

Geen woorden maar daden

Spinoza's criteria voor grenzen aan de vrije meningsuiting

Bachelorscriptie Wijsbegeerte

Krista Vermeulen, 9027211

Afstudeerbegeleider: prof. dr. Piet Steenbakkers

juni 2015

Inhoud

Inleiding	1
Spinoza's vrijheid onder wetgeving in een samenleving	2
Spreeken, bedoelen en handelen: de speech act theory	8
Spinoza's criteria in de hedendaagse samenleving	16
Conclusie	23

GEEN WOORDEN MAAR DADEN

spinoza's criteria voor grenzen aan de vrije meningsuiting

Inleiding

"Zelfs de geleerdsten kunnen hun mond niet houden, laat staan het eenvoudige volk", verzucht Spinoza in zijn betoog voor vrijheid tot filosoferen in een samenleving.¹ Filosoferen, of nadenken, oordelen en daarover praten, is volgens Spinoza een menselijke eigenschap die de kern vormt van wat de mens uniek maakt in de natuur. In onze liberale samenleving wordt de vrijheid om te kunnen zeggen wat men wil als een groot goed beschouwd. De wetgever legt de burgers op dit punt zo goed als geen grenzen op. Dat is verstandig, merkt Spinoza op, omdat de gedachten en uitspraken van mensen toch niet te beteugelen zijn. Het verbieden van vrij filosoferen kan de stabiliteit van de samenleving zelfs in gevaar brengen. Dat betekent echter niet dat het altijd verstandig is om te zeggen wat men denkt. Sommige uitspraken veroorzaken heftige publieke debatten of erger, leiden tot onrust onder groepen in de samenleving. Het is echter wel te danken aan het bestaan van deze samenleving dat de mens vrij in staat is om te kunnen leven zoals hij wil.

In dit spanningsveld tussen de individuele vrijheid en de stabiliteit van de samenleving valt het niet mee om te definiëren welke uitspraken zijn toegestaan en welke niet. Spinoza biedt een beperkt aantal handvatten waarmee ontoelaatbare uitspraken kunnen worden onderscheiden, waarbij hij wijst op het feit dat sommige uitspraken handelingen zijn. De suggestie is dat op basis van de handeling die met een uitspraak wordt verricht, de toelaatbaarheid van een uitspraak is te bepalen. De *speech act theory* die in de twintigste eeuw onder taalfilosofen is opgekomen, gaat dieper in op de vraag of uitspraken tevens handelingen kunnen zijn. Het is interessant om deze theorie te betrekken op Spinoza's criteria voor ontoelaatbare uitspraken. De vraag die moet worden beantwoord, luidt als volgt:

In hoeverre kunnen Spinoza's criteria voor toelaatbare en ontoelaatbare uitspraken in een samenleving gebruikt worden voor het bepalen van de grenzen aan vrije meningsuiting?

¹ Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, hoofdstuk 20, al. [4], blz 426.

Voordat we kunnen beoordelen in hoeverre Spinoza's afbakening van de vrijheid van meningsuiting in de moderne samenleving toepasbaar zijn, zal ik de belangrijkste begrippen uitleggen. In het eerste deel komt de politieke theorie van Spinoza aan bod, waarin hij laat zien waarom van nature vrije mensen zich in een samenleving onderwerpen aan een wetgevende macht. De begrippen vrijheid en veiligheid zijn daarbij voor mijn betoog cruciaal, en in het verlengde hiervan is de vrije meningsuiting belangrijk voor een goed functionerende politiek. In het tweede deel geef ik aan hoe hedendaagse taalfilosofen aankijken tegen de samenhang tussen spreken en handelen. In dit deel wordt de *speech act theory* besproken en de rol van de intentie van de spreker bij het doen van uitspraken. In het derde deel tenslotte, zal ik analyseren of Spinoza's criteria voor het bepalen van toelaatbare en niet-toelaatbare uitspraken van dienst kunnen zijn in de moderne maatschappij, waar we regelmatig botsingen kennen tussen mensen met betrekking tot ideeën en uitspraken.

Spinoza's vrijheid onder wetgeving in een samenleving

Onder vrijheid verstaan we tegenwoordig meestal het onbelemmerd kunnen denken en doen wat we willen. In deze definitie ligt besloten dat er geen remmende of dwingende kracht is die bepaalt wat we kunnen doen, maar ook dat we beschikken over een vrije wil die volledig onafhankelijk van externe invloeden tot uiting komt. Een mens is volgens deze opvatting pas echt vrij als hij volledig zelfstandig kan beslissen wat hij wil doen, waarna hij deze wens zonder beperkingen kan uitvoeren.

In Spinoza's filosofie is menselijke vrijheid een centraal begrip, maar met een andere definitie. De mens is ten eerste geen bijzondere creatie in de natuur, maar vormt net als alle andere dieren, planten en objecten een deel van die natuur. De natuur is alles wat er is. Er is niets buiten de natuur, ook geen schepper. De natuurkrachten zijn oorzaak en gevolg van alles wat bestaat, leeft, verandert of ophoudt te bestaan zonder een schepper die daarmee een doel wil bewerkstelligen. Spinoza noemt de natuur zelf met enige regelmaat God, waarmee hij dus ook een andere definitie van God hanteert dan gebruikelijk was in zijn (maar ook onze) tijd. Het menselijke vermogen tot redeneren is voor zover we weten wel een bijzondere eigenschap, maar is niet bovennatuurlijk. Daarom is de mens net als de rest van de natuur onderhevig aan de krachten die de natuur vormen en in stand houden.

