

Fernando Simón Yarza

## Od „Je suis Charlie” do „fobicznej” hysterii. Paradoksy wolności słowa

### 1. Wstęp

Mierzmy się z czasami trudnymi dla wolności religijnej na całym świecie, nie tylko w reżimach komunistycznych lub dyktaturach szariatu. Pochodzę z Hiszpanii, ugruntowanej zachodniej demokracji, i należy uczciwie przyznać, że w naszych tak zwanych otwartych społeczeństwach mierzymy się z istotnymi wyzwaniami dotyczącymi wolności religijnej. Nie powinniśmy podejmować się usuwania drzazgi z oka naszego brata, nie widząc belki w naszym własnym oku. Postaram się omówić paradoksy dotyczące wolności słowa i dyskryminacji w zachodnich demokracjach. Nie lekceważę oczywiście ogromnych trudności lub opresji, jakich osoby wierzące doświadczają w reżimach szariatu czy w krajach komunistycznych. Jestem ich świadomy, jednak zasada *ordo amoris*, która jest podstawą każdego obowiązku, czy to etycznego, czy też politycznego, wymaga od nas, abyśmy najpierw zajęli się naszym własnym domem i zagrożeniami z nim związanymi.

### 2. Dwie historie

Tytuł niniejszego artykułu, *Od „Je suis Charlie” do „fobicznej” hysterii. Paradoksy wolności słowa*, daje mi okazję do opisanie dwóch sytuacji.

1. W środę 7 stycznia 2015 r. dwóch terrorystów zamordowało dwanaście osób oraz poważnie raniło kolejnych jedenaście w siedzibie tygodnika satyrycznego „Charlie Hebdo”. Morderstwo, którego popełnienie przypisała sobie „Al Qaida”, natychmiast wywołało ogromny szok na całym świecie. Już godzinę po zbrodni francuski obywatel opublikował tweet *Je suis Charlie*, który osiągnął sukces w Internecie i stał się jednym z najbardziej popularnych tweetów w historii. Miliony ludzi powtarzało to zdanie, które przeniknęło do przestrzeni publicznej na całym świecie na plakatach i w hasłach na demonstracjach. Na kilka dni zdanie *Je suis Charlie* stało się międzynarodowym sztandarem wolności słowa.

W tym samym czasie pojawiły się krytyczne głosy, gdyż zaobserwowano, że coś niewłaściwego stało się z tym hasłem, które (chcąc nie chcąc) wyrażało coś więcej niż solidarność z ofiarami. W środkach masowego przekazu zaczęły się ukazywać bluźniercze i skrajnie obraźliwe rysunki opublikowane przez „Charlie Hebdo”, przez co wielu ludzi straciło swoją sympatię wobec ofiar ataku. Nowy głos mówiący *Je ne suis pas Charlie* wyrażał krytyczną reakcję wobec tego, jak została ukierunkowana solidarność z czasopiśmem. David Brooks w dzienniku „The New York Times” (Brooks, 2015) czy Brian Klug z Uniwersytetu Oxfordzkiego napisali mocno krytyczne felietony. Nawet papież Franciszek w wypowiedzi potępiającej atak nawiązał do granic wolności słowa.

2. Druga sytuacja miała miejsce cztery lata po pierwszej. W styczniu 2019 r. grupa studentów Uniwersytetu Oxfordzkiego promowała kampanię, w której zbierali podpisy na Change.org, aby usunąć z uczelni profesora Johna Finnis – jednego z najwybitniejszych filozofów prawa na świecie i prawdopodobnie najważniejszego anglojęzycznego zwolennika prawa naturalnego na polu nauk prawnych – oskarżając go o „homofobię” oraz „transfobię”. Na poparcie swoich oskarżeń zacytowali wiele tekstów, w których Finnis opowiadał się za tradycyjnym modelem małżeństwa oraz wykluczał jako przeciwną dobru małżeństwa jakąkolwiek formę aktywności seksualnej poza tą instytucją (Finnis, 2011, s. 315).

