrunnelser

Et premiss for undersøkelsen er at forskjellige typer ytringer kan påberope seg ulike begrunnelser som støtter deres krav på vern.<sup>17</sup> I denne underseksjonen skal jeg gjøre rede for det jeg anser som de fire mest plausible begrunnelsene for ytringsfriheten. Jeg legger til grunn at alle disse begrunnelsene for ytringsfrihet er holdbare, selv om jeg ikke legger til grunn at de gjelder i alle tilfeller.

*Sannhetsbegrunnelsen.* En plausibel begrunnelse for ytringsfriheten er Mills sannhetsbegrunnelse for ytringsfrihet, som han presenterer i verket *Om friheten* fra 1859.<sup>18</sup> Mill

---

<sup>17</sup> Med en scanlonsk terminologi kan en også kalle disse begrunnelsene for generiske grunner. Jeg anser denne måten å lete etter ulike begrunnelser for ytringsfriheten som kompatibelt med Scanlons kontraktsteoretiske filosofi. Det å lete etter grunner for prinsipper er en veldig sentral del av hans tilnærming (Scanlon 1998:241-247). Mot slutten av drøftelseskapittelet (i 4.0) vil det bli tydeligere at denne strategien er kompatibel med et Scanlon-inspirert rammeverk.

<sup>18</sup> John Milton var inne på en lignende begrunnelse i sitt forsvar for ytringsfriheten i verket *Areopagitica* fra 1644 (Svendsen 2012:10).

ser for seg at vi mennesker som et fellesskap vil komme nærmere sannheten hvis vi har muligheten til å ytre oss fritt. Dette mener Mill av flere grunner (Malnes og Midgaard 2009:156-157). Mills sannhetsbegrunnelse består på sett og vis av tre ledd, la oss kalle de tre sannhetsargumenter. For det første mener Mill at en ikke kan være helt sikker på om den ytringen vi vil forby er usann. For det andre mener Mill at en ytring som alt i alt er temmelig usann kan inneha «en del av sannheten». For det tredje argumenterer Mill for at usanne ytringer kan ha en anti-dogmatisk funksjon. De forhindrer at innehaverne av de sanne meningene blir dogmatiske i sin tilnærming til sannheten (Svendsen 2012:12).

*Autonomibegrunnelsen.* En av de vanlige begrunnelsene for ytringsfrihet er å henvise til menneskers autonomi (eventuelt selvtillit eller individuelle frihet).<sup>19</sup> Det finnes mange varianter av dette argumentet (Garton Ash 2016:73 og Warburton 2009:16-17). Jeg skal her presentere en versjon av autonomibegrunnelsen for ytringsfrihet som forsøker å verne hatytringer, nemlig Bakers versjon. I 4.1.2 skal jeg argumentere for at den mest plausible varianten av denne autonomibegrunnelsen for ytringsfrihet ikke verner hatytringer.

Baker er opptatt av at friheten til å ytre seg skiller seg fra friheten til å gjøre alt annet. Når en person ytrer seg forteller hun om verdenen hvilke holdninger, verdier og prinsipper hun har. Hun plasserer seg selv i idélanskapet blant sine medmennesker. Ifølge Baker er dette en av de viktigste funksjonene til ytringsfriheten. Det er ved denne selv-bekjentgjøringen («self-disclosure») mennesker er autonome. Baker kaller denne måten å bekjentgjøre seg selv for formell autonomi, med motsats i substansiell autonomi (Baker 1989:47-51).

Videre mener Baker at en av statens viktigste oppgaver er å verne om alle menneskers mulighet til å være slike verdi-, holdnings- og prinsipp-bekjentgjørere overfor hverandre. Å ytre seg er altså å bedrive autonom bekjentgjøring av seg selv. Jeg kan vise mine medmennesker hvem jeg er, hvilke verdier jeg står for, hva slags holdninger jeg har. Ifølge Baker er det når Berit får uttrykt de feministiske, liberale og antirasistiske verdiene og holdningene hun står for at hun får vist verden hvem hun er. Det er denne muligheten til å vise verden hvem du er Baker anser som avgjørende (Baker 1989:47-51 og 69 og Waldron 2012:161-164).

---

<sup>19</sup> Avhengig av hvilken variant av denne begrunnelsen en legger til grunn kunne en kalt den autonomi-, selvtillit- eller individuell frihetsbegrunnelsen for ytringsfrihet. Baker selv bruker ordene individuell frihet og autonomi om hverandre. Siden han bruker ordet autonomi mest velger jeg fra nå av å bruke dette ordet (Baker 2011:251).

Baker skiller mellom formell og substansiell autonomi. Formell autonomi har du om du kan bedrive selv-bekjentgjøring. Substansiell autonomi har du derimot om du kan leve et så meningsfullt, godt og selvstyrt liv som mulig. Det er interessant at Baker er åpen for at hatytringer kan true en persons substansielle autonomi. Baker mener også staten har et ansvar i å sikre borgernes substansielle autonomi. Han lar likevel hensynet til ivaretagelse av formell autonomi veie tyngst fordi, etter Bakers syn, er ikke staten legitim om den ikke gir borgerne full formell autonomi. Altså er ikke en stat legitim om den ikke lar borgerne bekjentgjøre seg selv (Baker 2009:142-146). Senere i oppgaven kommer jeg til å presentere to argumenter mot Bakers autonomibegrunnelse for ytringsfrihet.

*Demokratibegrunnelsene.* Andre filosofer har begrunnet ytringsfriheten med å henvise til denne frihetens avgjørende betydning for demokratiet. Alexander Meiklejohn får ofte æren for å ha tydeliggjort forholdet mellom demokrati og ytringsfrihet i sin bok *Political Freedom* fra 1960 (Scanlon 1972:205-206). Flere filosofer og forskere har fulgt i hans fotspor, så det finnes flere demokratibegrunnelser for ytringsfrihet.<sup>20</sup> Jeg velger å konsentrere meg om de to demokratibegrunnelsene jeg anser som mest plausible.

Jeg skal først ta for meg likeverdsbegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet som vektlegger at en lik ytringsfrihet uttrykker likeverd mellom demokratiske borgere. Deretter tar jeg for meg den instrumentelle begrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet, som vektlegger at demokratisk ytringsfrihet har gode konsekvenser. Jeg er også kort innom autonomibegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet. I seksjon 4.1 om ytringsfrihetens status skal jeg argumentere for at ingen av disse begrunnelsene for ytringsfrihet verner hatefulle ytringer.

### **3.6 Religionsfrihetens begrunnelse**

Nå som jeg har forklart noen av de viktigste begrunnelsene for ytringsfriheten skal jeg gjøre rede for den begrunnelsen for religionsfrihet jeg anser som mest plausibel. Det er en begrunnelse Nussbaum har utviklet, med stor inspirasjon av Roger Williams (Nussbaum 2007:342-344). I korte trekk er Nussbaums argument at religionsfriheten må grunngis med en

---

<sup>20</sup> Før Meiklejohn formulerte James Madison en demokratibegrunnelse for ytringsfrihet. Etter Meiklejohn har blant annet Cass Sunstein og Dworkin formulert andre demokratibegrunnelser for ytringsfrihet (Dworkin 2009:v-ix, Sunstein 1993A:49-51 og Sunstein 1993B:797).

spesiell respekt for den evnen mennesker har til å søke etter meningen i livet med (Nussbaum 2008:19).<sup>21</sup>

Nussbaum mener at det vi tradisjonelt kaller religion ikke krever et sterkere vern enn andre former for samvittighetsoverbevisninger. Dermed opererer Nussbaum, i likhet med meg, med en mye bredere religionsdefinisjon enn den tradisjonelle og hverdagslige forståelsen av religion. Det er f. eks. ikke bare teistiske overbevisninger som er relevante. Hun vektlegger menneskets evne (eller kapabilitet) til å søke etter livets mening, uavhengig av om søkeren er mormoner eller ateist. Det er viktig å legge merke til at Nussbaum ikke vektlegger et spesielt innhold i svarene på spørsmålene (Vides 2014:38). Dette sitatet fra Nussbaums bok *Liberty of Conscience – In Defense of America's Tradition of Religious Equality* fra 2008 oppsummerer hennes begrunnelse for samvittighetsfrihet på en god måte:

For Williams, the faculty with which each person searches for the ultimate meaning of life is of intrinsic worth and value, and is worthy of respect whether the person is using it well or badly. The faculty is identified in part by what it does – it reasons, searches, and experiences emotions of longing connected to that search – and in part by its subject matter – it deals with ultimate questions, questions of ultimate meaning (Nussbaum 2008:168-169).<sup>22</sup>

For Nussbaum henger hennes forståelse av religionsfrihet sammen med kapabilitetsinnfallsvinkelen, en teori hun utviklet sammen med Amartya Sen (Vides 2014:37-38). Jeg anser Nussbaums religionsfrihetsforståelse som kompatibel med kontraktualisme. Dette fordi jeg antar at allmenn tilgjengelig informasjon om hva mennesker har grunn til å ønske forteller oss at vi har grunn til å ønske at vårt behov for å søke svar på livets store spørsmål blir respektert. Jeg anser derfor Nussbaums begrunnelse for religionsfriheten som en generisk

---

<sup>21</sup> I likhet med ytringsfrihet er religionsfrihet en av de grunnleggende liberale rettighetene med stor utbredelse. Rettighetene sikres f. eks. av Den europeiske menneskerettskonvensjon artikkel 9 og Forente Nasjoners verdenserklæring om menneskerettigheter artikkel 18. Det er riktignok stor uenighet om hvordan begrepet religionsfrihet best bør forstås (Plesner 2016:93-99).

<sup>22</sup> Noen synes kanskje Nussbaums begrunnelse for religionsfrihet kan minne om Mills sannhetsbegrunnelse for ytringsfrihet. For handler ikke søkingen etter svar på eksistensielle spørsmål om å finne *sanne* svar? For mange gjør det det, men det er to forskjellige begrunnelser for to forskjellige friheter. Nussbaums religionsfrihet handler om å besvare eksistensielle spørsmål, det vi kan kalle spørsmål om *mening*. Nussbaum er tydelig på at innholdet i svarene ikke er det avgjørende. Det handler om en respekt for menneskers behov for mening. For Mills sannhetsbegrunnelse derimot spiller innholdet i svaret en stor rolle, desto nærmere sannheten, desto bedre.

grunn, jf. Scanlons terminologi.<sup>23</sup> I 4.2 i drøftelseskapittelet kommer jeg til å argumentere for at denne begrunnelsen for religionsfrihet verner enkelte hatytringer. Det er tilstrekkelig at én religionsfrihetsbegrunnelse verner hatytringer for å kunne si at hatytringer vernes av religionsfrihet. Derfor er det ikke nødvendig at jeg redegjør for andre begrunnelser for religionsfrihet. Nå som jeg har klargjort en del nødvendige begreper og teoretiske premisser for videre bruk vil jeg starte selve drøftingen.

---

<sup>23</sup> Her ser vi en forskjell mellom Nussbaum og Scanlon, som riktignok har mer teoretisk enn praktisk betydning. For Nussbaum er det grunnleggende normative begrepet *evne*, eller kapabilitet (Nussbaum 2003:33-42 og 50-56). I mitt scanlonske rammeverk er derimot *grunn* det grunnleggende normative begrepet (Scanlon 1998:17 og Scanlon 2014:1-15).

## 4.0 Drøfting

### 4.1 Ytringsfrihetens status

I denne seksjonen skal jeg undersøke ytringsfrihetsstatusen til hatefulle ytringer. Jeg vurderer denne statusen utfra hvorvidt hatefulle ytringer kan sies å påberope seg de ulike begrunnelsene for ytringsfriheten jeg redegjorde for i 3.5. Siden jeg anser alle begrunnelsene for ytringsfrihet som plausible, holder det at hatytringer kan påberope seg én av ytringsfrihetsbegrunnelsene for å kunne sies å bli vernet av ytringsfriheten. Jeg argumenterer for at ingen av ytringsfrihetsbegrunnelsene verner hatytringer.

#### 4.1.1 Den sannhetssøkende begrunnelsen

Jeg skal argumentere for at hatefulle ytringer ikke kan påberope seg den sannhetssøkende begrunnelsen for ytringsfrihet. Som jeg nevnte i 3.5 kan en dele Mills argumentasjon inn i tre deler. I det følgende vil jeg undersøke Mills tre sannhetsargumenter i tilfellet hatefulle ytringer. Dette er Mills første sannhetsargument: «For det første, selv de meningene vi ønsker å bringe til taushet, kan for alt vi vet, vise seg å være sanne. Å benekte dette er å anse oss selv ufeilbarlige» (Mill 2010:64). Det første spørsmålet blir: Bør hatefulle ytringer få et ytringsfrihetsvern fordi vi ikke kan vite om hatefulle ytringer faktisk er usanne?

Rent teoretisk kan vi ikke vite noe for sikkert. Dette handler om at sannheten er såkalt evidens-transcendent. Det vil si at sannheten om et eller annet kan være annerledes enn vårt belegg tilsier uansett hvor mye belegg vi har (Svendsen 2018:39-42). Teoretisk sett finnes det derfor en viss sannsynlighet for at kvinner ikke bør ha stemmerett fordi de er mer følelsesmessig ustabile og mindre intelligente enn menn. Ingen seriøs forskning, så vidt meg bekjent, tilsier at kvinner skulle være dårligere egnet til å stemme enn menn. Merk at det på samme måte også finnes en viss sannsynlighet for at jorden er hul, og at det lever dinosaurer i jordens indre. Jeg antar at sannsynligheten for at kvinner er dårligere egnet til å stemme, og at det lever dinosaurer i jordens indre er svært lav. Når det gjelder ideen om kvinners stemmerett er både normativ ekstremisme og deskriptiv ekstremisme relevant. I tilfellet med dinosaurer er deskriptiv ekstremisme relevant.

Et argument mot at Mills første sannhetsargument skal verne hatytringer handler om å vurdere sannsynlighet for sannhet opp mot sannsynlighet for negative konsekvenser. Teoretisk sett kan



det altså hende at f. eks. kvinnehateren har rett. Det virker likevel urimelig å la en svært lav sannsynlighet for at noe er sant veie tyngre enn den langt større sannsynligheten for de negative konsekvensene. Jeg kommer til å skrive mer om disse negative konsekvensene mot slutten av dette drøftelseskapittelet. En person vil med rimelighet la den langt høyere sannsynligheten for negative konsekvenser trumfe den langt lavere sannsynligheten for sannhet.

Hva med Mills andre sannhetsargument? Spørsmålet blir: Bør en hatefull ytring få et ytringsfrihetsvern fordi ytringen kan inneha en «del av sannheten»? Det er ikke lett å forstå hva Mill mener med det andre sannhetsargumentet siden det ikke er klart hva en «del av sannheten» betyr. Derfor velger jeg å forklare min forståelse av uttrykket «del av sannheten», for deretter å gi et tilsvarende svar til denne forståelsen. Samtidig er jeg åpen for at det kan tenkes andre måter å forstå uttrykket, og dermed argumentet, på. I så fall har jeg ikke nødvendigvis besvart argumentet på en tilfredsstillende måte. Dette er Mills oppsummering av det andre sannhetsargumentet i *Om friheten*:

For det andre, selv om den meningen vi bringer til taushet er feilaktig, kan den inneholde en del av sannheten, og ofte gjør den det også. Siden den alminnelige eller herskende meningen om en sak sjelden eller aldri gir hele sannheten, er det bare gjennom brytningen mellom meningsmotsetninger at den øvrige delen av sannheten har en sjanse til å komme frem (Mill 2010:64).

Hva vil det si at noe inneholder en del av sannheten? Kan en hatytring ha en slik del av sannhet? La oss ta for oss denne hatytringen: «Muslimer er ondskapsfulle og kvinnehatende mennesker.» Med barmhjertighetsprinsippets ideal som bakteppe kunne en argumentert for at denne hatytringen inneholder en del av sannheten fordi den er inne på det faktum at *noen* muslimer legitimerer misogyne praksiser med henvisning til sin religion. Det er ikke nødvendig å generalisere muslimer for å påpeke at noen muslimer gjør dette. Dessuten vil den delen av sannheten denne hatytringen inneholder komme mye bedre frem hvis en fjerner generaliseringen den er pakket inn i. Derfor vil jeg avvise at en hatytring skal vernes fordi den inneholder en del av sannheten.

Mills tredje sannhetsargument vektlegger bekymringen for at sanne ytringer skal få et dogmatisk og fastfrossent preg (Wolff 2006:110-111). Det tredje spørsmålet blir: Bør en

hatytring vernes fordi ytringen vekker oss andre fra vår dogmatiske tro på sanne meninger?  
Dette er Mills egen oppsummering av det tredje sannhetsargumentet:

For det tredje, selv om den herskende meningen ikke bare er sann, men også rommer hele sannheten, såfremt den ikke lider under å være, og faktisk blir utsatt for kraftig og alvorlig motstand, vil den for de fleste av dem som tar imot den, bli forstått på en fordomsfull måte og uten følelse for dens rasjonelle grunnlag. Og ikke nok med det, for det fjerde vil selve lærens indre mening og betydning stå i fare for å gå tapt eller bli svekket og berøvet sin vitale virkning på karakter og livsførsel. Dogmet blir en rent formell bekjennelse, uten kraft til å fremme det gode; en virkelig og inderlig overbevisning hindres i å gro frem av fornuft eller personlig erfaring (Mill 2010:64).

Jonathan Wolff tolker Mill dithen at det tredje sannhetsargumentet peker på to farer. Den første faren er at sannheter vil gå tapt om sannhetene ikke blir utsatt for sterk kritikk. Wolff tror ikke dette er den største faren Mill er inne på. Det virker merkelig å insistere på at sanne utsagn alltid må være utsatt for sterk kritikk for ikke å gå tapt (Wolff 2006:110-111). Det gjelder muligens for noen typer av sanne utsagn, men dette argumentet virker nærmest absurd i tilfellet hatytringer. Argumentet anvendt på tilfellet hatytringer impliserer f. eks. at dersom vi mennesker aldri hører antisemittiske hatytringer kommer vi til å glemme at jøder er like mye verdt som ikke-jøder. Absurditeten blir enda tydeligere i dette tilfellet: Dersom mennesker aldri hører hatytringer rettet mot mennesker som er 179 cm høye, skal vi glemme at mennesker som er 179 cm er like mye verdt som andre mennesker. Jeg har aldri hørt en hatytring, og jeg går ut ifra at jeg aldri vil høre en hatytring, rettet mot mennesker som er 179 cm høye. Det virker absurd at dette representerer en fare mot kunnskapen om sannheten om likeverdet til mennesker med denne høyden.<sup>24</sup>

Det er trolig den andre faren Mill er inne på, i det tredje sannhetsargumentet, som har størst relevans i tilfellet hatytringer. Den andre faren er at de som vet hva sannheten er (eventuelt de som er veldig nære sannheten) ikke vil være i stand til å forsvare sannheten dersom sannheten ikke blir utsatt for sterk kritikk (Wolff 2006:110-111). Som Mill skriver: «For like snart som

---

<sup>24</sup> Flere steder i oppgaven kommer jeg til å bruke ordet «absurd» for å omtale argumenters implikasjoner. Jeg innser at dette kan høres ut som hånlige språkbruk fra min side. Min intensjon er ikke å skape dette inntrykket. Språkbruken er inspirert av argumentasjonsformen *reductio ad absurdum*, hvor hensikten nettopp er å vise hvordan et argument kan ha absurde implikasjoner (Binderup, 2008, 390).

troens fiender har forlatt slagmarken, faller dens prester og menigheter i søvn på sin post» (sitat med mine justeringer) (Mill 2010:53).<sup>25</sup> Dersom sannhetens voktere ikke blir utfordret vil de ikke være i stand til å forsvare sannheten den dagen den trues.