Ten tweede volgt hieruit dat ook de menselijke wil niet los van natuurkrachten kan bestaan. In Spinoza's natuurbeeld is alles gedetermineerd door natuurwetten, ook de mens en zijn wil. Het willen dat de mens ervaart als een kracht die in ons bestaat en ons handelen stuurt, wordt veroorzaakt door het streven naar zelfbehoud. Dat streven naar zelfbehoud maakt dat de mens zijn best zal doen om te krijgen wat nodig is om te blijven bestaan. Dingen die helpen in dit streven, noemen we goed. Dingen die ons streven tegenwerken, noemen we kwaad. De keuzes die de mens maakt in wat hij wel of niet wil doen, zijn in feite geen keuzes maar handelingen die gestuurd worden door lichamelijke en emotionele driften. Handelen is dus een gevolg van dit streven om te blijven bestaan - een natuurwet - en niet van een bovennatuurlijke vrije wil.

Vrijheid heeft dus niets te maken met een ongedetermineerde wil waarmee we kunnen kiezen uit verschillende opties. De mens kiest nooit zonder dat de natuurkrachten een rol spelen, maar hij heeft dit niet in de gaten. Hij wordt geleid en denkt slechts dat hij vrij beslist. Toch bestaat vrijheid in Spinoza's gedetermineerde wereld, maar wel op een andere manier. De mens is een intelligent wezen en kan leren van zijn ervaringen. Hij kan de wetten van de natuur leren kennen door zijn verstand. Handelingen die op basis van het streven tot zelfbehoud in eerste instantie goed leken, blijken soms niet goed uit te pakken en andersom kan de ervaring doen inzien dat iets goed is voor de overleving. Er is uit de ervaring nieuwe kennis opgedaan. Deze kennis van de natuurkrachten stelt hem in staat die handelingen uit te voeren die *daadwerkelijk* bevorderlijk zijn voor zijn welzijn of zelfbehoud. Deze mens handelt bewust vanuit de kennis over de natuur. Hij is nog steeds een onderdeel van die natuur en volgt nog steeds zijn streven tot zelfbehoud en wordt gedetermineerd door deze natuurkracht, maar kan nu begrijpen waarom de ene keuze beter voor hem is dan de andere. Hoe meer de mens zelf zijn handelen bepaalt, hoe meer zelfbepaling hij heeft, en hoe meer vrijheid hij heeft, aldus Spinoza.² Vrijheid uit zich dus in de afwezigheid van een andere kracht dan je eigen streven tot zelfbehoud.

Vrijheid in een samenleving

Zoals alles in de natuur streeft de mens er naar om zichzelf te handhaven, volgens de natuurkracht die hem daartoe aanzet. De mens zal om dat streven te bevorderen alles doen wat in zijn macht ligt. Hij wordt hierin slechts begrensd door lichamelijke beperkingen, of omdat iemand anders hem te snel of te slim af is. Het is ook een natuurwet

² Spinoza, *Ethica*, Eerste deel, definitie 7.

dat de sterkste, snelste, slimste, etc. de meeste macht heeft. Volgens de natuur is degene die de macht heeft om te verkrijgen wat hij begeert, ook gerechtigd om dat te doen.³ Immers, in de natuur bestaan de noties goed en kwaad niet. Er is geen God die deze waarden heeft verzonnen en met een doel in de wereld heeft geplaatst. Er is dus ook geen basis om te spreken van onrecht, omdat dit impliceert dat er sprake is van een kwaad dat iemand anders is aangedaan.

De mens is volgens Spinoza in zijn aard een sociaal wezen. Hij heeft andere mensen nodig om te kunnen overleven. Samenleven met andere mensen is bevorderlijk voor de overlevingskansen, en helpt in het streven naar zelfbehoud. Daarom noemen we samenleven 'goed'. Maar het natuurrecht van ieder mens om te pakken wat hij begeert, leidt in een samenlevende groep mensen onvermijdelijk tot conflicten. Ook als mensen met hun verstand inzien dat iedereen beter af is als iedereen zich eerlijk en verstandig gedraagt, blijft de mens een wezen dat door emoties en driften wordt gestuurd. Daardoor zullen mensen altijd geneigd zijn om desnoods ten koste van anderen voor zichzelf te bemachtigen wat ze kunnen. Er is geen natuurwet die dit gedrag tegenhoudt. De natuur verzet zich niet tegen conflicten, haat, toorn en bedrog, in het algemeen tegen niets wat de begeerte aanraadt, zegt Spinoza.⁴ De mens overziet de grote lijnen in de natuur niet en kent zelf de waarde 'kwaad' toe aan oorlog en conflict, omdat deze omstandigheden het overleven bemoeilijken. De bedreiging van andere mensen vormt een kracht van buitenaf, en zo'n externe kracht is in de definitie van Spinoza een beperking van de (eigen) vrijheid. De samenleving moet dus zodanig georganiseerd worden dat deze nadelige invloeden worden vermeden, en mensen in staat worden gesteld om zoveel mogelijk te doen wat zij nodig hebben voor hun eigen voortbestaan. In een veilige samenleving hoeven mensen zich niet permanent te verdedigen tegen de macht van andere mensen en kunnen zij hun leven autonoom vormgeven. Er moet dus een samenlevingsvorm gevonden worden die beantwoordt aan de wetten van de menselijke rede, die voorschrijven dat een veilige samenleving de vrijheid van iedereen mogelijk maakt. Omdat een mens beschikt over rede, is een samenleving mogelijk. Het doel van de samenleving is dus het waarborgen van de vrijheid van de mensen.

³ Spinoza, *TTP*, Hoofdstuk 16, al. [3], blz 349: "Het natuurlijk recht van ieder mens wordt dus niet bepaald door de gezonde rede, maar door zijn streven en door zijn kracht."

⁴ Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 16, al. [4], blz 349.