Propozycja studentów wywołała pewną sensację i wkrótce do kampanii dołączyło ponad 300 osób. Emerytowany profesor odpowiedział, broniąc swoich poglądów. „Petycja – oświadczał Finnis w gazecie „The Oxford Student” – ośmiesza moje stanowisko i moje świadectwo w amerykańskim konstytucyjnym sporze sądowym. [...] Podtrzymuję wszystko, co napisałem w swoich pismach. Nie ma w nich ani jednego „fobicznego” zdania. Esej z 1994 r. promuje klasyczną i ściśle filozoficzną krytykę moralną wszystkich niemajątkowych aktów seksualnych i był wznawiany wiele razy, ostatnio przez wydawnictwo Oxford University Press w trzecim tomie zbioru moich esejów” (Gould, 2019).

Po kilku dniach Finnis wypowiedział się na łamach gazety „The Guardian”, że jego krytycy „mylnie” uznali „argumenty przeciwko ich stanowiskom i wyborom” za „obraźliwe dla nich jako ludzi”, co zostało dodatkowo spotęgowane „parafrazami i okaleczonymi cytatami”. Obstawał mocno przy swoim punkcie widzenia, a nawet dodał, że „jest dla niego jaśniejsze niż kiedykolwiek, że poglądy, które krytykował, są szkodliwe dla dzieci i innych bezbronnych osób oraz dla zrównoważonego rozwoju społeczeństw”. Na koniec Finnis powiedział, że wolność wypowiedzi została „zagrożona przez pojęcia takie jak mowa nienawiści, fobia i tak dalej” (Sherwood, 2019).

Półtora roku po tym incydencie profesor Finnis udzielił wywiadu, w którym ostrzegwał przed tworzeniem „myślozbrodni”. „We mnie to nie uderzyło”, powiedział. „Natomiast młodszy nauczyciele akademicki zrozumieli przekaz”. Dzisiaj, aby „zostać sędzią lub adwokatem, trzeba odpowiedzieć na pytania, wśród których może być i to. [...] Nie będzie można podzielać takiego punktu widzenia bez bycia postrzeganym jako ktoś nieodpowiedni” (McDonagh, 2020).

### 3. Diagnoza sytuacji

Te dwie historie ilustrują współczesny trend zmierzający po pierwsze w stronę legalizacji przestępstw przeciwko religii, po drugie w stronę marginalizowania tradycyjnych poglądów jako nieortodoksyjnych. Wspomniane tendencje stanowią uderzający paradoks, któremu należy się kilka uwag.

1. Przyjrzyjmy się początkom tego paradoksu. Będę nazywał go *paradoksem liberalnego antyautorytaryzmu*, a jest on związany ze sprzecznością, przed którą powinniśmy mieć się na uwadze. Szczególnie od lat 60. XX w. coraz większym poparciem cieszył się na Zachodzie ruch przeciwny jakiegokolwiek tradycyjnej władzy moralnej. Coraz powszechniejsza stawała się wiara w człowieka niezależnego, cieszącego się całkowitą wolnością oraz nieograniczonego żadnymi moralnymi zasadami, a wolność została użyta jako broń przeciwko tradycyjnym, instytucjonalnym więzom. Jednak niedługo po tym, jak tradycyjna władza straciła na znaczeniu, poczęła się wyłaniać nowa, rozproszona i anonimowa. Był to początek tak zwanej politycznej poprawności. Aby zrozumieć tę zmianę, należy uświadomić sobie, że władza należy do istoty sfery publicznej. Jest realna jak powietrze, którym oddychamy. Władza moralna jest polityczną potrzebą, głęboko zakorzenioną w naszej naturze jako istot społecznych, potrzebujących zażyłości i uznania.

