

FRIKTIONEL FRIHED

En konceptuel gentænkning af ytringsfrihed som „kulturel konflikt“

NATALIE GUNTHEL

Da *Jyllands-Posten* i midten af 2000'erne udgav 12 karikaturer, heriblandt flere satiriske afbildninger af den islamiske profet, havde få nok forudset implikationerne af den transnationale krise, som kom til at udfolde sig i kølvandet på udgivelsen. Efterhånden som „karikaturkrisen“ udspillede sig i både nationale og internationale medier, blev lilleputstaten Danmark således epicenter for vidtrækkende principielle diskussioner om ytringsfrihed – og i særdeleshed dens grænser – i moderne multikulturelle demokratier. Diskussionerne havde både lokale og globale dimensioner. På den ene side drejede mange af diskussionerne sig primært om forholdet mellem muslimske og ikke-muslimske borgere i Danmark (Lægaard 2007:481-82; Keane 2008:862). På den anden side var diskussionerne ofte også gennemsyrede af mere abstrakte globale narrativer om et civilisationssammenstød mellem „det vestlige liberale demokrati“ og „den muslimske verden“ (Huntington 1993). Debatterne blev notorisk polemiske og optegnede snart en tilsyneladende bundløs kløft mellem dem, der forsvarede tegningerne, og dem, der fordømte dem. Blandt *Jyllands-Postens* støtter var det tilbagevendende hovedargument, at avisen blot udfyldte sin rolle som garant for ytringsfriheden (Hansen 2006; O'Leary 2006; Dworkin 2006). Det var dog tilsyneladende ikke ytringsfrihed alene, der var på spil i karikaturdebatterne. *Jyllands-Postens* egen kulturredaktør, Flemming Rose, forsvarede således selv tegningerne som et forsøg på at inkludere muslimske minoritetsborgere i en central del af „dansk kultur“:

Vi integrerer jer i den danske satiretradition, fordi I er en del af vores samfund, ikke fremmede. Tegningerne inkluderer muslimer snarere end ekskluderer dem (Rose 2006).

Langtfra alle lod sig overbevise af Roses ræsonnement. Mange af *Jyllands-Postens* kritikere mente derimod, at avisens udøvelse af ytringsfrihed var ekskluderende.

derende snarere end inkluderende og blot bidrog til en allerede eksisterende og marginaliserende grænsedragning mellem „dansk“ og „muslimsk“ kultur (Modood 2006; Carens 2006; Hervik 2011). Flere kritikere problematiserede endvidere, at de danske debatter sjældent gav taletid til muslimske minoritetsstemmer i sammenligning med ikke-muslimske majoritetsstemmer. For dem var den egentlige anledning til at være bekymret for ytringsfriheden i Danmark derfor ikke at finde i faren for censur af islamkritik, men nærmere i den demokratiske slagside ved minoritetsborgeres manglende stemme i den offentlige debat.

Skal man tro juraprofessor David Keane, har karikaturkrisen aldrig for alvor sluppet taget. Ytringsfrihed er således fortsat en kilde til konflikt i den offentlige debat i Danmark som en „skadelig og emotiv saga“ i stadige grænsedragninger mellem majoritet og minoritet (Keane 2008:845-46). Denne saga fik tilført endnu et kontroversielt kapitel i 2023, næsten to årtier efter karikaturkrisen, da et stigende antal koranafbrændinger kulminerede i et regeringsforslag om at indføre et retligt forbud mod „utilbørlig behandling“ af centrale religiøse skrifter. Selvom forslaget blev lanceret med henvisning til et pragmatisk beskyttelseshensyn til Danmarks udenrigsinteresser, har den offentlige debat, der fulgte efter, genoptegnet karikaturkrisens konflikter om ekskluderede stemmer. Mens journalistiske forbund, kunstnersammenslutninger, juridiske tænketanke og forskere kritiserede forslagets indskrænkelse af ytringsfriheden for de mange, hilste den danske paraplyorganisation Dansk Muslimske Union forslaget velkomment som et „nødvendigt“ skridt hen imod inklusionen af flere minoritetsstemmer i det danske samfund. De forklarede: „Når en del af befolkningen føler sig marginaliseret og udelukket, går vi glip af deres bidrag, deres stemmer og deres potentiale“ (Ahmed 2023).

Debatterne har efter min mening noget afgørende til fælles. De belyser en tilbagevendende tendens i dansk populærdiskurs til at rammesætte ytringsfrihed som en kilde til konflikt mellem majoritets- og minoritetsgrupper. Især to kendetegn synes at gå igen i den måde, hvorpå ytringsfrihed italesættes som konfliktskabende i disse debatter: For det første forlader diskussionerne sig ofte på en enten-eller-forestilling om ytringsfrihed, hvor ytringsfrihedens udøvelse antages at være et værktøj til fordel for enten majoritet eller minoritet – med et iboende potentiale til enten at udelukke den ene eller den anden gruppes stemmer fra den offentlige samtale. For det andet har debatterne tydeligvis eksplicit kulturelle konnotationer, idet den oprindelige rammesætning af karikaturkrisen som en „kulturkamp“ fortsat tjener som en væsentlig begrebsramme for ytringsfrihedsdebatter i Danmark (Lægaard 2007:489). Inden for dette begrebsunivers modstilles argumenter om identitet og undertrykkelse jævnlige med argumenter om individualitet og frihed, når specifikke udøvelser af ytringsfriheden hen-

holdsvis forsvares eller fordømmes i den offentlige debat (op.cit.481), og konflikter rammesættes specifikt som „kulturelle konflikter“.

Ifølge den norske antropolog Unni Wikan er der imidlertid god grund til at være grundlæggende skeptisk over for konceptuelle rammesætninger af „kulturelle konflikter“ mellem minoritet og majoritet i offentlige debatter. Hun argumenterer således for, at kulturbegrebet, som oprindeligt blev udviklet af antropologer med henblik på at modvirke racistiske perspektiver på „den Anden“, nu er „løs i gaden“ (Wikan 2002:88). Begrebet har bevæget sig fra fagteorien ud i de offentlige debatter, hvor det ifølge Wikan har udviklet sig til en altopsluende og taget-for-givet social rammelogik, der kunstigt optegner verden som bestående af uvægerligt forskellige grupper, der uundgåeligt vil kolliderer med hinanden (op.cit.81; se også Nader 2002:1-2). Særligt i Skandinavien, noterer Wikan sig, lader denne brug af „kultur“ til at have favorable kår for at strejfe rundt i gaderne uden nærmere kulturteoretisk kvalifikation. På den måde engagerer offentlige debatter i skandinaviske lande ofte en misforstået begrebsliggørelse af „kultur“ som en agent i sig selv snarere end, hvad den egentlig er – en abstraktion, og „kulturforskelle“ benyttes i stigende grad som et middel til at forsvare bestemte gruppers særinteresser ud fra opfattede „kultursammenstød“ (Wikan 2002:73, 79, 120). Ifølge Wikan er denne begrebsliggørelse af „kultur“ i offentlige debatter grundlæggende problematisk. For hvor det ukvalificerede kulturbegreb hersker, mener hun, må den personlige frihed ofte vige, i takt med at hensynet til opfattede kulturforskelle trumfer hensynet til individuelle rettigheder, og individer gøres til fartøjer for deres tilskrevne gruppeidentitet (op.cit.73, 113, 145, 168-69, 210).

Wikans bekymringer er ikke enestående. Eller i hvert fald er hendes identifikation af et anspændt forhold mellem „kultur“ og „frihedsrettigheder“ i offentlige debatter om minoritets- og majoritetskonflikter hverken ny eller isoleret til antropologisk tænkning. I den indflydelsesrige *Multicultural Citizenship* argumenterer den canadiske filosof Will Kymlicka (1996) eksempelvis for, at den største udfordring, som moderne multikulturelle demokratier står over for, er formuleringen af konceptuelt levedygtige tilgange til at forstå rettighedskonflikter mellem majoritets- og minoritetsgrupper (op.cit.1). Mens Kymlicka selv afviste, at anerkendelsen af „kultur“ prima facie er uforeneligt med udøvelsen af individuelle frihedsrettigheder, anerkendte han også, at enten-eller-opfattelser ofte gennemtrænger offentlige debatter om minoritets- og majoritetsrettigheder, sommetider med „katastrofale konsekvenser“ (ibid.). Kymlicka efterlyste derfor nye og bedre „byggesten“ til at konceptualisere og begrebsliggøre konflikter i det multikulturelle samfund i krydsilden mellem kulturel forskellighed, individuel frihed og social retfærdighed (op.cit.1-8, 22, 45-47).

