

# Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

- af Kai Sørlander

---

**D**et hedder i FN's menneskeretserklæring (artikel 19), at »everyone has the right to freedom of opinion and expression«, og at »this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers«. Det udtrykkes, som om der er tale om en faktisk påstand. Enhver *har* de rettigheder. Men det var klart, da erklæringen blev skrevet, som det er klart nu, at rettighederne skal sikres af et konkret magtapparat. Og det var og er klart, at dette magtapparat ikke eksisterer i alle lande; eller at der er lande, som ikke bruger deres magtapparat til at sikre ytringsfriheden, men tværtimod til at undertrykke den. Derfor kan FN's erklæring ikke forstås som en almindelig faktisk påstand. For vi mennesker har faktisk ikke alle retten til ytringsfrihed. Ikke i den forstand, at vi alle er sikrede retten. Derfor skal erklæringen primært forstås som en påstand om, at alle *bør* sikres ret til at ytre sig frit. Det er en fordring til alle de forskellige landes politiske myndigheder. De bør bruge deres magtapparat til at sikre, at borgerne frit kan ytre sig og frit kan modtage information.

Hvis vi accepterer denne præcisering, så støder vi umiddelbart på et dilemma.

## YTRINGSFRIHEDENS DILEMMA

**R**ent principielt giver retten til ytringsfrihed også ret til at benægte retten til ytringsfrihed. Hvis enhver bør have ret til menings- og ytringsfrihed, så bør det også gælde den, som benægter, at alle bør have ret til menings- og ytringsfrihed. I sin konsekvens indebærer ytringsfriheden, at der også bør være

Kai Sørlander

frihed til offentligt at benægte retten til ytringsfrihed og til at kræve genindførelse af en politisk eller religiøs censur.

Men hvis ytringsfriheden giver os ret til at benægte retten til ytringsfrihed, hvorfor er det så bedre at fastholde retten til ytringsfrihed? Hvorfor er benægtelsen så ikke lige så berettiget som bekræftelsen? Når ytringsfriheden giver os ret til at udtrykke begge meninger, hvorfor er den ene så bedre end den anden? Hvorfor er det så ikke lige så berettiget at kræve genindførelse af censur som at kræve ytringsfrihed?

Hvad siger FN-erklæringen selv? Forsøger vi at finde ud af, hvorledes den begrundes sin påstand om, at enhver bør have ret til menings- og ytringsfrihed, så bliver vi skuffede. Den hævder påstanden, men den gør ikke noget egentligt forsøg på at begrunde dens gyldighed. I stedet hviler hele erklæringens gyldighed på dens vedtagelse i FN's generalforsamling. Den blev vedtaget i 1948 med 48 stemmer, mens 8 afholdt sig fra at stemme.

Således kan man imidlertid ikke begrunde en universel fordring om ytringsfrihed. Der er et hierarki af grunde for ikke at acceptere FN's vedtagelse som den egentlige eller fundamentale begrundelse for, at vi bør anerkende ytringsfrihed som en universel politisk ret. For det første, hvis man kun bygger fordringen om, at vi bør have ytringsfrihed, på vedtagelsen i FN's generalforsamling, så må man også acceptere, at forsamlingen lige så godt kunne have vedtaget det modsatte. Så ville en universel fordring om statslig censur være lige så berettiget, blot den i stedet blev vedtaget af Generalforsamlingen. Men så bygger man på en universel fordring om, at flertallet skal bestemme. Og hvorfor accepterer man overhovedet den fordring? Det er det næste punkt. Man kan ikke ved flertalsafgørelse vedtage, at politiske beslutninger bør tages ved hjælp af flertalsafgørelser. For da forudsætter man allerede det, som man vedtager. Skal flertalsafgørelser have en særlig status, så må det kunne begrundes uafhængigt af en flertalsafgørelse. Det demokratiske krav om, at flertallet skal bestemme, forudsætter et etisk-politisk grundlag, som ikke blot hviler på en flertalsafgørelse.

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

## FRA POLITIK TIL POLITISK FILOSOFI

Med spørgsmålet om, hvorfor vi bør anerkende ytringsfrihed som en universel politisk rettighed, befinder vi os ikke på det politiske felt, hvor det drejer sig om praktiske samfundsmæssige afgørelser. Vi befinder os derimod på den politiske filosofis område, hvor man rent rationelt forsøger at gennemtænke, hvorledes samfundet bør indrettes. Da er udgangspunktet, at vi som personer ikke er passive eller blinde ofre for vore egne ønsker og tilskyndelser, men at vi kan standse op og reflektere over, hvorledes vi rationelt bør handle. I forlængelse deraf kan vi så også spørge os selv, hvorledes vi rationelt bør indrette samfundet: Hvem bør tage de politiske beslutninger, og hvad bør diktere beslutningernes indhold?

Det er i den sammenhæng, at vi bør forholde os til spørgsmålet, om vi bør acceptere ytringsfrihed som et universelt politisk ideal. Hører fordringen om ytringsfrihed med til principperne for en rationel samfundsorden? Og skal ytringsfriheden strækkes så langt, at den også skal rumme friheden til at udtrykke, at man forkaster ytringsfriheden og ønsker den statslige censur genindført? Kan vi overhovedet begrunde et rationelt svar på disse spørgsmål? Som sagerne nu står, så er vor opgave at bygge principperne for den politiske filosofi op fra grunden; og så specielt undersøge, hvorledes en mulig fordring om ytringsfrihed befinder sig i den sammenhæng.

Den politiske filosofi begynder med spørgsmålet om, hvorledes samfundet bør indrettes. Den stiller dette spørgsmål rent principielt; og som sin første opgave må den præcisere spørgsmålet. Når vi undersøger, hvorledes samfundet bør indrettes, så skal vi først og fremmest finde ud af, hvem der overhovedet bør tage de politiske beslutninger. Rationelt set kan der ikke gives nogen rent principiel argumentation for, at der er nogen eller nogle bestemte personer i samfundet, som har særlig ret til at tage de politiske beslutninger. Derfor må alle i princippet have lige ret. Det betyder, at der bør være politisk ligeværdighed. Og den bør udmøntes i en eller anden form for demokrati.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dette er en rent negativ begrundelse for demokratiet. Der kan også – og i grunden mere tilfredsstillende – gives en positiv begrundelse ud fra det, som jeg har kaldt det etiske konsistenskrav. Jf.

Kai Sørlander

Demokratiet bygger på kravet om borgernes politiske ligestilling: at de skal have samme vægt, når de politiske beslutninger skal tages. (Såfremt omstændighederne umuliggør direkte demokrati, så må det være repræsentativt, og så må ligestillingen komme til udtryk i den procedure, som fører til valget af repræsentanter). Ligestillingen betyder, at flertallet skal bestemme, hvis der er uenighed. Men samtidig må flertallet også være forpligtet til at tage beslutninger, som fortsat sikrer, at demokratiet (og dermed mindretallets ligestilling) opretholdes. Det stiller krav til flertallets rationalitet. De må ikke blot blindt følge deres ønsker om, hvorledes lovene i samfundet skal være, for det kan føre til love, som ødelægger demokratiet. Flertallet skal lovgive ud fra en viden om, hvad der er nødvendigt for at sikre demokratiets opretholdelse.

Hvorledes sikres, at flertallet får denne viden? En første betingelse er, at flertallet også bruger mindretallets indsigt. Det kræver, at flertallet skal høre, hvad mindretallet mener, og hvorfor det mener noget andet end flertallet. Til gengæld skal mindretallet så også høre på flertallet og dets modargumenter. Et levende demokrati må kendetegnes ved en åben politisk dialog mellem flertal og mindretal. En sådan dialog muliggør, at tanker kan spredes fra det ene hoved til det andet, og at samfundet kan tænke med alle hoveder.

## DEMOKRATI OG YTRINGSFRIHED

Det hører med til demokratiet, at flertal og mindretal indgår i en politisk dialog, hvor parterne grundlæggende deltager på lige fod. Selvfølgelig, at dialogen skal være demokratisk, stiller nogle krav til, hvorledes den bør foregå.

Den bør først og fremmest foregå under enighed om den fælles forudsætning, at demokratiet og den elementære politiske ligestilling skal opretholdes. Flertallet bør altså også selv erkende, at det ikke bør vedtage love, som undergraver demokratiet. Under den forudsætning bør de forskellige parter rationelt – på basis af logik og erfaringer – argumentere for deres syn på, hvorledes lovene i samfundet

---

KAI SØRLANDER: *Under evighedens synsvinkel*, 1997, kapitel III. Når jeg her nøjes med den negative argumentation, skyldes det udelukkende et ønske om ikke at komplicere sagen unødigt.

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

skal være. De bør høre hinandens argumenter, og hvis de ikke lader sig overtale, så bør de argumentere for, hvorfor de ikke accepterer dem. Det gælder selve *indholdet* af argumentationen. Men diskussionen bør også foregå således, at man ikke unødigt krænker dem, som man er uenig med. Man bør vise hensyn og undgå at såre andres følelser. Den demokratiske dialog bør foregå under høflige og omgængelige former, så der ikke skabes unødigt splittelse.

Det er nogle elementære krav til, hvorledes den demokratiske dialog bør foregå: hvorledes parterne i dialogen bør argumentere, og hvorledes de bør opføre sig imod hinanden. Men hvem skal bestemme, om parterne gør, som de bør? Hvad skal der ske med den, som ikke gør, som han bør? Den, som argumenterer ulogisk, eller som fejlfortolker erfaringerne, og som ikke vil indse sin fejltagelse? Grænsen mellem rationelt og irrationelt er ikke altid skarp. I politiske og historiske spørgsmål giver den ofte råderum for et skøn; og hvem skal bestemme, hvor skønnet skal drages?

Det samme problem kommer igen med hensyn til »tonen i debatten«. Hvem skal bestemme, hvornår nogen bruger debatten til unødigt at krænke og såre andre, eller om der blot er tale om en påtrængende sårbarhed fra offerets side? Grænsen mellem saglighed og krænkelse er ikke altid skarp. Den må ofte drages med skøn; og hvem skal bestemme, hvor skønnet skal ligge?

Som udgangspunkt er der ingen, som har særlig ret til at foretage disse skøn. Ingen, som har særlig ret til at bestemme, om nogen går ud over de grænser, som bør overholdes i den demokratiske dialog. At alle bør betragtes som politisk ligeværdige betyder, at ingen som udgangspunkt står over andre med myndighed til at bestemme, hvorledes de skal udtrykke sig, eller hvad de skal mene. Ikke engang flertallet kan uden videre have den ret. For så kunne flertallet vedtage at sætte mindretallet uden for grænsen; og dermed i realiteten ophæve den demokratiske dialog.

Som udgangspunkt bør den enkelte derfor have ret til at ytre sig helt på eget ansvar, og hans ytringsfrihed bør være så stor som mulig. Det bør være ham selv, der suverænt drager grænserne for, hvad han vil sige og hvorledes. Han bør være rationel og høflig; og hvis han er irrationel og uhøflig, så bør han først og fremmest

Kai Sørlander

imødegås i den frie demokratiske dialog. I hvert fald så langt han ikke med sin uhøflighed og sine fordomme lukker sig selv fuldstændigt ude fra denne dialog. I første omgang skal han ikke standses af politiske forbud. Det må politisk være tilladt at være ulogisk og uhøflig. Sådanne fejltrin skal primært rammes af modsigelse og kritik, ikke af loven og politiet. Så kan befolkningen gennem dialog og overbærenhed opdrage sig selv i den demokratiske ånd og tradition.