Wolff illustrerer Mills poeng med kampen mellom darwinister og såkalte kreasjonister i USA. Tilhengerne av Darwins evolusjonslære klarte ikke, ifølge Wolff, å forutse at intelligente mennesker kunne gjøre noe annet enn å godta evolusjonslærens sannhetsgehalt. Den dagen flinke og velorganiserte religiøse fundamentalister begynte å utfordre evolusjonslæren med kreasjonisme, var ikke evolusjonstilhengerne forberedt på å forsvare sannheten (Wolff 2006:110-111). Kreasjonisme, slik det forstås her, er ideen om at universet ble til nøyaktig slik det beskrives i Det gamle testamentet (Brekke 2007:104-105).<sup>26</sup> For å uttrykke det med Mills ord: Evolusjonstilhengerne sov på sin post.

Mills bekymring anvendt på tilfellet hatytringer vil se slik ut: Vi bør tillate hatytringer slik at vi er forberedt på å forsvare oss mot hatytringer. En kunne tenkt seg at hatytringer bør vernes av sannhetsbegrunnelsen for ytringsfrihet av følgende grunn: Selv om hatytringer ikke er sanne, kan en hatytring være del av en dialektisk prosess som ender med at menneskeheten som kollektiv kommer nærmere sannheten. Denne prosessen kan f. eks. skje slik Mills tredje sannhetsargument beskriver, nemlig ved at hatytringene gjør oss bedre i stand til å forsvare oss mot hatytringene. Jeg antar at hatytringer kan bidra i en slik dialektisk prosess, men at dette skjer veldig sjeldent. Den sistnevnte antakelsen er nærliggende da hatytringer slik jeg forstår det i denne oppgaven, per definisjon er normativt *ekstreme* ytringer (og dessuten kan være deskriptivt ekstreme). Wolffs eksempel med evolusjonstilhengere og kreasjonister virker ikke så troverdig da de som er tilbøyelig til å tro på kreasjonisme ikke deler de samme grunnleggende premissene som de som er tilbøyelige til å godta evolusjonslæren (Hessen 2005:530). Jason Stanley argumenterer for behovet for en felles grunnleggende forståelse: «Disagreement requires a shared set of presuppositions about the world. Even dueling requires agreement about the rules» (Stanley 2018:69). Det er mer nærliggende at tilhengerne av en annen tilnærming til evolusjonen, men som opererer innenfor det samme paradigmet, oftere vil gi den type motstand

---

<sup>25</sup> Det opprinnelige sitatet manglet en del mellomrom: «Forlike snart somtroens fienderhar forlatts slagmarken, faller dens prester og menigheter i søvn på sin post» (Mill 2010:53).

<sup>26</sup> Merk at det Wolff sikter til egentlig bør omtales som den nye kreasjonismen. I faglitteraturen brukes ordet kreasjonisme noen ganger simpelthen om troen på at Gud skapte verden. Kreasjonisme i denne vide betydningen kan forenes med troen på evolusjon gjennom naturlig seleksjon. Veldig mange kombinerer nettopp disse to posisjonene i dag. Wolff (og jeg) sikter derimot her til den nye bokstavtro kreasjonismen som oppstod i USA på starten av 1900-tallet (Brekke 2007:104-105).

som er egnet til å vekke evolusjonstilhengerne, og gjøre dem beredt til å forsvare evolusjonslæren. Jeg antar videre at hatytringer oftere bidrar til at menneskeheten kommer lenger unna sannheten. Derfor virker det rimelig at grove usannheter oftere bidrar negativt enn positivt i å få menneskeheten nærmere sannheten.

En rimelig person står dermed foran følgende dilemma. På den ene side bidrar hatytringer en sjelden gang i en dialektisk prosess som ender med at menneskeheten kommer nærmere sannheten. På den annen side bidrar hatytringer oftere til at menneskeheten kommer lenger unna sannheten. I tillegg til dette har hatytringer en rekke negative konsekvenser som ikke har med sannhetssøken å gjøre. Jeg skal gå nærmere inn på disse negative konsekvensene senere i oppgaven. Kort oppsummert representerer hatytringer en trussel for menneskers rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse. En rimelig person som står overfor dette dilemmaet ville ikke latt den lave sannsynligheten for positivt bidrag i den sannhetssøkende prosessen trumfe. Det ser dermed ikke ut til at hatytringer kan påberope seg den sannhetssøkende begrunnelsen for ytringsfrihet. I neste seksjon skal jeg argumentere for at hatytringer ikke kan påberope seg autonomibegrunnelsens vern.

#### **4.1.2 Autonomibegrunnelsen**

Bakers idé om viktigheten av å kunne bekjentgjøre sine verdier til sine medmennesker, som jeg redegjorde for i 3.5, får implikasjoner for hatytringer. Hatytreren blir på sett og vis definert av de verdiene hun har. Hun er en sånn som hater muslimer og homofile. Det er når hatytreren bekjentgjør sine verdier («send dem tilbake til Midtøsten» eller «gå inn igjen i skapet») at verden kan ta stilling til hvem hun er. Verden kan da reagere på den hun valgte å bekjentgjøre seg som. Om hatytringer ikke er tillatt kan ikke islamofoben og homofoben bekjentgjøre hvem hun er. Hatytringslovgivning vil, ifølge Baker, dermed være et brudd på hatytreren formelle autonomi (Waldron 2012:164-165). Og statens legitimitet baserer seg på at den ivaretar borgernes formelle autonomi. Slik jeg tolker Baker har altså ikke en stat legitimitet om den ikke ivaretar sine borgeres formelle autonomi (Baker 2009:142-143). Interessant nok ser det ut til at stater med hatytringslovgivning dermed ikke er legitime. Her skal jeg gi to argumenter mot Bakers argumentasjon for hvorfor autonomibegrunnelsen for ytringsfrihet verner hatytringer.

Kan Baker mene at hatytringslovgivning gjør en stat illegitim? Er stater som Norge, Tyskland og Storbritannia illegitime *fordi* de har hatytringslover? Det følgende argumentet er i stor grad inspirert av et motargument Waldron gir Dworkins argument mot hatytringslovgivning. Hva

kan Baker mene med begrepet legitimitet i denne sammenhengen? Han legger nok ikke til grunn forståelsen av begrepet legitimitet forstått som allmenn tilslutning. Det er mer nærliggende å forstå legitimitetsbegrepet som et normativt begrep. Som et normativt begrep henspiller statens legitimitet enten på at vi har en forpliktelse til å overholde dens lover, eller at det er riktig at staten bruker tvang til å opprettholde sin eksistens. Dermed betyr illegitimitet det motsatte. Enten at vi ikke lenger har en forpliktelse til å overholde statens lover, eller at staten ikke kan bruke tvang (Waldron 2012:173-197).

Dersom jeg tolker Baker korrekt ser hans argument ut til å implisere at borgerne av stater med hatytringslovgivning (som Norge) enten ikke har en forpliktelse til å etterleve Norges lover, og/eller at Norge ikke har rett til å bruke tvang for å opprettholde sin eksistens (Waldron 2012:173-197).<sup>27</sup> For meg høres dette ut som en absurd implikasjon i seg selv. Argumentet jeg nå har fremført gjelder kun Bakers formulering av autonomibegrunnelsen. Det neste argumentet jeg skal fremføre treffer etter alt og dømme flere versjoner av autonomibegrunnelsen for hatytringer.

Det er en utbredt, og jeg vil legge til plausibel, idé som forteller oss at en persons frihet slutter der det går ut over en annen persons frihet. Denne ideen er blant annet formulert av Rawls: «Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all» (Rawls 1999:266). Dersom Randi krenker Berits rett til liv, kroppslig integritet eller politisk deltakelse går dette negativt utover Berits autonomi. Senere i oppgaven skal jeg argumentere for at Randi krenker Berits rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse når hun ytrer en hatytring til Berit.

Et generaliserbart prinsipp en med rimelighet kan avvise (et prinsipp som Bakers autonomiargument for ytringsfrihet impliserer i tilfellet hatytringer):

P: En persons rett til autonomi er viktigere enn en annen persons rett til tilsvarende nivå av autonomi.

---

<sup>27</sup> Waldron er inne på at Dworkin muligens kunne reddet noe plausibilitet ved å påpeke at legitimitet er et «gradsbegrep» (Waldron 2012:186-192). Dette blir vanskeligere i Bakers tilfelle ettersom han er veldig tydelig på at dette er et enten-eller-spørsmål: «The state cannot coherently *ask* a person to obey its laws unless it treats the person as capable of making choices for herself, for example, the choice to obey the law. As so conceived, respect for a person's autonomy is in general an on/off value» (Baker 2009:142).

Dette prinsippet kan avvises fordi det innebærer at en person legger for mye vekt på ens egne interesser (Scanlon 1998:206-213). Dette siste tilsvaret til autonomibegrunnelsen blir også relevant i neste seksjon.

### 4.1.3 Demokratibegrunnelsene

I denne seksjonen skal jeg argumentere for at demokratibegrunnelsene for ytringsfrihet ikke verner hatytringer. For å finne ut hvorfor demokratisk ytringsfrihet er viktig må en finne ut hvorfor demokrati er viktig. Det har blitt foreslått mange grunner for at demokrati er den foretrukne styreformen (Brennan 2016:54-55 og 75 og 112-138). Jeg kommer til å gjøre rede for to av de demokratibegrunnelsene jeg anser som de mest plausible: Likeverdsbegrunnelsen for demokrati og den instrumentelle demokratibegrunnelsen.<sup>28</sup> Merk at jeg anser disse begrunnelsene både som begrunnelser for demokrati og begrunnelser for demokratisk ytringsfrihet. Jeg kommer ikke til å vurdere hvorvidt disse begrunnelsene for demokrati er gode eller ikke, jeg legger til grunn at begge er holdbare.<sup>29</sup>

Likeverdsbegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet er en symbolsk begrunnelse. Begrunnelsen vektlegger hva den demokratiske ytringsfriheten *symboliserer*, eller uttrykker. Filosofer og politiske teoretikere som Rawls, Robert Nozick, Pablo Gilbert, Christopher Griffin og Thomas Christiano har utviklet ulike forsvar for det jeg velger å kalle likeverdsbegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet (Brennan 2016:112-132).

Kort formulert lyder likeverdsbegrunnelsen slik: Demokrati (og demokratisk ytringsfrihet) er nødvendig for å uttrykke at alle borgerne er likeverdige (Brennan 2016:115). Rawls gir et lignende argument, men formulerer det på en litt annen måte. Rawls vektlegger at noen institusjoner er bedre egnet enn andre institusjoner til å oppfordre borgerne til å se hverandre

---

<sup>28</sup> Jeg anser det som mulig å være tilhenger av begge disse begrunnelsene for demokrati på en gang, selv om enkelte demokratiteoretikere kun støtter seg til én av dem.

<sup>29</sup> Jeg kunne også tatt for meg autonomibegrunnelsen for demokrati, men jeg går ikke noe særlig inn på dette da tilsvaret blir veldig likt det ene tilsvaret til autonomibegrunnelsen i forrige underseksjon. Autonomibegrunnelsen for demokrati forteller oss at demokrati er styreformen som i størst mulig grad sikrer at mennesker har mulighet til å være autonome, altså å styre over seg selv (Rousseau 2001:16-20 og Gould 1988:45-85). Dermed blir autonomibegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet at vi bør ha ytringsfrihet fordi det er nødvendig for å være med å styre over en selv og ens egne interesser. Allmenn tilgjengelig informasjon om hva mennesker har grunn til å ønske forteller oss at mennesker har grunn til å ønske å kunne være med å styre over seg selv, dermed passer denne begrunnelsen med et kontraktualistisk rammeverk. Argumentet jeg fremførte mot autonomibegrunnelsen i 4.1.2 gjelder også i dette tilfellet. En person kan med rimelighet avvise et prinsipp som tillater hatytringer med henvisning til autonomibegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet ettersom et slikt prinsipp innebærer at en risikerer å sette en persons frihet og interesser over en annen persons frihet og interesser.

som moralsk likeverdige (Brennan 2016:124-125). Jeg anser en slik begrunnelse for demokratisk ytringsfrihet som forenlig med et kontraktualistisk rammeverk ettersom det er nærliggende å anta at mennesker har grunn til å ønske å leve under en styreform der en er i symbolsk øyehøyde med sine medborgere.

Den instrumentelle demokratibegrunnelsen er opptatt av demokratiets konsekvenser. Vi bør ha styreformen demokrati fordi det er styreformen som er best egnet til å generere de beste politiske beslutningene. Jeremy Bentham, Mill og David Estlund er blant filosofene som har utviklet ulike versjoner av den instrumentelle demokratibegrunnelsen (Crimmins 2019, Malnes 2015:277-283 og Brennan 2016:13-14). Hva en mener med 'de beste politiske beslutningene' er diskutabelt. Argumentet jeg skal fremføre nedenfor krever ikke en veldig spesifikk definisjon av hva 'de beste politiske beslutningene' innebærer. Jeg velger derfor ikke å definere det veldig spesifikt, på den måten kan flere la seg overbevise av argumentasjonen. Jeg anser det som ukontroversielle minstekrav til 'de beste politiske beslutningene' at de må være rettferdige og faglig gode (Brennan 2016:10-14). Jeg anser argumentet som relevant innenfor et kontraktualistisk rammeverk siden mennesker har grunn til å ønske å leve under en styreform som er egnet til å generere de beste politiske beslutningene. I det følgende skal jeg ta for meg begge begrunnelsene for demokrati og demokratisk ytringsfrihet og undersøke hva disse impliserer for hatytringer. Jeg starter med likeverdsbegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet.

*Likeverdsbegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet.* Hva innebærer likeverdsbegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet? Det innebærer at alle borgerne i et demokrati har samme rett til å uttale seg om politiske saker. Den hjemløse Berit er i (symbolsk) øyehøyde med professoren Randi. Det er ikke slik at Berit på grunn av faktorer som klassetilhørighet, utdanningsnivå, sosial status, etnisitet eller lignende er underlegen Randi når det gjelder å delta i den offentlige samtalen om politikk og samfunn.<sup>30</sup>

En kunne ment at når både rasisten og ikke-rasisten får ytre seg uttrykker det at alle borgere er likeverdige uavhengig av om en er rasist eller ikke, men å ytre rasistiske hatytringer uttrykker det motsatte av likeverd mellom borgere med ulik hudfarge. Er det en relevant forskjell på det

---

<sup>30</sup> Merk at i noen tilfeller kan en ulik tilgang til den demokratiske samtalen være berettiget. Dersom professoren Randi har høy ekspertise på samfunnsøkonomiske konsekvenser av ulike skatteregimer, er det viktigere at Randi deltar i spørsmål tilknyttet skattepolitikk enn at Berit gjør det, gitt at Berit ikke har en slik ekspertise. Dette henger sammen med idealet om at demokratiet bør generere kunnskapsbasert politikk (Svendsen 2018:21).

å uttrykke likeverd mellom rasistiske og ikke-rasistiske borgere på den ene siden, og det å uttrykke likeverd mellom borgere med ulik hudfarge på den andre siden?

En person kan med rimelighet avvise et prinsipp som åpner for hatytringer med henvisning til likeverd av tre grunner. Jeg illustrerer poenget med rasistiske hatytringer. For det første så går rasisten imot selve likeverdsbegrunnelsen, når rasisten kommer med rasistiske hatytringer hever hun seg over medborgerne med en annen hudfarge. For det andre vil det ha en kontraproduktiv virkning når det gjelder å oppfordre borgerne til å se hverandre som moralsk likeverdige. For det tredje vil rasistiske hatytringer gjøre at minoriteter ikke deltar i den offentlige samtalen, som jeg skal komme tilbake til i 4.4. Dette vil gå utover minoriteters reelle rett til å ytre seg om politiske saker. Om Berit ikke har en reell rett til demokratisk ytringsfrihet har ikke likeverdsbegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet praktisk betydning. Dette taler for at likeverdsbegrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet ikke verner hatytringer.

*Den instrumentelle begrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet.* Er det nødvendig å kunne fremføre hatytringer for at den demokratiske deliberasjonen skal ende med å generere de beste politiske beslutningene? Jeg kommer til å argumentere for at svaret på dette spørsmålet, i de aller fleste tilfeller, er nei.

I det følgende skal jeg argumentere for at hatytringer går på akkord med den instrumentelle begrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet gjennom fenomenet stammetenkning. Stammetenkning (også kjent som tribalisme) er et sosialpsykologisk fenomen som har konsekvenser for den demokratiske samtalen. Kort formulert er stammetenkning tendensen mennesker har til å identifisere seg med en inn-gruppe, og i samme prosess, distansere seg fra en ut-gruppe. Inn-gruppen får rollen som «vår stamme», mens ut-gruppen blir «de andre» (Glover 1999:41 og 144). En kan observere stammetenkning på mange områder, blant annet mellom tilhengere av ulike fotballag. I denne sammenheng er det den politiske stammetenkningen, i vid forstand, som er relevant. Altså stammetenkning som kan få politiske konsekvenser. Geoffrey Cohen har gjennomført empirisk forskning som tyder på at denne tenkningen rundt inn- og ut-grupper også er gjeldende i den politiske sfæren (Brennan 2016:39-40 og Cohen 2003:808-809 og 819-821).

Jeg skal argumentere for at hatytringer kan bidra til stammetenkning gjennom (i hvert fall) to mekanismer. For det første kan hatytringer rettet mot en minoritetsgruppe endre befolkningens



syn på denne gruppen. I mange vestlige demokratier i dag opplever den muslimske minoriteten stor grad av hets (Hoffmann og Moe 2017:112-113). Det er nærliggende å anta at den massive mengden hatytringer kan bidra i en prosess hvor muslimer i en viss grad blir sett på som «de andre». Merk at ensidige mediefremstillinger av muslimer uten hatytringer trolig også bidrar i stor grad til dette.

Jeg går ut i fra at gode og rettferdige politiske beslutninger er politiske beslutninger som ikke systematisk har (uberettigede) negative konsekvenser for en bestemt gruppe av befolkningen. Med andre ord, gode og troverdige politiske beslutninger er beslutninger som behandler alle relevante parter på en rettferdig måte. Sannsynligheten er høy for at en genererer dårlige politiske beslutninger dersom en del av befolkningen i demokratiet ikke regnes som fullverdige medlemmer av staten. Befolkningen vil i mindre grad ta hensyn til borgerne som er blant «de andre» i politikktutforming. I verste fall vil «de andre» bli utsatt for direkte negativ politikk. Muslimer i dagens vestlige demokratier er bare ett av mange tenkelige eksempler. Et historisk eksempel er måten japansk-amerikanere ble utsatt for hatytringer i USA under andre verdenskrig. Jonathan Glover argumenterer for at slike hatytringer var med å oppildne stammetenkningen mellom amerikanere med og uten japansk opprinnelse. Glover mener videre at denne stammetenkingsprosessen kulminerte med interneringen av japansk-amerikanere i leirer, som mange mener fortjener å bli omtalt som konsentrasjonsleirer. Dette illustrerer hvordan hatytringer, gjennom stammetenkning, kan være med å generere svært negative politiske beslutninger i et demokrati (Glover 1999:174-176).

Over har jeg altså vist den ene måten hatytringer kan gå på akkord med den instrumentelle begrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet. En annen mekanisme dreier seg om at en bedømmer argumentene i demokratiet etter hvem som fremfører argumentet, istedenfor å vurdere argumentet på dets egne premisser (Brennan 2016:39-43). Jeg antar at størsteparten av befolkningen i moderne demokratier tar avstand fra hatytringer. Dersom mange mennesker som er opptatt av en politisk sak, f. eks. negative praksiser med bakgrunn i islamsk kultur, ofte bruker hatytringer i den politiske samtalen kan dette gå utover troverdigheten til andre mennesker som er opptatt av samme sak, men som ikke benytter seg av hatytringer. I de vestlige samfunn kan en argumentere for at det finnes en slik stammetenkning mellom «vi, den anstendige majoriteten», og «de, muslimfiendtlige» (Hobfoll 2018:197-203).