Man fristes derfor til at spørge, om der en måde, hvorpå vi gennem kulturteoretisk kvalifikation kan bringe „kultur“ tilbage fra „gaden“, så kulturbegrebet i højere grad kan tjene som en byggesten til at informere debatter om ytringsfrihedskonflikter i dansk populærdiskurs. De danske debatter optegner jo ikke kun en ensidig „kulturkamp“, men illustrerer også, at „ytringsfrihed“ såvel som „kultur“ udgør et fælles vokabularium (Dworkin 1985:231), der mobiliseres af både majoritets- og minoritetsstemmer i debatter om at blive hørt. Denne artikel søger derfor at udforske det begrebsmæssige univers, som præger danske offentlige debatters hyppige optegning af ytringsfrihed som en „kulturel konflikt“ mellem minoritet og majoritet, navnlig ved at gentænke det kulturbegreb, som ofte træder frem i disse debatter. Min tilgang og ambition adskiller sig i en vis forstand fra mange klassiske antropologiske tilgange til emnet. Dels fordi jeg trækker på både juridiske og antropologiske begrebsuniverser og ikke sigter mod at analysere en bestemt empirisk case i dybden, og dels fordi jeg ikke søger at problematisere den grundlæggende universelle rammesætning af individuelle rettigheder, som antropologer ofte har forholdt sig kritisk til i kontekst af menneskerettighedsdebatter (se fx Hastrup 2003). Mit formål er snarere ameliorativt: at bidrage til en forbedret kvalificering af kulturbegrebet i kontekst af offentlige debatter om ytringsfrihed som kilde til „kulturel konflikt“ i Danmark.

I artiklens første dele undersøger jeg eksisterende rammesætninger af ytringsfrihed som kilde til henholdsvis retlig og sociokulturel konflikt, samt hvordan disse taler ind i „enten-eller“-opfattelsen, der jævnligt træder frem i offentlige danske debatter om ytringsfrihed som en kamp mellem grupper eller kulturer. På baggrund af disse peger jeg på to centrale utilstrækkeligheder ved konceptualiseringen af ytringsfrihedskonflikter som et „kultursammenstød“, navnlig at denne giver anledning til enten en overdreven eller en underdreven iagttagelse af „kultur“ og gruppeforhold i debatterne. I artiklens tredje del afsøger jeg derfor en gentænkning af disse konflikter, ikke som kultursammenstød, men som „friktioner“ med inspiration fra Anna Tsings (2005) kulturteoretiske friktionsbegreb og José Medinas (2013) epistemologiske friktionsbegreb. Jeg argumenterer for, at en friktionel konceptualisering af ytringsfrihedskonflikter vil udgøre en mere produktiv begrebsramme for moderne offentlige debatter om ytringsfrihed i Danmark end „kultursammenstød“, fordi den ikke reducerer ytringsfrihed til et „enten-eller“, hvorefter retten uundgåeligt tjener enten majoritet eller minoritet, men heller ikke introducerer et naivt „både-og“, der underkender, at gruppeforhold og opfattede kulturforskelle påvirker, hvordan forskellige stemmer høres og forstås, og dermed hvordan ytringsfrihed kan udøves i praksis.

Konfliktens tænkning: fra retsteori til kulturteori

Såfremt Kymlicka har ret i, at vi har brug for nye og bedre byggesten til at begrebsliggøre konflikter om frihedsrettigheder og, som Wikan antyder, kvalificere betydningen af „kultur“ i offentlige debatter om disse, er spørgsmålet, hvor præcis vi går hen for at finde sådanne byggesten. Ytringsfrihed udgør både en juridisk rettighed og et bredere socialt fænomen. Offentlige debatter om ytringsfrihed vil derfor typisk også bære præg af både retsteoretiske og kulturteoretiske begrebsuniverser. Selvom krydsninger mellem „ret“ og „kultur“ i rigelig mængde kan observeres i empiriske virkeligheder (se fx Zetter 1991; Kublitz 2016), har det historisk været mere underbelyst i såvel rets- som kulturteori, hvor netop disse krydsninger former begrebsliggørelser af „kultur“ i specifikke offentlige debatter om ytringsfrihed (Gisler et al. 2012:2). Både „ret“ og „kultur“ er bevægelige systemer af begrebskategorisering, og de deler derfor en optagethed af at optegne sociale grænser (Rosen 2018:17, 32, 38). Rets- og kulturteorien møder hermed også naturligt hinanden, når vi ønsker at undersøge det, som Laura Nader (2002) definerer som „konfliktprocesser“; sociale kampe om, „hvem der anvender loven og til hvad“ (op.cit.7-11). Ligesom kulturelle påstande kan gøres til et magtredskab i retlige kontekster, kan retlige påstande ligeledes gøres til et magtredskab i kulturelle kontekster, og i begge tilfælde rammesættes disse inden for de særlige sociale magthierarkier, som samfundets aktører indgår i (op.cit.12-13). Retten udgør således på én og samme tid et hegemonisk redskab for den kulturelle majoritet og et middel for socialt ekskluderede grupper til at udfordre majoritetens særinteresser (Nader 2002:17). Som Gisler et al. påpeger, betyder dette, at hvor „ret“ og „kultur“ møder hinanden, blotlægges samtidig samfundets eksklusions- og inklusionsprocesser som et „tovtrækkeri om tilhør, identitet og legitimitet“ (Gisler et al. 2012:4-5).

Forskellige fagdiscipliner vil naturligvis åbne op for forskellige teoretiske rammesætninger af konflikter i krydsfeltet mellem „ret“ og „kultur“, herunder konflikter om ytringsfrihed. Inden for retsteorien er ytringsfrihed særligt blevet konceptualiseret i kontekst af den liberalistiske retsfilosofiske tradition og ud fra især to begreber: frihed og universalitet. „Frihed“ er centralt i den forstand, at ytringsfrihed ofte er blevet fremstillet som en forudsætning for menneskelig frihed i bredeste forstand: som et værktøj til at holde magtudøverne i skak og en forsikring af friheden til at forfølge egne ønsker inden for rimelighedens grænser (Tsesis 2020:57). Med fortalere som John Steward Mill, John Locke og John Rawls er ytringsfriheden som retlig-moralsk ideal også anskuet som en modforanstaltning til menneskets epistemiske fejlbarlighed: Den pålægger os retten, men også pligten til at revurdere og revidere vores opfattelser af rigtigt og forkert, sandt eller falsk, værre eller bedre. Fra dette perspektiv er ytringsfrihed en

hjørnesten i det frie liberale samfund, som rigtignok ikke tiltvinger denne form for selvkritik, men tilskynder den ved at eksponere os for andre måder at leve og tænke på (Kymlicka 1996:81-82, 91-92). „Universalitet“ er relevant i den udstrækning, at de fleste retlige definitioner af ytringsfrihed bygger på en idé om, at rettigheden indgyder en række minimumsforpligtelser for staten over for alle inden for dens retlige jurisdiktion eller politiske dominion. I særdeleshed er ytringsfriheden blevet betragtet som en naturlig rettighed, medfødt for alle mennesker alene i kraft af deres menneskelighed, en universel rettighed, tilhørende alle uden nærmere distinktion, og endelig en fortrinsvis negativ rettighed, der beskyttes ved statens afståelse fra at blande sig i udøvelsen af ytringsfriheden, selv hvis det, der udtrykkes, ikke favoriserer staten (op.cit.45, 50, 81).