Er blijft een spanning bestaan tussen het natuurlijke recht op alles en de individuele macht om dit recht te doen gelden enerzijds, en de voordelen van het leven in een samenleving die vrede en stabiliteit voor alle mensen waarborgt, anderzijds. Maar een samenleving kan gevormd worden zonder het natuurlijke recht van de individuele mensen op te geven. In een samenleving wordt de macht van alle individuele mensen samengevoegd tot de grotere, totale macht van de samenleving als geheel. De samenleving behoudt als enige het totale natuurlijke recht op alles en is de absolute soeverein⁵ die op zichzelf niet gebonden is aan enige wet, met uitzondering van de natuurwetten. De individuele mens - die nu een burger in de samenleving is - heeft afstand gedaan van een deel van zijn individuele macht en daarmee zijn recht, maar hij heeft er burgerlijke rechten voor teruggekregen. De burger heeft meer macht onder de soevereiniteit van de samenleving dan hij als solitair levende mens kan bereiken. Daarom zal hij niet alleen rationeel, maar ook als hij afgaat op zijn niet-rationele drijfveren om zoveel mogelijk macht te verkrijgen, kiezen voor een leven als burger in een samenleving, en zich onderwerpen aan de wetten van de samenleving. De mens die alles doet wat de soeverein gebiedt, handelt volgens wat rationeel de beste keuze is, ook al zal hij dat niet altijd zelf kunnen inzien. En volgens Spinoza is iemand die handelt volgens de rede en niet slechts doet waar hij zin in heeft zonder te weten wat hem echt tot nut is, echt vrij.

Er zijn echter onvervreemdbare rechten, waarvan de mens nooit afstand kan doen. Niemand zal ooit zoveel macht en dus ook zoveel recht aan een ander kunnen overdragen, dat hij ophoudt mens te zijn.⁶ De macht van een soeverein is daarom ook begrensd. Het is onmogelijk voor een machthebber om een onderdaan te verplichten om iemand te haten die zojuist iets aardigs voor hem heeft gedaan, of om te bevelen iemand lief te hebben die hem schade heeft berokkend. Deze vermogens - liefhebben, haten, vrezen, etc. - volgen uit de menselijke natuur en kunnen niet worden overgedragen op iemand anders. De belangrijkste en meest essentiële van deze natuurlijke, menselijke vermogens waartegen de soeverein weerloos is, is het vrije denken. Omdat de mens de macht heeft om vrij te redeneren en te oordelen en deze macht niet kan afstaan, heeft hij ook het recht om dit te doen. Andersom geredeneerd: de soeve-

⁵ De term *soeverein* verwijst naar de absolute machthebber in de samenleving, die doordat hij alle macht heeft, ook het recht heeft om te bevelen. De soeverein kan bestaan uit alle mensen samen, een groep mensen of slechts één persoon. Zie ook *TTP* hoofdstuk 16, al. [11], blz 356.

⁶ Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 17, al. [1], blz 366.

rein heeft niet de macht om het denken van mensen te beteugelen en omdat hem de macht ontbreekt, heeft hij ook niet het recht om dit te doen.⁷

Mensen zijn echter niet allemaal en altijd even rationeel in hun denken en doen. Mensen blijven hun begeerten volgen. Meerdere groepen van de mensen in de samenleving zullen hun macht gebruiken om de soeverein ertoe aan te zetten om hun eigen belangen te behartigen ten koste van die van anderen. Het is dan ook onvermijdelijk dat een soeverein compromissen moet sluiten. Niemand zal altijd volledig tevreden zijn met de bestuurlijke beslissingen van de soeverein, of het altijd eens zijn met de rationele conclusies. Dit is een potentiële bron van conflicten. Maar mensen streven nog steeds altijd naar een situatie die hen zelf het beste lijkt. Het geeft de mens plezier als anderen zijn mening delen. Daarom zal de mens zijn best doen om anderen te overtuigen van zijn mening.⁸ Dit is een onvermijdelijk streven van de mens, waardoor een stabiele samenleving wordt bemoeilijkt.

Vrije meningsuiting

De mens heeft te weinig inzicht in zijn eigen drijfveren om altijd te kunnen uitleggen waarom hij iets doet of gelooft. Ook zal de mens altijd geneigd blijven om te zeggen wat hij vindt. Mensen die sterk overtuigd zijn van het feit dat zij iets mogen zeggen, zullen zich ook niet laten weerhouden door een soeverein die hen dat verbiedt, want een rationele overtuiging of een sterk geloof worden niet tegengehouden door een wet. De soeverein heeft daarom niet de macht om de neiging van mensen om te zeggen wat ze denken, te controleren. Daarom is zowel het denken als de uiting van dat denken niet onderhevig aan de wet.⁹ Een wijs soeverein begrijpt ook dat het onderdrukken van vrije meningsuiting de eigen macht kan ondermijnen. Onderdanen die zeggen wat zij denken, maar die vanwege een wet tegen het uitspreken van hun overtuiging gestraft worden, kunnen door anderen gezien worden als martelaren. Er kan opstand ontstaan onder de bevolking, waardoor de stabiliteit van de samenleving en de macht van de soeverein in gevaar komt. Ook om deze reden is het verbieden van de vrije meningsuiting onverstandig.

⁷ Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 20 al. [3], blz 426.

⁸ Spinoza, *Ethica*, Derde deel, prop. 31, bijkomende stelling: "Hieruit [...] volgt dat iedereen er zoveel mogelijk naar streeft dat elk mens de dingen die hij liefheeft, liefheeft en alles wat hij haat ook haat."

⁹ James, *Spinoza on philosophy, religion and politics*, blz 310.

Een opbouwende discussie over verschillende meningen en ideeën is volgens Spinoza geen probleem, en moet zelfs aangemoedigd worden omdat mensen hun verstand kunnen scherpen met rationele argumenten over meningsverschillen.¹⁰ De vrijheid om te filosoferen is niet alleen noodzakelijk omdat een soeverein niet de macht heeft om de overtuigingen van mensen te bepalen, maar vrij en constructief discussiëren is ook een middel om op rationele gronden met elkaar tot nieuwe ideeën te komen. Een samenleving die gewend is aan discussies en argumenten kan zelf tegen kritiek. Een soeverein moet zijn wetgeving op rationele gronden kunnen uitleggen, zodanig dat de onderdanen deze zullen accepteren.¹¹ De soeverein kan het denken van de mensen niet beteugelen, en een goede soeverein moet het vrije denken ook niet willen beteugelen vanwege de voordelen voor de samenleving. Een samenleving is niet per decreet stabiel te maken, maar zal in samenspel tussen de onderdanen en de soeverein een vorm van stabiliteit kunnen ontwikkelen.¹² En daarvoor is het nodig dat de mensen in vrijheid kunnen filosoferen over hun ideeën en argumenten.