Dette kan føre til at «vi, den anstendige majoriteten» lar være å høre om de negative praksisene med bakgrunn i islamsk kultur fordi mennesker som vanligvis påpeker den slags ofte gjør det ved hjelp av hatytringer. «Vi» har satt alle dem som problematiserer islamsk kultur i båsen som «de andre». En slik stammetenkning hvor vi avfeier argumenter med bakgrunn i hvilken «leir» argumentet kommer fra, og ikke med henvisning til argumentets troverdighet og gyldighet, vil igjen øke sannsynligheten for at demokratier genererer dårligere politiske beslutninger. Sammenlignet med en situasjon hvor argumenter behandles som noe som kan ha gyldighet uavhengig av hvem som fremfører det. Dette fordi et argument, rent logisk, verken kan bedømmes som gyldig eller ugyldig ut fra hvem som fremfører argumentet. Jason Brennan oppsummerer stammetenkningens negative konsekvenser for en politisk samtale med denne setningen: «Our commitment to our team can override our commitment to truth or morality» (Brennan 2016:39). Disse to mekanismene taler for at den instrumentelle begrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet ikke bør verne hatytringer.

Noen kunne innvendt at det finnes eksempler på stammetenkning, der hatytringer ikke er til stede, men som bidrar til å generere gode politiske beslutninger. Eksempler på dette kan være en sosialdemokratisk politiker som snakker om «oss sosialdemokrater» mot «de konservative nyliberalistene», eller en feminist snakker om «oss kvinner» mot «patriarkatet». Dagens representative demokratier er i stor grad basert på eksistensen av partier. Blant annet Peter Mair, Ian Shapiro og Frances McCall Rosenbluth argumenterer for at partier spiller en viktig rolle i demokratier (Mair 2006:31-51 og Rosenbluth og Shapiro 2018:1-25). Samtidig er det vanskelig å se for seg at partier skal eksistere uten en viss grad av stammetenkning. Uten et skille mellom «oss sosialdemokrater» og «de konservative» er det, så vidt jeg kan skjønne, svært vanskelig for både partimedlemmer og velgere å forstå forskjellen på sosialdemokratiske og konservative partier. Stammetenkning kan dermed se ut til å være viktig for mobiliseringen i et demokrati.

Til denne innvendingen vil jeg svare at stammetenkning ikke i seg selv er et onde. Stammetenkning ser ut til både å kunne ha gode og negative konsekvenser. Jeg vil skille mellom stammetenkning med og uten demonisering av «de andre». Både stammetenkning med og uten demonisering av ut-gruppen kan føre til mobilisering. Stammetenkning med demonisering av andre mennesker har (naturlig nok) større sannsynlighet for å mobilisere til politiske saker som genererer politiske beslutninger hvor ikke alle borgerne blir ivaretatt, og dermed som forklart over, dårlige politiske beslutninger. I tillegg er stammetenkning med demonisering av ut-

gruppen en bremsekloss for en politisk samtale hvor en skal finne frem til politikk for alle borgerne (Hobfoll 2018:193-203).

En kunne argumentert for at den instrumentelle begrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet vil verne hatytringer siden hatytringer har en rolle i en dialektisk prosess. Altså at hatytringene ikke er et godt bidrag i den deliberative prosessen i seg selv, men at hatytringer kan bidra til at andre kommer med tilsvar i den offentlige samtalen. En kan se for seg at forslag til god politikk blir til i denne dialektiske prosessen. Som regel er det ikke nødvendig å formulere meningen sin som en hatytring. Siden det som regel er mulig å få frem poenget sitt uten å ty til en hatytring, er det nærliggende å anta at dette ikke gjelder mange hatytringer.

Motargumentet jeg nå skal gi ligner veldig på motargumentet jeg gav til ideen om at hatytringer bidrar i en sannhetssøkende dialektisk prosess i 4.1.1. Merk at jeg i det følgende argumentet antar at tydelige hatytringer kun bidrar i en slik dialektisk prosess en sjelden gang. En rimelig person står overfor et valg. En sjelden gang bidrar en hatytring i en dialektisk prosess som ender med at demokratiet genererer bedre politiske beslutninger enn demokratiet ellers hadde gjort. På den annen side bidrar hatytringer ofte til å sørge for stammetenkning med demonisering av «de andre», som igjen fører til at demokratiet genererer dårligere politiske beslutninger enn det ellers ville gjort. Dessuten vil hatytringer som er politiske ytringer føre til katastrofal politikk, dersom de blir tatt på alvor. Senere i oppgaven kommer jeg til å argumentere for at hatytringer kan gå utover noens rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse. Når en rimelig person står overfor dette valget virker det rimelig ikke å la den lave sannsynligheten for bidrag i en dialektisk prosess trumfe. Derfor konkluderer jeg med at den instrumentelle begrunnelsen for demokratisk ytringsfrihet ikke er holdbar som forsvar for hatytringer. I denne seksjonen har jeg vist at ingen av ytringsfrihetens begrunnelser gjelder i tilfellet hatytringer. Dette funnet blir relevant når jeg undersøker retten til liv og kroppslig integritet i 4.3 og retten til politisk deltakelse i 4.4.

## **4.2 Religionsfrihetens status**

I seksjon 3.6 i teoridelen redegjorde jeg for Nussbaums begrunnelse for religionsfriheten. I denne seksjonen skal jeg argumentere for hvorfor religionsfriheten ser ut til å verne (i alle fall noen) hatytringer:

Premiss 1 (normativt): Det er viktig å ha retten til å danne sin egen forståelse av hva det gode liv innebærer. Dette er en såkalt generisk grunn, allmenn tilgjengelig informasjon sier at dette er noe mennesker har grunn til å ønske.

Premiss 2 (normativt): Muligheten for å danne sin egen forståelse av det gode liv bør være så sterk og vidtrekkende at det også bør være rom for å tenke menneskefiendtlige tanker. Dette andre normative premisset er trolig det mest kontroversielle premisset i dette resonnementet, jeg går derfor i dybden på dette nedenfor.

Premiss 3 (deskriptivt): De færreste mennesker klarer å danne en forståelse av hva det gode liv innebærer alene, de fleste trenger hjelp fra sine medmennesker. Altså må en ha mulighet til å snakke med andre mennesker om det.

Konklusjon: For at mennesker skal klare å danne sin egen forståelse av hva det gode liv innebærer må de derfor ha mulighet til å dele eksistensielle holdninger med hverandre. Dette innebærer at det kan være nødvendig å komme med hatytringer til hverandre.

*En utdypning av premiss nr. 2. Hvorfor bør jeg egentlig ha mulighet til å tenke menneskefiendtlige tanker når jeg skal danne min egen forståelse av hva det gode liv innebærer? I det følgende skal jeg argumentere for at respekten for menneskets samvittighet forklarer hvorfor mennesker bør kunne tenke det vi kan kalle hattanker, altså tanker som hadde vært hatytringer om de ble ytret. Jeg tolker Nussbaum og Williams dithen at samvittighetsoverbevisninger kan vurderes på to måter. For det første kan en samvittighetsoverbevisning vurderes utfra sitt innhold. En samvittighetsoverbevisning som er nærmere sannheten er bedre enn en samvittighetsoverbevisning som er lenger unna sannheten. For det andre kan en samvittighetsoverbevisning vurderes utfra hvor alvorlig og dyptgripende den er. En dyptgripende samvittighetsoverbevisning er viktigere enn en som ikke er det (NOU 2016:13, 2016, 22 og Nussbaum 2008:19-20 og 51-58). Det er en utbredt forståelse av samvittighet at den ikke bare skal bedømmes på hvorvidt den er riktig, men også på om det er en alvorlig overbevisning (NOU 2016:13, 2016, 27). Det å ikke respektere menneskers dypeste samvittighet omtaler Nussbaum og Williams som «voldtekt av sjelen» (Nussbaum 2012:65-66).*

Jeg legger til grunn at allmenn tilgjengelig informasjon om hva mennesker har grunn til å ønske forteller oss at mennesker har grunn til å ønske å ta sin samvittighet på alvor i den forstand at en bør kunne følge tankerekker alvorlige samvittighetsoverbevisninger fører til. Jeg antar at en person med rimelighet ikke kan avvise følgende prinsipp:

P: En person bør i utstrakt grad kunne følge de tankemessige implikasjonene av sine dype samvittighetsoverbevisninger.

Jeg skal illustrere dette poenget. La oss anta at Berit er dypt overbevist om at det å ta et menneskeliv alltid er moralsk galt. Jeg antar videre at Berit har grunn til å ønske å kunne tenke ut implikasjonene av sin dype overbevisning. En implikasjon av dette pasifistiske synet er at det også er moralsk galt å ta et liv for å redde en uskyldig person fra døden. En kunne innvendt at jeg med dette åpner opp for moralsk uakseptable handlinger. En dag angriper Randi Berits barn med våpen. Berit kunne enkelt avverget dette angrepet ved å angripe Randi, men på grunn av Berits pasifistiske overbevisning gjør hun ikke dette. Jeg mener det er logisk (og moralsk) kompatibelt av meg på den ene siden å vektlegge betydningen av Berits vidtrekkende tankefrihet som gjorde at hun ble pasifist, og på den andre siden klandre Berit for hennes fravær av handlinger den dagen hun ikke reddet barnet sitt. Jeg skal tydeliggjøre at resonnementet åpner for hattanker gjennom et eksempel.

La oss se for oss at Randi er overbevist om at en guddom fordømmer seksuelle handlinger mellom mennesker av samme kjønn, og at det å gjennomføre slike handlinger er like galt som å forgripe seg på dyr eller barn. Randi har grunn til å ønske å kunne følge de tankemessige implikasjonene denne samvittighetsoverbevisningen fører til, f. eks i synet på LHBT-personer, selv om disse tankene skulle vise seg å være hattanker.

En kunne innvendt at jeg med dette åpner for at det er moralsk akseptabelt å tenke grusomme tanker. Det ser ut til at jeg må godta at følgende scenario er moralsk akseptabel: En nazist har en dyp overbevisning om at jøder er ondskapsfulle vesener som er roten til det meste som er galt i verden. Dersom nazisten skal følge de tankemessige implikasjonene av denne dype overbevisningen ender hun muligens med en tanke om at det hadde vært best om alle jøder ble utryddet. Innvenderen kan mene at det er absurd å godta at det er moralsk akseptabelt å tenke disse tankene.

Jeg er enig med innvenderen i at det på én måte er moralsk uakseptabelt å tenke disse tankene. Her kommer den nevnte erkjennelsen om at samvittighetsoverbevisninger kan vurderes på to måter inn. En kan fordømme selve tankenes innhold, men ha respekt for tankenes karakter av å være dype samvittighetsoverbevisninger. Denne distinksjonen kan forklare hvordan vi både kan forvente at nazisten endrer mening, samtidig som vi kan respektere hennes tankefrihet.

*En utdypning av det deskriptive premisset.* De aller fleste, om ikke alle mennesker, trenger å kommunisere med andre mennesker for å tenke klart og godt (Nussbaum 2008:360). En trenger andre mennesker for å bryte tanker og for å få nye perspektiver. La oss se for oss at Randi har noen veldig dype samvittighetsoverbevisninger. De enkelte svarene på de ulike eksistensielle spørsmålene Randi stiller må passe sammen med disse dype samvittighetsoverbevisningene, men også med andre forestillinger hun har. Det er for mye å forlange av mennesker at de skal klare å tenke ut alle implikasjonene av sine dypeste samvittighetsoverbevisninger helt selv, og sette de inn i en større helhetlig kontekst. Hvis en er opptatt av en sterk og vidtrekkende tankefrihet, noe jeg argumenterte for ovenfor, må en derfor åpne for en viss grad av ytringsfrihet. En sterk og vidtrekkende tankefrihet forutsetter, i praksis, dermed en viss ytringsfrihet.

Så kunne noen ha kommet med *menneskeofringsinnvendingen*. Altså kan noen spørre hvorfor vi akkurat skal tillate slike religiøse hatytringer og f. eks. ikke menneskeofring (eller omskjæring av jenter for den saks skyld). For mange kan deler av den meningssøkende prosessen være fysisk. F.eks. er det en del ritualer mange mener de må ta del i, rent fysisk, for at de skal kunne utvikle sin forståelse av hva det gode liv innebærer (McGuire 2008:17-20). Derfor kan innvenderen lure på om en absurd implikasjon av min argumentasjon er at jeg må godta menneskeofringer.

Jeg tror, av disse grunner, at respekten for menneskers mulighet til å søke svar på livets store spørsmål ikke bare kan verne hatytringer, men også deltakelse i enkelte ritualer. La oss se for oss en religiøs gruppe der medlemmene tror de må danse og synge og spille trommer gjennom gatene for å finne svar på eksistensielle spørsmål. Når medlemmene av denne religiøse gruppen gjør dette, øker sannsynligheten for at jeg får en trommestikk i øyet, og dermed får min kroppslige integritet krenket. Jeg tror likevel en person med rimelighet ikke kan avvise at mennesker kan gjennomføre dette ritualer som ledd i en meningssøkende prosess til tross for den minimale sannsynligheten for skade. Når det gjelder menneskeofringer og jenteomskjæring

er det andre grunner til at dette ikke er greit. Uten at jeg skal gå inn på dette, er den nevnte respekten for andre menneskers autonomi relevant.

*En implikasjon av resonnementet mitt.* Resonnementet mitt har en implikasjon som kan virke kontraintuitiv: Nemlig at det bør være tillatt å komme med en hatytring den ene dagen når jeg forsøker å danne meg en forståelse av hva det gode liv innebærer, mens det ikke bør være tillatt den andre dagen, når jeg har funnet svaret. Noen vil kunne mene det er en merkelig implikasjon at det ikke bør være tillatt å komme med hatytringer når en har kommet frem til sitt svar på hva det gode liv innebærer.

Dette er en implikasjon jeg må godta. Dersom en hatytring på ingen som helst måte er en del av en prosess hvor du forsøker å danne en forståelse av hva det gode liv innebærer, er det ikke nødvendig å komme med den. Jeg er usikker på hvor mange hatytringer som i praksis vil vernes av religionsfriheten. Det finnes trolig en del hatytringer som, første gang en hører dem, kan virke som religiøse hatytringer, men som egentlig ikke er del av en prosess for å finne svar på livets store spørsmål. Dette gjelder f. eks. hatytringer som inneholder referanser til en guddom, men som ikke er en del av en meningssøkende prosess for ytreren. Her er det trolig stor forskjell fra individ til individ. Noen mennesker er stort sett alltid på søken etter svar på livets store spørsmål, mens andre mennesker finner svar de er fornøyde med og holder seg til dem. Merk at mennesker antagelig kan være i en slik søkeprosess uten å være det veldig bevisst. Et videre poeng er at det transcendentale eller det guddommelige *ikke* er det avgjørende. Altså kan en se for seg sekulære «religiøse» hatytringer, det vil si hatytringer som forsøker å besvare eksistensielle spørsmål på det en med dagligspråket ville kalt en sekulær måte.

### **4.3 Retten til liv og retten til kroppslig integritet**

I denne og i neste seksjon skal jeg undersøke hva hatytringer har å si for menneskers rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse. Jeg tror hatytringer kan ha mange andre negative konsekvenser. Et eksempel på dette er når en lesbisk kvinne lar være å holde kjæresten sin i hånden på bussen, selv om hun har veldig lyst. Jeg velger å vektlegge retten til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse fremfor mange andre tenkelige negative konsekvenser av hovedsakelig to grunner. For det første fordi det er tydeligere eksempler på rettigheter, og dermed tydeligere eksempler på rettighetsbrudd. For det andre på grunn av deres alvorlige status. Det er veldig viktige rettigheter å ivareta. I denne seksjonen starter jeg med retten til liv,

før jeg ser på retten til kroppslig integritet. Jeg undersøker retten til politisk deltakelse i neste seksjon, 4.4. Her undersøker jeg to typer av potensielle kausale relasjoner mellom hatefulle ytringer og dødsfall: Selvmord og voldelig hatkriminalitet.

At vi mennesker har en rett til liv er en lite kontroversiell påstand, dette er blant annet noe John Locke, Scanlon og Nussbaum står for (Locke 2011:714, Scanlon 1998:103-107 og Svendsen 2013:176-177). Ikke alle er enige i dette, men jeg anser dette synet som så utbredt at jeg velger å legge det til grunn uten ytterligere argumentasjon.<sup>31</sup> På hvilken måte kan retten til liv være relevant når det kommer til hatefulle ytringer? Jeg undersøker forholdet mellom hatefulle ytringer og selvmord før jeg tar for meg forholdet mellom hatefulle ytringer og voldelig hatkriminalitet.

I det innledende arbeidet med denne oppgaven snakket jeg med medlemmer fra ulike trossamfunn for inspirasjon til tema og problemstilling. Jeg deltok blant annet i en gudstjeneste hos et trossamfunn som regnes som nokså konservativt. I løpet av denne gudstjenesten sa en av de religiøse lederne at «homofil fristelse er som å bli skutt av Djevelen med brennende piler». La oss se for oss at det satt et 12 år gammelt homofilt barn i salen. Kan en slik uttalelse fra en fremtredende person i trossamfunnet gå utover denne 12-åringens rett til liv?

Forskere mener at det kan finnes en sammenheng mellom en annen persons kommentarer og ens egen selvfølelse, og at det finnes en sammenheng mellom selvfølelse og det å ta livet sitt (Beskow, Beskow og Ehnwall 2005:121-124). Dette kan tyde på at det kan være en sammenheng mellom en ytring og død. Om det er en sammenheng mellom en slik ytring og noens død, vil dette etter alle solemerker være en delforklaring hvor mye annet også spiller en rolle. Det er dessuten nærliggende å tenke at ytrerens posisjon overfor mottakeren er svært avgjørende. Om den tenkte 12-åringen anser den religiøse spesialisten som en sosial og eksistensiell autoritetsperson, vil denne mottakeren kunne oppleve ytringen på en mye sterkere måte enn en homofil person som satt der uten et forhold til verken den religiøse spesialisten, trossamfunnet eller dens trosoverbevisninger. Konteksten ytringen fremføres i spiller en stor rolle, og da både de spesifikke kontekster (som trossamfunn) og den større samfunnsmessige konteksten (Gule 2012:137). Forskningen er ikke entydig, men forskere er åpne for at både homofile og etniske minoriteter har livssituasjoner som kan ha en positiv effekt på deres

---

<sup>31</sup> Jeg anser grunnen til å ønske å leve som en generisk grunn, jf. Scanlons terminologi.



sannsynlighet for å begå selvmord (Bergen, Montesinos og Schouler-Ocak 2015:3-4 og Hytten og Mehlum 1999:78). I seksjon 4.3.1 skal jeg vurdere den moralske betydningen av denne (trolig svake) sammenhengen. Her er resonnementet satt opp på en stilisert måte:

Premiss 1 (normativt): Alle har rett til liv

Premiss 2 (deskriptivt): Det kan være en kausalitet mellom en persons ytring og en annen persons selvfølelse.

Premiss 3 (deskriptivt): Dårlig selvfølelse kan øke sannsynligheten for dødsfall.

Det ser dermed ut til at det er en sammenheng mellom en hatefull ytring og retten til liv, der selvmord utgjør en fare. Kan det være en lignende sammenheng hvor voldelig hatkriminalitet utgjør en tilsvarende fare? Vetlesen og Bangstad argumenterer for at det er en sammenheng mellom hatefulle ytringer og dødsfall forårsaket av folkemord og terrorisme (Bangstad og Vetlesen 2011:334-346). Det samme åpner Gule opp for (Gule 2012:117). Vetlesen viser til folkemordsforskningen hvor et av funnene er at folkemord sjeldent skjer uten forberedelser. Hatefulle ytringer er en del av denne forberedelsesprosessen: «... a war of words precedes a war of bodies» (Vetlesen 2005:169). Et sentralt kjennetegn ved hatretorikk er eskalering. En hatefull ytring kan sjeldent sees isolert. Det skjer gjerne en gjensidig oppildning (Nilsen 2014:12). Den hatefulle ytringen er ofte ikke først og fremst myntet på hatobjektet, men på den ytreren vil ha med seg (Nilsen 2014:18).