Ifølge den amerikanske forfatningsretsteoretiker Alexander Tsesis er én af de primære mangler ved de traditionelle retsteoretiske behandlinger af ytringsfrihed, at de sjældent formår fyldestgørende at rammesætte ytringsfrihed som et aspekt af sociokulturel kommunikation i bredere forstand (Tsesis 2020:19-23, 64). I denne henseende burde antropologien være oplagt kandidat til at bidrage med kulturteoretiske indsigter. Antropologien har dog ikke altid haft meget at sige om ytringsfrihed (Candea et al. 2021:1, 5). For Candea et al. udgør antropologien imidlertid et værdifuldt disciplinært værktøj til at belyse, hvad der sker, når ytringsfrihed overgår fra at være en abstrakt retlig standard til socialt udlevede praksisser, som samfundets aktører potentielt kan strides om (op.cit.1). Det er værd at bemærke, at dele af antropologien har yndet at operere med en vis mistænksomhed over for de grundbegreber, som vi har set fremhævet i retsteorien. Hvad angår „frihed“, pointerer Candea et al., at antropologien ofte vil pege på „ytringsfrihed“ som en form for misvisende betegnelse, idet ytringer aldrig reelt er frie, men altid situerede og forhandlede under „nødvendigvis kompromitterede og uperfekte omstændigheder“ (op.cit.2-6). Antropologiske perspektiver har derfor hyppigt understreget, hvordan repræsentation, subjektivitet og magt kultiverer visse forståelser af ytringsfrihed frem for andre (op.cit.3-4). Hvad angår „universalitet“, har antropologien også traditionelt udvist en vis tøven, sommetider endda „en krakilsk mistænkeliggørelse af det universelle“ (Tsing 2005:7) i sin søgen efter at afdække de kulturelle antagelser, der uundgåeligt er indlejret i det, der præsenterer sig selv som universelt (Candea et al. 2021:2). Hvis man for alvor skal kvalificere ytringsfrihedskonflikter antropologisk, kan ytringsfrihed derfor heller ikke forblive en idealistisk abstraktion, men må nødvendigvis anerkendes som „en mangfoldig, omstridt og ofte uopnåelig horisont af ønsker og handling“ (op.cit.13-14).

En væsentlig pointe fra retsantropologien er dog også, at det sjældent er hjælpsomt, hvis den kritiske tilgang til rettigheders universalitet udvikler sig til

absolut relativisme eller partikularisme, som helt afviser eksistensen af et fælles Anthropos med fælles grundlæggende menneskerettigheder (Kyrou & Rubinstein 2008:519). Nader påpeger eksempelvis, at selvom antropologer sjældent har kunnet nå til enighed om rettens universalitet, anerkender de fleste retsantropologiske bidrag, at idealer om retfærdighed udgør „en fundamental del af den menneskelige livsbane“, selvom retfærdighedens nærmere betydning og form kan variere betragteligt imellem og endda inden for samfund (Nader 2002:14-17). Det følger derfor også, at selvom et kulturelt fællesskab kan være enige om „retfærdighed“ som et fælles mål, kan de enkelte aktører være meget uenige om, hvad der mere præcist udgør „det retfærdige“ (op.cit.169). Merry (2006, 2018) argumenterer på lignende vis for, at selvom antropologiens relativisme-universalisme-debatter har givet rigelig anledning til teoretiske modstillinger af „kultur“ med „rettigheder“, er det ofte langt mere antropologisk interessant at udforske de konkrete uenigheder, som universelle rettigheder rejser i bestemte kulturelle kontekster (Merry 2006:39-40). For selvom ytringsfrihed som alle andre universelle rettigheder er kendetegnet ved et abstrakt almenmenneskeligt udgangspunkt, er det gennem dens konstante genfortolkning og genforhandling inden for et givent „kontekstualiseret meningssystem“ (Merry & Levitt 2019:145-46) og i „multivokale diskursive felter“ (Merry 2006:38-42), at den for alvor gøres til genstand for stridigheder og konflikt.

Såfremt vi søger at forstå ytringsfrihedskonflikter og debatter herom kulturteoretisk, indebærer det altså ifølge disse retsantropologiske tænkere ikke en absolut relativisering af rettens universalitet, men snarere en anerkendelse af, at ytringsfrihed altid rammesættes på bestemte måder, og at forskellige sociale aktører kan være dybt uenige om, hvordan rettigheden skal indrammes for at leve op til det mål om retfærdighed, der ellers i øvrigt kan være udbredt enighed om (Merry 2006:41; Merry & Levitt 2019:165). Genkalder vi os artiklens hovedfokus, er det derfor også særligt relevant at se på, hvilke bagvedliggende begrebsuniverser der kan have bidraget til den specifikke rammesætning af ytringsfrihed som en kilde til kulturel konflikt i de danske ytringsfrihedsdebatter (Kyrou & Rubinstein 2008:515-21; Levine 1961:4-8).

Ytringsfrihed som en retlig konflikt

Hvis vi anerkender, at ytringsfrihedskonflikter krydser retlige og kulturelle begrebsuniverser, giver det også mening indledningsvis at udforske ytringsfriheden som en formel juridisk standard og som en kilde til retlige konflikter. I de fleste liberale stater udgør ytringsfrihed først og fremmest en borgerrettighed nedfældet i forfatningsretten. Retten til at ytre sig omfatter mere end blot tale

og skrift, den dækker også symbolske ytringer og andre former for kunstneriske og politiske udtryk som billedmateriale og symbolik. Den forfatningsretlige ytringsfrihed er som tidligere antydnet typisk formuleret negativt. Det vil sige, at den forpligter statsmagten på at afstå fra censur og andre former for uretmæssig indblanding. I grundlovens paragraf 77 er dette netop tilfældet, idet rettigheden især sigter på at forbyde „censur og andre forebyggende forholdsregler“. Mere udvidende fortolkninger af ytringsfriheden som en positiv rettighed, der ikke blot forbyder indblanding, men også forpligter staten til aktivt at fremme og beskytte ytringsfriheden, findes i den internationale menneskeret. Blandt andet bebuder Artikel 19 i Verdenserklæringen om Menneskerettigheder (UDHR) fra 1948: „Enhver har ret til menings- og ytringsfrihed; denne ret omfatter frihed til at hævde sin opfattelse uden indblanding og til at søge, modtage og meddele oplysning og tanker ved et hvilket som helst meddelelsesmiddel og uanset landegrænser.“ Den juridisk bindende Konvention om Borgerlige og Politiske Rettigheder (ICCPR) fra 1966 forpligter endvidere tiltrædende stater på at sikre alle „frihed til at søge, modtage og meddele oplysninger og tanker af enhver art uden hensyn til landegrænser“ (ICCPR, Artikel 19, paragraf 2).

I Europa er det mest centrale retlige dokument Europarådets (CoE) Europæiske Menneskerettighedskonvention (EMRK) fra 1950. Dennes Artikel 10 foreskriver, at alle har ytringsfrihed og meningsfrihed, herunder til at „give eller modtage meddelelser eller tanker, uden indblanding fra offentlig myndighed og uden hensyn til grænser“ (EMRK, Artikel 10, paragraf 1). Det, der gør Menneskerettighedskonventionens Artikel 10 særligt betydningsfuld, er det forhold, at den giver individer direkte klageadgang til den Europæiske Menneskerettighedsdomstol (EMD), hvorfor denne er den mest retligt anvendelige af de internationale bestemmelser. Som konsekvens har Menneskerettighedsdomstolens retspraksis også udgjort en vigtig kilde til retlige fortolkninger af ytringsfriheden i europæiske kontekster. Domstolen er særligt kendt for sin såkaldte „Handyside-standard“, som den fastlagde i dommen *Handyside v. United Kingdom* fra 1976. I denne dom udtrykte domstolen, at ytringsfrihed udgør „ét af samfundets mest essentielle fundament“ og „én af de mest grundlæggende betingelser for samfundets udvikling og ethvert menneskes udvikling“. Domstolen slog dermed også fast, at ytringsfriheden skal beskyttes i den videst mulige udstrækning for at sikre „pluralisme, tolerance og åbensind, uden hvilke der ikke findes noget demokratisk samfund“, og at ytringsfriheden også som udgangspunkt beskytter ytringer, som „fornærmer, chokerer eller forstyrrer staten eller bestemte segmenter af befolkningen“ (*Handyside v. United Kingdom* 1976, paragraf 49).