Atak na władzę moralną dokonany w 1968 r. nie był w stanie osłabić władzy jako takiej. Jak powiedziałem, mógł tylko podważyć tradycyjne źródła władzy, ale nie mógł zrealizować swojego utopijnego celu: *interdit d'interdire* (z franc. „zabrania się zabraniać”). Podważanie duchowej władzy Kościoła i rodziny mogło stworzyć tylko pustkę, którą należało zapełnić inną formą władzy. Jest nią poprawność polityczna. Jak twierdzi Leonidas Donskik, „badania opinii publicznej, kwestionariusze, ankiety telefoniczne i obsesyjnie obliczane klasyfikacje są tym, co konstytuuje się jako anonimowa, rozproszona władza” (Bauman i Donskik, 2012, s. 110). [Oczywiście moglibyśmy dodać o wiele więcej rozproszonych instancji niższego szczebla: programy telewizyjne, deklaracje celebrytów itd.]. Należy dodać, że w ostatnich dwóch

dziesięcioleciach płynność poprawności politycznej uległa intensyfikacji ze względu na rozwój technologii komunikacyjnych.

2. Druga uwaga dotyczy tego, co nazywam przejściem od *liberalizmu dekonstruktywnego* do *liberalizmu autorytarnego*. Jak zapewne wiemy, termin „liberalizm” jest dosyć dwuznaczny. Nie będę odnosił się teraz do „klasycznego liberalizmu” lub liberalizmu „ograniczonego rządu”, który jest szlachetną aspiracją wywodzącą się przynajmniej ze średniowiecza – szczególnie z Wielkiej Karty Swobód i innych średniowiecznych dokumentów. Natomiast współczesny liberalizm prawie zawsze postuluje wolność jednostki do definiowania własnej wersji tego, co nazywamy „dobrym życiem”. W tym ujęciu prawa człowieka i wolności obywatelskie służą za środek podważania w świadomości jednostek powszechnego, tradycyjnego rozumienia „dobrego życia”. Dlatego też zostały uznane za *liberalizm dekonstruktywny*.

W ostatniej dekadzie liberalizm dekonstruktywny jest jednak zastępowany przez nowy, autorytatywny liberalizm. Rości on sobie prawo do ograniczania tradycyjnych wolności poprzez narzucenie obywatelom obowiązku poparcia i publicznego przyznania słuszności, a nawet szlachetności poglądom i sposobowi życia podzielanym przez innych. Jednak jeśli dany styl życia (np. aktywność homoseksualna) jest rozbieżny z czyimiś wartościami, to czy zmuszenie takiej osoby do przyjęcia lub zaakceptowania stylu życia rozbieżnego z jej poglądami nie jest ingerencją w jej własny styl życia? Liberalizm staje się autorytarny w takim stopniu, w jakim narzuca się komuś poglądy.

3. Trzecie spostrzeżenie dotyczy powodów, dla których relatywistyczny liberalizm stał się autorytarny. Jeśli to, co nazwałem „relatywistycznym liberalizmem”, stało się finalnie autorytarne, w propagowanych przezeń głębokich wartościach lub ideach musi tkwić coś, co nie jest zupełnie liberalne, co od samego początku jest głęboko nieliberalne. Relatywistyczny liberalizm, zarówno w swojej fazie dekonstruktywnej, jak i autorytarnej, nie ma nic wspólnego z wolnością – gdyby miał, nie posiadałby fazy autorytarnej. W swojej fazie dekonstruktywnej liberalizm relatywistyczny broni prawa do złego postępowania w imię wolności i tolerancji. W fazie autorytarnej relatywistyczny liberalizm narzuca to złe postępowanie, którego wcześniej bronił jako prawa. Jednak tym razem nie odwołuje się do „dobrego życia”, lecz do „nowych wartości”. „Kogo to obchodzi?” to jego pierwszy slogan. Drugim jest „uczenie różnorodności”.