### YTRINGSFRIHEDEN ER IKKE ABSOLUT

Når det først er fastslået, at ytringsfriheden bør være så stor som mulig, så bør det i næste omgang undersøges, om der også bør være ytringsfrihed for anti-demokratiske synspunkter og for synspunkter, der vil genindføre censur, og som benægter retten til ytringsfrihed.

Umiddelbart kan slutes, at det ikke kan være principielt forbudt at forbyde anti-demokratisk – fx nazistisk – propaganda. For i modsat fald måtte man mene, at det var værre at forbyde nazistisk propaganda end at blive styret af nazister.<sup>2</sup> Derfor kan ytringsfriheden ikke være absolut. Eller sagt på en anden måde: Det kan *ikke* rent principielt slutes, at den bør omfatte alle ytringer overhovedet.

Det betyder positivt, at grænserne for ytringsfriheden må drages under hensyntagen til den konkrete situation og dens historiske forudsætninger. Og da situationen og historien kan være (og ofte er) forskellig i forskellige lande, så kan det også være rigtigt at drage grænserne for ytringsfriheden forskelligt. Et stærkt og rodfæstet demokrati behøver ikke noget forbud mod anti-demokratisk og nazistisk propaganda. For i et sådant demokrati vil sådanne udsagn ikke have nogen gennemslagskraft. De vil blot vise deres svaghed – og drukne i den demokratiske dialog. I et nyt og svagt demokrati, der lige har reddet sig ud af et totalitært nazistisk styre, kan situationen derimod være ganske anderledes. Der kan der være behov for at markere bruddet med fortiden ved at forbyde propaganda for

---

<sup>2</sup> Jf. WALTER BERNS: *The First Amendment and the Future of American Democracy*, 1976, s. 160f.

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

det forladte styre; fordi der stadig er en helt konkret fare for, at det har betydelig tilslutning og kan komme tilbage på den politiske arena.

Så meget kan siges rent principielt. Men de principielle muligheder kan også illustreres konkret. De viser sig således i forskellen mellem, hvorledes henholdsvis Danmark og Tyskland forholder sig til ytringsfrihed for nazistiske partier og for Holocaust-benægtelse. Mens Danmark ikke forbyder sådanne ytringer, så gør Tyskland det. I Danmark er der intet behov for et forbud, fordi der ikke er nogen trussel fra nazistisk kant. Et forbud vil blot gøre nazisterne mere interessante og derfor farligere, end de er. I Tyskland var der behov for et forbud efter Den Anden Verdenskrig. Det var uklart, hvor stærke nazisterne endnu var, og man skulle i gang med den politiske og moralske opbygning af det nye Tyskland. Det var derfor naturligt, at man forbød nazistisk propaganda. Og det er et politisk spørgsmål, hvornår dette forbud kan ophæves, og om det da bør ophæves. Det må afhænge af et skøn. Der er ikke noget entydigt rigtigt svar. Man må tage stilling efter politisk refleksion og som en del af den politiske proces. Derfor kan der også være forskellige politiske holdninger til spørgsmålet; og netop derfor er det ikke et spørgsmål, som bør løses gennem en juridisk afgørelse, fx ved Den Europæiske Menneskeretsdomstol.

## ANDRE GRÆNSER FOR YTRINGSFRIHED

**R**ent principielt er ytringsfriheden altså ikke absolut. Der må politisk kunne trækkes grænser, som er begrundet i hensynet til demokratiets opretholdelse. På basis af den erkendelse må vi kunne spørge, om der er særlige områder, hvor der kan være specielle grunde til at begrænse ytringsfriheden. Og her kan vi begynde med at konstatere, hvorledes vi i den givne politiske virkelighed faktisk begrænser ytringsfriheden. Så kan vi undersøge, om disse grænser er politisk kloge.

I den danske lovgivning sættes der mindst tre betydningsfulde grænser for ytringsfriheden. I injurielovgivningen, i racismeparagraffen og i blasfemiparagraffen. Jeg begynder med at kommentere de to første.

Kai Sørlander

Injurielovgivningen angår ytringer, som krænker konkrete identificerbare personer. Den siger, at den, som i det offentlige rum ytrer sig forhånende og nedværdigende om andre, der identificeres individuelt, kan stilles for retten og idømmes en vis straf (§ 267 i straffeloven). Denne lov gives personer, som føler sig offentligt tilsvinet, mulighed for at søge oprejsning gennem en juridisk dom.

Racismeparagraffen (§ 266b i straffeloven) drejer sig om forhånelse af befolkningsgrupper. Først og fremmest med hensyn til race. Det er derfor, den benævnes, som den gør. Men den har også andre dimensioner. Den siger, at den, som offentligt fremsætter udtalelser, som truer, forhåner eller nedværdiger en gruppe af personer »på grund af sin race, hudfarve, nationale eller etniske oprindelse, tro eller seksuelle orientering straffes med bøde eller fængsel indtil 2 år«. Sådanne ytringer kan altså straffes ved en juridisk dom.

Der er således en klar forskel mellem injurieloven og racismeparagraffen, i og med at den første angår forhånelse af individer og den anden forhånelse af befolkningsgrupper. Den forskel har betydning, når vi skal vurdere nødvendigheden af disse begrænsninger af ytringsfriheden; om de er demokratisk kloge. Umiddelbart synes det fornuftigt i et åbent demokratisk samfund at have en injurielov, så den enkelte person kan få genoprejsning for forhånelser og nedværdigelser, som er rettet direkte mod vedkommende og for offentlighedens blik. Ellers kan det være svært for den enkelte at blive rensset i en offentlighed, som dårligt selv kan dømme om sagen.

Men er det også politisk klogt at have en racismeparagraf? Den befinder sig på et andet plan end injurieloven. Det er lettere for offentligheden i almindelighed at kunne gennemskue nedværdigende ytringer om befolkningsgrupper end om individer. Det er langt lettere for en moden politisk offentlighed selv at kunne dømme om sådanne udsagn og at kunne fordømme dem, der udtaler sig i sådanne fraser. Hvor det drejer sig om offentlig nedværdigelse af individer, kan den almindelige befolkning derimod dårligt have forudsætninger for at tage stilling. For hvorledes skal den kende det enkelte individ. Det er noget andet, hvor det drejer sig om befolkningsgrupper. Her er der større mulighed for, at folk fra forskellige grupper kan have erfaringer med hinanden og derfor også kan gennemskue almene



## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

nedværdigelser af befolkningsgrupper. Derfor må det bygge på et selvstændigt politisk skøn, om man mener, at vi bør have en racismeparagraf, som gør forhånelser af befolkningsgrupper til et juridisk problem, som skal afgøres ved en domstol. Eller om man mener, at sådanne forhånelser alene skal være et politisk problem, som skal afgøres ved den moralske dom, som fældes i den åbne demokratiske debat.

Jeg anførte tidligere, at et stærkt demokrati ikke behøver at forbyde nazistisk eller anden anti-demokratisk propaganda, fordi denne blot viser sin egen svaghed, når den vover sig frem. Og det er samtidig mere i overensstemmelse med demokratiets ånd, end et juridisk forbud. Er der nogen grund til at tro, at det forholder sig anderledes med racistisk propaganda og med andre udsagn, som forhåner befolkningsgrupper? Bør man sikre, at sådanne udsagn kan straffes juridisk, eller kan man nøjes med at lade dem dømmes moralsk i den almindelige politiske dialog? Noget principielt rigtigt svar findes ikke. Det ville være bedst, hvis man kunne nøjes med det sidste, for så var demokratiet stærkest. Men beslutningen må tages ud fra en konkret bedømmelse af den politiske virkelighed.

I den bedømmelse bør det så også inddrages, at en racismeparagraf skaber sine egne problemer. Det skyldes, at der ikke kan trækkes nogen klar grænse mellem udsagn, der kritiserer befolkningsgrupper, og udsagn, som forhåner dem. Hvornår man går fra det ene til det andet. Og det kan betyde, at man af angst for at blive dømt for forhånelser undlader at fremføre en berettiget kritik. Således undlod det center, som EU har oprettet i Wien for at overvåge forekomsten af racisme og fremmedhad i medlemslandene, at offentliggøre en rapport om antisemitisme, som det selv havde bestilt. Det viste sig, at rapporten afslørede, at en stor del af de antisemitiske overgreb i Europa i dag begås af muslimer. Var centret bange for, at det ved at offentliggøre rapporten kunne være med til at stigmatisere muslimer? Og at det så selv kunne dømmes efter dens egen tolkning af racismebegrebet?<sup>3</sup> Men hvad så med den erkendelse, som rapporten indeholder? Skal den så undertrykkes?

---

<sup>3</sup> Jf. Mads Bryde Andersens kritik af denne tolkning som begrundelse for, at han som bestyrelsesmedlem nægtede at underskrive årsrapporten fra centret. (Interview i *Jyllands-Posten*, d. 19/12 2005).

Kai Sørlander

Har vi da ikke af angst for at dømmes efter racismeparagraffer skudt os selv i foden?

Disse problemer skyldes en grundlæggende vaghed i det racismebegreb, som man nu opererer med i lovgivningen og i de internationale konventioner. Hvor racisme i klassisk forstand betød en opfattelse, hvorefter mennesker som følge af deres racetilørsforhold er placeret i et biologisk hierarki, som rangordner de forskellige racer, så står begrebet nu for en meget mere diffus forskelsbehandling. Det kan illustreres med en dom fra Højesteret. Pia Kjærsgaard havde anlagt injuriersag, fordi hun var blevet beskyldt for at fremkomme med racistiske udtalelser. Højesteret frifandt sagsøgte med den begrundelse, at racismebegrebet nu bruges så vagt og løst, at det også kan rumme Pia Kjærsgaard (17/6 2003). Men kunne Højesteret så ikke gå skridtet videre og bruge den samme tolkning af racismebegrebet i sin anvendelse af racismeparagraffen (§ 266b)? Måtte Højesteret ikke gøre det, hvis begreberne skulle betyde det samme forskellige steder i lovgivningen? Og måtte Højesteret da ikke dømme Pia Kjærsgaard efter racismeparagraffen? Kunne retten så ikke kvæle den åbne politiske diskussion om de distinktioner, som omfattes af racismeparagraffen? Og kunne resultatet så ikke blive, at den kvalte den politiske diskussion om de problemer, som den »moderne« indvandring har medført i Danmark og i Europa? Hvem skal afholde Højesteret fra at gå den vej? Hvad er bedst: at talen undertrykkes, eller at den er provokerende? Der er intet principielt svar – kun et politisk.

## BLASFEMI

**D**en danske straffelov indeholder også en blasfemiparagraf (§ 140), som siger, at »den, der offentligt driver spot med eller forhåner noget her i landet lovligt bestående religionssamfunds troselærdomme eller gudsdyrkelse, straffes med bøde eller fængsel indtil 4 måneder«.