Toch is er een grens aan deze vrijheid van meningsuiting volgens Spinoza. Het is niet toegestaan om opruiende uitspraken te doen die de spreker zelf of andere mensen kunnen aanzetten tot overtuigingen of handelingen die het staatsgezag ondermijnen.¹³ Als iemand verkondigt dat hij niet gebonden is aan het gezag van de overheid, of zegt dat hij zich niet hoeft te houden aan beloftes, dan is deze persoon oproerig. Immers, iemand die de macht van de soeverein probeert te ondermijnen, brengt met zijn handelen het voortbestaan van de samenleving en daarmee zijn eigen vrijheid in gevaar. Het is nooit in het eigen belang om de eigen vrijheid in gevaar te brengen. Daarom is het niet rationeel om de macht van de soeverein te willen schaden, omdat daardoor de fundamenten van de eigen vrijheid, maar ook de vrijheid van alle andere mensen in de samenleving worden aangetast. Het uiten van meningen kent dus grenzen, maar tegelijkertijd heeft de soeverein nauwelijks macht om deze vrijheid aan banden te

¹⁰ James, *Spinoza on philosophy, religion and politics*, blz 317: publieke discussies dienen een dubbel doel. Ze kunnen het politieke ethos versterken, en mensen leren van nieuwe ideeën en argumenten. Ten tweede is correct discussiëren een voorbeeld voor anderen en kunnen rationeel aanvaardbare argumenten anderen van jouw gelijk overtuigen. Zie ook Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 20, al [7] blz 427.

¹¹ James, *Spinoza on philosophy, religion and politics*, blz 318.

¹² James, *Spinoza on philosophy, religion and politics*, blz 303.

¹³ Spinoza spreekt (in de vertaling) over oproer en rebellie als een ongeoorloofde uiting van de mening. Zie *TTP*, hoofdstuk 20 al. [7], [8] en [9], blz 428-430.

leggen zonder daar zelf aan ten onder te gaan met alle gevolgen voor de veiligheid van de samenleving en de vrijheid van de burgers. Een wijs soeverein die deze gevaren inziet, zal daarom zijn best doen om een samenleving te creëren waarin het uiten van verschillende religieuze en filosofische meningen geen gevaar vormt voor de stabiliteit van de samenleving. Want als deze meningen geen gevaar vormen, hoeven ze ook niet te worden onderdrukt met wetgeving.¹⁴

Spreken, bedoelen en handelen: de speech act theory

In 1962 verschijnt Austins werk *How to do things with Words*. Hoewel de filosofie al sinds de oudheid aandacht besteedde aan taal, werd met dit werk een andere blik op taal en betekenis geïntroduceerd. Austin stapt af van de taalfilosofische traditie die de omgangstaal analyseerde in dienst van de beschrijving van de werkelijkheid. Volgens deze analytische taalfilosofie zijn uitspraken bedoeld om dingen in de werkelijkheid te beschrijven. Zinnvolle uitspraken hebben altijd een waarheidswaarde, wat inhoudt dat er een toestand in de werkelijkheid is die de uitspraak waar of onwaar maakt. Volgens de klassieke analytische taalfilosofie zijn uitspraken zonder waarheidswaarde 'leeg' of zelfs onzin.

Austin benadert de taal echter vanuit een andere hoek. Hij baseert zich op het alledaagse taalgebruik. Hoewel taalgebruik méér omvat dan slechts het uitspreken van woorden, richt Austin zich in zijn werk op gesproken taal. De filosofie heeft lang slechts aandacht besteed aan beschrijvende uitspraken met waarheidswaarden, maar dit soort uitspraken vormt slechts een klein deel van alles wat mensen doen met taal. Er zijn veel uitspraken die geen waarheidswaarde hebben, en die dus niet waar of onwaar zijn, maar die niettemin zinnvolle uitspraken zijn. In het sociale leven gebruiken mensen om elkaar dingen te vragen, te beloven, te waarschuwen, zich te verontschuldigen, maar de meeste mensen beschouwen niettemin spreken en doen als twee verschillende dingen. Taal wordt niet alleen gebruikt om de wereld te beschrijven, maar ook om handelingen uit te voeren. Op zich was dit inzicht in de taalfilosofie ook niet totaal nieuw, onder andere Avicenna en Hobbes, maar ook Spinoza¹⁵, spreken al over handelen met taal.

¹⁴ James, *Spinoza on philosophy, religion and politics*, blz 314.

¹⁵ Zie Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 20, al. [5], blz 426: "Maar toch kunnen wij ook volstrekt niet ontkennen dat de majesteit evenzeer door woorden als door een daad geschonden kan worden, [...]".

Door woorden uit te spreken, kunnen handelingen worden verricht. Dergelijke taaluitingen onderscheiden zich van beschrijvende uitspraken door twee karakteristieken. Ten eerste heeft de uitspraak geen waarheidswaarde, waardoor de uitspraak niet waar of onwaar kan zijn. Ten tweede doet de spreker meer dan het uitspreken van een zin, maar wordt er *met het uitspreken* een handeling verricht. Austin introduceert een nieuwe term voor dit soort uitspraken, namelijk *performatieve uitspraken*.¹⁶ De handeling die wordt uitgevoerd door het doen van een performatieve uitspraak, noemt Austin een taalhandeling. Voorbeelden van taalhandelingen, of *speech acts*, zijn bijvoorbeeld het doen van een belofte, het ja-woord uitspreken bij een huwelijksvoltrekking, of het dopen van een schip. Door deze nieuwe benadering van de taal in het dagelijks gebruik wordt Austin beschouwd als de grondlegger van de *speech act theory*. Deze theorie heeft sindsdien ook andere vakgebieden naast de filosofie beïnvloed, waaronder de linguïstiek, psychologie en rechtsleer.