Victor Klemperer brukte en metafor som kan fungere som illustrasjon på hvordan hatytringer kan føre til voldelig hatkriminalitet. Klemperer mente vi kunne se for oss hatytringer som små doser arsenikk. En enkelt hatytring vil, i likhet med en liten dose arsenikk, ikke i seg selv representere en stor fare. Det er med gjentakelse det kan bli farlig (Nilsen 2014:86-88). Den empiriske forskningen til Michal Bielewicz, Wictor Soral og Nikolaj Winiewski ser ut til å støtte deler av Klemperers poeng. Under visse omstendigheter later følgende mekanisme til å gjelde: Jo flere hatytringer mennesker hører, desto mer distanserte og ufølsomme blir de overfor den aktuelle gruppen mennesker (Bielewicz, Soral og Winiewski 2018:136-137 og 144-145). Det er med Det tredje rikets språkbruk som bakteppe Klemperer utviklet arsenikkmetaforen (Nilsen 2014:86):

But language does not simply write and think for me, it also increasingly dictates my feelings and governs my entire spiritual being the more unquestioningly and

unconsciously I abandon myself to it. And what happens if the cultivated language is made up of poisonous elements or has been made the bearer of poisons? Words can be like tiny doses of arsenic: they are swallowed unnoticed, appear to have no effect, and then after a little time the toxic reaction sets in after all (Klemperer 2000:15-16).

Det er nærliggende å anta at de hatefulle ytringene blivende utøvere av voldelig hatkriminalitet leser og hører har konsekvenser for deres videre ekstremisering.<sup>32</sup> Bangstad argumenterer for at hatprat er en nødvendig, om ikke tilstrekkelig, betingelse for å forklare 22. juli og lignende terrorhendelser (Bangstad 2014:xiv). Det er videre nærliggende å anta det samme i massakrer og annen form for hatkriminalitet hvor religion (i ordets dagligdagse betydning) spiller en tydeligere rolle enn det gjorde under 22. juli, som f. eks. Orlando-massakren i 2016 (Douglas 2016:353). Dehumanisering, eller umenneskeliggjøring, er en viktig mekanisme. Det er gjennom dehumanisering hatytringer kan føre til død (Nilsen 2014:41-42). Her er en mer stilisert oppsummering av resonnementet:

Premiss 1 (normativt): Alle mennesker har rett til liv.

Premiss 2 (deskriptivt): Det kan være kausalitet mellom en persons ytring og en annen persons ekstremisering.

Premiss 3 (deskriptivt): Ekstremisering kan øke sannsynligheten for hatmotivert drap.

Hvis dette stemmer når det gjelder dødsfall, er det nærliggende å anta at det også gjelder for krenkelse av ens kroppslige integritet, som f. eks. ikke-dødelig hatmotivert vold. Inspirert av Locke, Scanlon og Nussbaum legger jeg til grunn at mennesker har en rett til kroppslig integritet, jeg anser det som en generisk grunn (Locke 2011:714, Scanlon 1998:204 og Svendsen 2013:176-177). Her er en stilisert fremstilling av hvordan hatytringer kan krenke noens rett til kroppslig integritet, noe som trolig skjer oftere enn hatmotiverte dødsfall:

Premiss 1 (normativt): Alle mennesker har rett til kroppslig integritet.

Premiss 2 (deskriptivt): Det kan være kausalitet mellom en persons ytring og en annen persons ekstremisering.

Premiss 3 (deskriptivt): Ekstremisering kan øke sannsynligheten for hatmotivert voldsutøvelse.

---

<sup>32</sup> Jeg benytter meg av begrepet ekstremisering der de fleste trolig ville valgt begrepet radikaliserings. Jeg anser ekstremisering som mer presist etymologisk og språklogisk. For videre begrunnelse se Gule 2018B:4-7.

Disse resonnementene får frem et viktig poeng. Den eneste måten å krenke noens rett til liv eller kroppslige integritet på, er ikke kun ved å drepe noen eller å utøve vold mot noen. En kan også krenke noens rett til liv og kroppslige integritet ved å *øke sannsynligheten* for at noen dør eller får sin kroppslige integritet krenket. I seksjon 3.4 argumenterte jeg for dette.

I denne seksjonen har jeg argumentert for at hatytringer kan øke sannsynligheten for død og skade. Siden dette ikke er en oppgave med hovedtyngde i empirisk statsvitenskap, er det på sin plass med en viss grad av ydmykhet. Når en bedriver empirisk forskning, kan hypoteser som i teorien virker svært nærliggende, vise seg ikke å være korrekte. Ifølge Bangstad finnes det veldig lite empirisk forskning på hatytringers effekter (dette uttrykte Bangstad i et foredrag under en konferanse om hatytringer ved Universitet i Agder, 4. februar 2019). Derfor må vi i stor grad basere oss på teoretiske refleksjoner om denne empiriske årsakssammenheng. Det er blitt utført noe empirisk forskning på området, og denne indikerer at det kan være en årsakssammenheng mellom hatytringer og hatkriminalitet, i alle fall under visse betingelser (Müller og Schwartz 2018:1-6 og 22-41).<sup>33</sup> Dersom det en dag skulle vise seg at denne empiriske antagelsen er feil, må konklusjonen i denne oppgaven revurderes. I resten av undersøkelsen skal jeg legge til grunn at det er en årsakssammenheng mellom hatytringer på den ene siden og død og skade på den andre siden.

#### **4.3.1 Sammenhengens betydning**

I det følgende skal jeg vurdere den moralske betydningen av den svake sammenhengen mellom en persons ytring på den ene siden og skade og dødsfall på den andre siden. De fleste av oss har hørt vonde ytringer en del ganger i løpet av livet. Noen har kanskje også hørt hatefulle ytringer, men de færreste av oss får så store problemer at vi skader oss selv eller tar livet vårt på grunn av det. Det er også veldig få som velger å utføre dødelig og ikke-dødelig hatkriminalitet. Kan sammenhengen mellom hatefulle ytringer på den ene siden og dødsfall og skade på den andre siden være relevant når sammenhengen antagelig er svak? I denne seksjonen skal jeg argumentere for at sammenhengen er moralsk relevant, samtidig som jeg vil at vi skal ha med i tankene at sammenhengen etter alt å dømme er svak.

---

<sup>33</sup> Merk at Karsten Müller og Carlo Schwartz' artikkel ennå ikke er fagfellevurdert, men artikkelen er ifølge Schwartz til fagfellevurdering (personlig samtale med Schwartz under en konferanse om hatytringer ved Universitet i Agder, 4. februar 2019).

Det er viktig å påpeke at sanksjonen bør være proporsjonal til sannsynligheten for et negativt utfall. La oss se for oss at en hatefulle ytring med nødvendighet førte til dødsfall. Hver gang Randi ytret hatprat så var det noen som døde. Hvis dette hadde vært tilfelle ville mest sannsynlig flere år i fengsel vært legitimt. Sammenhengen mellom hatytringer og død er mye svakere enn dette. At denne korrelasjonen trolig er svak bør også spille en rolle i vurderingen. I det følgende vil jeg presentere tre innvendinger til min påstand om at offeret for en hatytring kan påberope seg retten til liv og retten til kroppslig integritet.

*Problem 1: Individets ansvar.* En kan tenke seg en innvending mot resonnetet mitt som tar tak i problemet med hva en kan forvente av individers ansvar overfor andre individers handlinger. Innvendingen kunne vært formulert slik: En person kan kun klandres for egne handlinger. Dersom Randi sier en hatytring, og Berit hører dette og derfor går og dreper noen, er dette to enkelthandlinger gjennomført av to enkeltpersoner som kun kan ta ansvar for egne handlinger. Randi kan kun ta ansvar for sin hatytring og ikke Berits drapshandling, på samme måte som Berit kun kan ta ansvar for egen drapshandling og ikke Randis hatytring. Baker har fremført denne innvendingen (Waldron 2012:168-169).

Jeg skal presentere en tese før jeg viser tesens gyldighet i noen tilfeller. Tesen er: En person har et ansvar for følgene av sin ytring dersom personen med rimelighet burde tatt den forventede risikoen med i betraktning. Merk at det å ha et ansvar ikke nødvendigvis betyr å ha det fulle og hele ansvaret.

Her er en noen eksempler som viser at vi intuitivt er enig i denne tesen:

1. Jeg hvisker en statshemmelighet i en øde ørken.
2. Jeg forteller en statshemmelighet til en person som sjekker meg opp på en bar.
3. Jeg forteller en statshemmelighet til en person jeg vet er spion for en fremmed makt.

Den forventede risikoen av å hviske en statshemmelighet i en øde ørken er så lav at en ikke kan forvente at dette vil få konsekvenser. Dersom jeg har en jobb som innebærer å ha kunnskap om statshemmeligheter, bør jeg være klar over at fremmede makter kan benytte seg av såkalte honningfeller som forsøker å få informasjon gjennom kurtisering (Buchanan og Taylor 2010:530-531). I det sistnevnte tilfellet bør jeg opplagt være klar over den forventede risikoen. Selv om det ikke er jeg som faktisk bruker informasjonen til å sverte min egen stats interesser,

virker det merkelig å mene at jeg ikke har et delansvar for at min stats interesser blir truet i et slikt tilfelle.

Er det mulig å se for seg at et menneske kommer med noen hatytringer uten å være klar over risikoen for negative konsekvenser? Det finnes uheldige ytringer mennesker kan si hvor det ikke virker rimelig å kreve at ytreren skulle ansett ytringen som ledd i en prosess som kan innebære noens brudd på rett til liv, kroppslig integritet eller politisk deltakelse. Dersom Randi har et lavt kunnskapsnivå, eller ikke har et tilstrekkelig intelligensnivå, kan dette stå i veien for at Randi forstår risikoen for de potensielle konsekvensene. Dersom det er hva vi kan kalle «selvforskyldt kunnskapsløshet» virker det likevel rimelig å klandre Randi. Dersom kunnskapsløsheten ikke er selvforskyldt, eller hun ikke har et tilstrekkelig intelligensnivå, virker det urimelig å klandre Randi. Derfor er det viktig å vurdere den enkelte hatytrers individuelle utgangspunkt under en eventuell rettssak. Ser en bort fra slike spesielle tilfeller virker min tese rimelig: En person har et ansvar for følgene av sin ytring dersom personen med rimelighet kunne tatt den forventede risikoen med i betraktning. Dermed ser det ikke ut til at innvendingen om det skarpe skillet mellom individers ansvar utgjør et problem for mitt argument om at det å komme med hatytringer kan være et brudd på noens rett til liv og kroppslig integritet.

*Problem 2: Dråpe i havet.* En annen nærliggende innvending til påstanden om at et offer for en hatytring kan påberope seg retten til liv er å påpeke hvor liten rolle den ene ytringen har å si. Dette er en innvending bl. a. Strossen retter mot hatytringslovgivning (Strossen 2018:110-111). Formulert på en annen måte kan en si at én hatytring er en dråpe i havet. Innvendingen kan minne om et problem tilknyttet klimakrisen. Min ene flyreise er et svært lite bidrag til klimaendringer. Det er når jeg sammen med veldig mange andre gjennomfører flyreiser, bilturer osv. at jeg bidrar til global oppvarming. På samme måte er det veldig sjeldent min ene hatytring alene fører til død og skade. Det er når jeg sammen med veldig mange andre kommer med hatytringer at sannsynligheten for katastrofale følger vanligvis oppstår. En kunne ment at det ikke er av moralsk betydning å avstå fra å gjøre handling X når sannsynligheten for negative konsekvenser er svært lav.

Parfit avviser denne dråpe i havet-innvendingen som feil i boken *Reasons and Persons* fra 1984. Parfit mener det ikke er holdbart å ikke anse en veldig liten sannsynlighet som en sannsynlighet. Når jeg ikke kan predikere min handlings negative (eller for den saks skyld positive) effekter,

står jeg ikke fritt til å gjøre alle mulige handlinger. Ifølge Parfit bør jeg istedenfor vurdere ulike handlingers forventede utfall (Parfit 1984:73-76).

Parfit illustrerer dette poenget med et amerikansk presidentvalg. Selv om en amerikaner stemmer i en såkalt vippestat, en delstat hvor resultatet kan gå begge veier, er sannsynligheten for at denne bestemte amerikaneren sin stemme skal være avgjørende ca. én til ett hundre millioner.<sup>34</sup> Valget står mellom de to presidentkandidatene Overlegen og Underlegen. Amerikanere vil i gjennomsnitt få det bedre om Overlegen blir president. Når en tar med antallet amerikanere som vil tjene på at Overlegen blir president er det vanskelig, rent matematisk, å se for seg at den enkelte amerikaners kostnad ved å stemme er større enn fordelene som skapes. Sannsynligheten for at den enkelte amerikaneren bidrar er svært lav. Selv om sannsynligheten er svært lav, er den fortsatt til stede (Parfit 1984:73-76).

Når Randi vurderer om hun skal ytre en hatytring bør hun gjennomføre en lignende vurdering. Sannsynligheten for at Randi sin ene hatytring skal ende med Berits, og andre minoritetspersoners død, er svært lav. Dette gjelder både når døden skyldes hatmotiverte drap og når døden skyldes selvmord. Berit og de andres kostnad av at hatytringer blir fremført kan altså være død. Det er vanskelig å se for seg at Randis kostnad ved å la være å komme med en hatytring (om det i det hele tatt finnes en slik kostnad) skulle veie opp for Berit og de andre minoritetspersonenes sannsynlighet for død.

*Problem 3: Positivt emosjonelt ubehag.* Strossen viser til psykologisk forskning for et argument for hvorfor vi bør tillate hatytringer. Jonathan Haidt og Greg Lukianoff argumenterer for at visse former for psykisk ubehag er positivt. Forskerne argumenterer for at det å oppleve emosjonelt ubehag kan ha positive effekter ved at en takler slike følelser senere. Forskerne er spesielt bekymret for en del yringskodekser ved amerikanske universiteter. De senere årene har yringsrommet ved amerikanske campuser blitt snevret inn (Strossen 2018:151-153). Det er ikke uvanlig å lese i medier om ulike varianter av denne bekymringen, bekymringen for at vi oppdrar en generasjon av såkalte snøfnugg («snowflakes»). Den såkalte snøfnugggenerasjonen skal visstnok ha lav toleranse for motstand og meninger en ikke er enig i (Nyhus 2019:2-3). Jeg leser Strossens innvending mot hatytringslovgivning som en del av denne mer generelle bekymringen.

---

<sup>34</sup> Merk at dette er et komplekst estimat. F. eks. så kan ulike mønstre av stemmer spille en rolle (Parfit 1984:75). Det kan også hende estimatet har endret seg siden Parfit skrev boken i 1984.

Strossen er inne på at det er en viktig evne i livet å kunne takle ulike former for psykisk ubehag (Strossen 2018:151-153). Jeg vil legge til at det er viktig for borgere i et demokrati å ha evnen til å lytte til posisjoner og argumenter som står så langt unna ens egne holdninger at det kan oppleves som ubehagelig. Dette er viktig fordi demokratiske borgere kan inneha posisjoner som strider med hverandres dype samvittighetsoverbevisninger. Forskerne skiller mellom en god og en dårlig form for stress og psykisk ubehag. For flere mennesker kan hatytringer kanskje bidra til en god form for stress og psykisk mestring. Det virker svært nærliggende at dette ikke gjelder for alle, noe forskerne selv skriver (Strossen 2018:152). I og med at det finnes så mange andre måter å øve opp sine psykiske evner virker det som en merkelig vurdering å holde på behovet for hatytringer for å oppnå denne psykiske mestringen. Når det gjelder evnen til å lytte til standpunkter en er helt uenig i er også dette noe en kan øve opp uten at noen av partene trenger å ty til hatytringer. Det ser ut til at ingen av de tre innvendingene kan utgjøre stor skade for min påstand ovenfor. Derfor velger jeg å stå ved min påstand om at et offer for hatytringer kan påberope seg retten til liv og kroppslig integritet.

#### **4.3.2 En rimelig vurdering av retten til liv og kroppslig integritet**

Randi kommer med en hatytring som øker sannsynligheten for at Berit blir utsatt for vold og død (inkludert selvskading). I utgangspunktet vil rimelige mennesker avvise at noen andre kan øke deres sannsynlighet for å bli utsatt for vold og død, men la oss se for oss dette scenarioet: Randi har gjennomført flere tiltak for å unngå at en religiøs hatytring skal ende med vold og død. F. eks. planlegger hun bare å komme med den religiøse hatytringen til en lukket forsamling med voksne mennesker hun kjenner godt (venner, familiemedlemmer eller medlemmer av menigheten). Randi føler seg trygg på at Berit og ingen av de andre vil skade seg selv eller andre, eller sørge for at denne hatytringen er ledd i en dehumaniseringsprosess. Riktignok kan ikke Randi være helt sikker. I det følgende skal jeg formulere noen forskjellige, men nokså like, generaliserbare prinsipper for deretter å vurdere hvilke av disse en person med rimelighet kan avvise.

*Hvilke generaliserbare prinsipper vil personer med rimelighet kunne avvise:*

P1: På grunn av en *ubegrunnet ytringsfrihet* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å dø eller å få sin kroppslige integritet krenket.

P2: På grunn av *ingenting* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å dø eller å få sin kroppslige integritet krenket.

P3: På grunn av ens *begrunnede religionsfrihet* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å dø eller å få sin kroppslige integritet krenket.

P4: På grunn av en *ubegrunnet ytringsfrihet* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å dø eller å få sin kroppslige integritet krenket, såfremt en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå nettopp dette.

P5: På grunn av *ingenting* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å dø eller å få sin kroppslige integritet krenket, såfremt en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå nettopp dette.

P6: På grunn av ens *begrunnede religionsfrihet* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å dø eller å få sin kroppslige integritet krenket, såfremt en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå nettopp dette.

P7 (med henvisning til bil, trikk osv.): På grunn av *nødvendig transport* bør det være mulig å øke noens sannsynlighet for å dø eller å få sin kroppslige integritet krenket, såfremt en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå nettopp dette.

Jeg tror personer med rimelighet vil avvise prinsippene P1, P2, P3, P4 og P5, men ikke vil avvise P6 og P7. At de ikke vil avvise P7 poengterer at det ikke bare er religionsfrihet som er en generisk grunn der vi vil godta en viss sannsynlighetsøkning for negative konsekvenser.

*På hvilket grunnlag skjer den rimelige avvisningen:*

For at en avvisning skal være rimelig må den ta innover seg standpunktet til alle relevante parter. De relevante partene i denne sammenhengen er personen som opplever at ens religionsfrihet står på spill (Randi) og personen som opplever at ens rett til liv og kroppslig integritet står på spill (Berit). Det kan også være andre parter, f. eks. lettpåvirkelige mennesker som har grunn til å ønske ikke å bli ekstremisert. Her kommer ideen om 'rimelige forholdsregler' inn. Scanlon skriver dette om ideen: «Our idea of «reasonable precautions» defines the level of care that we think can be demanded: a principle that demanded more than this would be too confining, and could reasonable be rejected on that ground» (Scanlon 1998:209).



Hvorfor vil en person med rimelighet avvise P1 og P4 (altså prinsippene som omhandler den ubegrunnede ytringsfriheten)? Dette fordi en ubegrunnet ytringsfrihet er det samme som ingen grunn. Det virker intuitivt merkelig at en av ingen grunn skal ha mulighet til noe så alvorlig som å øke noens sannsynlighet for død og skade. I 4.1 argumenterte jeg for at hatytringer ikke kan vernes av noen av ytringsfrihetens begrunnelser. I 4.2 argumenterte jeg for at enkelte hatytringer kan påberope seg religionsfrihetens begrunnelse. Poenget mitt er at *en begrunnet religionsfrihet er viktigere enn en ubegrunnet ytringsfrihet*.