Er det politisk klogt at have en sådan paragraf? Der er ikke nogen, som er blevet dømt efter den siden 1938. Og paragraffen blev senest brugt i en sag fra omkring 1970, der førte til frifindelse. Efter almindelig dansk målestok har paragraffen

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

således ikke længere nogen betydning, og den kunne afskaffes. Desuden omfattes dens indhold af racismeparagraffens forbud mod forhånelser af religiøse grupper.

Men når man spørger, om det er politisk klogt at ophæve paragraffen, må man også tage hensyn til, at der er sket en forandring af den religiøse virkelighed i Danmark. Med de seneste 40-50 års indvandring har vi fået et betydeligt muslimsk mindretal. Og repræsentanter for dette mindretal forsøger nu at bruge blasfemiparagraffen til at begrænse kritiske ytringer om islam og Muhammed. Konkret for at gribe ind mod de tegninger af Muhammed, som Jyllands-Posten har offentliggjort.

Følgen er, at hvis man nu afskaffer blasfemiparagraffen, så kan det opfattes, som om det er rettet mod muslimer. Således vil det ganske sikkert opfattes af mange muslimer selv. De vil se det som en indirekte nedværdigelse eller forhånelser. Når *de* vil bruge paragraffen, så vil *vi* afskaffe den. – Så spørgsmålet er, om vi af hensyn til muslimerne skal bøje os for deres ønske og bevare blasfemiparagraffen. Eller skal vi afskaffe den og dermed også udelukke, at den fremover kan bruges af muslimer til at forhindre, hvad de betragter som forhånelser af islam. Det er et politisk spørgsmål, som ikke har noget principielt rigtigt svar.

En afgørelse må afhænge af, hvad det mere præcist er, som muslimer kan bruge paragraffen til. Og det må igen afhænge af, hvad det er, som de føler som en forhånelser af deres religion. Det kan bedst afklares gennem et eksempel; og da jeg allerede har nævnt postyret omkring Muhammed-tegningerne i Jyllands-Posten, bruger jeg det. Udgangspunktet er, at mange muslimer føler tegningerne som en krænkelse. Men *hvorfor* føler de sig krænkede? Det gør de, fordi der i islam findes et forbud mod at afbilde Muhammed; og så bliver satiren selvfølgelig en ekstra krænkelse. Forbudet indgår i det islamiske lovsystem sharia. Imidlertid er de tegnere, der har udført tegningerne, ikke muslimer, så umiddelbart kan sharia-loven ikke have nogen vægt for dem. Derimod bruger muslimerne deres egen krænkelse over, at ikke-muslimer ikke følger islamisk lov, til at kræve, at de skal følge den. Og hvorfor skal ikke-muslimer følge islamisk lov?

Vi står her i et alvorligt politisk dilemma. De muslimer, der føler sig krænkede over tegningerne i Jyllands-Posten, og som ønsker, at avisen skal dømmes for

Kai Sørlander

blasfemi, viser, at de ønsker islamisk lov indført i Danmark. Men islamisk lov omfatter hele samfundslivet, og den er ikke demokratisk. Skal vi bevare blasfemiparagraffen for at øge muligheden for, at ikke-muslimer skal overholde et muslimsk billedforbud? Befinder vi os så ikke på en glidebane, som fører væk fra vort sekulære demokratiske samfund og hen imod et ikke-demokratisk islamisk samfund? Overdramatiserer jeg med dette spørgsmål en i sig selv uskyldig hensyntagen til alvorligt troende muslimer? Hvem ved? Der findes ikke noget entydigt svar. Når svaret først er sikkert, kan en mulig undergang ikke længere forebygges. Vi befinder os på usikker grund, hvor vi må bruge vor politiske erfaring og dømmekraft til at foretage et skøn. Og for at give dette skøn et bedre fundament, må vi grave lidt i de historiske forudsætninger. Så må vi se på spørgsmålet om religionernes betydning for den forskellige politiske udvikling i henholdsvis den kristne og den islamiske verden.

## DEN HISTORISKE BAGGRUND FOR VORT SEKULÆRE DEMOKRATI

**D**emokrati og ytringsfrihed er rationelle idealer. Det er idealer for en rationel samfundsindretning; og for at kunne virkeliggøre og opretholdes kræver de en vis rationalitet af borgerne. Så meget kan siges rent principielt. Men det er et empirisk og historisk spørgsmål, om vi som reelt eksisterende mennesker faktisk er så rationelle, at vi kan udfylde den rolle, som demokratiet kræver af os. Det er kun erfaringen, som kan vise, om vi er så rationelle, at vi kan udnytte ytringsfriheden og den demokratiske stemmeret til at opretholde demokratiet; eller om vi tværtimod misbruger disse demokratiske rettigheder til at undergrave forudsætningerne for demokratiets opretholdelse.

Når vi alvorligt forsøger at gennemtænke, om menneskene, som de nu engang er, er så rationelle, at de kan opretholde en demokratisk styreform, så er der én ting, som springer i øjnene, og som vi må forsøge at forklare. Det er, at de rationelle idealer om demokrati og ytringsfrihed faktisk har fået almindelig folkelig gennemslagskraft i den vestlige, oprindeligt europæiske, kultur. Det samme er ikke

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

sket i de andre store kulturer. Hvorfor den forskel? Hvorfor er specielt Vesten karakteriseret ved udviklingen af rationelle politiske idealer om demokrati og ytringsfrihed? Hvorfor udviser det europæiske menneske denne særlige rationalitet? Der er ikke grund til at tro, at det skyldes en speciel genetisk udrustning. Der er langt snarere grund til at tro, at det skyldes en særlig religiøs udvikling.

Det normale er, at religion og samfundsnormer indgår i en form for syntese. Religionen foreskriver eller understøtter konkrete gennemførlige normer, som sikrer en vis stabilitet og orden i samfundet. I Kina gør konfucianismen traditionen hellig. I Indien underbygger hinduismen et socialt kastesystem. I den islamiske verden binder religionen samfundet inde i et konkret og altomfattende lovsystem.

I den kristne verden er sagen anderledes. Der undergraver Jesu forkyndelse, som den er overleveret i Det Nye Testamente, enhver sådan sammenhæng mellem tro og sociale normer. Hvad han fordrer, kan ikke gøres til social norm, og politisk fører det til anarki («vend den anden kind til» og »dømmer ikke»). Det er rigtigt, at den kirke, som udviklede sig »omkring« Jesu forkyndelse og til forkyndelse af ham som Messias, efterhånden fik magt og selv kom til at stå for en traditionel religiøs støtte til etablerede sociale normer. Således udviklede pavekirken sig. Men som sådan var den også i modstrid med Jesu – og dermed sin egen – forkyndelse. Netop den diskrepans – det hykleri – brugte Luther i sit opgør med pavemagten. Hermed blev der sat gang i en udvikling, som ophævede sammenhængen mellem tro og sociale normer, og som derfor åbnede for et rent sekulært – pragmatisk – syn på det politiske. Der skete det ejendommelige, som kun er set meget få steder i verden, at religionen selv sekulariserede det politiske. Dermed åbnede religionen for en rationel spørgen om, hvorledes samfundet bør indrettes, og hvem der bør tage de politiske beslutninger. Og da kristendommen samtidig forkynder, at vi som individer fundamentalt er ligeværdige, så satte Luthers reformation også gang i en politisk dynamik, der med tiden førte til udviklingen af de sekulære demokratier, som i dag kendetegner den vestlige kulturkreds.

I debatten har mange haft svært ved at se kristendommen som en positiv katalysator for demokratiet. Det skyldes, at de ser udviklingen af demokratiet i et

Kai Sørlander

snævert europæisk perspektiv. For dem er den øvrige verden blot »bag efter«; men på grund af nødvendige historiske love vil de følge i Vestens spor. Efter den opfattelse fremstår religionen – i skikkelse af kirken – som en modstand mod den demokratiske udvikling. Det er først, når perspektivet bredes ud, og når forskellen mellem den politiske udvikling i Vesten og i resten af verden skal forklares, at den indholdsmæssige forskel mellem religionerne bliver relevant. I den sammenhæng afslører kristendommen (i Jesu liv og etiske forkyndelse) et særpræg, som har været medvirkende til, at det netop var i den kristne verden, at de rationelle idealer om demokrati og ytringsfrihed kom til udfoldelse og blev en del af den folkelige politiske bevidsthed.

Ganske kort kan indskydes, at en tilsvarende historie kan fortælles om kristendommens indflydelse på udviklingen af de videnskabelige idealer i den europæiske kultur. Det er ikke nogen tilfældighed, at den del af verden, som har haft en rationel politisk udvikling, også har haft en rationel videnskabelig udvikling. Det ville være underligt, om det havde været anderledes. Det er i grunden den samme åndelige bestræbelse, som giver sig udtryk på forskellige felter.

Det er rigtigt, at visse dele af kirken som institution har søgt at blokere for den videnskabelige udvikling, ganske som de har søgt at blokere den politiske udvikling. Tænk blot på dommen over Galilei og kampen mod evolutionsteorien. Men når de med tiden kom til at stå som tabere, skyldes det samme grund, som når de tabte den politiske kamp. Modsigelsen fra Jesu liv og forkyndelse. Den gør den enkeltes personlige tro til noget, som aldrig kan påtvinges andre, og som aldrig kan udmøntes i ydre regler. Derfor indebærer den i sin konsekvens, at rationaliteten får råderum i det ydre. Først i sekulariseringen af det politiske, og der for også – som et specialtilfælde – i en sekularisering af de politiske regler for videnskabelig forskning og undervisning.

Jeg har nu med nogle enkle streger søgt at markere, hvorledes kristendommen står som historisk baggrund for, at det netop var i den vestlige verden, at den demokratiske og videnskabelige udvikling fandt sted. På tilsvarende måde kan argumenteres for, at islam har stået i vejen for en parallel udvikling i den islamiske

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

verden. På grund af forskellen mellem Jesus og Muhammed – både hvad angår liv og forkyndelse – har islam en helt anden politisk dynamik end kristendommen. Hvor kristendommen har en dynamik i retning af sekularisering af det politiske, fordi Jesu i sit liv selv gav afkald på magt, og fordi han forkyndte nogle radikale bud, som umuligt kan gøres til politik, så har islam en dynamik, som vil islamisere det politiske, fordi Muhammed selv var både religiøs, politisk, juridisk og militær leder, og fordi han i Koranen og i sit liv forkyndte en konkret gennemførlig og altomfattende religiøs lovgivning. Det var fastlæggelsen af dette lovsystem, som var skyld i, at arven fra de græske filosoffer omkring år 1100 blev kvalt i den islamiske verden, mens den på samme tid gik over til den europæiske kultur og dér blev fundament for den påfølgende videnskabelige udvikling. På grund af religionen blev politikken i den islamiske verden aldrig sekulariseret, og kimen til en demokratisk og videnskabelig udvikling blev derfor kvalt.

## TILBAGE TIL NUTIDEN

Det foregående billede af kristendommens historiske indflydelse på vor politiske udvikling giver os et bedre grundlag for at forholde os til de religiøse ændringer, som nu er undervejs i befolkningen og i samfundet. Med den viden kan vi se lidt klarere, når vi skal vurdere, hvad disse ændringer kan medføre for vor evne til at opretholde vort sekulære demokrati og dets ytringsfrihed. Og som en del deraf: når vi skal vurdere, om det i den nuværende situation er klogt at ophæve blasfemiparagraffen, eller ikke.