4. Liberalizmy relatywistyczny i autorytarny są następującymi po sobie fazami w zdeprawowanych formach państwa opisanych przez Platona w księdze 8 *Państwa*. W relatywistycznym społeczeństwie, „gdyby mu [człowiekowi] ktoś powiedział, że jedne przyjemności rodzą się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych, i jednym się należy oddawać i szanować je, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmić. On zawsze na to trzęsie głową, że nie, i powiada, że wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować zarówno” (Platon, 2000 [561c], s. 274). Ponieważ „nie ma porządku” (Ibidem [561d]) „w życiu człowieka, który stawia równość przed wszystkim” (Ibidem [561e]). Taki stan rzeczy, jak Platon należycie wyjaśnia, poprzedza tyranie: „nienasycona żądza tego dobra [wolności] i zaniedbanie dóbr innych przekształca i ten ustrój i przygotowuje potrzebę dyktatury? – Jakim sposobem? – pyta Adeimantus (Ibidem [562c], s. 275). A Sokrates konkluduje: „Wtedy, myślę, gdy państwo demokratyczne cierpi pragnienie wolności, a ma przypadkiem na czele złych podczaszych, zatem się, więcej niż potrzeba, upija wolnością nierozcieńczoną, a rządzących, jeżeli nie będą bardzo łagodni i nie będą mu dawali dużo wolności, karami ściga, zarzucając im, że to łotry i oligarchowie. W takim państwie nauczyciel boi się uczniów i zaczyna im pochlebiać, a uczniowie nic sobie nie robią z nauczyciela, a tak samo ze służby, która ich odprowadza do szkoły. W ogólności młodzi ludzie upodabniają się do starszych i puszczają się z nimi w zawody i w słowach, i w czynach, a starzy siadają razem z młodymi, dowcipkują i stroją figle, naśladowując młodych, żeby nie wyglądać ponuro i nie mieć zbyt władczej postawy” (Ibidem [563a–b], s. 276). „I w ogóle w ten sposób, gdzie się tylko ruszyć, wszędzie pełno wolności” (Ibidem [563d], s. 276). „Doskonale to wiem”, mówi Adeimantus, „ale co dalej?” (Ibidem [563e], s. 277). „Istotnie wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo, jeżeli chodzi o pory roku i pogodę, o rośliny, o ciała, a nie mniej, jeśli idzie o ustroje państwowe” (Ibidem [563e–564a], s. 277). Tutaj znajdujemy, „że nie z innego ustroju powstaje dyktatura, tylko z demokracji; z wolności bez granic – niewola najzupełniejsza i najdziksza” (Ibidem [564a], s. 277).

#### **4. Poza diagnozą: cztery tezy dotyczące zakresu wolności słowa**

Jak dotąd przedstawiony przez mnie obraz rysuje się raczej zniechęcająco, ale nie powinniśmy dawać się zwodzić nieuzasadnionemu optymizmowi. „Semper dies mali in saeculo, sed semper dies boni in Deo” (Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* XXXIII, 2, 17). Nie musimy sporządzać długiego katalogu powodów, do bycia szczęśliwymi i walczenia o prawdę. Kilka najważniejszych argumentów z pewnością wystarczy. Dlatego w dalszej części pracy

chciałbym wykroczyć poza diagnozę i zaproponować cztery tezy, aby rozwikłać paradoks wolności słowa oraz wyjaśnić zakres i granice wolności słowa gwarantowanej przez prawo.

1. Moja pierwsza teza dotyczy tak zwanego prawa do zniewagi bronionego przez niektórych uczonych po atakach na redakcję „Charlie Hebdo”, a obecnie przywoływanego, aby uzasadnić bluźnierczą i obraźliwą sztukę.