Het is van belang om te begrijpen dat het uitspreken van de woorden 'Ik beloof dat ik je morgen zal bellen' hetzelfde is als het uitvoeren van de handeling *een belofte doen*, en niet een beschrijving van deze handeling in het hoofd van de spreker. Als de uitspraak 'ik beloof je...etc' zou verwijzen naar de mentale handeling *een belofte doen*, dan wordt de uitspraak een beschrijving van een situatie in de werkelijkheid (namelijk de handeling *een belofte doen* in het hoofd van de spreker). De uitspraak 'ik beloof je...etc' kan dan waar of onwaar zijn, of zijn uitgesproken zonder dat de spreker de intentie had om daadwerkelijk iets te beloven. Niemand zou deze waarheidswaarde kennen behalve de spreker zelf waardoor de sociale betekenis van beloven veel minder waarde zou hebben dan in de praktijk het geval is. De betekenis van iets *beloven* is namelijk iets anders dan een beschrijving geven van een innerlijke toestand van de spreker. Met de woorden 'ik beloof je...etc' gaat de spreker een verplichting aan jegens de luisteraar. De luisteraar kan de spreker vervolgens aan zijn woord houden. Er is met andere woorden, iets veranderd in de relatie tussen de spreker en de luisteraar. Ook als de spreker eigenlijk niet van plan is om uit te voeren wat hij zegt, geldt nog steeds dat er een belofte is gedaan en dat de sociale relatie tussen de gesprekspartners is veranderd. Daarom is zeggen dat je iets belooft, niet slechts een beschrijving van een innerlijke toestand van de spreker, maar een handeling die een verandering teweeg brengt.

¹⁶ Austin, *Performative Utterances*. Uitspraken die tegelijk een handeling zijn, noemt Austin *performative utterances*.

Een taalhandeling heeft dus geen waarheidswaarde omdat er geen beschrijving wordt gegeven van een stand van zaken in de wereld. Maar dit betekent niet dat deze uitspraken geen relatie met de werkelijkheid hebben. Een taalhandeling kan alleen succesvol zijn als deze handeling als geaccepteerde conventie bestaat in de samenleving waar deze plaatsvindt. Austin noemt als voorbeeld de verbale uiting 'ja' tijdens een huwelijksvoltrekking.¹⁷ Dit ja-woord uitspreken, is in onze cultuur een geaccepteerde procedure waarmee iemand de handeling *in het huwelijk treden* uitvoert. Een andere voorwaarde aan het succesvol uitvoeren van een taalhandeling, is dat de uitspraak in de juiste context wordt gedaan. Het ja-woord uitspreken in een park, zonder de aanwezigheid van een ambtenaar van de burgerlijke stand of zonder huwelijkspartner, geldt niet als huwelijksvoltrekking, omdat in deze situatie niet de procedure wordt gevolgd die in onze samenleving is geaccepteerd als geldige huwelijksvoltrekking. In dit geval heeft de taalhandeling niet plaatsgevonden. Het ja-woord is daarmee echter niet een onware uitspraak geworden, omdat er geen sprake is van een descriptieve uitspraak die onwaar kan zijn, maar de taalhandeling is mislukt. Een performatieve uitspraak kan niet waar of onwaar zijn, maar kan wel 'ongelukkig' zijn.¹⁸ Als aan de twee voorwaarden voor een succesvolle taalhandeling is voldaan, dat wil zeggen dat conventie bestaat en de procedure is in de juiste context correct doorlopen, dan is de stand van zaken in de werkelijkheid veranderd: twee mensen zijn nu officieel getrouwd.

Het is echter niet altijd duidelijk welke handeling wordt uitgevoerd met een performatieve uitspraak. Sprekers zijn meestal niet expliciet in het aangeven van de handeling die aan de uitspraak ten grondslag ligt. De uitspraak 'ik bel je terug!' kan een belofte of een dreigement zijn. De context waarin de uitspraak wordt gedaan, helpt meestal (maar niet altijd) om de ambiguïteit weg te nemen. Er zijn echter ook veel uitspraken waarvan het ondanks de context niet duidelijk is of er een taalhandeling wordt uitgevoerd, of een beschrijving gegeven van een toestand in de wereld. De scheidsrechter die 'uit!' roept, voert een handeling uit volgens de regels van het voetbalspel, maar hij beschrijft ook een situatie van de bal die over de lijn gaat. Dit soort uitspraken staan tussen de performatieve uiting en de beschrijvende uiting in. Dergelijke tussenvormen

¹⁷ Austin, *Performative Utterances*, blz 138.

¹⁸ Austin, *Performative Utterances*, een mislukte taalhandeling noemt Austin een 'misfire' (blz 138) of een 'infelicity'.

en impliciete en expliciete taalhandelingen lijken wel op elkaar omdat al deze soorten uitspraken in een bepaalde context een handeling kunnen zijn.