Den juridiske beskyttelse af ytringsfriheden er altså relativt vidtgående. Den er dog langt fra absolut. Således er ytringsfriheden også i formelle juridiske ter-

mer en kvalificeret rettighed, hvilket betyder, at den legitimt kan begrænses. Dette er indikeret i selve Menneskerettighedskonventionen, hvori det fremgår, at udøvelsen af Artikel 10 „indebærer forpligtelser og ansvar“ og kan underkastes „formaliteter, vilkår, restriktioner og sanktioner“ (EMRK, Artikel 10, paragraf 2). Begrænsning kan ske, når dette er „foreskrevet ved lov“ samt „nødvendigt i et demokratisk samfund“ (EMRK, Artikel 10, paragraf 2). Disse vilkår udstiller for det første, at ikke alle ytringer er beskyttet til at begynde med. Eksempelvis kan trusler, hadtale og tilskyndelse til vold ikke opnå juridisk beskyttelse under Artikel 10, men vil kunne afvises under udnyttelsesklausulen i konventionens Artikel 17. For det andet, selv når ytringer kan opnå retlig beskyttelse, kan de begrænses, hvis den ytrendes interesser er i konflikt med andre rettigheder eller interesser, og disse hensyn kan vurderes at trumfe den ytrendes ytringsret. Dette betyder, at den retlige behandling af ytringsfrihedskonflikter ofte vil åbne for både forfatningsretlige paradokser og juridiske dilemmaer (Tsesis 2020:64). Især vil retlige sager om ytringsfrihed jævnligt udgøre såkaldte „rettighedskonflikter“ eller „rettighedssammenstød“, det vil sige situationer, hvor domstolen må balancere hensyn til forskellige rettigheder og interesser over for hinanden for at fastlægge, om ytringsfriheden er blevet illegitimt krænket, eller om den er blevet legitimt begrænset (Ducoulombier 2008). I sådanne retlige ytringsfrihedskonflikter er målet at finde frem til „en retfærdig balance“ mellem flere sammenstødende rettigheder og hensyn (Delphi A.S. v. Estonia 2013, paragraf 138).

Retlige ytringsfrihedskonflikter kan opstå i en lang række situationer. I sager om religiøst stødende ytringer kan den ytrendes ytringsfrihed være i konflikt med andres ret til religiøs frihed (Otto-Preminger Institute v. Austria 1993). I sager om intolerante ytringer kan den ytrendes ret til at udtrykke sin mening kolliderer med generelle samfundsinteresser udi at sikre tolerance (Gündüz v. Turkey 2003). I sager, hvor retten til privatliv invaderes for invasivt, kan dette trumfe retten til at offentliggøre information (Von Hannover v. Germany 2003, no. 1-3), og i sager om læk af fortrolige oplysninger kan offentlige interesser begrænse retten til at viderebringe information (Guja v. Moldova 2008). I den retlige bedømmelse af sådanne konfliktuerende påstande må domstolen typisk medtage en lang række kontekstuelle faktorer, ofte i kontekst af individuelle stridigheder og kontroverser, hvorfor dens valg også sommetider i sig selv giver anledning til konflikt og kritik (Tsesis 2020:xi, 70, 78, 97). Den nærmere fortolkning af ytringsfrihedens udøvelse er altså, selv i en retlig kontekst, ikke altid givet. Tværtimod må enhver generation kæmpe om dens fortolkning i pluralistiske virkeligheder (op.cit.38-45, 58).

Ytringsfrihed som en kulturel konflikt

I retssalen foranlediger ytringsfrihed altså ofte konflikter med andre retligt anerkendte rettigheder og interesser. Vi kan imidlertid ikke ende diskussionen om „konflikt“ der. Ytringsfrihedskonflikter er nemlig sjældent afgrænset til rent juridiske formler, der kan henstilles til dommers vurderinger, men påvirkes til stadihed af det, der sker i den omgivende sociale virkelighed (Nader 2002:168). Forestillingen om, at ytringsfrihed afleder „konflikt“, rækker således langt ud over juraens abstraktioner og afspejles i populærforståelser, mediefremstillinger og ikke mindst debatter om „identitet“ og „kultur“ (Kenyon 2021:13; Gibbons 2021:21). Dette var tydeligt i karikaturdebatterne, hvor man kan genkalde sig, at de omdiskuterede tegninger blev trykt i avisens kultursektion (Keane 2008:858). Debatterne om tegningerne centrerede sig således også om en hyppig begrebsliggørelse af konflikten som et kulturelt sammenstød mellem majoritet og minoritet, nærmere bestemt mellem „danskere“ og „muslimer“ gennem henvisningen til disses modstående kulturelle identiteter (Lægaard 2007:490-93). Hvor „dansk kultur“ ofte blev italesat som truet af påtvunget selvrensensur på grund af „muslimsk kulturs“ (unødvendige) sensibilitet, blev „muslimer“ derimod ofte italesat som ofre for „danskernes“ (unødvendigt) invasive udøvelse af ytringsfrihed. På begge sider af debatten eksisterede dermed den øjensynlige italesættelse af en multikulturel konflikt med demokratiske implikationer – og ofte også en udtrykt opfattelse af, at „de andre“ burde være mere tolerante over for den modstående „kultur“ og dens mulighed for at blive hørt (op.cit.487-90).

På flere måder lod denne konceptualisering af karikaturkonflikten til at resonere med den amerikanske politolog Samuel Huntingtons (1993) doktrin om „civilisationernes sammenstød“. Efter Sovjetunionens kollaps forudsagde Huntington således et nyt globalt konfliktmønster som et modstykke til Francis Fukuyamas konkurrerende „historiens afslutning“-tese, der et år tidligere havde deklareret det liberale demokrati som den endelige vinder af den store globale ideologikrig (Fukuyama 1992). Huntington var modsat Fukuyama ikke klar til at afskrive konflikter helt, men mente, at „den primære kilde til konflikt vil være kultur“ (Huntington 1993:22), ikke mindst i skikkelse af kulturelle konflikter mellem „den vestlige verden“ og „den muslimske verden“. Til trods for at Huntington adresserede konflikter i makropolitik frem for ytringsfrihedskonflikter på mikro- eller mesoniveau, lod kultursammenstødstænkningen ikke desto mindre til at præge de danske debatters begrebsliggørelse af konflikt mellem „dansk kultur“ og „muslimsk kultur“.

I virkeligheden er det slet ikke så mærkeligt, at „kultursammenstødet“ kom til at tjene som et væsentligt begrebsmæssigt bagtæppe i karikaturdebatterne og siden har hængt ved. I hvert fald ikke set ud fra det forhold, at ytringsfriheds-