Den første ændring er en svækkelse af kristendommens indflydelse. Børnene opdrages ikke længere med kristendommen som en selvfølge. I stedet har demokratiet overtaget kristendommens rolle som den alment accepterede ramme for opdragelsen. Det er en form for sekulariseret protestantisk kristendom, som har glemt sin egen historiske afhængighed af kristendommen.

Så er spørgsmålet, om en sådan sekulariseret tro på demokratiet selv har styrke til at opretholde demokratiet. (På samme måde som den protestantiske kristendom havde styrke til at sikre udviklingen af demokratiet). Det har den, så længe

Kai Sørlander

befolkningen fortsætter med at være homogen og dele den sekulariserede tro på demokratiet som politisk orden. Men hvad sker der, når den forudsætning ikke længere holder?

Det spørgsmål trænger sig på, når vi tager hensyn til den anden væsentlige religiøse ændring, som nu sker i samfundet. Det drejer sig om den øgede tilstedeværelse af islam som følge af indvandring. Hvad medfører det for vor mulighed for at opretholde vort sekulære demokrati og dets ytringsfrihed?

Som vi har set, så har islam historisk stået i vejen for udviklingen af demokrati i den islamiske verden, fordi islam med sin tro på en guddommelig lovgivning for samfundet er uforenelig med demokratiets dybeste forudsætning: at lovene er menneskeskabte og skal fastlægges gennem en procedure, hvor der er politisk ligeværdighed, og hvor alle argumenter bør høres. Hvad sker der, når et demokratisk system giver plads for en ideologi – en religion – der har vist, at den forhindrer en demokratisk udvikling, hvor den har hersket?

Det er åbenlyst, at man kan forudse, at det må skabe problemer for demokratiet. Det kan selvfølgelig ikke åbne for indvandring af personer, der hylder værdier – en religiøs lovgivning – som er uforenelig med dets eget grundlag, uden at det må ende med at komme i konflikt med sig selv. Men hvorfor forudså man det så ikke? Hvorfor var den demokratiske offentlighed ikke opmærksom på, at man med sin indvandringspolitik var i færd med at skabe fremtidige problemer for demokratiets fortsatte eksistens?

Den første forklaring er manglende indsigt. Man nærrede en blind tro på demokratiet som en politisk orden, som alle er fælles om at anerkende, og som ikke forudsætter særlige betingelser. Og man havde en lige så blind tro på, at alle religioner som sådan er lige forenelige med en sekulær demokratisk orden. Man forstod ikke, at der her var tale om forudsætninger, som man skulle undersøge og argumentere for. Man tog dem blindt for givne; og debatten om dem blev undertrykt. Derfor blev den islamiske indvandring og dens politiske konsekvenser aldrig diskuteret seriøst og åbent.

Og nu ser vi konsekvenserne: muslimer, som vil føre sharia-lovens bud igennem i vort demokrati. Det gælder kvinder, der vil følge sharia-lovens



## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

påklædningsforskrifter, når de befinder sig på arbejde; også når de betjener offentlige embeder, hvor de har at gøre med folk af andre religiøse opfattelser. Det gælder muslimer, som kræver, at der skal serveres halal-slagt kød i offentlige institutioner. Det drejer sig om, at ikke-muslimer skal undskylde, at de ikke følger islams forbud mod at tegne Muhammed. På alle de nævnte områder kræves, at ikke-muslimer skal indrette sig efter sharia-loven.

Hvorledes bør der svares på den udfordring? Grundlæggende er der to muligheder. Den ene er at give efter og at acceptere den fortsatte vækst af sharia-lovens indflydelse i det offentlige rum. Så slår man ind på en vej, som efterhånden vil blive mere og mere uhåndterlig for det sekulære demokrati, og som kan ende med at føre til dets undergang. Den anden mulighed er at stå imod. Det er den vej, som det sekulære demokrati må gå, hvis det vil opretholde sig selv. Så skal det så tidligt som muligt påtage sig kampen mod indførelsen af sharia-loven i det offentlige rum. Jo senere man begynder, jo vanskeligere vil det være. Så skal det fra begyndelsen fastslås, at sharia-lovens tørklædebud *ikke* kan tilsidesætte en arbejdsgivers krav om neutral klædedragt; og at sharia-lovens krav om halal-slagt kød ikke kan tilsidesætte offentlige institutioners krav om at kunne servere kød, som er slagtet uden nogen som helst særlig religiøs hensyntagen, men alene under hensyn til hygiejne og dyrevelfærd.

## BLASFEMI OG FOLKEKIRKE

Det er også i det lys, at vi bør forholde os til spørgsmålet, om vi i den nuværende situation bør afskaffe blasfemiparagraffen. Tidligere anførte jeg, at muslimer kunne opfatte det som en provokation, hvis blasfemiparagraffen blev ophævet nu; og jeg rejste spørgsmålet, om paragraffen derfor bør bevares af hensyn til muslimerne. Svaret følger, når vi erkender, at vort forsvar for demokratiet bør medføre, at vi modsætter os de forskellige forsøg på at indføre sharia-loven i det offentlige rum; og at vi i hvert fald bør afholde os fra at vedtage love, som understøtter en sådan indførelse. Så kan det ikke være noget godt argument for bevarelsen af blasfemiparagraffen, at det sker af hensyn til

Kai Sørlander

muslimerne; fordi det da netop må forstås som en politisk imødekommenelse af de samme muslimers bestræbelse på at få sharia-loven etableret i det offentlige rum. Og den bestræbelse bør vi netop bekæmpe. På den baggrund bliver det, at blasfemiparagraffen nu især kan bruges af muslimer (i deres bestræbelse på at gøre sharia-loven gældende), snarere et argument for at afskaffe den.

Hvis man nu tager konsekvensen og ophæver blasfemiparagraffen, så accepterer man, at religioner som verdensanskuelser og moralsystemer ikke kan have nogen særlig retslig beskyttelse mod kritik og satire. Så sætter man i den henseende religioner lige med andre verdensanskuelser og moralsystemer: alle må de kunne modsiges og gøres til grin. Selv demokratiet. Så kan både religion og demokrati modsiges og latterliggøres uden juridisk sanktion; men med en åben mulighed for politisk og moralsk afstandtagen. Det er det, der hedder åndsfrihed. Og det bør være et stadigt mål for demokratiet at føre dets egne borgere frem til den modenhed, som en sådan åndsfrihed kræver, hvis den ikke skal føre demokratiet i afgrunden.

Det må altid være et åbent – historisk – spørgsmål, om menneskene, som de nu engang er, evner den modenhed. Om tilstrækkelig mange evner den. Historien har vist, at den protestantiske kristendom har medvirket til at udvikle den modenhed, netop fordi den i modsætning til de fleste andre religioner selv var katalysator for sekulariseringen af det politiske. Som et levn fra den historie står § 4 i den danske grundlov. Den siger, at »den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten«. Og dermed står vi med et væsentligt spørgsmål: Kan man uden modsigelse ophæve straffelovens blasfemiparagraf og samtidig bevare § 4 i Grundloven? Eller anderledes udtrykt: Hvis man ophæver blasfemiparagraffen, må man så også ophæve § 4?

Umiddelbart yder § 4 ikke nogen særlig beskyttelse mod blasfemi, så nogen direkte modsigelse er der ikke. Men når blasfemiparagraffen ophæves, så er det udtryk for, at det sekulære demokrati sætter sig igennem. Det afgørende spørgsmål er derfor, om § 4 er i modstrid med kravene til et sekulært demokrati. Det afhænger af, hvorledes den bliver begrundet. Blev den begrundet religiøst – på en fordring fra evangelisk-luthersk kristendom – så var det en modsigelse. Men således

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

begrundes den ikke. Den begrundes historisk. På det historiske faktum, at befolkningen i Danmark stadig i overvejende grad er medlemmer af folkekirken. Og på det andet historiske faktum, at den evangelisk-lutherske kristendom har fungeret som en positiv katalysator for den successive udvikling af vort sekulære demokrati. Derfor modsiger § 4 ikke påstanden om, at Danmark er et sekulært demokrati. Eller rettere: at Danmark er et af de mest vellykkede sekulære demokratier i verden. For med menneskene, som de nu engang er, bliver intet demokrati perfekt.

Derfor kan spørgsmålet, om § 4 skal ophæves, heller ikke afgøres rent principielt. Det må afgøres ud fra en pragmatisk politisk vurdering af, hvad der vil være bedst til at sikre det sekulære demokratis fortsatte beståen. Rent principielt ville linierne være klare, hvis § 4 blev ophævet. Men når vi betænker vor historie og vor nuværende politiske situation, så kan jeg ikke umiddelbart se nogen tvingende grund til at ophæve § 4. Tværtimod ser jeg en ny grund til ikke at ophæve den. For hvis den ophæves nu, så sætter man den religion – den evangelisk-lutherske kristendom – som historisk har virket som en katalysator for udviklingen af vort sekulære demokrati, lig med en religion – islam – som historisk har virket ganske modsat, hvor den har hersket. Det vil være politisk uklogt – mildt sagt. I vort forsvar for religionsfriheden og det åbne sekulære demokrati har vi al mulig grund til at tage afstand fra religionsligheden. Ellers kaster vi vrang på den historiske arv, som vort sekulære demokrati bygger på.

## EN KONKRET POLEMIK

Den principielle gennemtænkning viser, at det er ud fra pragmatiske overvejelser, at vi skal forholde os til straffelovens blasfemiparagraf og Grundlovens § 4. Når jeg mest holder til at afskaffe den første og bevare den anden, er det derfor ikke af principielle grunde, men på basis af konkrete historiske overvejelser. Her er min holdning ganske modsat den, som forfægtes af de to Politiken-journalister Michael Jarlner og Anders Jerichow i bogen *Grænser For Gud* (2005). Vi er fælles om målet: at ville bevare og forsvare vort sekulære

Kai Sørlander

demokrati. Men vi er uenige om midlerne: hvilken konkret politik der skal føres for at nå målet. De vil ophæve Grundlovens § 4, fordi de mener, at den strider mod ideen om et sekulært demokrati. Og så vil de ikke blot have religionsfrihed, men også religionslighed, fordi de mener, at det første implicerer det andet. De vil bevare blasfemiparagraffen, fordi de mener, at det vil være en fornærmelse af de herboende muslimer at ophæve den i den nuværende situation. Og de vil yderligere imødekomme muslimerne i deres ønske om, at sharia-loven skal trumfe rent sekulære retningslinier. Fx, at muslimske kvinder skal have ret til at følge sharia-lovens påklædningsforskrifter, også selvom arbejdsgiveren ønsker, at medarbejderne fremtræder neutralt.