Rok przed swoją śmiercią Wesley Hohfeld opublikował na łamach „Yale Law Journal” słynny artykuł *Fundamental Legal Conceptions*, jeden z najważniejszych fundamentów analizy prawnej sporządzonych w pierwszej połowie XX w. Praca ta stanowiła kulminację ambitnego projektu i dała początek ogromnej ilości publikacji. Hohfeld odróżnił to, co nazwał „prawami roszczenia”, od innego rodzaju praw, który określił mianem „przywilejów” lub „praw wolności”.

a) Prawo roszczenia osoby A jest powiązane z obowiązkiem osoby B, na przykład obowiązkiem niepowstrzymywania osoby A przed zrobieniem czegoś. Osoba A, mając prawo lub *roszczenie* wobec czegoś (nazwijmy to X) od osoby B, *pociąga* do obowiązku osobę B. Na przykład, jeśli mam prawo *roszczenia* do otrzymania 10000 zł od Aleksandry, oznacza to, że Aleksandra ma obowiązek przekazania mi 10000 zł.

b) Z kolei przywilej lub prawo wolności jest tylko odmową przeciwnego obowiązku po stronie posiadacza wolności. Zatem posiadanie *przywileju* lub *wolności* przez osobę A względem X przeciwstawia się posiadaniu przez osobę A *obowiązku* nie względem X. Jeśli mam prawo wolności do wyrażenia swojej opinii tutaj, oznacza to, że nie mam obowiązku powstrzymywania się przed wyrażaniem swojej opinii w tym miejscu.

Paradoksem jest tutaj to, że kiedy ludzie bronią prawa do czynienia źle – na przykład prawa do obrażania – to manipulują językiem lub też mylą prawo *wolności* z prawem *roszczenia*:

a) Nie może istnieć moralne albo ludzkie prawo wolności do robienia czegoś złego, ponieważ zawsze istnieje moralny albo ludzki obowiązek do nieczynienia niczego złego.

b) Może jednak istnieć prawo roszczenia do tego, żeby nie być powstrzymywanym przed zrobieniem czegoś złego, lecz byłoby to tylko derywacją społecznego obowiązku

moralnego polegającego na tolerowaniu pewnych złych czynów. Nie mogłoby to być nigdy uzasadnione w moralnej autonomii lub wolności posiadacza prawa, ale byłoby wyłącznie korelatem „obowiązku tolerancji” w celu uniknięcia gorszych niebezpieczeństw. Jeśli społeczeństwo toleruje pewne formy zniewagi – na przykład odrażające wypowiedzi gazety „Charlie Hebdo” lub inne obraźliwe komunikaty – przyczyna tego nie leży w moralnej autonomii lub w uzasadnionej wolności „Charlie Hebdo” czy innych kanałii, lecz w zagrożeniach mogących płynąć z zakazania gazecie jej postępowania. Samo pojęcie *wolności słowa* jako *moralnej wolności* ugruntowanej w *moralnej autonomii* nie może jednak stanowić uzasadnienia dla zniewagi.

2. Moja druga teza może zostać streszczona w następującym stwierdzeniu: głównym powodem zakazywania zniewagi i obrazy religijnej nie powinna być ochrona porządku publicznego i publicznego bezpieczeństwa, lecz honor znieważanych. Z pewnością określona miara tolerancji zła jest konieczna w każdym społeczeństwie, jednak przyczyny zakazywania znieważającego postępowania nie powinny leżeć – przynajmniej nie głównie – w zachowaniu porządku publicznego. Takie podejście kilka razy doprowadziło do wydania przez Europejski Trybunał Praw Człowieka niesprawiedliwych i dyskryminujących decyzji.

a) Chciałbym zilustrować to przykładem. W decyzji *Le Pen przeciw Francji* (skarga nr 18788/09, 10 kwietnia 2010) Europejski Trybunał Praw Człowieka przeanalizował karę nałożoną na Jean Marie Le Pen za „nawoływanie do dyskryminacji, nienawiści i przemocy wobec grupy osób ze względu ich pochodzenie lub przynależność bądź brak przynależności do konkretnej grupy etnicznej, kraju, rasy lub religii”. Le Pen wypowiadała się kilkakrotnie w dzienniku „Le Monde”, mówiąc między innymi, że „w dniu, w którym nie będzie już 5, lecz 25 mln muzułmanów we Francji, to oni będą u władzy”. Trybunał odrzucił apelację Le Pen jako nieuzasadnioną, twierdząc, że jego oświadczenia zostały przedstawione w kontekście narodowej debaty dotyczącej integracji imigrantów w ich kraju ojczystym, oraz że mogły spowodować wiele nieporozumień. Stwierdził, że Francja powinna mieć szeroki margines swobody w tej sprawie, ponieważ Le Pen mogła doprowadzić do konfrontacji pomiędzy Francuzami a wspólnotą, której rozwój został przedstawiony jako zagrożenie dla narodu.