konflikter i sig selv ofte vil udtrykke forestillinger om „den Anden“, som man enten kommunikerer med, til eller om (Candea et al. 2021:4). Og når konflikter vedrører modstående opfattelser af, hvem der skal have mulighed for at tale og at blive hørt – samt på hvis bekostning, virker optegnelsen af kulturelle grænser som en tillokkende begrebs- og fortolkningsramme (op.cit.9; Keane 2008:870-71). I Skandinavien lader et sådant begrebsunivers til at have særdeles gunstige vilkår. Adskillige skandinaviske antropologer har demonstreret, hvordan forestillinger om „kulturel forskellighed“ er allestedsnærværende og besidder særlig forklaringskraft i de egalitære nordiske velfærdssamfund – især i adresseringen af „konflikter“ mellem majoriteter og minoriteter. Den norske antropolog Marianne Gullestad pointerer eksempelvis, at norske minoritets-majoritets-debatter er gennemsyrede af underliggende ideer om „forestillet kulturel ensshed“ blandt etniske majoritetsnordmænd vis-a-vis „forestillet kulturel forskellighed“ i forhold til „ikke-norske“ minoriteter. Sameksistens og kontakt er derfor bredt italesat som en kilde til både ubehag og konflikt for alle parter (Gullestad 2002:46-47, 55; Gullestad 1991:10-11, 16, 45-47). Gullestad observerer, at på trods af at disse forestillinger om „kulturel konflikt“ italesættes på begge sider af de opfattede kulturelle linjer, er det sjældent, at folk faktisk er i stand til at definere „de andres kultur“ nærmere, ligesom de ikke nødvendigvis kan identificere nærmere, hvorfor den gør det så svært at relatere til hinanden (op.cit.9). Den danske antropolog Peter Hervik argumenterer ligeledes for, at forestillinger om „kulturel forskellighed“ udgør en sjældent kvalificeret, men ikke desto mindre indflydelsesrig fortolkningsramme i Danmark (Hervik 2011:108). Forestillinger om „irriterende“, „uønskede“ eller decideret „uforenelige“ forskelle er således en tilbagevendende måde at rammesætte minoritets-majoritets-konflikter på, især i offentlige debatter om „danskere“ og „muslimer“ (op.cit.80, 111-12, 122). Endelig mener Wikan, at betydningen af „kultur“ både under- og overkendes, når kulturelle konflikter debatteres i Skandinavien (Wikan 2002:75-76). Uanset om det italesættes eller ej, er det i Wikans terminologi „afhængslede kulturbegreb“ næsten altid tilstedeværende på én eller anden måde og endda sommetider i en sådan grad, at menneskeretlige betragtninger trumfes af tvivlsomme imødekommelser af opfattede „kulturforskelle“ (Wikan 1999:62-64).

To konceptuelle blindgyder: „gruppeisme“ versus „abstrakt individualisme“

Det er altså ikke uhørt, at ytringsfrihed knyttes til forskellige former for konflikt, når den bringes fra abstraktion til levet praksis og hyppigt begrebsliggøres som en form for sammenstød mellem rettigheder, hensyn eller mennesker. I de

nævnte danske debatter er ytringsfrihed især blevet italesat som et sammenstød mellem bestemte majoritets- og minoritetsgrupper eller endda mellem „kulturer“. Debatterne har især ofte centreret sig om „muslimer“, der tænkes at dele en „muslimsk kultur“, i sammenstød med „danskere“, der tænkes at dele en „dansk kultur“, eller „majoritetsstemmer“ i sammenstød med „minoritetsstemmer“. Implikationerne af dette er, at det fortrinsvis er grupper frem for individer, der italesættes som stridighedernes primære aktører, og konflikter begrebsliggøres som en art fejlslagent møde mellem forskellige „kulturer“ – et møde, der fejler som følge af forskellighed, inkompatibilitet eller ulighed mellem de asymmetrisk positionerede kulturelle grupper.

Ideen om, at gruppekonflikter, herunder uenigheder om ytringsfrihedsudøvelse, skyldes fejlslagne „kulturmøder“, er ikke ny (Kenyon 2021:14; Christiansen et al. 2017), men den er efter min mening ikke nødvendigvis den mest hensigtsmæssige måde at konceptualisere konflikternes kulturelle dimensioner på. I tråd med Wikans pointe om skandinaviske debatters hyppige tendens til enten at underkende og overdrive kulturelle forskelle kan man således argumentere for, at de nævnte danske debatter enten illustrerer en essentialiserende „gruppeistisk“ tilgang til konflikternes aktører (Brubaker 2002), eller, om end i mindre grad, en naiv „abstrakt individualistisk“ tilgang til frihedsudøvelse, som negligerer dennes sociale dimensioner (Kymlicka 1996:74). I begge tilfælde ledes vi ind i konceptuelle blindgyder, som medfører, at den gruppeforankrede „kultur“ enten gøres til den eneste drivkraft for aktørernes konflikter, eller at konsekvenserne af gruppe-medlemskab helt bortdefineres som et parameter for, hvordan bestemte individer høres.

Lad os se nærmere på den førstnævnte konceptuelle blindgyde. Ifølge sociologen Rogers Brubaker er en betydelig svaghed ved mange offentlige debatters italesættelse af „kulturer“ og „kulturelle forskelle“, at de forlader sig på „gruppeisme“, det vil sige en misforstået forestilling om grupper som handlende ensartede entiteter, der kan støde sammen, som var de enkeltindivider, og som taler de med én stemme (Brubaker 2002:163-67). Definitionen af grupper er helt generelt en udfordrende øvelse – både fra et antropologisk og fra et menneskeretligt perspektiv. Antropologer har således til stadighed påpeget, at gruppegrænser nødvendigvis er ustabile, foranderlige og strategiske i deres natur, hvorfor de også afhænger af, hvad der forestilles og fremhæves som fælles inden for gruppen (se fx Barth 1969). Og ikke alene er gruppe-definition en delikat øvelse til at begynde med, men opdelinger kan også hurtigt gøres til genstand for polemisk udnyttelse (Kyrou & Rubinstein 2008:520-21). Fra et menneskeretligt synspunkt er optegnelsen af grupper ligeledes udfordrende, idet det alene er individer, ikke kulturer eller grupper, der kan besidde menneskerettigheder

såsom ytringsfrihed. Måske derfor har menneskeretlige tilgange også oftest tilgået kulturforskelle og gruppeforhold med en vis grad af „godartet forsømmelse“ (Kymlicka 1996:108, 68). Ifølge Kymlicka afføder dette imidlertid lidt af en konceptuel hovedpine. For mens en overdrivelse af gruppetilhørsforhold kan generere undertrykkelse indadtil, hvis individer påtvinges gruppemedlemskab og -karakteristika, indebærer det menneskeretlige paradigme også et lejlighedsvist behov for at forebygge undertrykkelse mellem grupper, hvorfor det kan være nødvendigt at adressere gruppemedlemskab, hvis dette er afgørende for at sikre, at individuelle medlemmer kan udøve rettigheder på lige fod med mere ressourcestærke grupperes medlemmer (op.cit.37-46).

Til trods for at mange discipliner har forsøgt at holde „gruppeisme“ i ave ved at tilgå gruppekategorier på mere kritiske måder, er „grupper“ ifølge Brubaker ikke desto mindre vedblevet den begrebsmæssige forklaringsramme for de fleste offentlige debatter om minoritets- og majoritetsrelationer i moderne multikulturelle samfund (Brubaker 2002:164-66). Denne vedholdenhed er ikke tilfældig set i lyset af, at individer jo lever deres liv i sociale virkeligheder, hvori grupper ofte spiller en yderst virkelig rolle, abstraktion eller ej. Brubaker mener dog ikke, at en anerkendelse af dette må være identisk med en automatisk accept af sociale eller kulturelle grupper som udtryk for en entydig objektiv virkelighed (op.cit.166). En kvalificeret konceptualisering af konflikter mellem „grupper“ eller „kulturer“ bør derfor efter hans overbevisning differentiere mellem gruppens levede implikationer (gruppevirkeligheden) og gruppens faktiske eksistens (gruppen i virkeligheden). Den bør især, mener Brubaker, forholde sig til de måder, hvorpå og under hvilke vilkår grupper reificeres gennem den „kraftfulde krystallisering af gruppefølelser“, uden dermed at bestyrke eller forstærke denne reifikation (op.cit.167-68).