For mig at se står den politik, som Jarlner og Jerichow konkret anbefaler, i skærende modsætning til deres erklærede ønske om at forsvare det sekulære demokrati. Det skyldes først og fremmest, at de er teoretisk naive; og som følge deraf også historisk blinde. De er teoretisk naive i deres tro på, at vi ikke kan være et sekulært demokrati, så længe vi har § 4 i Grundloven. De overser, at det afhænger af, hvorledes § 4 er begrundet; og hvorledes folkekirkens forkyndelse selv forholder sig til religiøs begrundelse af politik. Hvis § 4 er begrundet historisk, og hvis folkekirken selv forkynder et evangelium, som sekulariserer det politiske, så er paragraffen fuldt forenelig med en sekulær demokratisk orden. Endvidere er Jarlner og Jerichow teoretisk naive i deres tro på, at religionsfrihed implicerer religionslighed. Det er simpelthen ikke rigtigt. Logisk kan man godt have religionsfrihed uden at have religionslighed. Og hvis der er forskel mellem forskellige religioners forenelighed med en sekulære demokratiske orden, så kan det ud fra hensynet til denne orden være hensigtsmæssigt at have religionsfrihed uden at have religionslighed. Nemlig at have frihed for alle religioner, men at have en særstilling for den eller de religioner, som rent konkret har haft en gunstig historisk indflydelse på udviklingen af et givet sekulært demokrati. Det er således, § 4 i Grundloven fungerer. Den danske grundlov sikrer også religionsfrihed (§ 67); men den foreskriver en særstilling for den religionsudøvelse, som historisk har fungeret som katalysator for udviklingen af det danske demokrati. Det synes at være en klog og besindig politik. Klogere end at ville ophæve særstillingen og

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

uden videre sætte alle religioner lige. Især når der blandt disse er religioner, som – hvor de har hersket – direkte har stået i vejen for en demokratisk udvikling. Og således er det jo med islam. Det er derfor ikke blot teoretisk naivt, når Jarlner og Jerichow vil ophæve § 4, det er også historisk blindt. De nægter at se den historiske forskel mellem de politiske konsekvenser af protestantisk kristendom og af islam. De har med deres forkerte teori blindet sig selv for den historiske og politiske forskel mellem religionerne. Og i stedet mener de, at der bør gøres noget for at sikre større lighed mellem religionerne og altså for at give islam større vægt. Derfor deres syn på bevarelsen af blasfemiparagraffen og på muslimske kvinders ret til at bære tørklæde på trods af en arbejdsgivers ønske om neutral påklædning.

## FRA YTRINGSFRIHED TIL DEBATKULTUR

Som sagt kan jeg ikke følge Jarlner og Jerichow i deres selvopfattelse. Hvor de ser sig selv blandt dem, der kæmper for udbygning og befæstning af det sekulære demokrati, så ser jeg dem tværtimod som folk, der er i færd med at undergrave det selv samme demokrati. Vi er således politisk uenige. Og ytringsfriheden giver os ret til at ytre hver vores meninger. Men det er ikke ensbetydende med, at vore meninger er lige sande, velbegrundede eller rationelle. Om en mening er velbegrundet afhænger alene af, om den står på – logisk og empirisk – gyldige argumenter, og om den kun hævdes med den vægt og så langt, som disse argumenter kan bære.

Ytringsfriheden er nødvendig for at muliggøre en rationel demokratisk dialog omkring de politiske problemer i samfundet. I sig selv sikrer den ikke, at den politiske dialog faktisk føres rationelt og med skyldig hensyntagen til hinandens argumenter. Den sikrer kun, at ingen part – ikke engang den, der sidder på regeringen – skal have magt til at lukke munden på modparten. Dermed gives der plads til, at argumenterne kan tælle, og at man i fællesskab kan blive enige om, hvad de – logisk og empirisk – mest velbegrundede argumenter kan bære. Der gives plads til, at det rationelle demokratiske ideal kan folde sig ud. Men det er

Kai Sørlander

ikke nødvendigt, at dialogen under ytringsfrihed fører til politisk enighed. Af mindst to grunde.

For det første er det ikke givet, at alle politiske problemer har en entydig rationel løsning. Eller rettere: det modsatte er givet. Der er faktisk mange politiske problemer, som ikke har en entydig rationel løsning. Der er mange politiske problemer, hvor den rationelle analyse må ende med en erkendelse af, at der ikke er nogen entydig rigtig løsning, men at man må tage endelig stilling ud fra sit bedste skøn. Og det hører med til rationaliteten, at man erkender, hvor man selv er henvist til at skønne på et usikkert grundlag, og at man er villig til at give sin politiske modpart kredit for hans skøn.

For det andet så muliggør ytringsfriheden kun rationel demokratisk dialog. Den virkeliggør ikke dialogen. Skal muligheden virkeliggøres, så kræves dialogparternes individuelle rationalitet. Den personlige evne og vilje til at bøje sig for rationelle argumenter og til at gennemskue egne fordomme. Men den rationalitet kan ikke forudsættes. Det er ikke givet, at alle deltagere i den demokratiske dialog er optimalt rationelle. Eller rettere: det modsatte er givet. Der er faktisk mange politikere og debatdeltagere, som lader sig lede af fordomme og løsagtige anskuelser. Hvis holdninger mere bestemmes af ønsketænkning og gruppepres end af rationel afvejning af de forskellige argumenter. Og alle gør vi det vel nogen gange.

Når det erkendes, at ikke alle politiske problemer har en enkelt rationel rigtig løsning, så må det også være klart, at der kan være situationer, hvor det vil være vanskeligt at afgøre, om politisk uenighed blot skyldes, at parterne skønner forskelligt inden for rationalitetens rammer, eller om den skyldes, at disse rammer overskrides af mindst en af parterne. Også den afgørelse må i mange tilfælde afhænge af et skøn.

Med den erkendelse i baghovedet kan det være lærerigt endnu en gang at se på min uenighed med Jarlner og Jerichow. Når vi er uenige, er der så tale om, at vi skønner forskelligt inden for rationalitetens rammer, eller stikker uenigheden dybere? Svaret afhænger af, hvorledes vi skal forstå deres holdning til den præmis, som de bygger på. Nemlig påstanden om, at alle religioner i grunden har samme

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

potentiale for at kunne forenes med en sekulær demokratisk orden, og at vi derfor også politisk bør stille alle religioner lige. Både principielt og empirisk er denne påstand forkert. Men hvorledes er de to alligevel nået frem til at tro på dens sandhed? Har de forsøgt en rationel analyse af de forskellige religioner og af deres faktiske historiske konsekvenser, men er analysen løbet af sporet, fordi de har manglet nogle data? Så viser de det i hvert fald ikke i deres bog. Eller hævder de påstanden som en forudsætning, som de mener, at man bør gå ud fra ganske uafhængigt af erfaringen? I så fald har de sprunget rationaliteten over og ladet sig fange af en fordom. Bygger man alene på deres bog, er der mest grund til at antage det sidste.

Men bedst er det dog at se, hvorledes de reagerer på mine indvendinger. Om de tager udfordringen op og går ind i en reel politisk diskussion, hvor argumenterne mødes og afvejes, og hvor præmisserne lægges frem til kritik. Så lægges afgørelsen åben for rationaliteten. Så kan alle følge argumenterne, tænke dem efter og vurdere, hvor sandheden ligger.

Det ville være den ideelle debat. Men jo mere parterne i er lukket inde i en falsk tro på deres egen fordom, jo vanskeligere kan de føre dialogen. Jo mere Jarlner og Jerichow er lukket inde i deres falske tro på, at alle religioner i sig selv har samme potentiale for at kunne forenes med en sekulær demokratisk orden, jo vanskeligere vil det være at komme i åben rationel debat med dem. Så længe de endnu er lukket inde i deres falske tro, vil de være tilbøjelige til at overhøre indvendinger og at se sig selv som havende ret i højere forstand. Ganske som tidligere tiders marxister i egen selvforståelse kunne se stort på indvendinger, fordi de i egen overbevisning havde historien på deres side.

## DEN SAGLIGE DEBAT OG DEN INDIVIDUELLE USAGLIGHED

**Y**tringsfriheden giver os frihed til at ytre os. Men den giver os ikke sikkerhed for at blive hørt. Og den giver os slet ikke sikkerhed for nogen saglig reaktion. Sagligheden skal komme fra den enkelte deltager i debatten. Derfor er

Kai Sørlander

den første »kraft«, som kan trække debatten bort fra saglighedens ideal, debatdeltagernes individuelle usaglighed. Deres mangel på evne til at foretage en kritisk gennemtænkning af grundlaget for deres egne meninger og deres tilbøjelighed til i stedet at holde fast ved deres »irrationelle« fordomme.

Når debatten yderligere foregår via medier – som aviser, TV og radio – der redigeres af individer, som selv kan være mere eller mindre saglige og mere eller mindre prægede af falske fordomme, så får den individuelle usaglighed endnu et niveau, hvor den kan trække debatten bort fra saglighedens ideal. Sagligheden kan ikke blot mangle blandt debatdeltagerne; den kan også mangle blandt dem, der redigerer debatten. Jarlner og Jerichows falske tro på, at alle religioner lige let lader sig forene med en sekulær demokratisk orden, sætter ikke blot sit præg på deres deltagelse i debatten; den sætter også sit præg på den redigering af debatten, som hører med til deres ansættelse på Politiken. Deres fordom er Politikens fordom. Og som politiske fordomme kan erstatte sagligheden på Politiken, kan det ske for andre medier. Sådanne politiske fordomme kan blive den herskende »politiske korrekthed«. De kan gribe den elite, der styrer de mest indflydelsesrige medier; og det kan forhindre, at væsentlige politiske spørgsmål kommer til saglig debat. Som det gennem lang tid skete med hele indvandrings- og integrationsproblematikken. Og som det specielt skete med problemet omkring værdisammenstødet mellem det sekulære demokrati og det islamiske lovsystem. En fordomsfuld elite havde lagt sig fast på at nedtone, for ikke at sige undertrykke, den åbne og saglige debat. Først og fremmest ved at latterliggøre og dæmonisere modparten. Og det lykkedes dem alt for godt – indtil problemerne blev så store, at de ikke længere kunne undertrykkes.

## DEMOKRATIETS EGEN TENDENS TIL AT FORFLADIGE DEBATKULTUREN

**D**et er let nok at forstå, at det, at menneskene, som de nu engang er, ikke er så rationelle, som de kunne og burde være, i sig selv medfører, at den frie demokratiske dialog heller ikke er så rationel, som den burde være. Men i næste



## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

omgang kan vi også indse, at selve de vilkår, som gælder for en fri demokratisk dialog, må give spillerum for »kræfter«, som kan føre den selv samme dialog væk fra det rationelle ideal. Der er grundlæggende to sådanne vilkår.

Det første udspringer af, at det i et demokrati er flertallet, som får den politiske magt. Når det er givet, at menneskene ikke er så rationelle, som de burde være, så følger, at det ikke nødvendigvis er den rationelt set bedste politik, som får flertallet. Så *kan* der være forskel på det, som flertallet vil, og det, som er rationelt. Og så er der ikke kun basis for politikere, som søger at opfylde de rationelle idealer: som søger at fremlægge en politik, som de rationelt kan stå inde for, og som lader det være op til borgerne at tage stilling. Så er der også basis for politikere, som vægter anderledes. Som først og fremmest tilstræber at få flertallet, og som derfor går uden om det vanskelig og upopulære, og i stedet går dér hen, hvor de mener, at stemmerne ligger.