Ta decyzja stoi moim zdaniem w sprzeczności ze sprawą *Erbakan przeciw Turcji* (skarga nr 59405/00) z 6 lipca 2006 r. W tej sytuacji Europejski Trybunał Praw Człowieka potępił Turcję za naruszenie wolności słowa Necmettina Erbakana, przywódcy partii Refah Partisi. Apelant został skazany na rok pozbawienia wolności i została na niego nałożona kara

za nawoływanie do przemocy podczas przemowy wygłoszonej w mieście, w którym niedawno doszło do ataku terrorystycznego. Na publicznym spotkaniu Erbakan stwierdził, że „wszystkie partie z wyjątkiem jego” były „partiami niesprawiedliwych, wielbicieli niewiernych, broniących systemu przypuszczalnie opartego na własnym interesie”, i że „według Koranu te partie wypowiedziały wojnę przeciw Allahowi”. Trybunał w Strasburgu unieważnił wyrok na podstawie tego, że Erbakan był osobą publiczną, dowody przeciwko niemu były słabe i nie było „aktualnego” lub „bliskiego zagrożenia” uzasadniającego ograniczenie wolności słowa (Europejski Trybunał Praw Człowieka, Erbakan przeciw Turcji, 2006).

b) Kontrast pomiędzy tymi sprawami jest przykładem szerokiego podejścia wobec wolności słowa w Europie. Na przykład w Niemczech artykuł 166 kodeksu karnego penalizuje tylko znieważanie na tle religijnym wyrażone „w sposób mogący spowodować zakłócenie porządku publicznego” („in einer Weise [...] die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören”). Ograniczenie karalność tylko do znieważania zagrażającego porządkowi publicznemu jest jednak niesprawiedliwe i ma przewrotne konsekwencje. Prowokuje do dyskryminacji i nagradza gotowość do agresywnej reakcji przeciw znieważaniu. Oczywiście według tego kryterium chrześcijańska gotowość do cierpienia musi zostać zdyskryminowana względem gotowości do praktykowania dżihadu. Ograniczone zastosowanie paragrafu dotyczącego zniewagi na tle religijnym wobec bluźnierczych ataków na chrześcijaństwo dowodzi słuszności moich słów. Główną wartością bronioną przez penalizację zniewagi religijnej nie powinien być porządek publiczny, lecz honor ofiar i godność „świętej rzeczywistości”. Porządek publiczny sytuuje się po przeciwnej stronie aktów, za pomocą których stajemy się godni porządku publicznego – aktów, w których bronimy podstawowych dóbr, takich jak honor osób. Pośrednio całe prawo karne chroni porządek publiczny. Jednak bezpośrednio normy karne chronią poszczególne podstawowe dobra, jak na przykład honor ludzi religijnych i godność świętości.

3. Moja trzecia teza jest prosta. W pluralistycznym społeczeństwie cenzura ideologiczna jest nieakceptowalna, szczególnie na publicznych uniwersytetach i w pracy naukowej – wymagałoby to zniuansowania w przypadku prywatnych instytucji z konkretną ideologią. Tu chcę wyrazić się zwięźle. Zacytuję prezesa Sądu Najwyższego Earla Warrena w wyroku *Sweezy przeciw New Hampshire* (1957): „istota wolności we wspólnocie [...] uniwersyteckiej jest oczywista. Nikt nie powinien podważać kluczowej roli, jaką odgrywają w demokracji ci, którzy prowadzą i kształcą naszą młodzież. Nałożenie kaftana bezpieczeństwa na liderów intelektualnych w naszych college'ach i uniwersytetach naraziłoby przyszłość naszego narodu.