Modgiften til „gruppeisme“ er ifølge Brubaker et skift i måden, vi tænker og italesætter konflikter mellem grupper på, herunder i offentlige debatter: Vi skal således i højere grad begynde at tale om „gruppehed“ som en dynamisk variabel. Dette indebærer, at populærforståelser, som italesætter grupper som materielle entiteter, der kan tale med én stemme, skal udskiftes med en bredere anerkendelse af, at gruppeforskelle er noget, der mobiliseres i kontekst af den konkrete konflikt. Mobiliseringen af „gruppehed“ i bestemte konflikter er således en vedvarende proces af „gruppeskabelsesstrategier“, som kan være mere eller mindre succesfulde, og aktørernes oplevede tilhørsfølelser kan dermed også ændre sig på basis af, hvor succesfuld mobiliseringen er (op.cit.167-71). Denne anerkendelse af, at gruppehed er noget, der krystalliseres frem for noget, der eksisterer „derude“, kan ifølge Brubaker kvalificere offentlige debatter ved at reducere „substantialistisk sprog, der tillægger grupper identitet, handle-

frihed, interesser og vilje“ under en misledende rubrik af „kultur“ (op.cit.177, 183). I analysen af konflikter om ytringsfrihed i offentlige debatter er det mest interessante analyseobjekt derfor heller ikke de gruppeforskelle, som fremhæves at føre til konflikt, men snarere en udforskning af, hvem der faktisk formår at repræsentere „grubeholdninger“ i hvilke situationer, og hvornår en konflikt succesfuldt transformeres til et opfattet gruppesammenstød af konfliktens aktører (op.cit.176). Når ytringsfrihedskonflikter i Danmark hyppigt italesættes som „kulturelle“, skyldes det med andre ord, at konfliktens aktører har formået at mobilisere „grubepbed“ på en sådan måde, at konflikten anses for at være af født primært af kulturelle forskelle – frem for „så meget andet“ (op.cit.173-75). Italesættelsen af konflikterne som „kultursammenstød“ eller „kulturkampe“ har således også demonstreret en succesfuld mobilisering af bestemte gruppeidentiteter, men i tråd med Gullestads pointer måske ikke altid været helt entydigt afdækkende i forhold til, hvorfor netop disse gruppeamarkører skulle spille en større rolle end andre i eskalationen af konflikterne.

Hvis én konceptuel blindgyde er at forlade sig på „grubepisme“, finder vi i den modsatte ende af spektret en ligeledes ufrugtbar konceptualisering af individuel frihed i en absolut forstand. Hvor mange ukritisk fremhævede kulturelle identiteter i karikaturdebatterne, udtrykte andre med Lægaards ord en „absolut ytringsfrihedsforståelse“, hvorefter enhver begrænsning af ytringsfrihed udgør en invasiv eller endda undertrykkende handling (Lægaard 2007:482-83). Som vi allerede har set i retlige kontekster, er ytringsfrihed dog altid, som Kenyon udtrykker det, „underlagt forskellige sociale infrastrukturer, praksisser og diskursive kontekster“ (Kenyon 2021:11). En „abstrakt individualisme“ (Kymlicka 1996:74), der helt adskiller ytringsfrihed fra dens sociale vilkår, reflekterer dermed også ifølge Gibbons „en ukomplet frihedsforståelse“ (Gibbons 2021:19). Denne ufuldstændige frihedsopfattelse er i høj grad optegnet af filosofen Isaiah Berlin i *Two Concepts of Liberty* (1969). Her understregede Berlin, at „frihed“ aldrig kun indebærer individuel frihed, men også en fundamental grad af social anerkendelse (op.cit.23). De, der er mest marginaliserede, vil således ikke alene søge ligestillede juridiske rettigheder, men også social anerkendelse som „en ansvarlig agent“ med sin egen anerkendte vilje frem for blot at blive klasseret som et medlem af et større gruppeamalgam (op.cit.21-22). I tilfælde hvor social anerkendelse nægtes eller udebliver, vil de marginaliserede ofte trække sig tilbage fra samfundet, uanset om de har formel status af rettighedsholdere eller ej (op.cit.:10, 22). En fyldestgørende konceptualisering af „frihed“ reducerer derfor ikke personer til gruppeidentiteter, men anerkender dog frihedens sociale dimension (op.cit.22-30). Såfremt offentlige debatter afspejler en isoleret individualistisk forståelse af ytringsfrihed, ignoreres det, at tilskrivningen af

sociale identiteter kan hindre den enkeltes mulighed for ikke bare at tale, men også for at blive hørt (Gibbons 2021:20-22; Candea et al. 2021:9). Ifølge Gibbons overser en sådan abstrakt individualisme ikke blot, at der i alle former for udøvelse af menneskelig agens er indlejret en fundamentalt social dimension, men i særdeleshed også, at dette er særligt udtalt, når det er ytringsfrihed, som udøves, netop som en socialt kommunikativ rettighed. En abstrakt individualistisk forståelse af ytringsfrihed er derfor i Gibbons' ord „praktisk talt ubrugelig“ (Gibbons 2021:21).

Konfliktens konceptualisering: fra sammenstød til friktioner

Såfremt vi ønsker at bringe „kultur“ i spil på nye og måske også mere produktive måder i offentlige debatter om ytringsfrihed, giver det hverken mening helt at negligere „kultur“ gennem abstrakt individualisme eller at overdrive dens betydning på en sådan måde, at debatterne falder hen i ureflekteret gruppeisme. Men hvilke alternativer er der så til kultursammenstødstænkningen i debatter om ytringsfrihed? „Kultur“ kan naturligvis konceptualiseres på mange forskellige måder, og antropologien har da også frembragt mange forskellige bud på, hvordan kulturbegrebet bedst formuleres og benyttes. Gisler et al. foreslår, at „kultur“ helt grundlæggende erkendes som dynamisk, navnlig som „en yderst kompleks organisme, der er i konstant bevægelse i flere retninger på samme tid og konstant søger en balance mellem det mulige og det ønskværdige“ (Gisler et al. 2012:3). Fra dette perspektiv vil det derfor også sjældent være frugtbart at begrebsliggøre „kulturelle konflikter“ som kollisionen mellem statiske enheder. Derimod er det mere produktivt at anskue „kultur“ som ét blandt flere strategiske elementer, der kan indgå i sociale konflikter om, hvordan ytringsfrihed kan og skal udøves.

Ét konkret alternativ til det statiske og altopslugende kulturbegreb, som Wikan kritiserer, findes hos Anna Tsing. Tsing søger således en vej væk fra det Huntington-inspirerede kultursammenstødsmotiv i globale virkeligheder og præsenterer i stedet, hvordan „det kulturelle“ eksisterer ved siden af og i interaktion med, men naturligvis også sommetider i konflikt med universelle idealer som eksempelvis ytringsfrihed (Tsing 2005:1). Tsings kulturelle friktionsbegreb er især interessant, fordi det formår at adressere interaktioner mellem det globale/universelle og det lokale/partikulære, herunder når konflikter udspringer af universelle narrativer, der cirkulerer globalt, men samtidig „lades og praktiseres“ i bestemte kulturelle kontekster (ibid.). I sådanne konflikter blotlægges ifølge Tsing „akavede, ulige, ustabile og kreative kvaliteter ved forskellighedens sammenkoblinger“ (op.cit.3-4). Modsat sammenstødsmotivet følger det af

Tsings kulturbegreb, at kulturelle konflikter svært kan anskues som enestående kollisioner, ligesom de sjældent markerer en ende på dialog, når det gælder fortolkningen af universelle begreber i konkrete virkeligheder. Hvor „kultursammenstødet“ indebærer eskalation og endegyldig kulmination mellem tydeligt optegnede „kulturer“, peger Tsing i stedet på en anerkendelse af mange „kulturelle“ konflikter som „friktioner“, det vil sige vedvarende spændinger, der kan udfolde sig samtidig med tilstedeværelsen af fælles mål og delte idealer mellem forskellige aktører inden for et givent system. Såfremt ytringsfrihedskonflikter begrebsliggøres som friktioner, kan de utvivlsomt være „forstyrrende“ og endda også udvikle sig til „uventede kataklysmes“, påpeger Tsing, men de vil i de fleste tilfælde være „hverdagsagtige forstyrrelser“, der både udtrykker og udfordrer samfundets magtstrukturer (op.cit.6, 13). Og såvel som disse friktioner illustrerer konflikt, genererer de samtidig mange produktive samfundseffekter.

Tsings pointe om magtstrukturer er værd at dvæle ved. Den afdækker nemlig, at hendes begrebsliggørelse af „kultur“ som friktionel fuldt ud omfatter, at „friktioner“ ikke altid er til lige fordel for alle (op.cit.13). Når ytringsfrihed mobiliseres i sociale virkeligheder, er det ikke et politisk neutralt begreb, og det kan i høj grad benyttes til at understøtte eksisterende asymmetriske magtstrukturer. Men ytringsfriheden er langt fra majoritetens værktøj alene. Tsing minder således om, at universaler kan tjene „såvel eliten som de ekskluderede“. Universelt formulerede rettigheder mobiliseres således også i stigende grad af de mindre magtfulde til at protestere mod deres eksklusion (op.cit.9), endda på måder, som kan lede til „nye organiseringer af kultur og magt“ (op.cit.5).