Når vi medtænker den almindelige borgers begrænsede rationalitet, så ligger der i selve demokratiets logik en mulighed for, at demagoger kan udnytte et populært, men usagligt politisk budskab til at vinde flertallet. Demokratiet vil ikke automatisk sikre, at den rationelt set bedste politik bliver ført. Det findes der intet politisk system, som kan sikre. Så det, at demokratiet ikke nødvendigvis sikrer den rationelt optimale politik, er ikke et argument mod demokratiet. Det er en erkendelse, som vi må leve med som demokrater.

Ytringsfriheden er både for den politiske demagog og for den rationelt ansvarlige politiker. Og det må i den politiske debat være op til den rationelt ansvarlige at klæde demagogen af. Ligesom det må være op til demokratiet at søge at sikre, at befolkningen får en sådan basisuddannelse, at den er i stand til at gennemskue demagogen. Her er tale om en kamp, som demokratiet aldrig kan lægge bag sig. Den er en del af selve dets eksistens.

Indtil videre har jeg blot givet en rent abstrakt bestemmelse af modsætningsforholdet mellem den ansvarlige politiker og den politiske demagog; således som det følger af selve demokratiets vilkår. Noget andet er at anvende denne modsætning i den konkrete demokratiske virkelighed. Det er ikke altid lige let. For det er også selv et bidrag til den politiske ordkamp at kunne stemple sin

Kai Sørlander

modstander som demagog. Således så mange af de traditionelle politiske partiers repræsentanter fra begyndelsen Dansk Folkeparti som et demagogisk og populistisk parti, der var drevet af nationalisme og fremmedhad. Men hvad hvis man i stedet ser partiet som et talerør for de svage danskere, som især mærkede de kulturelle sammenstød, som indvandringen medførte; fordi det var i deres boligområder, at sammenstødene var dagligdags virkelighed. Hvorfor skulle disse mennesker ikke længere have et talerør, da deres gamle partier – især socialdemokratiet – svigtede dem?<sup>4</sup> Således anskuet har partiet en reel demokratisk funktion, der moralsk set er lige så værdig som de andre partiers. Specielt partierne for dem, som gerne vil have en liberal indvandringspolitik, men som overlader det til svagere medborgere i deres dagligdag at leve med byrden af denne politik. I boligområderne og på arbejdspladserne. Så er det disse partier, der står som rationelt blinde og uden evne til at gennemskue deres eget selvbedrag. Og hvis brug af betegnelsen »demagogisk« om Dansk Folkeparti falder tilbage på dem selv.

## MARKEDETS FORFLADIGELSE AF DEBATKULTUREN

Det andet vilkår for en fri demokratisk dialog, som giver spillerum for »kræfter«, der kan føre den selv samme dialog væk fra det rationelle ideal, er givet med markedets rolle i demokratiet. Den demokratiske frihed indebærer en frihed til at udveksle varer og tjenesteydelser på markedet. Ytringsfriheden må derfor også (men ikke nødvendigvis udelukkende) operere på markedsvilkår. Den må specielt kunne udmønte sig i retten til at kunne udtrykke sig igennem medier, som opererer på markedsvilkår. Det vil sige, at medierne skal give en form for overskud, hvis der fortsat skal være basis for, at de kan udkomme. De skal vække så megen interesse, at de købes. Traditionelt har det været tidsskrifter, aviser og bøger; og i moderne tid er det også de elektroniske medier.

Så er spørgsmålet, hvad der skal til, for at medierne vækker den nødvendige interesse. Hvad skal de tilbyde, for at folk er villige til at betale for dem? Det kan

---

<sup>4</sup> Jf. KAI SØRLANDER: *Om menneskerettigheder*, 2000, kap. VIII.

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

være saglig politisk oplysning og debat. Men det kan også være sladderhistorier, ensporet propaganda og tom underholdning. Var menneskene så rationelle, som de kunne og burde være, så ville de bestræbe sig på at få del i den saglige politiske oplysning og debat. Så ville de bruge den som føde for deres egen langsomme eftertanke. Og så ville de medier, som bragte den, stå på sikker grund. Men da menneskene ikke er så rationelle, så er det andre – mere populære – medier, som vinder frem. Og så trækkes hele den demokratiske debatkultur over i retning af mere underholdning. Selv sagligheden skal gøres underholdende. Så indslagene bliver kortere, og der bliver mindre plads til begrundet eftertanke. Hellere en kort og skarp mening end en lang og saglig begrundelse.

Såfremt markedet trækker medierne i retning af underholdning frem for saglig politisk oplysning og debat, kan demokratiet få et problem. For så udtyndes det forum for saglig politisk oplysning og debat, uden hvilket demokratiet degenererer. Derfor kan der være demokratiske argumenter for at imødegå en sådan udvikling. Man kan fx yde en eller anden form for offentlig støtte eller opbakning til medier, som formidler saglig politisk oplysning og debat. Så de kan leve på et marked, hvor de ellers ville dø. Men hvorledes skal man afgrænse disse medier? Hvorledes sikrer man sig, at den offentlige støtte ikke selv misbruges til en fordomsfuld skævvridning af debatten? Hvem skal være dommer?

En anden mulighed er, at man politisk kan vælge at have medier, som fungerer på særlige public relations-vilkår. Det er vilkår som dem, hvorunder Danmarks Radio virker. Sådanne medier sikres fra politisk hold en særlig støtte (for DR's vedkommende sker det gennem licensmidlerne), og til gengæld er de så pålagt en forpligtelse til at yde saglig og alsidig oplysning om politiske og samfundsmæssige spørgsmål. Godt nok så langt. Men hvem sikrer, at disse medier ikke selv underlægges en særlig politisk agenda? Opfylder Danmarks Radio forpligtelsen til at yde saglig og alsidig oplysning? Gjorde den det i den politiske diskussion om indvandringen og dens konsekvenser op gennem firserne og halvfemserne? Var Danmarks Radio da ikke talerør for den traditionelle politiske elite, som ikke så de nye problemer, som den overlod til de svage danskere at bære? Viste den ikke det i sin behandling af det nye parti, Dansk Folkeparti, som blev talerør for de vælgere,

Kai Sørlander

som de traditionelle partier svigtede? Viste DR's journalister da ikke åbenlyst, hvor deres egen sympati lå; og var de ikke netop dermed medvirkende til at ødelægge den saglige diskussion om hele indvandringsproblematikken, som havde været så nødvendig? Selve det, at spørgsmålene er relevante, viser, at medier med særlige public relations-forpligtelser ikke i sig selv er nogen garanti for saglig og redelig politisk oplysning og debat. Deres egen politiske agenda bør i hvert fald også være genstand for åben demokratisk debat.

Her bør indskydes, at mediemarkedet ikke kun giver sig udslag i, at den saglige politiske debat skal konkurrere med underholdning i al almindelighed. Det giver sig også et andet og mere specifikt udslag. Som udgangspunkt har markedet været motor for en teknologisk udvikling af stadig nye og mere effektive medieformer. Det er ikke kun det, at apparaterne kan bygges, men også det, at de kan sælges, der har drevet udviklingen. Der har været folk, som har set muligheden af en stor fortjeneste i fortsat teknologisk udvikling af nye medieformer. Og det, der karakteriserer de nye medier – især de elektroniske – er først og fremmest deres hurtighed. Det betyder, at den saglige politiske argumentation ikke kun skal konkurrere med almindelig underholdning. Den skal også konkurrere på hurtighed. Den hurtige kommentar har allerede fyldt mediebilledet, før den saglige eftertanke har fået samling på sine argumenter og prøvet deres gyldighed. Når den saglige eftertanke endelig er parat, er mediernes opmærksomhed allerede et andet sted og efterspørger nye meninger.

Selvfølge har der altid været modsætning mellem den hurtige mening og den saglige eftertanke. Men det er lige så selvfølge, at selve mediernes hurtighed har skærpet denne modsætning. Før lagde de langsomme medier et vist bånd på den hurtige mening og tvang den til eftertanke. Det bånd har den teknologiske udvikling slækket. Hvor medierne tidligere var med til at tvinge os til eftertanke på grund af deres langsomhed, så er det nu mere op til os selv at sørge for at give eftertanken tid – på trods af medierne. Vi har fået nye muligheder; men de er fulgt af nye forpligtelser. Og det er kun erfaringen, som kan vise, om vi kan leve op til forpligtelserne.

Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

## PARTIERNE PÅ MARKEDET

Det, at ytringsfriheden lever via medier, som fungerer på markedsvilkår, har også en anden vigtig konsekvens for demokratiet. Det betyder, at de politiske partiers mulighed for at komme til orde med deres budskab også bliver underlagt markedsvilkår. Den afhænger ikke kun af de eksisterende mediers (journalistisk bestemte) villighed til at lade dem komme til orde. Muligheden afhænger også af deres egen økonomiske evne til at købe sig plads i medielandskabet; enten det så sker ved at købe sig plads i de eksisterende medier eller ved at starte sit eget medie. I den henseende kan partierne være meget forskellige. Deres økonomiske evne afhænger først og fremmest af tilskud fra deres medlemmer og sympatisører. Og det kan være meget forskelligt, hvad sympatisørerne er i stand til at yde. Der kan være rigmænd eller organisationer, som er i stand til at yde store beløb til partier, som støtter deres særinteresser; og det kan betyde, at disse særinteresser rationelt set får en urimelig vægt i den demokratiske dialog. Det kan skævvride dialogen, og det må være et demokratisk problem.

Så demokratiet må spørge sig selv, hvorledes det sikrer, at økonomiske særinteresser ikke får en urimelig vægt i den demokratiske dialog. Og det har forskellige muligheder for at svare. Det kan selvfølgelig lade stå til. Dernæst kan det som minimum kræve offentlighed omkring de tilskud, som privatpersoner og organisationer yder til partierne. Så kan man i det mindste vide, hvor partiernes penge kommer fra, og lade det indgå i den politiske debat. Demokratiet kan også gå videre og sætte grænser for, hvor store beløb organisationer og privatpersoner må yde til politiske partier. Så kan man måske sikre, at forskellen mellem partiernes evne til at komme til orde ikke bliver urimelig stor og til gunst for bestemte økonomiske særinteresser.

Det sidste kan man også søge at undgå på en mere positiv måde. Demokratiet kan yde de politiske partier en vis officiel partistøtte, som fx kan være afhængig af deres stemmetal ved seneste valg. Dermed sikres de et vist potentiale for at komme til orde i debatten. Dette potentiale kan selvfølgelig udnyttes mere eller mindre godt. Såvel til rationel argumentation for deres synspunkter som til propaganda for

Kai Sørlander

dem – for grænsen mellem, hvad der er hvad, er jo ikke skarp. Og hvad med nye partier, som forsøger at komme til orde? Skal de også med i en sådan ordning?

Her har jeg blot peget på nogle af de indgreb, som et demokrati kan vælge at foretage for at imødegå de markeds kræfter, som kan føre den politiske debat væk fra det rationelle ideal. For det første, når medierne skal fungere på markedsvilkår; og for det andet, når det samme gælder for de politiske partiers mulighed for at komme til orde. Ingen af indgrebene er ideelle. De har alle både en forside og en bagside. Og det må afhænge af et konkret politisk skøn, om man mener, at de gavner mere, end de skader, og om hvor grænserne i givet fald skal trækkes.