Jeg har med P2 og P5 (ingenting-prinsippene) for å illustrere at en trenger en grunn for å gjøre noe så alvorlig som å øke noens sannsynlighet for å dø eller å få sin kroppslige integritet krenket. P1 og P4 (ytringsfrihetsprinsippene) er dermed veldig like P2 og P5 (ingenting-prinsippene). Hva om jeg hadde byttet ut ordet «ingenting» med «litt lyst til». Det å ha litt lyst til noe kan ikke sies å være en så viktig grunn at en kan øke noens sannsynlighet for å dø eller å få sin kroppslige integritet krenket.

La meg igjen minne om hva religionsfrihet er, slik jeg forstår det inspirert av Nussbaum. Religionsfrihet er friheten til å kunne svare på eksistensielle spørsmål. En person som ikke vil godta en lav sannsynlighet for å dø eller å bli skadet setter sine egne interesser over den andre personens interesser på en urimelig måte dersom følgende kriterier er oppfylt: Aktiviteten skyldes en viktig grunn, og personen har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå at vedkommende skal dø eller bli skadet. En slik sannsynlighetsøkning godtar vi i mange tilfeller. Eksempler på dette er: Nødvendig bilkjøring, når en person kritiserer menneskefiendtlige holdninger (dette kan føre til voldelige motsvar), når en politiker forsøker å påvirke samfunnets utvikling (mye politikk er upopulært og kan føre til voldelige motsvar) og ulike kunstuttrykk (f. eks. å sette opp teaterstykker med et politisk kontroversielt innhold). Dersom jeg ikke godtar en viss sannsynlighetsøkning for død og skade, etter at det har blitt gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå dette, legger jeg uforholdsmessig mye vekt på mine egne interesser. Merk at det ville være urimelig å kreve at Randi har 100 % kontroll på om tiltakene fungerer på samme måte som det ville være urimelig å kreve dette av en sjåfør som kjører lastebil. Derfor tror jeg ikke en person med rimelighet kan avvise prinsippet P6.

Jeg tror en rimelig person, altså en person som tar innover seg interesser andre enn sine egne, vil godta tiltakene hvis de virker troverdige. Altså krenker ikke Randi noens rett til liv eller kroppslig integritet om hun gjennomfører troverdige tiltak for å unngå død og vold, og det

finnes en god nok grunn til at hun kommer med disse hatytringene (religionsfrihet er altså en slik god grunn). Et viktig poeng i denne sammenhengen er at dette argumentet ikke er unikt for religionsfriheten. Som jeg kommer tilbake til i 4.5 kan det samme argumentet gjelde i andre sammenhenger, som nødvendig bilkjøring. Jeg er ikke sikker på hvor mange slike grunner som finnes, men jeg antar det er en del. Dette må en undersøke fra tilfelle til tilfelle. Når det gjelder tilfellet hatytringer kan det hende religionsfrihet er den eneste rimelige grunnen, men jeg er åpen for at det finnes flere.

Helt konkret vil denne nyanseringen kunne forklare ulike intuisjoner. Den klarer å forklare hvorfor det ikke burde vært tillatt å komme med tutsi-nedsettende hatytringer i offentlige kanaler hvor du ikke har kontroll på mottakerne i Rwanda i 1994. Den forklarer også hvorfor det ikke bør være lov å gjøre dette på Eidsvolls plass i Norge i 2019. Samtidig forklarer denne nyanseringen hvorfor det bør være lov å komme med religiøse hatytringer i menighetshus blant mennesker som kjenner hverandre godt og er trygge på hverandres psykiske helse.

Denne oppgaven ble blant annet motivert av en tilsynelatende inkonsistent holdning jeg kan observere i Norge og andre land. Vi ser ut til å godta en del menneskefiendtlige holdninger blant religiøse som vi ikke godtar fra annet hold (i hvert fall i den dagligdagse betydningen av ordet religiøs) (Moon 2018:1 og 13-19). Min undersøkelse tyder på at denne holdningen ikke nødvendigvis er så inkonsistent. Denne konklusjonen viser at f. eks. voksne medlemmer av trossamfunn står friere til å dele menneskefiendtlige holdninger med hverandre enn folk som ikke søker svar på eksistensielle spørsmål. Det er riktignok ikke helt fritt. Det bør være tillatt å ytre hatytringer i lukkede sammenhenger. Dersom hatobjektet hører hatytringen holder det ikke at hun er der av eget ønske (f. eks. et lesbisk medlem av et homofobt trossamfunn). En må også føle seg trygg på hennes psykiske helse med tanke på risiko for selvskading og selvmord. En må være trygg på mottakeren. Dette setter f. eks. begrensninger på misjonsvirksomhet. Det setter også begrensninger på hvordan en forholder seg til nye medlemmer av trossamfunn, da en ikke kan vite nok om personer en ikke kjenner. Om en person viser tilbøyelighet til å påføre andre vold, setter også dette begrensninger.

Jeg skal illustrere begrensningene med et konkret eksempel. La oss se for et trossamfunn med nye og gamle medlemmer. Når trossamfunnet skal gjennomføre gudstjenester eller andre religiøse ritualer hvor tydelige hatytringer skal ytres må trossamfunnet gjøre noen konkrete tiltak. De må sørge for at det ikke er barn tilstede. De må også sørge for at de nye medlemmene

de ikke kjenner ikke er tilstede. De må være *forholdsviss* sikre på at medlemmene som skal høre hatytringene ikke har potensial for å gjennomføre selvskading, selvmord og/eller dødelig og ikke-dødelig hatkriminalitet.

Oppgavens problemstilling er: Under hvilke betingelser, om noen, bør det være tillatt å komme med hatytringer? Det ene delsvaret på problemstillingen vil være at religiøse hatytringer bør tillates dersom ytreren har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå at noen mennesker skal dø eller få sin kroppslige integritet krenket. I praksis vil dette trolig gjelde religiøse hatytringer som ytres i lukkede fora blant mennesker en kjenner godt og som en ikke tror vil bruke ytringene som ledd i en dehumaniseringsprosess eller vil bruke ytringene som motivasjon for å utøve vold eller gjennomføre drap.

#### **4.4 Retten til politisk deltakelse**

I denne underseksjonen skal jeg undersøke om hatytringer kan krenke menneskers rett til politisk deltakelse. Før jeg gjør dette skal jeg bruke noen ord på hva jeg mener med retten til politisk deltakelse. Det er en stor diskusjon i faglitteraturen om hvordan begrepet 'politisk deltakelse' best bør forstås. Jeg legger til grunn en nokså tradisjonell forståelse av begrepet, men jeg antar at resonnementet jeg skal fremføre også kan gjelde om en legger til grunn andre forståelser av begrepet. Når jeg bruker begrepet politisk deltakelse sikter jeg til flere politiske aktiviteter: Å ytre sine politiske meninger offentlig, å stille til og å inneha demokratiske verv, å delta i politiske partier og andre politiske organisasjoner og å stemme ved politiske valg (Moor 2017:188-192). Et prinsipp som krever at (i hvert fall) alle voksne tilregnelige mennesker har en rett til lik politisk deltakelse er et prinsipp en person med rimelighet ikke kan avvise. Det er ukontroversielt å påstå at mennesker har grunn til å ønske retten til politisk deltakelse. Dette idealet om politisk likhet er et helt grunnleggende element ved demokratiet (Dahl 2006:4-6). Jeg fremførte flere begrunnelser for dette i underseksjon 4.1.3.<sup>35</sup>

I Ipsos' rapport *Hat og trusler mot folkevalgte* fra 2019 finner forskerne at 39 % av de spurte folkevalgte har blitt utsatt for hatytringer. Av respondentene som har opplevd hatefulle ytringer (og trusler) oppgir 37 % at dette har medført at de har endret atferd.<sup>36</sup> Merk at rapporten kun

---

<sup>35</sup> Selv om dette er ukontroversielt finnes det faktisk politiske teoretikere som argumenter mot en slik rettighet. F. eks. så argumenterer Brennan mot at alle skal ha retten til å stemme og stille til og inneha politiske verv (Brennan 2016).

<sup>36</sup> Siden jeg baserer store deler av denne seksjonen på forskningsrapporten *Hat og trusler mot folkevalgte* må jeg komme med en nødvendig presisering. Rapporten har nevneverdige metodiske begrensninger knyttet til at den er

omhandler folkevalgte (Ipsos 2019:10). Det er nærliggende å anta at mennesker som ikke er folkevalgte har lignende erfaringer.

Hatytringer kan trolig både ha en generell og en mer spesifikk effekt på noens rett til politisk deltakelse. Jeg vil kalle følgende en generell effekt av hatytringer på noens rett til politisk deltakelse: F. eks. ved at en muslimsk kvinne mottar hatytringer hver gang hun deltar i den offentlige samtalen. En spesifikk effekt er når hatytringene kommer når den muslimske kvinnen tar opp spesifikke politikkområder. Dersom f. eks. den muslimske kvinnen mottar hatytringer når hun presenterer sine innvandringspolitiske meninger, mens det ikke kommer hatytringer når hun omtaler andre politikkområder. Det ser også ut til at en kan se disse mekanismene når det gjelder det å inneha demokratiske verv (Ipsos 2019:36-38).

Hatytringer kan få medlemmer av minoritetsgrupper til å avstå fra å stille til valg som sådan, men også få dem til å avstå fra spesifikke verv tilknyttet spesifikke politikkområder. Det er nærliggende å anta at de samme mekanismene er gjeldende når det kommer til deltakelse i politiske partier og politiske organisasjoner. Det er derimot vanskelig å se for seg hatytringers konsekvenser på stemmegivning i demokratier med hemmelige valg. Dermed tror jeg ikke hatytringer representerer en stor trussel mot stemmegivning (Ipsos 2019:36-38).

Hvordan hatytringer kan true den individuelle retten til politisk deltakelse:

Premiss 1 (normativt): Alle har en lik rett til demokratisk medborgerskap. Dette innebærer at en skal kunne delta i den offentlige debatten og at en skal ha muligheten til å kunne inneha demokratiske verv og at en skal kunne engasjere seg i politiske organisasjoner og partier.

Premiss 2 (deskriptivt): Å bli utsatt for hatytringer kan få en person til ikke å delta i den offentlige debatten. Det kan også gjøre at mennesker som i utgangspunktet hadde lyst til å stille til valg for et demokratisk verv eller engasjere seg i politiske organisasjoner og partier velger ikke å gjøre dette.

Konklusjon: Hatytringer truer den individuelle retten til politisk deltakelse.

---

basert på selvrapportering og egendefinisjoner. Forskerne bak Ipsos-rapporten har lagt til grunn en løsere definisjon av begrepet hatytring. Blant annet fordi de antar at den jevne politiker ikke har inngående kunnskap om den juridiske definisjonen av hatytring en finner i norsk rett. Forskningsresultatene bør derfor sees i lys av at forskerne i stor grad lar respondentene selv avgjøre hva de legger i hatytringsbegrepet (Ipsos 2019:6).

#### **4.4.1 Sammenhengen mellom hatytringer og politisk deltakelse**

Sammenhengen mellom hatytringer og at noen lar være å delta politisk er trolig langt større enn de to sammenhengene jeg har undersøkt tidligere, altså den mellom hatytringer og død og den mellom hatytringer og krenkelse av kroppslig integritet. Bare det å være klar over det faktum at f. eks. muslimske kvinner opplever mange hatytringer er trolig nok til at mange muslimske kvinner lar være å sende inn et politisk leserinnlegg de egentlig skulle ønsket å sende inn. Det er trolig ikke en gang nødvendig å oppleve hatytringer selv for at det skal bli et problem (Ipsos 2019:37). Jeg skal presentere noen nærliggende innvendinger og besvare dem. Alle de tre problemene jeg tok opp i 4.3 om sammenhengen mellom hatytringer og død og skade er også relevante i denne sammenhengen. Siden tilsvarene vil bli veldig like velger jeg ikke å gjenta disse her.

*Problem 1: Den formelle rettigheten består.* En mulig innvending kunne være å påpeke at uavhengig av hvor mange hatytringer en opplever så fortsetter en rent formelt å ha de samme rettighetene. Dette er en posisjon blant annet Baker forsvarer (Baker 2009:142-146).

Jeg anser dette som et uholdbart syn på rettigheter. Jeg antar at rettigheter i tillegg til å være noe staten skylder sine borgere, er noe vi medmennesker skylder hverandre (Gule 2003:356 og Wenar 2015). Med denne logikken må en akseptere at en hvit og en mørkhudet person har samme rett til politisk deltakelse dagen etter raseskillet juridisk sett var over i en amerikansk sørstat. Dette høres absurd ut. Det er riktig at den formelle rettigheten består, men rettigheter er ikke verdt mye om rettighetene ikke har praktiske konsekvenser.

*Problem 2: Er du med på leken må du tåle steken.* En kunne innvendt at når en deltar i politikken må en tåle en del. Politikk kan være veldig viktig for folk siden politikk handler om hverdagen deres. Derfor må en tåle en del følelsesmessig engasjement når en deltar i den politiske samtalen eller i det politiske liv for øvrig. Dette er ukontroversielt å påstå, men at en må tåle at ens rettigheter blir innskrenket når en benytter seg av retten til politisk deltakelse virker urimelig.

#### **4.4.2 En rimelig vurdering av retten til politisk deltakelse**

I denne seksjonen skal jeg gjennomføre en lignende rimelig vurdering som jeg gjorde i 4.3.2, denne gangen for retten til politisk deltakelse.

*Hvilke generaliserbare prinsipper vil personer med rimelighet kunne avvise:*

P8: På grunn av ens *ubegrunnede ytringsfrihet* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å miste en reell mulighet til politisk deltakelse.

P9: På grunn av *ingenting* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å miste en reell mulighet til politisk deltakelse.

P10: På grunn av ens *begrunnede religionsfrihet* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å miste en reell mulighet til politisk deltakelse.

P11: På grunn av ens *ubegrunnede ytringsfrihet* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å miste en reell mulighet til politisk deltakelse, såfremt en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå dette.

P12: På grunn av *ingenting* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å miste en reell mulighet til politisk deltakelse, såfremt en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå dette.

P13: På grunn av ens *begrunnede religionsfrihet* bør det være mulig å øke en annen persons sannsynlighet for å miste en reell mulighet til politisk deltakelse, såfremt en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå dette.

Jeg tror en person med rimelighet vil avvise prinsippene P8, P9, P10, P11, P12, men ikke prinsipp P13. Dette av de samme grunnene som beskrevet i tilfellet med retten til liv og kroppslig integritet. Det handler om at mennesker må ha mulighet til å snakke med likesinnede om sin forståelse av hva det gode liv innebærer. Dette er viktig for at mennesker skal ha mulighet til å søke svar på livets store spørsmål. For at en person med rimelighet skal godta at ens mulighet til politisk deltakelse potensielt innskrenkes må hatytreren gjennomføre gode og troverdige tiltak for at dette ikke skal skje.

Et nytt delsvar på problemstillingen vil være at religiøse (i betydningen meningssøkende) hatytringer bør tillates dersom ytreren har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå at det går ut over noens rett til politisk deltakelse. I praksis vil dette trolig gjelde religiøse

hatytringer som ytres i lukkede fora blant mennesker en kjenner godt og som en ikke tror vil bruke ytringene til å skade seg selv, andre eller som ledd i en dehumaniseringsprosess.

#### **4.5 Forsvar mot anklager om absurde implikasjoner**

I de to forhenværende seksjonene fremførte jeg et prinsipp som kan finne svaret på oppgavens problemstilling. En handling som kan øke en annen persons sannsynlighet for død, innskrenking av kroppslig integritet og politisk deltakelse bør ikke være tillatt dersom en person med rimelighet kan avvise grunnene for denne handlingen (selv om vedkommende har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå dette). Dette kontraktualistiske prinsippet kan tilsynelatende se ut til å få en rekke absurde implikasjoner i en rekke tilfeller. Jeg skal ta for meg de mest nærliggende av disse tilfellene. Jeg vil undersøke kasusene bilkjøring, flyturer, nøttespising og fornærmelser.

*Bilkjøring.* En kunne innvendt mot mitt kontraktualistiske prinsipp at det innebærer at det ikke lenger er tillatt å kjøre bil, siden all bilkjøring innebærer en viss sannsynlighetsøkning for at Berit dør eller blir skadet. Selv om Randi skulle gjennomføre gode og troverdige tiltak for at dette ikke skal skje med Berit, f. eks. gjennom kontroll av bremses og dekk osv., vil Randis bilkjøring likevel innebære en slik sannsynlighetsøkning.

En rimelig person vil godta mye bilkjøring. I våre samfunn er mye bilkjøring nødvendig av ulike grunner. En vesentlig forskjell på (de fleste) hatytringer på den ene siden og bilkjøring på den annen side er at det eventuelle offeret i flere tilfeller må godta begrunnelsen for sistnevnte handlinger. I samfunnet vi lever i er det helt nødvendig å kunne kjøre bil. Om du ikke er bilfører selv så er du i det minste avhengig av at andre i samfunnet kan kjøre bil. På grunn av denne nødvendigheten må vi som potensielle ofre for trafikkuhell godta at folk kjører bil.<sup>37</sup>

Dermed vil en person med rimelighet godta et prinsipp som åpner for at sannsynligheten for død og skade øker, såfremt det er *nødvendig* bilkjøring. Det kontraktualistiske prinsippet jeg har forsvart i de to forhenværende seksjonene impliserer riktignok at unødvendig bilkjøring er moralsk uakseptabelt. Mange vil nok mene at dette også er en absurd implikasjon. I det følgende

---

<sup>37</sup> Det er mulig å argumentere mot dette hvis en mener hatytringer er nødvendig av en eller annen grunn. Noen mener det å tillate hatytringer har en slags ventilfunksjon. Argumentet lyder som følger: Vi bør tillate folk å komme med hatytringer fordi det vil få verre konsekvenser om enkelte mennesker ikke får utløp for holdningene sine med ord. Da vil de heller få utløp for det gjennom handlinger. Jeg vil undersøke dette såkalte trykkokerargumentet i 5.1 (Eggebø og Stubberud 2016:33).

skal jeg forsvare posisjonen min mot to innvendinger, samtidig som jeg viser at det ikke nødvendigvis er så absurd som en kanskje først kan tenke.

Den første innvendingen handler om at det finnes større problemer ved unødvendig bilkjøring enn sannsynligheten for død og skade. Mange vil nok mene at det finnes bedre grunner for å anklage en person for å kjøre bil uten en grunn enn at det går utover min rett til liv og kroppslig integritet. Siden sannsynligheten for at bilkjøring skal få negative følger for klimaet trolig er langt større enn sannsynligheten for død og skade virker hensynet til klima som en viktigere grunn for å klage på en annen persons bilkjøring. Det er muligens riktig at klima er et viktigere ankepunkt i denne sammenhengen, men at det finnes viktigere ankepunkter fjerner ikke de mindre viktige ankepunktene. Med andre ord, at Berit har større grunn til å klage på Randis bilkjøring på grunn av klima enn frykt for død og skade fjerner ikke Berits grunn til å klage på grunn av død og skade.

En annen innvending kan være at et forbud mot unødvendig bilkjøring virker merkelig. Til denne innvendingen vil jeg svare at tomgang ikke er lovlig etter norsk rett i dag (Trafikkregler, 1986, § 16). Når jeg anbefaler at bilkjøring uten en grunn ikke bør tillates trenger ikke det å innebære noe annet enn at et slikt forbud får en lignende status som tomgangforbudet. Det kan finnes ulike grunner til ikke å bruke masse ressurser på slike forbud, som f. eks. at det er ressursmessig kostbart, vanskelig å straffeforfølge og at det vil undergrave den allmenne rettsfølelsen om slike saker blir prioritert over f. eks. drapsetterforskninger. På samme måte som en kan ha et ikke-absurd tomgangforbud kan en se for seg et forbud mot unødvendig bilkjøring som ikke er absurd. F. eks. at politiet ikke stopper alle bilister for å forhøre seg om hvorfor de kjører bil, men kun stopper bilister de har god grunn til å mistenke. Jeg konkluderer derfor med at mitt kontraktualistiske prinsipp ikke har absurde implikasjoner i tilfellet bilkjøring.