Maar de vergelijking gaat nog verder. Ook descriptieve uitspraken blijken meer gemeen te hebben met performatieve uitspraken dan op het eerste gezicht werd verondersteld. Zoals we eerder zagen, is een descriptieve uitspraak die geen referent heeft in de werkelijkheid volgens de klassieke taal filosofie leeg. De uitspraak 'Alle kinderen van John zijn kaal, maar John heeft geen kinderen' is dus een 'lege' uitspraak. Austin wijst er echter op dat deze uitspraak weliswaar vreemd klinkt, omdat we geen concrete toestand kunnen bedenken waarmee deze uitspraak waar of onwaar wordt, maar niettemin is deze zin niet onzinnig. Dit soort uitspraken zijn ongelukkig, net als taalhandelingen ongelukkig kunnen zijn. Dat is een overeenkomst met performatieve handelingen: beschrijvende uitspraken kunnen zinvol maar 'leeg' zijn, net zoals taalhandelingen zinvol maar 'ongelukkig' kunnen zijn. Deze overeenkomst vindt Austin te groot om te negeren. Een beschrijvende uitspraak verwijst naar een toestand in de werkelijkheid, maar is tegelijkertijd de handeling *verwijzen*. Dat *verwijzen* kan gelukkig of ongelukkig zijn (zoals bij John's niet bestaande maar toch kale kinderen) net zoals een huwelijksvoltrekking zonder partner een ongelukkige taalhandeling is. De conclusie is dan ook dat *alle* uitspraken taalhandelingen zijn.¹⁹

Performatieve uitingen bezien vanuit de intentie van de spreker

Deze conclusie verklaart de ervaringen van mensen met taal in het dagelijkse leven in één theorie over handelen en taal. Maar nieuwe vragen over de aard van taalhandelingen komen al snel op. In een poging om de structuur van een performatieve uitspraak bloot te leggen, werkt John Searle de theorie van Austin verder uit. Hij richt zich in *The Structure of Illocutionary Acts* op één aspect van performatieve uitspraken, namelijk de intentie van de spreker die iets wil bereiken met zijn uitspraak. Deze intentie die achter de uitspraak zit, wordt de illocutie genoemd.²⁰ De illocutie van de uitspraak 'Kun jij bij het zoutvaatje?' is een verzoek om het zoutvaatje aan de spreker te geven. De taalhandeling - het verzoek - is in dit voorbeeld impliciet, want er wordt niet expliciet gevraagd 'Ik verzoek je om mij het zoutvaatje te geven'. De luisteraar gebruikt de context van de uitspraak (hij zit met vrienden aan tafel te eten, bijvoor-

¹⁹ Austin, *Performative Utterances*, blz 143. De voorbeelden heb ik ontleend aan Austin.

²⁰ Het was Austin die de termen locutie, illocutie en perlocutie heeft geïntroduceerd en gebruikt in latere werken dan het hier besproken werk. Searle en anderen hebben dit verder uitgewerkt.

beeld) om de illocutie te bepalen. De spreker kan zijn verzoek op verschillende manieren overbrengen aan de ander, waarbij de woordkeuze van belang is om de kracht van het verzoek over te brengen. De intentie van de spreker, of de illocutie van de uitspraak, is dat de ander hem het zoutvaatje aanreikt. De gekozen woorden, maar ook de sociale context, geven de illocutie kracht. De uitspraak 'Geef mij het zoutvaatje!' heeft dezelfde illocutie, maar is een andere performatieve handeling, dan de uitspraak 'Wil je mij het zoutvaatje geven?' De eerste handeling is een opdracht of een bevel, de tweede is een verzoek. In een andere context echter, kan de taalhandeling *verzoecken* ('Wil je mij het zoutvaatje aangeven?') net zo goed *opdragen* zijn, bijvoorbeeld als de spreker in een hiërarchisch hogere of leidinggevende positie staat dan de luisteraar. Aan de hand van de context zal de luisteraar de bedoeling en de kracht van de handeling herkennen en besluiten welke reactie hij hierop laat volgen.²¹

De illocutie is meestal niet expliciet omdat het werkwoord in de zin niet altijd een juiste indicatie is voor het bepalen van de intentie van de spreker. Searle gebruikt als voorbeeld de Engelse voorbeelden 'insist' en 'suggest' die beide zowel dwingend (zeggen dat je iets moet doen) als beschrijvend (zeggen dat iets het geval is) kunnen worden gebruikt.²² Searle onderzoekt vervolgens welke vormen de illocutionaire handeling kan aannemen. Hij komt aan de hand van een analyse van een aantal (Engelse) werkwoorden tot de conclusie dat mensen met taal een beperkt aantal dingen kunnen doen. Er is dus geen sprake van een oneindig aantal 'language games', zoals Wittgenstein beweerde. Er zijn slechts vijf groepen van illocutionaire handelingen: vertellen hoe iets is, een verplichting aangaan om zelf iets te doen, opdracht geven aan iemand anders om iets te doen, het uiten van gevoelens, en een verandering aanbrengen in een situatie.²³

Searle begint de uiteenzetting *The Structure of Illocutionary Acts* met de bewering dat de weg voor een volledige analyse van de illocutionaire handeling voorbereid is.²⁴ In

²¹ Het effect dat een performatieve uitspraak op de luisteraar heeft, is de perlocutie. Afhankelijk van de context handelt de luisteraar naar de illocutie. Afhankelijk van de kracht die de spreker aan de illocutie meegeeft, oordeelt de luisteraar wat een gepaste reactie is. Niets doen is in deze situatie ook een handeling.

²² Searle, *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, blz 170.

²³ Searle, *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, blz 170.

²⁴ Searle, *The Structure of the Illocutionary Acts*, opent met deze zin: "The ground has now been prepared for a full dress analysis of the illocutionary act."

de bespreking die volgt, kiest hij echter voor een nauwkeurige analyse van de zeer sterke illocutie *beloven*. Hoewel deze analyse zonder twijfel veel bijdraagt aan een goed begrip van performatieve uitspraken die met de intentie *iets beloven* worden gedaan, blijven veel vragen open over met name de taalhandelingen die niet zo eenduidig te categoriseren zijn. De impliciete en ambigue taalhandelingen die Austin benoemde, blijven ook bij Searle niet nader verklaard.