## FORSKNINGSFRIHED OG DEBATKULTUR

**Y**tringsfriheden er friheden til at give udtryk for sin holdning, også selvom den er kontroversiel. Forskningsfriheden falder ind under ytringsfriheden, men dens mål er mere specifikt. Den siger, at der skal være frihed til at søge sandheden om verden og om vor situation i verden. Der skal være frihed for folk og institutioner, hvis mål det er at finde ud af, hvorledes verden hænger sammen, og hvorfor vi er blevet, som vi er. I forskningen drejer det sig primært om at søge generel viden om verden. Målet er at opstille teorier og klassifikationssystemer, som kan bruges til at beskrive og forklare, hvad der sker i virkeligheden. Men forskningen har også en historisk dimension. Den søger viden om vor egen historiske fortid og om de mennesker, som har været med til at bestemme den. (Indtil vi når op til nutiden, hvor bestræbelsen kan imødegås af et hensyn til »privatlivets fred«).

Forskningsfriheden er bundet af forpligtelsen til at søge, hvad der er sandt. Den er derfor forpligtet til at følge de metoder, som fører til sand erkendelse, og til at underkaste sig den efterprøvning, som skal til for at afsløre mulige fejl. Forskning kan ikke være dogmatisk fremlæggelse af (åbenbarede) sandheder. Den må altid bygge på argumenter, som er funderede i logik og erfaring, og som andre kan eftertænke og efterprøve. Og den kan aldrig stå med større vægt end den, som argumenterne giver. Det betyder ikke, at forskning ikke kan begå fejl; og at den

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

ikke kan være forskning, selvom den har ført til fejl. Den enkelte forsker skal blot være villig til at erkende fejl og til at rette dem, hvis andre påviser dem. Eller til at imødegå sådanne indsigelser med nye argumenter, hvis han mener, at de er bedre funderede. Således er forskningen spundet ind i sin egen debatkultur med sine egne strenge krav.

I et demokrati er det ikke kun vigtigt, at den enkelte borger kan få den viden, som er nødvendig for, at hans politiske deltagelse kan ske på et anstændigt grundlag; det er også vigtigt, at demokratiet som fællesskab forsøger at have så omfattende en pulje af viden som muligt. For det sidste kan understøtte det første. Og hvis demokratiet skal sikre udbygningen af den fælles pulje af viden, så kan det gøre mere for forskningsfriheden end at sikre den for private individer og institutioner. Så kan det selv finansiere institutioner, som det samtidig underlægger et krav om forskningsfrihed. Det er den funktion, universiteterne har fået.

Universiteterne er komplekse institutioner, der har til formål at søge viden om alle de forskellige aspekter ved verden og ved vor situation i verden. Lige fra astrofysik og kvantemekanik over kemi og biologi til sociologi, psykologi og historie. Den viden, der akkumuleres på universiteterne og andre steder i samfundet, kan spredes ud i den offentlige debat via ytringsfriheden. Den kan mere eller mindre pædagogisk formidles til samfundet og dets borgere og indgå i den demokratiske meningsudveksling og i den teknologiske omformning af dagligdagen. Og dér kan den både understøtte kræfter, som vil opretholde demokratiet, og kræfter, som vil ødelægge det, eller som vil ødelægge dets forudsætninger. I det spil må den samme etik, som forpligter os på demokratiet, også forpligte os på at stå sammen med de første kræfter og imod de andre.

Den frie forskning er altså ikke nogen entydig størrelse. Demokratisk set kan den samme forskning både have gode og dårlige konsekvenser. Den forskning, der har medvirket til en teknologisk revolution, som har gjort vor hverdag utroligt meget lettere og mere sikker, har samtidig haft nogle energimæssige omkostninger, som vi endnu ikke kan overskue. Energiforbruget kan føre til en global opvarmning, som kan vise sig at have alvorlige følger for levevilkårene mange steder på kloden. Den forskning, der har sat os i stand til at udnytte atomenergien til fredelige

Kai Sørlander

formål, har også sat os i stand til at bygge atombomber. Og den har nu stillet os over for det problem at skulle forhindre, at sådanne våben falder i hænderne på terrorister eller slyngelstater. Den biologiske forskning, som har sat os i stand til at manipulere med gener, har ikke kun givet os midler til at bekæmpe sygdomme, men også til at skabe uhyggelige biologiske monstre. Igen og igen erfarer vi, at forskningen er tvetydig. Den samme forskning, som kan bruges gavnligt, kan også bruges skadeligt. Og det er en fortsat opgave for enhver demokratisk offentlighed at debattere, hvorledes det er muligt at sikre de gavnlige konsekvenser uden at høste de skadelige.

Forskningens tvetydighed har også en meget mere direkte relevans for den demokratiske debatkultur. Fordi denne debatkultur selv kan gøres til genstand for forskning, som kan bruges aktivt i den fortsatte debat. I discipliner som psykologi og retorik forsker man i, hvorledes mennesker kan påvirkes til at overtage holdninger, som de konfronteres med; og specielt, hvorledes de kan påvirkes ad andre kanaler end det rent rationelle argument. En sådan viden kan selvfølgelig udnyttes på to måder. Den kan udnyttes af den politiske spindoktor, som er mere fokuseret på at vinde flertallet end at kæmpe for den rationelt velbegrundede politik. Men den kan også udnyttes til at gennemskue spindoktorens mummespil, og dermed til at få den rationelle argumentation tilbage i centrum af den politiske debat. Den samme forskning giver altså grundlag for en fortsat demokratisk kamp mellem tilsløring og afsløring – maskering og demaskering. En kamp, som aldrig ender, så længe demokratiet lever, men som selv kan køre demokratiet af sporet, hvis tilsløringen sejrer. Om det sker, afhænger af, hvor rationelle menneskene er, når det kommer til stykket. Det kan kun fremtiden vise. For os gælder, at vi bør kæmpe for rationaliteten; uden at vi nogensinde kan være sikre på sejren. Og den kamp må føres i demokratiet – med brug af ytringsfriheden.



Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

## FORSKNINGENS SELVREFLEKSION

Det er forskningens opgave at søge sandheden; men det er ikke givet, at den altid finder den. Fejl er mulige, og de er ikke i sig selv diskvalificerende. Blot skal man altid være villig til at korrigere dem. Og det forudsætter, at man er villig til at høre på modargumenter og til at indgå i en dialog om sandheden af ens præmisser og gyldigheden af ens slutninger. Man skal se sin indsats som en replik i en sådan fortsat dialog med andre forskere.

Det ligger i universiteternes idé, at de skal være engageret i en fælles søgen efter sandheden på de forskellige videnskabelige områder. De skal være forum for meningsudveksling om, hvad der er sandt på de forskellige vidensområder. Fx inden for astrofysik: Hvorledes skal man forklare et eller andet astrofysisk fænomen? Eller inden for historie: Hvad skal anses for at være de væsentligste årsager til Den Anden Verdenskrig? Den ene forsker fremlægger ét synspunkt, og den anden påpeger, at der også er andre faktorer, som spiller ind. På den måde kan forskerne korrigere hinanden og måske nå til enighed. Eller til en mere oplyst form for uenighed. Og gennem analyse af deres egne argumentationer kan de også nå frem til at diskutere selve de kriterier, som de anvender for at nå frem til sandheden på de forskellige områder. De kriterier, de bruger, for at begrunde astrofysiske teorier. Og de kriterier, som de bruger, for at begrunde, hvad der er de væsentligste årsager til Den Anden Verdenskrig. De kan også sammenligne de kriterier, som bruges inden for astrofysik, med dem, som bruges i historievidenskaben, eller i en af de andre videnskaber. Således kan de gøre selve disse forskellige kriterier til objekt for en komparativ videnskabelig undersøgelse med dens egne kriterier på sandhed.

Det nævner jeg blot som en mulighed. Jeg skal ikke her gå ind i en nærmere diskussion af sandhedskriterierne i de forskellige discipliner. I stedet skal jeg fokusere på et andet og dybereliggende problem. Der er sket det, at teorier, som benægter selve muligheden af den sandhedssøgen, som traditionel videnskab forudsætter, har vundet fodfæste i (visse af) universiteternes forskningsmiljøer. Der er forskere – også på universiteterne – som hævder, at vi slet ikke kan få objektiv

Kai Sørlander

viden om virkeligheden, men at al vor viden er bestemt af faktorer, som udelukker, at den kan have universel gyldighed.

Der findes forskellige typer af sådanne teorier. De er enige om at benægte muligheden af objektiv – universelt forpligtende – virkelighedserkendelse. Men de er uenige om, hvilke faktorer de så anser som determinerende for begrænsningen af vor erkendelse. De peger på forskellige faktorer, som mere eller mindre lapper over hinanden. Marxismen peger på den økonomiske klasse. (Jf. påstanden om, at de herskende ideer er den herskende klasses ideer). Foucault peger mere direkte på magt. Magten i samfundet er også magten til at bestemme, hvad der skal gælde som sandhed (og nogen dybere sandhed er der ikke). Socialkonstruktivisterne peger på fortolkende fællesskaber. Sandheden er, hvad disse fællesskaber bliver enige om. Kulturrelativisterne peger på kulturelle faktorer. Hvad vi anser for sandt, er bestemt af de ideer, som vor kultur har puttet ind i hovedet på os.

Hvis en sådan teori er sand, så tager det ikke blot grunden bort under selve ideen om objektiv videnskab. Så tager det også grunden bort under hele ideen om en rationel politisk bestræbelse, som bør være fælles for alle, og som bør udmøntes i en sekulær demokratisk orden, som bør sikre borgernes religions- og ytringsfrihed. Så kan vi ikke påberåbe os demokrati og ytringsfrihed som universelle rationelle idealer for, hvorledes samfundet bør indrettes. Så kan vi overhovedet ikke påberåbe os noget universelt forpligtende kriterium for en rationel politisk diskussion. Derfor er det ikke kun af rent erkendelsesteoretiske grunde vigtigt at afgøre, om nogen af de anførte teorier er sand; det er også vigtigt af politiske grunde.

Men det betyder ikke, at afgørelsen om teoriernes sandhed er politisk. Den er erkendelsesteoretisk. Den afhænger ikke af politisk vedtagelse, men af filosofisk argumentation. Kun hvis vi rent erkendelsesteoretisk kan påvise, at de pågældende teorier er ugyldige, kan vi konsistent opretholde idealet om en rationel demokratisk orden, der fordrer en rationel politisk dialog.

Den erkendelsesteoretiske undersøgelse af teoriernes sandhed må begynde med at spørge, om de er konsistente. Til hver af teorierne må spørges, om den selv muliggør, at dens egen gyldighed kan være alment forpligtende. Alle teorierne gør

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

sandheden afhængig af sociale forhold: enten det så er økonomisk position, magt, videnskabelig enighed eller kulturel baggrund. Men hvis man relativiserer sandheden til sådanne forhold, så bliver selve den teori, hvori man formulerer relativeringen, også selv enten relativ – og dermed ikke alment forpligtende – eller selvmodsigende. Som eksempel kan vi tage påstanden om, at sandheden er, hvad de fortolkende (videnskabelige) fællesskaber bliver enige om. Hvis den påstand er sand, så afhænger dens sandhed altså også af, om den accepteres af et fortolkende fællesskab; og så tillader den, at der kan være ligeværdige fortolkende fællesskaber, som bliver enige om en uforenelig sandhed: fx, at sandheden skal begrundes på logik og erfaringer ganske uafhængigt af, hvad (andre) fortolkende fællesskaber skulle mene. Enten er påstanden altså ikke tvingende, eller også er den selvmodsigende. Dette gælder enhver af de nævnte teorier, da de alle åbner for principielt samme modargumentation.