*Flyturer.* Ovenfor konkluderte jeg med at unødvendig bilkjøring ikke bør være tillatt. Her kan noen innvende at dette får absurde implikasjoner for annen form for transport. Å dra på ferietur med fly til andre land øker trolig også noens sannsynlighet for død og skade.

Til dette vil jeg svare at jeg tror en person med rimelighet vil godta et prinsipp som tillater en god del flyturer. For mange er flyturer det eneste reelle alternativet for å dra til land langt unna sitt eget. Det å dra til andre land er viktig av flere grunner. Det bidrar til kulturforståelse og at



en blir utfordret på sin egen virkelighetsforståelse av å møte mennesker med en annen kulturell bakgrunn. Ikke bare er dette noe mennesker har grunn til å ønske i seg selv, det kan også bidra til kulturell innovasjon og større forståelse mellom mennesker med forskjellig kulturbakgrunn. Dessuten bidrar utenlandsopphold trolig til at en ser andre medmennesker nettopp som sine medmennesker, og ikke som borgere av fremmede og fjerne nasjoner som ikke har noe med en selv å gjøre. Dette igjen kan bidra til mange andre gode konsekvenser, som f. eks. forbrødring (og forsøstring) mellom nasjoner.

Flyturer kan også være nødvendig i mange andre tilfeller, som f. eks. i tilfeller som har med forretninger og utdanning å gjøre. Det kan være nødvendig av helsemessige grunner. Eldre mennesker som bor i kalde strøk kan ha en god grunn til å bruke fly for å komme til varmere strøk. Dette kan være en måte de unngår glatte veier og isolasjon i hjemlandet, og opplever en større grad av selvstendighet. Disse grunnene bunner i det Scanlon ville kalt generiske grunner, allmenn tilgjengelig informasjon forteller oss at mennesker har grunn til å ønske dette.

Det finnes muligens enda flere gode grunner enn de jeg har nevnt hittil, men en innvender kan påpeke at jeg må forby følgende flytur, og at det er absurd: En familie som kunne hatt en minst like fin ferie i hjemlandet drar på ferietur med fly til et varmere strøk. Ingen av familiemedlemmene har helseplager som minsker om de er i varmere strøk, og ingen av dem opplever isolasjon på grunn av glatte veier og dårlig føre i hjemlandet. Mens familien ferierer møter de ingen med en annen kulturell bakgrunn, og ingen av familiemedlemmene opplever noe i nærheten av høyere kulturell forståelse.

Innvenderen har rett i at mitt kontraktualistiske prinsipp impliserer at denne flyturen bør forbys. Likevel gjelder tankene rundt tomgangforbudet også i dette tilfellet. Det finnes gode og dårlige måter å opprettholde et forbud mot unødvendige flyturer på. Av grunnene jeg nevnte i tilfellet bilkjøring antar jeg at et fornuftig forbud mot unødvendige flyturer innebærer at få flyturer i praksis blir forbudt. Jeg konkluderer derfor også med at mitt kontraktualistiske prinsipp ikke har absurde implikasjoner i tilfellet flyturer.

*Nøtter.* En kunne kommet med en lignende innvending i tilfellet nøtter eller andre matvarer mennesker kan være allergiske mot. Det er empirisk uenighet om det er mulig å reagere mot nøtter uten at en selv har inntatt det (Simonte et al. 2003:180-182 og Brough et al. 2013:623-629). Det er behov for mer empirisk forskning om faren for død og skade fra nøtter en selv ikke

har inntatt. Det er 20 år siden noen døde på grunn av matallergi i Norge (Helmers 2017). På 2000-tallet døde en person av allergisjokk hvert fjerde år i Sverige, her er det snakk om allergisjokk som sådan, og ikke nødvendigvis allergisjokk som følge av nøtter (Helsedirektoratet 2018). Jeg anser det som ukontroversielt at det skal være forbudt å tvangsfore andre med nøtter. Spørsmålet blir derfor om Randi bør ha mulighet til å spise nøtter på en offentlig plass når Berit er hyperallergisk mot nøtter.

Argumentet jeg nå skal fremføre er i stor grad inspirert av erfaringene til Torgeir Storaas. Storaas jobber på Haukland sykehus som spesialist og overlege ved seksjon for klinisk spesialallergologi. Storaas argumenterer mot et generelt nøtteforbud i skoler og barnehager basert på sin erfaring med pasienter. Han har hatt pasienter med alvorlig nøtteallergi som har utviklet angst mot nøtter. Dette har medført behov for eksponeringsterapi, en behandling som gis mennesker med angstlidelser. F. eks. så har pasienter øvd seg på å åpne nøtteposer på kontoret hans for å tillære seg at de ikke dør av det. Storaas mener også medier har noe av skylden for den nøttefrykten han observerer i det norske samfunn (Helmers 2017).

Det er nærliggende å anta at et generelt nøtteforbud kan forsterke de negative konsekvensene for menneskers psykiske helse Storaas påpeker. Det kan virke som om nøtteallergikeren Berit selv kan tjene på at Randi spiser nøtter på offentlig sted da det er nøtteallergikere som står i faresonen for å utvikle nøtteangst. Dermed vil en person med rimelighet godta et prinsipp som åpner for nøttespising, til tross for den mulige sannsynlighetsøkningen for død. Merk at dette argumentet hviler på de empiriske forholdene. Dersom det en dag viser seg at nøtteallergi er farligere enn først antatt bør muligens offentlig nøttespising forbys.

*Fornærmelser.* En lignende innvending kunne blitt fremført i tilfellet fornærmelser. De fleste vil nok mene at prinsippet jeg forsvarer har et problem om det impliserer at også alle fornærmelser bør forbys. Det er mulig å se for seg at fornærmelser kan øke sannsynligheten for at en person dør eller får sin kroppslige integritet krenket. Det kan få katastrofale følger om en fornærmer noen som, uten at en vet det, er suicidal eller har alvorlige psykiske problemer. Kanskje kan personer ta livet sitt eller skade seg selv.

I tilfellet fornærmelser er forholdet mellom moral og politikk, som jeg redegjorde for i 3.1, relevant. Jeg anser det som ukontroversielt å påstå at mange fornærmelser er moralsk uakseptable. Likevel tror jeg mange fornærmelser bør tillates. En person vil med rimelighet

godta et prinsipp som åpner opp for en del fornærmelser. Jeg antar at det er en veldig stor forskjell fra individ til individ når det gjelder hva som oppleves som fornærmende. Jeg tror en person med rimelighet vil godta et prinsipp som åpner for at en del fornærmelser er tillatt på grunn av den såkalte nedkjølingseffekten («chilling effect»). En nedkjølingseffekt skjer når mennesker lar være å gjøre uproblematisk handlinger av frykt for å bli straffet (Milton 2010:73-75 og NOU 1999:27, 1999, 39). Fornærmelser er av natur veldig subjektive, det kommer i stor grad an på den enkelte mottakeren om en blir fornærmet. Et generelt fornærmelsesforbud vil trolig føre til at mennesker behersker seg i for stor grad. Folk kan bli redde for at det vil straffe seg f. eks. å være spontan eller å fortelle vitser. Det er sannsynlig at en lov som forbyr alle fornærmelser på denne måten vil hemme mye sosialt samvær mennesker har grunn til å ønske å kunne ta del i, jeg antar at grunnen til å ønske sosialt samvær er en generisk grunn.

Dersom en bør tillate fornærmelser av frykt for nedkjølingseffekten kan en lure på om ikke hatytringer bør tillates av samme grunn. Det er også mulig å se for seg at mennesker behersker seg unødig fordi de er redde for å bli dømt av hatytringslovgivning, dette er en risiko blant annet Strossen er opptatt av (Strossen 2018:99-100). Jeg vil argumentere for at det er en relevant forskjell mellom fornærmelser og hatytringer i dette henseende. Som jeg allerede har vært inne på er fornærmelser, av natur, i stor grad subjektive størrelser. Det som er ment som en hverdagslig kommentar kan oppfattes fornærmende av mottakeren. Derfor er det vanskelig å se for seg sosialt samvær mellom mennesker der en har en garanti for ikke å bli fornærmet. På den annen side er hatytringer en veldig marginal del av de fleste sitt mellommenneskelige samvær. Jeg antar at det er mye lettere for mennesker å avstå fra hatytringer i samvær med sine medmennesker enn å avstå fra fornærmelser. Et generelt fornærmelsesforbud ville være mye mer inngripende på menneskers mulighet for sosialt samvær enn et generelt hatytringsforbud.

Resonnementet ser riktignok ut til å åpne opp for at noen fornærmelser ikke bør være tillatt. Dersom en fornærmelse kvalifiserer til følgende kriterier bør den ikke tillates: Den øker sannsynligheten for død og skade (og for så vidt innskrenkning av politisk deltakelse), personen kunne forutsett denne sannsynlighetsøkningen og at et forbud mot den vil ikke forhindre sosialt samvær mennesker har grunn til å ønske. Å forbyr fornærmelser som kvalifiserer til disse

kriteriene virker ikke absurd, dermed er det heller ingen absurd implikasjon i tilfellet fornærmelser.<sup>38</sup>

I denne seksjonen har jeg undersøkt noen av de mest nærliggende problematiske tilfellene. Det kan tenkes at det finnes flere. Jeg har vist at det er mulig å finne grunner som forsvarer mitt prinsipps gyldighet i disse tilfellene. Forhåpentligvis kan en se for seg andre grunner i andre tenkelige tilfeller.

#### **4.6 Midlertidig konklusjon**

Gjennom drøftingskapittelet har jeg argumentert for at ingen av ytringsfrihetens begrunnelser gjelder i tilfellet hatytringer. Videre har jeg argumentert for at hatytringer kan true menneskers rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse, samtidig har jeg vært bevisst på at ingen rettigheter er absolutte. Inspirert av Scanlons kontraktsteori konkluderer jeg med at en person ikke krenker noens rett til liv, kroppslig integritet eller politisk deltakelse ved å komme med en religiøs (i betydningen meningssøkende) hatytring dersom hun gjennomfører gode og troverdige tiltak for å unngå dette. Oppgavens problemstilling er: Under hvilke betingelser, om noen, bør det være tillatt å komme med hatytringer? Svaret blir altså at hatytringer som er ledd i en meningssøkende prosess bør være tillatt, dersom hatytreren har gjennomført gode og troverdige tiltak for at de ikke skal ha negative konsekvenser for andre menneskers rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse.

Gjennom resonnementet har jeg fortløpende tatt opp nærliggende innvendinger, og forsøkt å besvare dem. Det finnes andre plausible innvendinger til denne konklusjonen. For at disse innvendingene ikke skulle ødelegge flyten i resonnementet i drøftelseskapittelet har jeg valgt å presentere disse i et eget kapittel, som begynner nå.

---

<sup>38</sup> Jeg anser i hvert fall ikke et slikt forbud som absurd i prinsippet, men jeg er åpen for at det finnes utfordringer ved en eventuell praktisk implementering som tar høyde for denne nyansen mellom ulike typer fornærmelser.

## 5.0 Innvendinger

### 5.1 Trykkokerargumentet

I dette kapitlet kommer jeg til å gjennomgå noen innvendinger som jeg ikke har tatt opp i drøftelseskapitlet, men som jeg anser som de viktigste innvendingene til min konklusjon. I en fotnote i seksjon 4.5 tok jeg opp det såkalte trykkokerargumentet. Sammenhengen var at noen mener hatytringer er nødvendige. I denne seksjonen skal jeg først kort gjenta hva trykkokerargumentet går ut på. Deretter skal jeg vise hvordan dette argumentet møter flere problemer.

Trykkokerargumentet er et velkjent argument mot hatpratlovgivning både i faglitteraturen og i samfunnsdebatten for øvrig. Jeg bruker tid på dette argumentet både fordi det er viktig for å tilbakevise nødvendigheten av hatytringer i det spesifikke resonnementet i 4.5, men også fordi trykkokerargumentet utgjør en trussel mot konklusjonen i oppgaven som sådan. Slik lyder trykkokerargumentet: Dersom vi ikke tillater hatytringer vil mennesker med hatefulle holdninger ty til andre virkemidler for å få frem holdningene sine, i verste fall voldelig og dødelig hatkriminalitet (Eggebø og Stubberud 2016:33).

Et empirisk argument mot trykkokerargumentet er å påpeke at lite forskning støtter argumentet. I sin litteraturgjennomgang til rapporten *Hatefulle ytringer. Delrapport 2: Forskning på hat og diskriminering* finner ikke Eggebø og Stubberud noe empirisk forskning som støtter trykkokerargumentet. Derimot finner de empirisk forskning som tyder på at holdninger som får slippe til i den offentlige samtalen blir mer utbredt blant folk (Eggebø og Stubberud 2016:34). Dette taler imot trykkokerargumentets gyldighet.

Trykkokerargumentet er et argument som har en helt bestemt logisk struktur.<sup>39</sup> Denne typen argumenter balanserer to elementer. Det ene elementet er hva en anser som den normative korrekte posisjonen. Det andre elementet er fordommers potensielt negative konsekvenser. Jeg skal vise hvordan trykkokerargumentet deler denne strukturen med et annet argument som jeg vil kalle homoadopsjonsargumentet. Trykkokerargumentet og homoadopsjonsargumentet møter to problemer.

---

<sup>39</sup> Det følgende argumentet er basert på noe jeg har skrevet i en tidligere oppgave, Hoel 2018:7-9.

Følgende argument er ikke et helt uvanlig argument mot homoadopsjon: «Jeg kunne aldri funnet på å mobbe et barn fordi det har LHBT-foreldre, men andre mennesker kan finne på å gjøre dette. LHBT-personer bør derfor ikke ha retten til å adoptere.»<sup>40</sup> Trykkokerargumentet følger samme struktur. På den ene siden mener en at f. eks. mørkhudede og jøder bør være skjermet for rasistiske og antisemittiske ytringer. Samtidig lar en fordommers tenkte konsekvenser veie tyngre enn det normativt riktige standpunktet. Denne typen argumenter møter et *reductio ad absurdum*-problem og et problem jeg kaller symptom-ikke-rot-problemet.

Allerede her kunne noen anklaget meg for å tegne opp en tilsynelatende analogi som egentlig er en disanalogi. I homoadopsjonsargumentet sier en til en LHBT-person «av hensyn til *noen andre enn deg* kan vi ikke gi deg rettigheter du egentlig bør ha», men i trykkokerargumentet sier en «av hensyn til *blant annet deg* kan vi ikke gi deg rettigheter du egentlig bør ha». Trykkokerargumentet kan muligens virke sterkere da det potensielle offeret kan tjene på at det ikke finnes hatytringslovgivning. I et kontraktualistisk rammeverk har ikke denne forskjellen noe å si ettersom en person med rimelighet ikke kan godta at en persons interesser er viktigere enn en annen persons interesser (Scanlon 1998:206-213).

Begge argumentene møter et *reductio ad absurdum*-problem. Dersom tilhengeren av homoadopsjonsargumentet godtar fordommer som et legitimt grunnlag for at LHBT-personer ikke skal ha retten til adopsjon, er det et åpent spørsmål hvor grensen skal gå. Det finnes veldig mange andre grupper i samfunnet som møter lignende fordommer. Det ser ut til at mennesker som har innvandrerbakgrunn, lavstatusjobber osv. heller ikke burde ha muligheten til å adoptere. Til slutt ender en opp i en absurd konklusjon hvor kun hvite, heterofile mennesker med høystatusjobber fra de øvre sosiale lag kan adoptere. Trykkokerargumentet vil møte tilsvarende problem. Dersom en godtar fordommer som en legitim grunn for å tillate rettighetsinnskrenkninger, er det også et åpent spørsmål hvor tilhengeren av trykkokerargumentet setter grensen. Bør en f. eks. godta mobbing for å unngå vold? Bør en godta trakassering for å unngå overgrep? Bør en godta mindre skadelig vold for å unngå mer skadelig vold? Jeg anser dette som absurde konklusjoner.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Dette homoadopsjonsargumentet ble f. eks. fremført av daværende barneombud Reidar Hjerermann (Larsen 2004).

<sup>41</sup> Merk at tilhengere av trykkokerargumentet kan redde trykkokerargumentets normative appell ved å argumentere for den relevante forskjellen mellom trykkokerargumentet i tilfellet hatytringer på den ene siden og disse eksemplene på den andre siden. Hva den relevante forskjellen eventuelt skulle bestå i er likevel ikke åpenbart.

Både homoadoptionsargumentet og trykkokerargumentet møter symptom-ikke-rot-problemet. Homoadoptionsargumentet tar tak i symptomet, og ikke problemets rot, når argumentet bøyer seg for fordommene mot LHBT-personer istedenfor å gjøre noe med fordommene. Trykkokerargumentet tar ikke tak i roten, som er fordommer mot blant annet LHBT-personer, men også fordommer mot mange andre minoriteter og grupper.

Her kan noen innvende at mitt forslag om hatytringslovgivning heller ikke tar tak i problemets rot. Jeg har to tilsvarende svar til denne innvendingen. For det første er det mange jurister som argumenterer for at lover kan ha en normgivende funksjon. Altså at lovene i en stat blir normene i samfunnet (Graver 2011:37-40 og Sypnowich 2019). Hvis dette er korrekt, tar hatytringslovgivning tak i problemets rot, nemlig fordommene i samfunnet.

Mitt andre svar er at forsvaret av trykkokerargumentet bommer på hvor jeg forsøker å angripe trykkokerargumentet. Det er nemlig ikke i trykkokerargumentets konklusjon problemet ligger, men i dets begrunnelse. Problemet er ikke i konklusjonen «nei til hatytringslovgivning» fordi det er mulig å kombinere posisjonen nei til hatytringslovgivning med posisjonen å ta tak i roten av problemet. F. eks. kombinerer Strossen disse to posisjonene når hun sier nei til hatytringslovgivning samtidig som hun argumenterer sterkt for behovet for at flere tar til motmæle, det hun kaller «counter-speech» (Strossen 2018:xxii og 158-163). Symptom-ikke-rot-problemet ligger i trykkokerargumentets begrunnelse fordi argumentet bøyer seg for roten, det bøyer seg for fordommene.

Mitt argument mot trykkokerargumentet høres muligens urimelig ut hvis sannsynligheten for vold og død øker betraktelig ved å ha hatytringslovgivning. Ved ett punkt må jeg bite i det sure eplet. Dersom hatytringslovgivning, på grunn av trykkokereffekten, er en virkelig stor trussel mot menneskelig velferd så er hatytringslovgivning galt. Da ville en rimelig person ikke ønsket det. Det hører med å nevne at trolig alt har sin pris (i menneskelig velferd). Dersom f. eks. det å innføre demokrati forholdsvis raskt i et land vil innebære et veldig stort velferdstap, bør en ikke gjøre det, selv om det er riktig å ha et demokratisk styre. Det er veldig vanskelig å svare på hvor denne grensen går. Dette er et spørsmål som fortjener en egen undersøkelse. De to problemene trykkokerargumentet møter kan tyde på at trykkokerargumentet ikke er en stor trussel mot min konklusjon.

## 5.2 Renselsesargumentet

En viktig del av argumentasjonen min når jeg vurderer retten til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse er ideen om rimelige forholdsregler. For at en religiøs hatytring skal tillates må ytreren gjennomføre gode og troverdige tiltak for at hatytringen ikke skal gå ut over en persons rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse. Som tidligere nevnt vil forholdsreglene gjerne innebære at en snakker med likesinnede en føler seg trygg på. Denne delen av min argumentasjon vil kunne reise følgende innvending: Dersom en kun har mulighet til å komme med hatytringer blant likesinnede i lukkede rom, øker sannsynligheten for å møte ekkokammerets utfordringer.