Det er denne flertydighed, som de danske offentlige debatter om ytringsfrihed sjældent indfanger: den dimension, at ytringsfrihed benyttes både til magtudøvelse og som modstand, i takt med at nye meninger tilføres den universelle ramme. Med Tsings ord er ytringsfrihedens „universelle drøm“ således over årtier „blomstret og vokset til en buket af tidligere ukendte frugter“ (op.cit.10-11), der sjældent kan gøres til et enten-eller. Sammenstøds-motivet overser således, at „ytringsfrihed“ fungerer som et delt sprog mellem tilsyneladende kolliderende grupper, idet „ingen, som er ubekendte med frihedskonceptet [...] kan gøre krav på noget gennem det“, desuagtet at forskellige aktører meget vel kan finde divergerende midler og mening i denne samme sag (op.cit.245-46). Hvor sammenstødet understøtter enten-eller-forståelsen, det vil sige at én gruppes fortolkning af ytringsfrihed må trumfe en anden i alle tilfælde, gør den friktionelle forståelse det derfor mere nærliggende at udforske, hvordan forskelligt positionerede aktører søger at mobilisere et fælles ideal om ytringsfrihed samtidig med henvisninger til kulturforskelle og gruppegrænser. Konflikter er derfor sjældent endegyldige, opbyggede sammenstød, men snarere pragmatisk

og vedvarende og ofte også delvise og foranderlige forhandlings- og oversættelsesprocesser (jf. Merry & Levitt 2019:164-65).

I henhold til de danske debatter er kultursammenstøds-motivet ikke det eneste, der kan gentænkes ved hjælp af friktionsbegrebet. Debatteerne har således også ofte fokuseret på konflikterne som knyttet til opfattede uretfærdigheder i forhold til, hvem der høres, og hvem der overhøres, baseret på socialt ulige gruppevirkeligheder. Mens Tsing primært arbejder med friktionsbegrebet inden for en deskriptiv kulturteoretisk kontekst, arbejder vidensfilosoffen José Medina med et normativt friktionsbegreb i lyset af minoritets- og majoritetsgruppers asymmetriske positioner i samfundet. Medina har ligesom Tsing fokus på, hvordan friktion kan udgøre en mere nuanceret begrebsramme til at forstå heterogene og ulige møder. For Medina knytter dette sig til et centralt forhold ved majoritets- og minoritetsdebatter, navnlig at det ytre individs stemme aldrig høres i et vakuum, fordi opfattede gruppetilhørsforhold påvirker den enkeltes mulighed for at blive hørt generelt og i forhold til bestemte spørgsmål (Medina 2013:2, 24). Modsat Tsing er Medina dog mere eksplicit optaget af, hvordan friktionsforståelsen kan oversættes til en bredere normativ standard, som angiver en konkret retning for, hvordan sådanne debatter bør udfolde sig på mere hensigtsmæssige og produktive måder.

Medina argumenterer for, at vi i heterogene virkeligheder vil – og bør – møde forskellige former for epistemisk friktion, herunder i diskussioner om, hvem der kan og bør høres. Men så længe vi håndterer friktioner på en bevidst og „dydig“ måde, vil disse ofte kunne føre til epistemologisk udvikling for både individ og fællesskab (op.cit.2-3, 20-22). Dydighed indebærer ifølge Medina især observationen af tre forskellige epistemiske normer: „ydmyghed“ i form af en høj grad af selvrefleksion samt erkendelsen af egne kognitive begrænsninger, når man ytrer sig, „nysgerrighed“, som især reflekteres gennem aktive forsøg på at udfylde egne videnshuller ved at lytte til andre og disses synspunkter, og endelig „åbenhed“, som muliggør, at disse alternative synspunkter og perspektiver også anerkendes, selv når de præsenteres af personer, som er socialt positionerede på andre måder end en selv (op.cit.15-17). Medina anerkender, at eksisterende sociale uligheder hyppigt gør det sværere for personer i minoritetspositioner at ytre sig med samme epistemiske autoritet som majoritetspersoner. Han noterer dog også, at vi ikke bør overdrive asymmetriens entydighed. For selvom en minoritetsposition i mange situationer gør det sværere at blive hørt, kan den i andre situationer styrke ens stemme, for eksempel hvis man formår at indtage en privilegeret vidensposition gennem „levet erfaring“ (op.cit.1-4, 15-19).

Ifølge Medina bør offentlige debatter især følge to principper, hvis ytringsfrihedskonflikter skal gøres produktive for alle: For det første skal debatterne

sikre, at alle møder deres „epistemiske Anden“ på basis af grundlæggende anerkendelse af hinanden. For det andet skal debatkulturen sikre, at både majoritets- og minoritetstalere balancerer deres position ud fra et fælles mål om „epistemisk ligevægt“ (op.cit.22-25). „Epistemisk ligevægt“ indebærer, at debatternes aktører afstår fra og aktivt bekæmper det, Medina kalder „aktiv ignorance“, hvilket vil sige epistemiske laster såsom arrogance, dovenskab og lukkethed, der typisk vil bevirke, at de, der sidder på den epistemiske magt, blankt afviser andre stemmer (op.cit.5-9, 12). Disse laster skal bekæmpes med kultivering af de epistemiske dyder. Med et øget fokus på disse dyder kan friktion blive grundlag for dialog og udvikling, selv i kontekst af konflikt, mener Medina (op.cit.15-17).

Konkluderende bemærkninger

Med afsæt i eksemplet med „karikaturkrisen“ har denne artikel tydeliggjort, hvordan ytringsfrihed jævnligt er blevet rammesat som en form for sammenstød mellem bestemte „grupper“ i Danmark, ofte under indflydelse af bredere rammesætninger af globale konflikter eller endda verdensomspændende „kultursammenstød“. „Kultur“ og „grupper“ bliver dermed også ofte den altoverskyggende begrebsramme, som ytringsfrihed debatteres ud fra, og der er en overhængende fare for, at kultur- og gruppeforskelle tildeles en a priori-betydning på måder, som både Wikan og Brubaker sandsynligvis ville problematisere. På den anden side ville det også være illusorisk at tænke, at debatterne helt skulle ignorere opfattede gruppe- eller kulturforskelle, idet tilskrevne gruppetilhørsforhold jo nødvendigvis har en indflydelse på de sociale rum, hvori ytringsfrihed udøves, forstås og italesættes (Kymlicka 1996:7-8, 19, 37, 44; Micova 2021:110-11, 121).

Der kan ikke være megen tvivl om, at ytringsfrihed vil fortsætte med at give anledning til debat og konflikt i Danmark. Men med introduktionen af disse sammenknyttede koncepter om „kulturel friktion“ og „epistemisk friktion“ fremstår det mindre oplagt at tænke ytringsfrihed entydigt som et værktøj enten i majoritetens eller minoritetens tjeneste. Samtidig angiver friktionsbegreberne, som er præsenteret her, heller ikke en naiv „både-og“-løsning, eftersom friktioner kan have uproduktive eller endda uretfærdige konsekvenser. Det har således heller ikke været formålet med denne udforskning at optegne et billede af, at ytringsfrihed ikke frembringer konflikt. Det gør den tydeligvis, både i retlige og sociale sammenhænge. Men det har en betydning, hvordan disse konflikter konceptualiseres og italesættes. Den dominerende konceptualisering af ytringsfrihedskonflikter i Danmark som uundgåeligt en „kulturel konflikt“ i form af „kulturkamp“ eller „kultursammenstød“ reificerer en oversimplificeret forståelse af „kultur“, som sjældent opfordrer os til at tilgå kulturelle og epistemiske

friktioner på mere bevidste og „dydige“ måder. Denne artikel har derfor søgt at kaste et nyt konceptuelt lys på ytringsfrihedskonflikter som det, Tsing kalder klistrede forviklinger af individer og samfund. Forviklinger, der til stadighed gennemtrænges af friktion, men sjældent på helt så entydige måder, som populærdiskurserne ofte antyder.