Żadna dziedzina nauki nie jest tak dokładnie zrozumiana przez człowieka, by nie można było poczynić w niej nowych odkryć. Szczególnie prawdziwe jest to w naukach społecznych, gdzie niewiele zasad, jeśli w ogóle jakiegokolwiek, jest przyjętych jako prawdy absolutne. Nauka nie może rozkwitać w atmosferze podejrzeń i nieufności. Nauczyciele i studenci muszą zawsze pozostać wolni w swoim dociekaniu, badaniu i ocenianiu, aby dojrzewać i rozumieć więcej. W przeciwnym razie nasza cywilizacja ulegnie stagnacji i umrze”.

W podobny sposób wypowiedział się hiszpański Trybunał Konstytucyjny, stwierdzając, że badania naukowe są możliwe tylko dzięki akademickiej wolności, szczególnie w naukach społecznych i humanistycznych, biorąc pod uwagę, że takie badania „są zawsze, z definicji, polemiczne i sporne, ponieważ są zbudowane na twierdzeniach i osądach, których obiektywna prawda jest niemożliwa do osiągnięcia z absolutną pewnością (*Sweezy v. New Hampshire*, 354 U.S. 250, 1957). Odsuwając na bok filozoficzne dyskusje na temat znaczenia „pewności”, sądzę, że Trybunał ma rację – przynajmniej w twierdzeniu, że wnioski, do których dochodzi się w naukach społecznych, zależą od osądów wartościujących, te zaś są mocno dyskusyjne w naszych pluralistycznych społeczeństwach. Dlatego byłoby dosyć niesprawiedliwe pomijanie tych spraw w oparciu o ideologiczne stanowiska.

Jak już wspomniałem, mój apel o neutralność państwa odnosi się do publicznych instytucji, w których nie ma „oficjalnej prawdy” ani „oficjalnej ideologii”. W prywatnych instytucjach wygląda to inaczej, ponieważ zachowanie ich ideologii służy wolności sumienia tych, którzy w swoim dążeniu do prawdy wybierają je jako najbardziej odpowiednie środowisko. Jednak w prywatnej instytucji również musi panować atmosfera szacunku i tolerancji – oczywiście zawsze w granicach wymogów narzuconych przez „porządek publiczny” obowiązujący w ramach ich modelu ideologicznego.

4. Wreszcie moja czwarta teza dotyczy zastosowania określeń takich jak przyrostek „-fobiczny” oraz kategorii takich jak „mowa nienawiści”. W zasadzie powinniśmy je odrzucić jako ideologicznie stronnicze.

a) W ostatniej pracy opublikowanej w kontekście aktualnych ataków na wolność słowa w amerykańskich kampusach uczony z Uniwersytetu Princeton Keith E. Whittington słusznie wskazał, że chociaż „kategoria mowy nienawiści jest czasami ujęta wąsko, z naciskiem na zagrożenia, prześladowania i osobiste zniewagi”, to często „jest ujęta szeroko z uwzględnieniem argumentów zawierających nieprzyjemne wnioski”. (Whittington, 2018, ss. 78–79; rozsądna próba opisanie ograniczonego konceptu „mowy nienawiści” znajduje się u

Strossena, 2018, ss. 53. Obaj autorzy podkreślają, że „mowa nienawiści” nie jest kategorią należącą do amerykańskiego prawa konstytucyjnego). Podobnie Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych wyraźnie utrzymał prawo studentów „do wyrażania dowolnego światopoglądu – łącznie z dyskryminującym”, zgodnie z „tradycją ochrony przez Sąd wolności wypowiedzenia myśli, której nienawidzimy” (*Christian Legal Society przeciw Martinezowi*, 2010). W innym orzeczeniu, *R.A.V. przeciwko City of St. Paul* (1992) Sąd Najwyższy wyjaśnił, że „rząd nie może regulować” mowy „w oparciu o wrogość wobec lub faworyzowanie zwartego w niej przesłania, którego nie można zakazać”.