I denne seksjonen skal jeg først utdype hva ekkokammerets utfordringer er og hvordan renselsesargumentet mener det løser utfordringene. Deretter skal jeg problematisere renselsesargumentet ved å komme med tre innvendinger. Jeg bruker ikke mye plass på de to første innvendingene ettersom det er vanlige innvendinger i litteraturen og debatten. Jeg bruker noe mer plass på den siste innvendingen til renselsesargumentet siden dette i større grad er et eget bidrag.

Ekkokammeret har blitt en vanlig analogi for å beskrive et kjennetegn ved vår tid. For noen tiår siden delte de fleste borgerne i vestlige demokratier én offentlighet. Med internettet og digitaliseringen av samfunnet står borgerne i større og større grad fritt til å velge sine egne informasjonskilder med samfunnsanalyser som passer ens eget virkelighetsbilde. Fellesarenaene for deliberasjon mellom mennesker med vidt forskjellige virkelighetsbilder har blitt erstattet med deloffentligheter hvor ens egne meninger kan bekreftes (Sunstein 2017:1-30 og Svendsen 2018:21-23). Flere bilder har blitt brukt til å illustrere disse snevre arenaene. Svendsen har to ulike metaforer som skal forsøke å fange nyansene i denne samfunnsutviklingen. Svendsen skiller mellom sjakten og ekkokammeret. I en sjakt hører en stort sett kun meninger en selv er enig i. Sjakten er kjennetegnet av en begrenset mengde informasjon. Andre meninger blir vurdert med stor grad av mistillit. I ekkokammeret derimot blir andre meninger stemplet som fiendtlige synspunkter. Her holder en andre synspunkter aktivt utenfor (Svendsen 2018:22-24). Det er en fare for at min konklusjon tidligere i oppgaven hvor jeg anbefaler religiøse søkere om å kun dele hatytringer med personer en er trygge på, vil bidra til å forsterke både sjakt- og ekkokammertendensene.



Renselsesargumentet er et argument som forsøker å løse problemene tilknyttet sjaktene og ekkokamrene. Det jeg kaller rensselsesargumentet er den ideen at «trollene» vil sprekke dersom de kommer ut i solen. Istedenfor å tvinge mennesker til å skjule det menneskefiendtlige tankegodset sitt bør vi la dem presentere det slik at vi kan argumentere imot det. Strossen er en markant tilhenger av rensselsesargumentet (Strossen 2018:158-163). Det er også denne posisjonen utredningen til Ytringsfrihetskommisjonen fra 1999 argumenterte for (Fladmoe, Nadim og Wessel-Aas 2016:142).<sup>42</sup>

Et premiss rensselsesargumentet hviler på er at hatytringene er enkle å gjennomskue. Så lenge trollene får lys på seg vil de sprekke. Slik rensselsesargumentet ofte fremstilles virker det som om det er lett å angripe hatytringene fordi de er så dumme. Min første innvending til rensselsesargumentet er at argumentet hviler på et premiss som ikke tar på alvor hvor sofistisert og smart menneskefiendtlighet kan fremstilles. Det finnes flere eksempler på sofistikerte hatytringer. En kan ikke forvente at sofistikerte og godt formulerte hatytringer skal sprekke bare de får plass i offentligheten (Bangstad 2019).

Den andre innvendingen handler om legitimitet. Hagtvat setter et beslektet spørsmålstegn ved rensselsesargumentets gyldighet, og lurar på om ikke ekstreme ytringer istedenfor å bli latterliggjort heller vil oppnå legitimitet (Hagtvat 2013:367-369). Som nevnt i 5.1 er dette inntrykket Eggebø og Stubberud fikk da de gjennomførte litteraturgjennomgangen til rapporten sin. Siden menneskefiendtlige holdninger kan formidles på en intelligent måte risikerer en at holdningene ender opp som legitime. I boken *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia* fra 2014 argumenterer Bangstad for hvordan standpunkter som tidligere var ansett som ekstremistiske i større grad blir ansett som legitime standpunkter. Et eksempel som illustrerer dette er at partier på ytre høyre fløy har økt sin oppslutning seks ganger siden midten av 1980-tallet. Denne legitimeringsprosessen har ofte vært hjulpet til av det Sunstein kaller polariseringsentreprenører. Altså politikere og andre som bevisst bidrar til å øke polariseringen for å nå sine mål (Bangstad 2014:113-133).

Min tredje innvending til rensselsesargumentet tar utgangspunkt i et spesielt normativt begrep, nemlig begrepet ikke-dominans. Ikke-dominans som normativ kategori har i nyere tid blitt kjent gjennom tilhengerne av et såkalt republikansk frihetsbegrep, som Quentin Skinner og Philip

---

<sup>42</sup> Navnet rensselsesargumentet har jeg lånt fra Bernt Hagtvat. Hagtvat gir argumentet dette navnet fordi argumentet baserer seg på ideen om at offentligheten skal renses (Hagtvat 2013:367-369).

Pettit (Malnes og Midgaard 2017:50-51). Jeg forholder meg ikke til hvilket grunnleggende frihetsbegrep som er det beste, om det er det republikanske frihetsbegrepet eller et annet. Selv om ikke-dominans ikke skulle være det beste innholdet i *frihetsbegrepet* tror jeg personer med rimelighet vil godta dette som et godt normativt ideal i mange situasjoner. Ikke-dominans handler om at mennesker ikke bør være underlagt en annens vilje. Om en person er underlagt en annens vilje er hun utsatt for den andres vilkårlige makt. Til syvende og sist handler dette om autonomi (Pettit 2012:47-49 og 64). Ikke-dominans er spesielt viktig i områder av livet hvor individuell valgfrihet er viktig (Pettit 2012:1). Et eksempel kan illustrere hvor viktig idealet ikke-dominans kan være.

Det å velge livsledsager er utvilsomt et område av livet hvor en person har god grunn til å ønske å velge selv. Dersom jeg har lyst til å velge en livsledsager med et bestemt kjønn, f. eks. fordi det er mennesker med dette kjønnnet jeg forelsker meg i, vil jeg bli dominert av andres vilje om jeg ikke kan gjøre dette. Pettit vil også si at jeg blir dominert i en situasjon hvor jeg kan velge en livsledsager av hvilket kjønn jeg vil, men hvor et flertall av befolkningen når som helst kan ta fra meg denne muligheten. I en slik situasjon er jeg alltid underlagt flertallets vilje, og dermed flertallets vilkårlige makt (eller et mindretall om vi ikke er innenfor rammen av et demokrati) (Pettit 2014:111-112 og 124-126). Jeg antar at mennesker har en generisk grunn til å ønske ikke å bli dominert av andre. Nå som jeg har beskrevet idealet ikke-dominans skal jeg vise hvordan det er relevant som en innvending til renselsesargumentet.

Et premiss for at renselsesargumentet skal være gyldig er at folk faktisk tar til motmæle. For at trollene skal sprekke i solen trenger vi solen. Det er flere problemer ved dette «sol-premisset». For det første så har jeg i 4.4 argumentert for hvordan hatytringer i seg selv holder mennesker vekk fra det offentlige ordskiftet. Ofrene for hatytringer vil ofte ikke være den «solen» argumentet forutsetter. Kan ikke den delen av majoritetsbefolkningen som ikke har menneskefiendtlige holdninger ta kampen på minoritetens vegne? Jo, det bør den, og trolig i større grad enn den gjør i dag. Likevel møter dette tilsvaret to problemer. For det første finnes det en grense for hvor mye energi en kan forvente at vanlige mennesker bruker på å argumentere mot hatytringers gyldighet.

For det andre innebærer dette tilsvaret at minoriteten kommer i et uheldig avhengighetsforhold til «den snille majoriteten». Minoriteters rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse vil i et slik scenario avhenge av hva majoriteten foretar seg. Dersom minoriteten alltid er

avhengig av hva majoriteten foretar seg, er dette et uheldig avhengighetsforhold. En lesbisk muslims rett til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse bør ikke avhenge av hva medlemmer av majoriteten gjør (Pettit 2014:111-112). Denne mekanismen er mer alvorlig når samfunnsforskning viser at medlemmer av høystatusgrupper har mer innflytelse over den offentlige deliberasjonen enn medlemmer av lavstatusgrupper (Sunstein 2003:110).<sup>43</sup> Slik ser vi at renselsesargumentet må godta at dominans forekommer.

Jeg skal ta for meg to tenkelige tilsvarende tilhenger av renselsesargumentet kan komme med. For det første så kunne hun kontret med at minoriteten selv kan stå for motsvarene til hatytringene. Dette vil jeg avvise, både fordi det er urealistisk, og fordi det vil innebære å kreve for mye av utsatte minoriteter. For det andre kunne tilhengeren av renselsesargumentet poengtert at min konklusjon også er en form for dominans. Det følgende tilsvaret er inspirert av en innvending Brennan gir Pettit i boken *Against Democracy* fra 2016. Selv om vi innfører hatytringslovgivning vil den muslimske kvinnen uansett være avhengig av *andres* handlinger. Selv om hun ikke lenger er avhengig av «den snille majoriteten» er hun avhengig av f. eks. domstoler og politiske institusjoner. Dersom alle menneskene i et land utenom en enkelt kvinnelig muslim bestemte seg for at i morgen skal hun bombarderes med hatytringer, hadde hun ikke hatt noen sjanse. Dersom alle i landet var enige, kunne en enkelt utarbeidet et unntak som tillot hatytringer mot akkurat denne kvinnen (Brennan 2016:98-99). Dette eksempelet viser at, til syvende og sist, er denne muslimske kvinnen underlagt andre menneskers vilje.

Det eneste jeg har gjort med å foreslå en hatytringslovgivning er å gjøre det litt vanskeligere for en majoritet å dominere en minoritetsperson. Dette må jeg innrømme at innvenderen har rett i. Så lenge det finnes mer enn ett menneske er det ikke mulig å eliminere fenomenet dominans. Dette er også noe filosofer som Pettit innser (Pettit 2012:1). Samtidig er det merkelig å gi opp målsettingen om å kjempe mot et onde bare fordi det er umulig å fjerne ondet for godt, på samme måte som det hadde vært merkelig å gi opp en målsetting om et gode bare fordi det ikke er mulig å oppnå godet til det fulle. Jeg foreslår derfor at vi bør bekjempe dominans i den grad det er mulig.

---

<sup>43</sup> Forskningen, som er amerikansk, viste at dette gjelder afroamerikanere, amerikanere med lav utdanning og i visse sammenhenger også kvinner (Sunstein 2003:110).

### 5.3 Familieinnvendingen

En kunne innvendt at en implikasjon av mitt resonnement er at foreldre ikke kan komme med religiøse hatytringer overfor sine barn, siden de gode og troverdige tiltakene jeg har nevnt bl.a. innebærer kun å fortelle hatytringer til *voksne* tilregnelige mennesker. Noen ville reagert på at dette er en inngripen i den nokså utbredte forståelsen av religionsfrihet som sier at foreldre har en spesiell rettighet til å kunne oppdra barna sine i sin tro (Plesner 2016:94). Vil ikke min konklusjon sette en stor begrensning på f. eks. konservative religiøse sin mulighet til å fortelle sine barn om sitt syn på homofili?

Jeg vil presentere og gi tilsvaret til det jeg anser som de tre mest plausible argumentene for denne posisjonen. Det første argumentet tar for seg muligheten for å gjennomføre et forbud mot familiære hatytringer. Det andre og tredje argumentet går mer prinsipielt til verks, her vil jeg basere meg på Simon Rippons argumentasjon i et lignende tilfelle.

Noen kunne innvende at det er umulig å håndheve et forbud mot at foreldre fremfører hatytringer for sine barn uten å ende i et totalitært samfunn. Jeg er enig i at dette ikke er et samfunn vi bør ønske oss. Det er mulig ikke å tillate noe, samtidig som en setter grenser for hvordan en straffefølger det. Det er f. eks. mange grusomme handlinger foreldre ikke kan gjøre mot sine barn. Det at det finnes dårlige måter å implementere en lov i praksis på, er ikke et gyldig argument mot selve loven. Spørsmålet bør heller være om det finnes gode måter å implementere en lov på. Jeg har ikke et svar på akkurat hvordan loven bør gjennomføres i praksis, men en kan la seg inspirere av lover som forbyr foreldre å slå barn. Dette er en lov som setter veldig tydelige begrensninger på hva foreldre kan gjøre med sine barn. Dette er, så vidt meg bekjent, vanlig lovgivning i mange land som er langt fra å være totalitære stater.

Rippons argumentasjon handler ikke spesifikt om hatytringer, men den ser ut til å ha relevans også i dette tilfellet. Rippon tar utgangspunkt i en britisk rettssak hvor et konservativt kristent par ble nektet å bli fosterforeldre. Paret mente at alle seksuelle handlinger utenom de som skjer mellom en gift mann og kone er moralsk gale. Domstolen mente at paret ved en anledning ikke hadde gitt tilstrekkelig støtte til en ung person som var usikker på sin egen seksualitet. Ifølge domstolen viste dette en mangel på evne til å veilede et eventuelt homofilt fosterbarn. Domstolen lot hensynet til barnets velferd få forrang for parets religionsfrihet. Rippon, som er helt uenig med parets syn på seksuelle minoriteter, argumenterer mot domstolens avgjørelse fra

et moralsk perspektiv (Rippon 2016:89-90). Jeg skal fremføre Rippons argumentasjon, men anvende det på tilfellet med foreldres hatytringer istedenfor den opprinnelige saken. Hvorvidt Rippon er enig med min justerte argumentasjon er et åpent spørsmål, men likegyldig for argumentets gyldighet. Rippon fremfører to nært beslektede argumenter: Flertallstyranniargumentet og det liberale argumentet.

Før jeg kommer til argumentene må jeg komme med en betraktning. Et utgangspunkt er å påpeke at mange foreldre som fremfører religiøse hatytringer overfor sine barn trolig gjør det med de beste hensikter. Om en er overbevist om at et liv som LHBT-person er et syndig og vondt liv, sammenlignbart med et liv som heroinavhengig, ville det være mer oppsiktsvekkende om foreldre ikke forsøkte å gjøre noe med saken. Dermed kan en ikke angripe foreldrenes intensjoner.

Rippons første argument påpeker faren for flertallstyranni. Han spør retorisk hva som ville vært tilfelle om dagens minoritet hadde vært majoriteten. Dersom vi implementerer vår homolibérale forståelse av hva begrepet 'barns velferd' bør innebære, vil de homofobe implementere sin homofobe forståelse den dagen de blir majoriteten. Dette kunne vært et argument for å godta familiære hatytringer (Rippon 2016:90-92).

I fremførelsen av sitt andre, liberale, argument baserer Rippon seg på Rawls' idé om en 'overlappende konsensus' mellom samfunnets borgere. I en liberal stat bør ikke én forståelse av det gode avgjøre alle borgernes forpliktelser. Staten bør ikke, ifølge Rippon, forplikte alle borgerne til én bestemt forståelse av hvordan en bør forstå begrepet 'barns velferd' (Rippon 2016:90-92):

This is the doctrine of political liberalism. Reasonable people, Rawls says, will form an overlapping consensus around this liberal principle; agreeing that each may pursue what he regards as good, so long as his pursuit does not infringe on the ability of others to do the same. In the liberal state, government is not concerned with promoting any particular conception of the good, but only with promoting liberal citizenship: the ability of each to form and pursue his own preferred conception of the good (Rippon 2016:91-92).<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> For en mer detaljert utgreiing av Rawls' forståelse av politisk liberalisme og begrepet overlappende konsensus se Rawls 2006:141-191, spesielt side 167-174 om familiens rolle er særlig relevant i denne sammenheng.

Jeg vil fremføre et tankeeksperiment for å vise et problem ved både Rippens flertallstyranniargument og det liberale argumentet. La oss anta at rasisme og homofobi er omtrent like store onder. La oss se for oss et rasistisk ektepar som adopterer et barn med afrikansk opprinnelse. Foreldrene fremfører rasistiske hatytringer overfor sitt nye barn.

Som tilsvar til flertallstyranniargumentet vil jeg påpeke at Rippens argumentasjon i tilfellet hatytringer impliserer at vi må godta dette rasistiske ekteparets hatytringer. Det kan hende rasister en dag vil bli i flertall. Teoretisk sett kan det for så vidt også hende at mennesker som anser det som positivt å torturere spedbarn for gøy kommer i flertall. Jeg anser begge disse implikasjonene som absurde.

Flertallstyranniargumentet møter et annet problem ved at det innebærer at det er moralsk akseptabelt å ofre uskyldige. På den måten deler flertallstyranniargumentet et problem med trykkokerargumentet. Som jeg nevnte i 5.1 åpner trykkokerargumentet opp for at det er moralsk akseptabelt å ofre uskyldige. Flertallstyranniargumentet innebærer nemlig at den liberale majoriteten sier til barna som blir utsatt for menneskefiendtlige hatytringer fra sine foreldre: «Ja, vi vet at det som skjer mot dere er galt, men *dere* må tåle denne uretten ellers kan *vi* få problemer i fremtiden.» Dette er et type argument en person med rimelighet vil avvise. Flertallstyranniargumentet er spesielt dårlig dersom det fremføres i en del vestlige demokratier i dag. I mange vestlige demokratier i dag virker det overdrevent pessimistisk å ofre menneskers ve og vel for et så usannsynlig fremtidsscenario som at mennesker med menneskefiendtlige holdninger skal komme i en posisjon hvor dette blir lovgivning. Av de nevnte grunnene bør vi avvise flertallstyranniargumentet i tilfellet hatytringer.

Et problem med det liberale argumentet er et argument jeg har påpekt ved flere anledninger i oppgaven, nemlig at en persons autonomi ikke må gå utover andre personers rett til samme grad av autonomi. Å vokse opp med foreldre som ikke anerkjenner sin hudfarge, seksuelle legning eller kjønnsuttrykk går utover ens autonomi.

Tidligere har jeg argumentert for at det bør være tillatt å fremføre religiøse hatytringer til voksne mennesker en er trygg på ikke vil bruke hatytringene som utgangspunkt for sin egen eller andres død eller skade, eller som ledd i en dehumaniseringsprosess. En sentral forskjell mellom voksne og barn i dette henseende er barns manglende mulighet til å melde seg ut. I motsetning til voksne som kan melde seg ut av den aktuelle religiøse organisasjonen kan ikke barn melde seg ut av

sin egen familie.<sup>45</sup> Det ser ut til at familieinnvendingen ikke representerer en alvorlig trussel mot oppgavens konklusjon.

I dette kapitlet har jeg forsvart konklusjonen min mot tre nærliggende innvendinger. Det er viktig at jeg understreker at det finnes enda flere innvendinger mot hatytringslovgivning i litteraturen. Jeg skal kort nevne en fjerde innvending som utgjør en utfordring hva angår den praktiske utformingen og oppfølgingen av hatytringslovgivning. Lysaker og Syse vektlegger bekymringen for maktmisbruk i sin skepsis til hatytringslovgivning. Dette er en innvending som befinner seg på det politisk-moralske nivå (ii). Lysaker og Syse oppsummerer bekymringen med disse ordene: «The dangers of restricting speech by use of governmental power through legal means are, in our view, quite evident, particularly the danger of arbitrary and repressive use of such power» (Lysaker og Syse 2016:115). Argumentet handler om at vi ikke har noen garantier for hvordan staten regulerer ytringsrommet på en god måte. Faren ligger i at myndighetene kan ende med å forby ytringer mennesker har grunn til å ønske å kunne ytre (Lysaker og Syse 2016:115-116).

---

<sup>45</sup> For mer om denne exit-muligheten se Gule 2018A og Rawls 2006:169.