Litteratur

Ahmed, Urfan. 2023. „Koranloven er nødvendig. Men det store problem er den udbredte islamofobi“. *Kristeligt Dagblad*, september 2023. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/debat/koranloven-er-noedvendig-men-det-store-problem-er-den-udbredte-islamofobi>.

Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.

Berlin, Isaiah. 1969. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019924989X.003.0004>.

Brubaker, Rogers. 2002. "Ethnicity without Groups". *European Journal of Sociology* 43(2):163-89. <http://www.jstor.org/stable/23999234>.

Candea, Matei, Fiona Wright, Taras Fedirko & Paul Heywood. 2021. *Freedom of Speech. Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Cambridge: Cambridge University. <http://doi.org/10.29164/21speech>.

Carens, Joseph. 2006. "Free Speech and Democratic Norms in the Danish Cartoons Controversy". *International Migration* 44(5):33-42. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2006.00386.x>.

Christiansen, Lene B., Lise Paulsen Galal & Kirsten Hvenegaard-Lassen. 2017. "Organised Cultural Encounters: Interculturality and Transformative Practices". *Journal of Intercultural Studies* 38(6):599-605. <https://doi.org/10.1080/07256868.2017.1386636>.

Delfi AS v. Estonia, Den europæiske menneskerettighedsdomstol. 2013. <https://hudoc.echr.coe.int/fre#%7B%22itemid%22:%5B%22002-8960%22%5D%7D>.

Ducoulombier, Peggy. 2008. "Conflicts between Fundamental Rights and the European Court of Human Rights: An Overview". I *International Conference on Conflicts Between Fundamental Rights 2006 (Ghent, Belgium)*, redigeret af E. Brems, 217-48. Antwerp: Intersentia.

Dworkin, Ronald. 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1pncpxk>.

———. 2006. "The Right to Ridicule". *The New York Review*, marts 2006. <https://www.nybooks.com/articles/2006/03/23/the-right-to-ridicule/>.

EMRK 1950. Den Europæiske Menneskerettighedskonvention. https://menneskeret.dk/files/media/dokumenter/om_os/om_menneskerettigheder_diverse/den_europaeiske_menneskerettighedskonvention.pdf.

Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

- Gibbons, Thomas. 2021. "Providing a Platform for Speech: Possible Duties and Responsibilities". I *Positive Free Speech: Rationales, Methods and Implications*, redigeret af Andrew Kenyon & Andrew Scott, 11-23. Oxford: Hart Publishing. <http://dx.doi.org/10.5040/9781509908325.ch-001>.
- Gisler, Priska, Sara Steinert Borella & Caroline Wiedmer. 2012. "Setting the Stage: Reading Law and Culture". I *Intersections of Law and Culture*, redigeret af P. Gisler, S.S. Borella & C. Wiedmer, 1-13. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-1-137-28500-3_1.
- Guja v. Moldova. European Court of Human Rights. 2008. <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22003-2266532-2424493%22%5D%7D>.
- Gündüz v. Turkey. European Court of Human Rights. 2013. <https://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/docx/?library=ECHR&id=001-61522&filename=CASE%20OF%20GUNDUZ%20v.%20TURKEY.docx&logEvent=False>.
- Handyside v. United Kingdom. Den Europæiske Menneskerettighedsdomstol. 1976. <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-57499%22%5D%7D>.
- Hansen, Randall. 2006. "The Danish Cartoon Controversy: A Defence of Liberal Freedom". *International Migration* 44(5):7-16. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2006.00386.x>.
- Hastrup, Kirsten. 2003. "Violence, Suffering and Human Rights". *Anthropological Theory* 3(3):309-23. <https://doi.org/10.1177/14634996030033004>.
- Hervik, Peter. 2011. *The Annoying Difference: The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism, and Populism in the Post-1989 World*. New York: Berghahn.
- Huntington, Samuel. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72(3):22-49. <https://doi.org/10.2307/20045621>.
- ICCPR 1966. International Covenant on Civil and political Rights. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/ProfessionalInterest/ccpr.pdf>.
- Keane, David. 2008. "Cartoon Violence and Freedom of Expression". *Human Rights Quarterly* 30(4):845-75. <https://doi.org/10.1353/hrq.0.0031>.
- Kenyon, Andrew. 2021. "Complicating Freedom: Investigating Positive Free Speech". I *Positive Free Speech: Rationales, Methods and Implications*, redigeret af Andrew Kenyon & Andrew Scott, 1-9. Oxford: Hart Publishing. <http://dx.doi.org/10.5040/9781509908325.ch-001>.
- Kublitz, Anja. 2016. „The Ongoing Catastrophe: Erosion of Life in the Danish Camps”. *Journal of Refugee Studies* 29(2): 229-249. <https://doi.org/10.1093/jrs/fev019>.
- Kymlicka, Will. 1996. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198290918.001.0001>.
- Kyrou, Christos & Robert A. Rubinstein. 2008. "Cultural Anthropology Studies of Conflict". I *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict (Second Edition)*, redigeret af L. Kurtz, 517-24. Amsterdam: Elsevier.
- Levine, Robert. 1961. "Anthropology and the Study of Conflict: An Introduction". *The Journal of Conflict Resolution* 5(1):3-15. <https://doi.org/10.1177/002200276100500>.

Lægaard, Sune. 2007. "The Cartoon Controversy: Offence, Identity, Oppression?" *Political Studies* 55(3):481-98. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2007.00685.x>.

Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>.

Merry, Sally Engle. 2006. "Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle". *American Anthropologist* 108(1):38-51.

———. 2018. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: Chicago University Press.

Merry, Sally Engle & Peggy Levitt. 2018. "Remaking Women's Human Rights in the Vernacular: The Resonance Dilemma". I *Rethinking Gender Equality in Global Governance: The Delusion of Norm Diffusion*, redigeret af Lars Engberg-Pedersen, Adam Fejerskov & Signe Marie Cold-Ravnkilde, 145-67. Cham: Palgrave Macmillan Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-15512-4>.

Micova, Sally. 2021. "The Collective Speech Rights of Minorities". I *Positive Free Speech: Rationales, Methods and Implications*, redigeret af Andrew Kenyon & Andrew Scott. Oxford: Hart Publishing. <http://dx.doi.org/10.5040/9781509908325.ch-001>.

Modood, Tariq. 2006. "The Liberal Dilemma: Integration or Vilification?" *International Migration* 44(5):4-7. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2006.00386.x>.

Nader, Laura. 2002. *The Life of Law*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

O'Leary, Brendan. 2006. "Liberalism, Multiculturalism, Danish Cartoons, Islamist Fraud, and the Rights of the Ungodly". *International Migration* 44(5):22-33. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2006.00386.x>.

Otto-Preminger Institute v. Austria. European Commission of Human Rights. 14. januar 1993. [file:///C:/Users/au84649/Downloads/OTTO-PREMIINGER-INSTITUT%20v.%20AUSTRIA%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/au84649/Downloads/OTTO-PREMIINGER-INSTITUT%20v.%20AUSTRIA%20(1).pdf).

Rose, Flemming. 2006. "Why I Published Those Cartoons". *The Washington Post*, februar 2006. <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499.html>.

Rosen, Lawrence. 2018. *The Judgment of Culture: Cultural Assumptions in American Law*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315298993>.

Tsesis, Alexander. 2020. *Free Speech in the Balance*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108539463>.

Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7s1xk>.

UDHR 1948. Universal Declaration of Human Rights. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

Von Hannover v. Germany. European Court of Human Rights. 2003. <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-61853%22%5D%7D>.

Wikan, Unni. 1999. "Culture: A New Concept of Race". *Social Anthropology* 7(1):57-64. <https://doi.org/10.1017/S096402829900004X>.

———. 2002. *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

Zetter, Roger. 1991. "Labelling Refugees: Forming and Transforming Bureaucratic Identity". *Journal of Refugee Studies* 4(1):39-62. <https://doi.org/10.1093/jrs/4.1.39>.