Taalhandelingen in de samenleving

Het blijkt dus vooralsnog meestal niet mogelijk om vanuit de (impliciete) performatieve uitspraak de illocutie eenduidig vast te stellen. De spreker heeft een bedoeling met zijn taalgebruik en handelt tegelijk. Uit het voorgaande blijkt dat op basis van een uiting niet altijd kan worden vastgesteld welke handeling is uitgevoerd: een belofte kan ook als dreigement worden opgevat, een beschrijvende uitspraak is soms niet alleen een weergave van de stand van zaken, maar ook een handeling. Volgens Austin is het uitspreken van een descriptieve of performatieve zin zelfs altijd een handeling. Het uiten van je mening is dus volgens de *speech act theory* gelijk aan handelen.

Spreken is handelen. Toch is er een aspect aan deze conclusie dat vragen oproept. In een samenleving met een wetgever, worden grenzen aan de vrijheid van handelen van mensen gesteld. Er kan bijvoorbeeld een wet bestaan die de goede doorstroming van het verkeer moet regelen, waardoor een demonstratie in het centrum van de stad in het belang van de verkeersveiligheid wordt verboden. Indien echter de demonstratie niet mag plaatsvinden op grond van een wet die verbiedt dat ideeën tegen het beleid van de regering worden verspreid, dan vindt menigeen in onze liberale samenleving dat er een onterechte inperking van handelen aan de orde is. Wat is hier aan de hand? Het verbieden van dezelfde handeling, namelijk een demonstratie houden in het centrum van de stad, met dezelfde consequentie, namelijk het belemmeren van de doorstroming van het verkeer, wordt vanuit het oogpunt van verkeersveiligheid geaccepteerd, maar vanuit het oogpunt van vrije meningsuiting niet geaccepteerd. Als de vrije meningsuiting in het geding is, lijken sommige handelingen immuun te zijn voor beperkingen die wel voor andere handelingen gelden, ook al hebben beide soorten handelingen dezelfde effecten op anderen of de maatschappij.

Deze op het eerste gezicht irrationele eigenschap van de theorie van vrije meningsuiting is ook door Scanlon gesignaleerd en uitgewerkt in *A theory of Freedom of Express-*

sion.²⁵ Hij onderkent net als Austin en Searle dat het onderscheiden van klassen van handelingen op basis van eenduidige criteria geen begaanbare weg is. Het is dan ook niet mogelijk om op basis van enig onderscheid tussen beschermde en niet-beschermde klassen van handelingen (of uitspraken) te bepalen waarom een taalhandeling over het algemeen zonder wettelijke inperking wordt toegestaan in onze samenleving. Scanlon definieert een uitspraak die een mening weergeeft als een handeling, net als de andere uitingen in de groep *acts of expression*, zoals demonstraties en de verspreiding van ideeën. Deze definitie is niet dezelfde als de definitie van een taalhandeling die Austin en Searle hanteren, maar binnen de context van de analyse van Scanlon blijkt dat hij een uitspraak gelijk stelt aan een taalhandeling met een intentie (vergelijk de illocutie bij Searle).²⁶

Een meningsuiting is dus niet op basis van de consequenties van de uiting te onderscheiden van andere handelingen. Daardoor is het niet mogelijk om op basis van het feit dat een handeling een taalhandeling is, te verklaren waarom men vindt dat uitspraken onder de vrije meningsuiting vallen en niet beperkt mogen worden. Scanlon zoekt daarom een andere methode om te bepalen welke handelingen - al dan niet gericht op het communiceren van ideeën - vrij moeten blijven van inperking. Hij bespreekt deze kwestie vanuit drie invalshoeken: een consequentialistische afweging van de gevolgen van inperking van de vrijheid van meningsuiting, een sociaal-politieke overweging en een natuurlijke-morele reden om vrije meningsuiting toe te staan.²⁷

Op basis van consequentialistische argumenten moet een soeverein zich afvragen of het toestaan van handelingen op de lange termijn meer voordelen dan nadelen oplevert. Het inperken van de mogelijkheid om vrij te redeneren en argumenteren wordt in deze visie bepaald door de uitkomst van een rekensom. Hierbij is het echter de vraag of alle voordelen en nadelen kunnen worden onderkend en gewaardeerd in relatie tot elkaar, voordat een afweging kan worden gemaakt. Scanlon gaat niet verder in op deze vraag, maar verwijst naar de praktijk in de (Amerikaanse) wetgeving die in

²⁵ Scanlon, *A Theory of Freedom of Expression, Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, no. 2 (Winter, 1972), blz 204 - 226.

²⁶ In *A Theory of Freedom of Expression*, op blz 206, zegt Scanlon: "In order for any act to be classified as an act of expression it is sufficient that it be linked with some proposition or attitude which it is intended to convey".

²⁷ Scanlon noemt wat ik de sociaal-politieke afweging heb genoemd, 'de "artificial" account of freedom of expression', in *A Theory of Freedom of Expression*, op blz 206.

rechtszaken een dergelijke afweging van voordelen en nadelen maakt. Voor de beantwoording van de vraag welke uitspraken op filosofische gronden moeten worden toegestaan dan wel ingeperkt, is deze consequentialistische methode als gevolg van deze problematiek naar mijn mening minder bruikbaar.

De sociaal-politieke overweging gaat uit van de rol van de mens in een liberale, democratische samenleving. De burgers in een democratische staat moeten hun politieke taken als burger kunnen uitvoeren, omdat de democratie slechts kan bestaan dankzij deze inzet. Zij moeten bijvoorbeeld hun stem kunnen uitbrengen op de partij van hun voorkeur. Mensen moeten voor het uitvoeren van deze politieke taak zich een mening kunnen vormen. Voor het vormen van een mening is informatie nodig, die de persoon moet kunnen wegen en vergelijken om tot een oordeel te komen. Als een soeverein de toegang tot en het verspreiden van informatie en al dan niet tegenstrijdige meningen niet toestaat, dan hindert hij de burgers in het uitvoeren van hun burgerlijke taken. De soeverein ontleent zijn recht tot het uitvaardigen en handhaven van wetten echter juist aan de overgehevelde macht van de burgers, dus het buiten spel zetten van de burgers ondergraaft het recht op de macht van de soeverein. Een staat kan daarom uit het oogpunt van zijn eigen bestaansrecht, niet de burgers het recht op vrije meningsuiting ontfangen.