Derfor kan argumentationen også gennemføres på et principielt dybere niveau. For alle de anførte forsøg på at bestemme sandheden socialt bygger på en fælles forkastelse af selve muligheden af objektiv sandhed. Derfor deler de også en fælles tro på, at traditionel videnskabelig forskning hviler på et falsk ideal. Og allerede mod denne forudsætning kan den erkendelsesteoretiske argumentation sættes ind. For selve forudsætningen om, at objektiv viden er umulig, må være selvmodsigende, hvis den hævdes som en alment forpligtende – altså objektiv – sandhed. Og i modsat fald kan den ikke udelukke muligheden af objektiv viden. Derfor kan den heller ikke begrunde, at man er nødt til at forlade det traditionelle – objektive – videnskabsideal. Tværtimod så indebærer denne modargumentation, at vi af rent logiske grunde bør fastholde det traditionelle forskningsideal om at søge objektiv viden – altså viden, som bygger på empiriske erfaringer og logiske argumenter. Det er den eneste videnskabsteori, som erkendelsesteoretisk er konsistent.

Kai Sørlander

## FORSKNING SOM VILDLEDNING

Dette er et erkendelsesteoretisk resultat. Men samtidig er det af største politiske betydning, fordi det ikke kun sætter de forskellige filosofiske teorier, som principielt benægter muligheden af objektiv videnskab på plads. Det indebærer også, at vi ikke konsistent kan udelukke muligheden af rationel politisk diskussion. Tværtimod så åbnes der for, at vi rationelt kan begrunde politiske idealer om demokrati, religionsfrihed og ytringsfrihed. Og når vi er bundet af disse idealer – og af fordringen om at opretholde en politisk orden, der opfylder dem – er vi bundet til at argumentere rationelt i politik. Så godt det nu er muligt under de konkrete forhold.

Det var først og fremmest således, at universiteterne skulle bidrage til den demokratiske dialog. Med en forpligtelse på rationaliteten og på de rationelle politiske idealer om demokrati, religionsfrihed og ytringsfrihed. Men det er ikke således, at de entydigt bidrager. De bidrager i noget nær lige så høj grad med rationelt humbug. Med teorier, som umuligt kan være rationelt forpligtende, hvis de er sande. Og selvom denne inkonsistens påvises, lever teorierne videre i universitetsverdenen og i dens bidrag til den demokratiske debatkultur. For én ting er, at de teorier, som hver på deres måde benægter muligheden af objektiv videnskabelig erkendelse, er inkonsistente; en anden ting er, om forskerne evner at tænke denne inkonsistens igennem og at forstå dens konsekvenser. Så længe de ikke gør det, vil forskerverdenens bidrag til den demokratiske dialog fortsat være tvetydigt. Ikke kun til understøttelse af den rationelle demokratiske dialog, men også til underminering af den rationalitet – og de rationelle politiske idealer – som dialogen bygger på. Det sidste så vi tidligere i det liv, som marxismen levede på universiteterne, og som udmøntedes i dens bidrag til den demokratiske debat. Og vi ser det fortsat i det liv, som teorier som kulturrelativisme og socialkonstruktivisme stadig lever på universiteterne, og som udmønter sig i deres bidrag til debatten.

Således lærer erfaringen os, at nogle af tidens alvorligste angreb på rationalitetsforpligtelsen kommer fra de institutioner – universiteterne – som netop burde være denne forpligtelses fornemste værnere. Historisk set står vi her på vejen til en tragedie. For evner vi ikke at bekæmpe dette intellektuelle bedrag, så fører

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

det os ikke kun ind i en falsk erkendelse, men også ud i en politisk undergang – til selvødelæggelse af vore demokratier. De kan umuligt leve, uden at de er bundet af rationalitetsforpligtelsen – og uden at en tilstrækkelig stor del af befolkningen forstår at leve i den bundethed.

Foreløbig har jeg konfronteret den irrationalitet, som kommer fra universiteterne, temmelig abstrakt. Jeg har nævnt, at den kommer i form af inkonsistente teorier som fx marxisme, kulturrelativisme eller socialkonstruktivisme. Det er korrekt, så langt det rækker; men som følge af sagens vigtighed kan der være grund til at blive endnu mere konkret. Som vel nok det mest kendte eksempel på afsløring af det intellektuelle bedrag, som omgiver megen moderne samfundsteori, står Alan Sokals artikel i tidsskriftet *Social Text*. Heri »beviste« Sokal, at naturvidenskaben blot var en social diskurs, og som sådan skulle forstås i overensstemmelse med socialkonstruktivismen. Hele »bevisførelsen« var imidlertid en parodi, som ingen med det mindste kendskab til kvantefysik og logik kunne have taget alvorligt. Hvorfor blev det så ikke gennemskuet, før Sokal selv afslørede sin parodi? Det siger noget om den intellektuelle standard i visse forskningsmiljøer.<sup>5</sup>

Her vil jeg imidlertid koncentrere mig om et andet eksempel, fordi det ikke kun gælder akademisk irrationalitet i al almindelighed, men fordi det direkte viser, hvorledes man fra akademisk hold kæmper for at styrke irrationaliteten i politikken og i den demokratiske debat. Det drejer sig om et politisk forslag, som professor i international politik Ole Wæver fremførte i sin tale ved Københavns Universitets årsfest i 2004. Forslaget går ud på at forkaste »sekularismen« og tillade religiøst funderede argumenter i politik. Det er et forslag, som går imod vor traditionelle bestræbelse på at gøre demokratiet så rationelt som muligt.

Hvorfor mener Ole Wæver, at universitetets talerstol skal bruges til at gøre demokratiet og den demokratiske debat mere irrationel? Umiddelbart har han to argumenter. Et empirisk og et principielt. Det empiriske går ud fra – hvad rigtigt er – at vi ofte argumenterer irrationelt i politik. Herfra slutter Ole Wæver, at så er der heller ikke grund til at udelukke religiøst funderede argumenter i politik, for det er

---

<sup>5</sup> Jf. ALAN SOKAL og JEAN BRICMONT: *Fashionable Nonsense: postmodern intellectuals' abuse of science*, 1998.

Kai Sørlander

jo blot en særlig type af irrationelle argumenter. Denne slutning har i princippet samme form som denne: fordi vi ikke altid overholder straffeloven, så bør den afskaffes. En sådan slutning er ikke gyldig.

Det principielle argument bygger på en postmodernistisk påstand om, at logisk set er det umuligt at skelne mellem religiøse og ikke-religiøse argumenter, fordi alle standpunkter – også videnskabelige – i sidste instans bygger på en tro, som principielt ikke kan adskilles fra religion. Til dette argument har jeg to principielle modargumenter. For det første, at hvis det er gyldigt, så ophæver det ikke blot sekulariseringskravet (om at man i politik bør argumentere ud fra rationelle hensyn til demokratiets opretholdelse og ikke ud fra religiøst funderede argumenter), men det undergraver også selve muligheden for at anse demokratiet og dets frihedsrettigheder som rationelt mere forpligtende end fx sharia-loven.

Mit andet modargument stikker dybere. Det påpeger, at hvis Ole Wævers argument er gyldigt, så udelukker det, at argumenter overhovedet kan have en alment forpligtende gyldighed. Så kan det altså heller ikke selv påkalde sig at have en sådan gyldighed. Men Ole Wæver fremfører det, som om det er alment forpligtende (og derfor blev han fornærmet, da jeg påpegede, at hans eget standpunkt logisk set indebærer, at det selv må betragtes som ækvivalent med en religion). Følgelig modsiger han sig selv.<sup>6</sup>

Ole Wævers forslag om at ophæve sekulariseringsfordringen er altså rationelt uholdbart, fordi det er principielt selvmodsigende. Men dertil kommer, at det er særligt farligt i den politiske situation, hvori vi – de vestlige demokratier – netop nu står som følge af den islamiske indvandring og islams krav om at ville bestemme den politiske orden i samfundet. Set i det perspektiv taler Ole Wæver ikke kun den abstrakte irrationalitets sag. Han kommer også til at tale irrationalitetens sag i den konkrete form, som den får i islams sharia-lov. Det sker, i og med at han ønsker at undergrave det forsvar – den rationalitet – som demokratiet behøver, hvis det skal kunne stå imod islamiske krav om at få sharia-loven gennemført på dets egen jord.

---

<sup>6</sup> Jf. diskussionen mellem os i *Weekendavisen* nr. 50 og 52 i 2004 og nr. 2 i 2005.

## Ytringsfrihed og demokratisk debatkultur

Her bør rationaliteten sige stop. Og hvis universitetet forstod sin opgave, så lød rationalitetens stemme også derfra – netop derfra. Hvad sker der, når universitetet i stedet giver stemme til Ole Wævers krav om mere irrationalitet? Hvor skal den politiske rationalitet så hente sin støtte?

## DEN SIDSTE SKANSE

Når universiteterne udvikler sig til fortalere for irrationaliteten, så skal de modsiges. Og de skal modsiges i rationalitetens navn og med dens argumenter. Så skal rationalitetens sidste og egentlige bastion befæstes. Den enkelte skal vide, at han kun har sig selv og sin egen tanke- og dømmekraft at stole på. Han skal opfylde kravet om kun at gå så langt i sine overbevisninger, som hans egne erfaringer og argumenter rent logisk kan bære. Da skal den enkelte blive sin egen filosof: gøre sig til den, som selv tænker de filosofiske forudsætninger for sandheden og friheden frem i lyset. De forudsætninger, som vi hver især har givet, alene i og med at vi kan tænke konsistent. Men opgaven er svær. For svær for de fleste. Og dog er det, hvad rationaliteten i sidste instans kræver – ubøjeligt og uden nåde.

Ytringsfriheden er et rationelt krav. Den giver os en frihed, som betyder, at vi ikke i vore ytringer skal stå under nogen magt i samfundet; men at vi hver især kun skal stå under rationaliteten og dømmes af den og med dens midler: argumenter og modargumenter. I den forbindelse er det selvfølgelig et problem, at vi ikke alle har rationalitet til at styre vor ytringsfrihed lige godt – og slet ikke optimalt. Og at vi heller ikke alle, når vi kommer uden for det rent logiske, har samme skøn med hensyn til, hvad der er rationelt. Det betyder kun, at skønnet ikke er entydigt, men ikke, at det er vilkårligt. Det er fx rationelt at anse islam – som ideologi – for nu at være en trussel mod de vestlige demokratier. Men der findes ikke noget entydigt og rationelt rigtigt svar på, hvorledes demokratiet politisk skal reagere på den trussel. Her er der plads til forskellige holdninger inden for et vist spektrum.

Derfor må vi som rationelle affinde os med, at ytringsfriheden bruges på måder, som vi ikke alle finder lige rationelle – og slet ikke lige ønskværdige. Og derfor er

Kai Sørlander

det rationelt at fortolke ytringsfriheden med et vist storsind. Især når det rammer ens egne »religiøse følelser«. For jo flere, som evner at udvise det storsind, jo stærkere står demokratiet.