b) Niejasnym konceptom ideologicznym, takim jak „mowa nienawiści” lub przyrostek „-fobiczny”, przeciwstawić można jaśniejsze tradycyjne kategorie „zniesławienia”, „krzywdy” lub „zniewagi” z jednej strony, i „oszczerstwa” z drugiej strony. Oczywiście możemy też znaleźć sprawy z pogranicza tych kategorii. Są one jednak mniej nacechowane ideologicznie i bardziej pokojowe niż nieuchwytny koncept „mowy nienawiści” i etykiety „-fobiczny”. Znamienny jest fakt, że Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych „nigdy nie uznał specjalnej kategorii mowy nienawiści, która jest wykluczona z ochrony pierwszej poprawki”, i to samo dotyczy tak zwanego dyskursu fobicznego. Jak zaznaczyła Nadine Strossen, nie oznacza to oczywiście, że „wszelka mowa kojarzona z niejasnym pojęciem mowy nienawiści jest konstytucjonalnie chroniona” (Strossen, 2015, s. xxi). Oznacza to jedynie, że koncept mowy nienawiści nie stanowi kategorii wykluczającej ochronę konstytucyjną zapewnioną przez pierwszą poprawkę.

## **Bibliografia**

- Augustyn, 1956. *Enarrationes in Psalmos I-L. Corpus Christianorum Series Latina*, Vol. 38, E. Dekkers, J. Fraipont (Eds.). Brepols.
- Bauman, Z., Donskis, L., 2013. *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Polity Press.
- Brooks, D., 8 stycznia 2015. I Am Not Charlie Hebdo. *The New York Times*, <https://www.nytimes.com/2015/01/09/opinion/david-brooks-i-am-not-charlie-hebdo.html> [Access: 16.03.2023].
- Finnis, J., 2011. *Human Rights & Common Good, Collected Essays*, Vol. III. 2<sup>a</sup> ed. Oxford University Press.

- Gould, T., 8 stycznia 2019. Petition Launched to Remove Law Professor for ‘Discriminatory’ Comments. *The Oxford Student*, <http://www.oxfordstudent.com/2019/01/08/petition-launched-to-remove-law-professor-for-discriminatory-comments/> [Access: 16.03.2023].
- Klug, B., 11 stycznia 2016. The Moral Hysteria of Je suis Charlie. *Mondoweiss*, <https://mondoweiss.net/2015/01/moral-hysteria-charlie/> [Access: 16.03.2023].
- McDonagh, M., 29 września 2020. ‘I Was Beyond Being Damaged’: An Interview with Philosopher John Finnis. *Catholic Herald*, <https://catholicherald.co.uk/i-was-beyond-being-damaged-an-interview-with-philosopher-john-finnis/> [Access: 16.03.2023].
- Plato, 2000. *The Republic*. G. R. F. Ferrari, Ed. Cambridge University Press.
- Sherwood, H., 9 stycznia 2019. Oxford Students Call for Professor’s Removal Over Alleged Homophobia. *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/education/2019/jan/09/oxford-students-call-for-professors-removal-over-alleged-homophobia> [Access: 16.03.2023].
- Strossen, N. (2018). *Hate. Why We Should Resist It with Free Speech, Not Censorship*. Oxford University Press.
- Whittington, K.E. (2018). *Speak Freely. Why Universities Must Defend Free Speech*. Princeton University Press.

## **Prawoznawstwo**

- Christian Legal Society Chapter of University of California, Hastings College of Law v. Martinez, R. A. V. v. St Paul*, 505 US 377 (386).
- Sweezy v. New Hampshire*, 354 U.S. 234 (1957).
- ETPC, *Erbakan v. Turcja*, Nr 59405/00 (2006).
- ETPC, *Le Pen v. Francja*, Nr 18788/09, wyrok z dnia 10 kwietnia 2010 r.