## 6.0 Konklusjon

Det er flere usikkerhetsmomenter tilknyttet min konklusjon. Hvilket teoretisk rammeverk jeg legger til grunn, men også hvilken spesifikk utgave av det teoretiske rammeverket jeg legger til grunn, kan ha avgjørende betydning for svaret jeg gir på problemstillingen. Dersom f. eks. en av Parfits justeringer av Scanlons kontraktualisme ikke er holdbar kan dette svekke troverdigheten til svaret jeg gir på problemstillingen. Det er også stor empirisk usikkerhet tilknyttet flere av argumentene jeg presenterer. Det er behov for både mer empirisk og normativ forskning på oppgavens tematikk. Det faktum at det er stor empirisk usikkerhet ved flere av årsakssammenhengene som gjentas i litteraturen poengterer behovet for mer empirisk forskning. Jeg anser svaret på problemstillingen min som et svar på et politisk-etisk type (ii)-spørsmål. Det er viktig at jeg understreker at svaret ikke er et fullgodt svar på et type (ii)-spørsmål. Jeg har ikke undersøkt hva faktorer som stabilitet, effektivitet, orden, samt hensynet til den allmenne rettsfølelsen har å si. Jeg har inntrykk av at det er stor uenighet rundt disse spørsmålene i litteraturen. Dette tyder på at det er behov for mer forskning. Det er behov for mer normativ forskning i flere ledd. Det er et åpent spørsmål om religionsfriheten i tillegg til å omfatte den meningsgivende funksjonen bør omfatte andre funksjoner. Det er også et åpent spørsmål om det bør finnes andre unntak enn religionsfrihetsunntaket. I oppgavens siste seksjon forsvarte jeg konklusjonen mot tre nærliggende innvendinger. Det er også andre innvendinger som fortjener oppmerksomhet, som f. eks. den nevnte bekymringen for maktmisbruk.

I denne oppgaven har jeg besvart følgende spørsmål innenfor et kontraktualistisk rammeverk: Under hvilke betingelser, om noen, bør det være tillatt å komme med hatytringer? Jeg argumenterte først for at hatytringer ikke kan vernes av noen av ytringsfrihetens begrunnelser. Deretter argumenterte jeg for at religiøse (i betydningen meningsseekende) hatytringer kan vernes av begrunnelsen for religionsfrihet jeg la til grunn. Videre argumenterte jeg for at hatytringer representerer en trussel mot retten til liv, kroppslig integritet og politisk deltakelse. En sentral del av undersøkelsen har vært å stille spørsmål om hvilke handlinger, gjort om til generaliserbare prinsipper, en person med rimelighet vil avvise. Særlig viktige spørsmål har dreid seg om når en person med rimelighet vil akseptere at sannsynligheten for død, skade og innskrenkning av politisk deltakelse øker. Svaret på problemstillingen er at det bør være tillatt å komme med hatytringer som er ledd i en meningsseekende prosess, såfremt en har gjennomført gode og troverdige tiltak for å unngå død, skade og innskrenkning av politisk deltakelse.



Denne oppgaven kan ha relevans på to måter. For det første kan den ha relevans i den akademiske litteraturen om hatytringer, ytringsfrihet og religionsfrihet. Oppgaven er et forsøk på å fylle et «kunnskapshull» ved å gi en begrunnelse for hvorfor noen hatytringer bør ha et vern, mens andre ikke bør ha det. For det andre kan oppgaven ha en samfunnsrelevans, f. eks. for spørsmål tilknyttet hatytringslovgivning eller spørsmålet om hvilke tros- og livssynssamfunn som bør motta offentlig finansiering. Dersom den normative konklusjonen jeg argumenterer for er riktig har denne oppgaven et potensial som bidrag i en politisk samtale som kan generere bedre politiske beslutninger.

# Litteraturliste

- Ashford, E. og Mulgan, T. (2018). Contractualism. I E. N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet fra <https://plato.stanford.edu/entries/contractualism/>
- Baker, C. E. (1989). *Human Liberty and Freedom of Speech*. New York og Oxford: Oxford University Press.
- Baker, C. E. (2009). Autonomy and Hate Speech. I I. Hare og J. Weinstein (Red.), *Extreme Speech and Democracy*. (s. 139-157). Oxford: Oxford University Press.
- Baker, C. E. (2011). Autonomy and Free Speech. *Constitutional Commentary*, 27, 251-282.
- Bangstad, S. (2014). *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. London: Zed Books.
- Bangstad, S. (2019, 25. januar). Complicating hate speech matters. *The Immanent frame*. Hentet fra <https://tif.ssrc.org/2019/01/25/complicating-hate-speech-matters/>
- Bangstad, S. og Vetlesen, A. J. (2011). Ytringsfrihet og ytringsansvar. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 4, 334-346.
- Bergen, D. D., Montesinos, A. H. og Schouler-Ocak, M. (2015). Introduction. I D. D. Bergen, Montesinos, A. H. og Schouler-Ocak, M. (Red.). *Suicidal Behavior of Immigrants and Ethnic Minorities in Europe*. (s. 3-10). Boston: Hogrefe.
- Beskow, J., Beskow, A. P. og Ehnwall, A. (2005). *Suicidalitetens språk*. Lund: Studentlitteratur.
- Bielewicz, M., Soral, W. og Winiewski, M. (2018). Exposure to hate speech increases prejudice through desensitization. *Aggressive Behavior*, 44, 136-146.
- Binderup, L. (2008). reductio ad absurdum. I *Filosofisk leksikon – Den vestlige verdens erkendelsesteori, metafysik, etik, logic, videnskabsteori og samfundstænkning*. København: Gyldendal.
- Brekke, T. (2007). *Hva er fundamentalisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Brennan, J. (2016). *Against Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Brough, H. A. et al. (2013). Distribution of peanut protein in the home environment. *Journal of Allergy and Clinical Immunology*, 132, 623-629.
- Brownlee, K. og Stemplowska, Z. (2017). Thought Experiments. I A. Blau (Red.), *Analytical Political Theory*. (s. 21-45). Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchanan, K. og Taylor, S. A. (2010). Treason: “’Tis Worse than Murder”. I L. K. Johnson (Red.), *The Oxford Handbook of National Security Intelligence*. (s. 519-536). New York: Oxford University Press.

- Cahill, A. J. (2016). Unjust Sex vs. Rape. *Hypatia*, 31, 746-761.
- Cohen, G. A. (2011). How to do Political Philosophy. I M. Otsuka (Red.), *On the Currency of Egalitarian Justice, and other Essays in Political Philosophy*. (s. 225-235). Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, G. L. (2003). Party Over Policy: The Dominating Impact of Group Influence on Political Beliefs. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, 808-822.
- Crimmins, J. E. (2019). Jeremy Bentham. I E. N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet fra <https://plato.stanford.edu/entries/bentham/>
- Cudd, A. og Eftekhari, S. (2017). Contractarianism. I E. N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet fra: <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/>
- Dahl, R. A. (2006). *On Political Equality*. New Haven og London: Yale University Press.
- Det kongelige kulturdepartement. (2017). Forslag til ny lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven). (Høringsnotat). Hentet fra <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/horingsnotat/id2573051/>
- Douglas, K. (2016). How to react to the Orlando massacre? *BMJ*, 353.
- Dworkin, R. (2006). *Justice in Robes*. Cambridge, Mass. og London, England: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2009). Foreword. I I. Hare og J. Weinstein (Red.), *Extreme Speech and Democracy*. (v-ix). Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (2013). *Religion without God*. Cambridge, Mass. og London, England: Harvard University Press.
- Eggebø, H. og Stubberud, E. (2016). *Hatefulle ytringer. Delrapport 2: Forskning på hat og diskriminering*. (Rapport nr. 15-2016). Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Fladmoe, A., Nadim, M. og Wessel-Aas, J. (2016). *Hatefulle ytringer på internett – Omfang, forebygging og juridiske grenser*. (Rapport nr. 17-2016). Institutt for samfunnsforskning.
- Garton Ash, T. (2016). *Free Speech: Ten Principles for a Connected World*. London: Atlantic Books.
- Gelber, K. (2017). Hate speech – Definitions ad empirical evidence. *Constitutional Commentary*, 32, 619-629.

- Gelber, K. (2019). Differentiation hate speech: a systemic discrimination approach. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. (Nettartikkel). Hentet fra <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13698230.2019.1576006>
- Glover, J. (1999). *Humanity – A Moral History of the Twentieth Century*. London: Pimlico.
- Gould, C. C. (1988). *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gran, E. (2019, 14. februar). Ny lov om tro og livssyn forsinket igjen. *Fritanke.no*. Hentet fra <https://fritanke.no/nyheter/ny-lov-om-tro-og-livssyn-forsinket-igjen/19.11045>
- Graver, H. P. (2011). *Hva er rett*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gule, L. (2003). *Social Development and Political Progress in Two Traditions – A Conceptual and Comparative Analyses of Western and Arab-Islamic Ideas of Social and Political Change and Improvement*. (Doktoravhandling). Universitet i Bergen.
- Gule, L. (2012). *Ekstremismens kjennetegn – Ansvar og motsvar*. Oslo: Spartacus.
- Gule, L. (2018A, 8. februar). Friskolens frirom. *Klassekampen, kommentar*, s. 3.
- Gule, L. (2018B). De “ekstreme” I vår tid – fra radikalisme til ekstremisme – En skisse av ekstremismens nyere historie i Norge. I B. Seland (Red.), *Opprør og opposisjon under enevelde og demokrati*. (s. 225-256). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Hagtvet, B. (2013). Bjørn Stærk: Ytringsfrihet. *Norsk medietidsskrift*, 4, 367-369.
- Hansen, I. (2018). *Hatkriminalitet – Anmeldt hatkriminalitet 2017*. (Rapport). Oslo: Oslo politidistrikt.
- Hansen, R. S. (2016). Metode i normativ politisk teori. I R. S. Hansen og S. F. Midtgaard (Red.), *Metode i normativ politisk teori*. (s. 21-80). Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Helmets, A. B. (2017, 16. mars). Anbefaling fra Helsedirektoratet: - Sjelden nødvendig med helt nøttefrie sone. *Sykepleien.no*. Hentet fra <https://sykepleien.no/2017/03/sjelden-nodvendig-med-soner>
- Helsedirektoratet. (2018, 27. august). Anbefalinger for håndtering av nøtteallergi i barnehager og skoler. Hentet fra <https://helsedirektoratet.no/folkehelse/kosthold-og-ertering/anbefalinger-for-handtering-av-notteallergi-i-barnehager-og-skoler#konkrete-tiltak-i--skoler-og-barnehager-med-notteallergi-blant-elevne/barna>
- Hessen, D. O. (2005). Vitenskap, tro og mening. *Kirke og Kultur*, 4, 525-538.
- Hobfoll, S. E. (2018). *Tribalism: The Evolutionary Origins of Fear Politics*. Cham: Springer International Publishing.

- Hoel, M. (2018). *The Right to Control Borders – A normative inquiry into two arguments against open borders*. Upublisert materiale. (Semesteroppgave). Universitetet i Oslo.
- Hoffmann, C. og Moe, V. (Red.). (2017). *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017- Befolkningsundersøkelse og minoritetsstudie*. (Rapport). Oslo: Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter.
- Hytten, K. og Mehlum, L. (1999). Hva vet vi om årsakene til selvmord?. I L. Mehlum (Red.). *Tilbake til livet – Selvmordsforebygging i teori og praksis*. (s. 58-84). Krisitansand: Høyskoleforlaget AS.
- Høgberg, B. M. og Salomonsen, T. (2010). Voldtektslovgivning på ville veier? – straffeloven § 192, *Tidsskrift for strafferett*, 3, 211-253.
- Ipsos. (2019). *Hat og trusler mot folkevalgte*. (Rapport laget for Kommunesektorens organisasjon). Oslo: Ipsos.
- Kappel, K. (2016). Reflekteret likevægt: Problemet med meta-begrunnelse. I R. S. Hansen og S. F. Midtgaard (Red.), *Metode i normativ politisk teori*. (s. 229-247). Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Klemperer, V. (2000). *The Language of the Third Reich: LTI – Lingua Tertii Imperii – A Philologist's Notebook*. London og New Brunswick: The Athlone Press.
- Larsen, J. M. (2004, 28. juli). – Min målsetting er homofil adopsjon. *Dagsavisen*. Hentet fra <https://www.dagsavisen.no/innenriks/min-malsetting-er-homofil-adopsjon-1.893199>
- Likestillings- og diskrimineringsombudet. (2015). *Hatytringer og hatkriminalitet*. (Rapport). Oslo: Likestillings- og diskrimineringsombudet.
- Lippert-Rasmussen, R. (2016). Begrebsanalyse i politisk teori. I R. S. Hansen og S. F. Midtgaard (Red.), *Metode i normativ politisk teori*. (s. 163-184). Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Locke, J. (2011). Second Treatise of Government. I M. L. Morgan (Red.), *Classics of Moral and Political Theory*. (s. 711-776). Indianapolis, Ind. og Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Company.
- Lysaker, O. og Syse, H. (2016). The Dignity in Free Speech: Civility Norms in Post-Terror Societies. *Nordic Journal of Human Rights*, 34, 104-123.
- Mair, P. (2006). Ruling the Void? – The Hollowing of Western democracy. *New Left Review*, 42, 25-51.
- Malnes, R. (2012). *Kunsten å begrunne*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

- Malnes, R. (2015). John Stuart Mill og demokratiet: Hva det gjør for oss, og hva det gjør med oss. I R. Malnes og D. E. Thorsen (Red.), *Demokrati – Historien og ideene*. (s. 276-284). Oslo: Dreyer forlag.
- Malnes, R. og Midgaard, K. (2009). *Politisk tenkning* (3 utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Malnes, R. og Midgaard, K. (2017). *Politisk filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- McGuire, M. B. (2008). *Religion – The Social Context* (5 utg.). Long Grove: Waveland Press.
- Midtgaard, S. F. (2016). Lighetsteorier og metode. I R. S. Hansen og S. F. Midtgaard (Red.), *Metode i normativ politisk teori*. (s. 101-111). Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Mill, J. S. (2010). *Om friheten*. Oslo: Vidarforlaget.
- Milton, J. (2010). *Areopagitica – eller Om trykkefrihet: En tale for retten til usensurert trykning, rettet til Englands parlament*. Oslo: Vidarforlaget.
- Moon, R. (2018). *Putting Faith in Hate – When Religion Is the Source and Target of Hate Speech*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moor, J. (2017). Lifestyle politics and the concept of political participation. *Acta Polit*, 52, 179-197.
- Moseid, T. R. (2018). *Voldtekt – En sammenligning av norsk og svensk straffelovgivning*. (Masteroppgave). Universitetet i Bergen.
- Müller, C. og Schwartz, K. (2018). *Fanning the Flames of Hate: Social Media and Hate Crime*. Sendt utgiver, under vurdering. Hentet fra [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3082972](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3082972)
- Nagel, T. (1991). *Equality and Partiality*. New York: Oxford University press.
- Nilsen, A. B. (2014). *Hatprat*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- NOU 1999:27. (1999). «Ytringsfrihet bør finne sted» - Forslag til ny Grunnlov § 100. Oslo: Statens forvaltningstjeneste.
- NOU 2016:13. (2016). *Samvittighetsfrihet i arbeidslivet*. Oslo: Departementenes sikkerhets- og serviceorganisasjon, Informasjonsforvaltning.
- Nussbaum, M. (2003). Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics*, 9, 33-59.
- Nussbaum, M. (2007). Liberty of Conscience: The Attack on Equal Respect 1. *Journal of Human Development*, 8, 337-357.
- Nussbaum, M. (2008). *Liberty of Conscience – In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books.

- Nussbaum, M. (2012). *The New Religious Intolerance – Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge, Mass. og London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nyhus, H. (2019, 29. mars). Erkjennelse i fellesskap. *Vårt Land, kommentar*, s. 2-3.
- Næss, A. (1938). *“Truth” as conceived by those who are not professional philosophers*. Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon.
- Parfit, D. og Scheffler, S. (2011). *On What Matters: Volume Two*. Oxford: Oxford University Press.
- Petersen, S. B. (2016). Reflektert likevekt og den offentlige debat. I R. S. Hansen og S. F. Midtgaard (Red.), *Metode i normativ politisk teori*. (s. 131-144). Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Plesner, I. T. (2016). *Religionspolitikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Pettit, P. (2012). *On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, P. (2014). *Just Freedom – A Moral Compass for a Complex World*. New York og London: W. W. Norton & Company.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2006). *Folkenes lov og “En reformulering av ideen om offentlig fornuft”*. Oslo: Libro Forlag.
- Rippon, S. (2016). Should conservative Christians be allowed to foster children? I D. Edmonds (Red.), *Philosophers Take On the World*. (s. 89-92). Oxford: Oxford University Press.
- Rosenbluth, F. M. og Shapiro, I. (2018). *Responsible parties – Saving Democracy from Itself*. New Haven: Yale University Press.
- Rousseau, J. J. (2001). *Om samfunnspakten eller statens grunnsetninger*. Oslo: De norske Bokklubbene.
- Scanlon, T. M. (1972). A Theory of Freedom of Expression. *Philosophy and Public Affairs*, 1, 204-226.
- Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass. og London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Scanlon, T. M. (2014). *Being Realistic About Reasons*. Oxford: Oxford University Press.

- Simonte, S. J. et al. (2003). Relevance of casual contact with peanut butter in children with peanut allergy. *Journal of Allergy and Clinical Immunology*, 112, 180-182.
- Stanley, J. (2018). *How Fascism Works – The Politics of Us and Them*. New York: Random House.
- Strossen, N. (2018). *Hate – Why We Should Resist It with Free Speech, Not Censorship*. Oxford: Oxford University Press.
- Suikkanen, J. (2004). What We Owe to Many. *Social Theory and Practice*, 30, 485-506.
- Sunstein, C. (1993A). *Democracy and The Problem of Free Speech*. New York: The Free Press.
- Sunstein, C. (1993B). Word, conduct, caste. (free expression, pornography and hate speech). *University of Chicago Law Review*, 60, 795-844.
- Sunstein, C. (2003). *Why Societies Need Dissents*. Cambridge, Mass. og London, England: Harvard University Press.
- Sunstein, C. (2017). *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Oxford og Princeton: Princeton University Press.
- Svendsen, L. Fr. H. (2012). Ytringsfrihet, kritikk og toleranse. I L. Gauden-Kolbeinstveit (Red.), *Ytringsfrihet: 10 essays*. (s. 7-20). Oslo: Civita.
- Svendsen, L. Fr. H. (2013). *Frihetens filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Svendsen, L. Fr. H. (2018). *Hva er sannhet?* Oslo: Civita.
- Sypnowich, C. (2019). Law and Ideology. I E. N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet fra <https://plato.stanford.edu/entries/law-ideology/>
- Trafikkregler. (1986). Forskrift om kjørende og gående trafikk (FOR – 1986 – 03 – 21 – 747)- Hentet fra: <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/1986-03-21-747?fbclid=IwAR0xoNMp2R4yumxn3KVVOgKoXjIPgqkSyc0aJ6-TPgt4sVtnZwGiNBYcxA4>
- Vetlesen, A. J. (2005). *Evil and Human Agency – Understanding Collective Evildoing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vides, R. P. (2014). *Tensions of Universal Claims and Contextual Sensitivities: The Case for Religious Freedom: An examination of Martha Nussbaum and Saba Mahmood's ways of mediating the tensions of religious freedom*. (Masteroppgave). Uppsala Universitet.
- Waldron, J. (2009). Can There be a Democratic Jurisprudence? *Emory Law Journal*, 58, 675-712.
- Waldron, J. (2012). *The Harm in Hate Speech*. Cambridge, Mass. og London, England: Harvard University Press.



Warburton, N. (2009). *Free Speech: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Wenar, L. (2015). Rights. I E. N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet fra <https://plato.stanford.edu/entries/rights/>

Wolff, J. (2006). *An Introduction to Political Philosophy. Revised Edition*. Oxford: Oxford University Press.

Ytringsfrihetsforbundet. (2018, 25. desember). Vi lanserer Ytringsfrihetsforbundet.

Hentet fra <https://www.yfo.no/2018/12/25/vi-lanserer-ytringsfrihetsforbundet-2/>