De derde invalshoek die kan helpen bij het bepalen van het onderscheid tussen toelaatbare en niet-toelaatbare handelingen is wat Scanlon het natuurlijk-morele principe noemt, dat hij baseert op het vrijheidsbeginsel dat Mill formuleerde in zijn werk *On Liberty*. Deze visie gaat uit van de natuur van de mens. Het geluk van de mens wordt gevormd door de bevrediging van behoeften. Om in zijn behoeften te kunnen voorzien, en dus gelukkig te kunnen zijn, moet de mens vrij zijn in zijn handelen. Elke mens is soeverein over zijn eigen lichaam en geest. De individuele vrijheid moet daarom zo groot mogelijk zijn. Een soeverein heeft geen recht om deze vrijheid te beperken, met als enige uitzondering dat moet worden voorkomen dat de vrijheid van anderen geschaad wordt door iemands handelen. In deze visie zijn alle mensen vrij te denken en te handelen naar hun overtuiging. De wetgever mag slechts beperkingen opleggen als er schade ontstaat door het benutten van deze handelingsvrijheid.²⁸

²⁸ Dit is het zogenaamde schadebeginsel.

Op basis van deze drie visies op de (on)mogelijkheid tot het beperken van vrije meningsuiting blijkt dat het maken van onderscheid tussen taalhandelingen en andere handelingen niet irrationeel is. Er is in de praktijk wel degelijk een rationele reden te vinden waarom meningen en het uiten van meningen toegestaan moet worden, ook al leiden deze taalhandelingen tot onwenselijke consequenties. Maar het blijkt niet mogelijk om te definiëren welke klasse van handelingen wel en welke niet onder wetgeving beperkt mogen worden. Het is namelijk niet de handeling zelf of de consequenties die de handeling heeft, maar de *rechtvaardiging* van een beperking die aan de handeling wordt opgelegd die bepaalt of een handeling toelaatbaar is. Met andere woorden: een theorie van de vrijheid van meningsuiting moet de toelaatbaarheid van uitingen niet baseren op de karakteristieken van de uitingen zelf, maar moet aantonen welke rechtvaardiging een soeverein heeft om deze uitingen te beperken. De individuele vrijheid om te zeggen en denken wat men wil is het uitgangspunt, terwijl aan de beperkende macht van de soeverein met goede argumenten grenzen moeten worden gesteld.

Uitgaande van de individuele vrijheid van de mens is de beperkende macht van de soeverein teruggebracht tot een minimale begrenzing van schadevoortbrengende uitingen. De macht van een soeverein wordt begrensd door de vrijheid van de autonome, aan anderen gelijkwaardige en rationele onderdanen. Een autonoom mens denkt en oordeelt zelfstandig op basis van de informatie die hij tot zijn beschikking heeft. Een soeverein kan en mag niet voorschrijven welke informatie waar is en welke onwaar, of misleidend, omdat dit de autonomie van de onderdanen zou ontkennen. In wat volgt zal ik de inzichten uit de *speech act theory* en de vraag of taalhandelingen en hun consequenties beperkingen door een wetgever rechtvaardigen, vergelijken met de uitgangspunten die Spinoza hanteerde voor vrije meningsuiting in een samenleving. Hierbij staat de vraag of Spinoza's theorie een helpende hand kan bieden in dit debat centraal.

Spinoza's criteria in de hedendaagse samenleving

Spinoza's verhandeling over politieke en sociale orde dateert uit de tweede helft van de zeventiende eeuw, een periode in de Nederlanden die de Gouden Eeuw wordt genoemd. De economische voorspoed ging gelijk op met een liberaal klimaat, waarin de burgers van de Verenigde Provinciën vergeleken met de omliggende landen relatief veel vrijheid hadden. Theologen hadden in de liberale republiek veel macht die kon

worden aangewend om meningen die ingingen tegen de theologische leer, af te keuren en te veroordelen. Het gevaar van geloofsconflicten lag permanent op de loer. Theorieën die niet in lijn werden geacht met de calvinistische geloofsleer, zoals het cartesianisme, werden veroordeeld en mochten niet onderwezen worden aan de universiteiten. Spinoza was geïnspireerd door het cartesianisme, maar zijn theorie over de natuur en de natuurwetten week zoveel af van de geloofsleer dat hem godslastering werd verweten. Zowel de calvinisten als de cartesianen namen afstand van Spinoza's zogenaamde atheïstische filosofie. Spinoza verzette zich tegen de kerkelijke machthebbers, die hij wantrouwde vanwege hun positie als volksmenners en die hun levensovertuiging wilden opdringen aan groepen mensen, die zich als gevolg van hun onwetendheid gemakkelijk lieten manipuleren. Deze vereniging van geloof en politiek vond Spinoza gevaarlijk en hij verzette zich daar dan ook tegen in zijn werk. In deze context besloot Spinoza om zijn juist voltooide *Ethica*, waarin hij verregaande uitspraken doet over de aard van God, niet te publiceren maar te wachten op betere tijden. Uiteindelijk werd het werk pas na zijn dood uitgegeven.

Ruim drie eeuwen na Spinoza is er sprake van een heel andere samenleving, maar de discussie over de grenzen aan de vrije meningsuiting is ook in de eenentwintigste eeuw nog actueel. De schaalgrootte van de moderne samenleving is echter anders dan in Spinoza's tijd. Door het wereldwijde internet, immigratie en wegvallende grenzen komen mensen meer dan vroeger in contact met andere ideeën over samenleven, de politieke orde en geloofsovertuigingen. Hoewel in de Nederland de kerk officieel gescheiden is van de inrichting van de staat, waardoor geloofskwesties geen bepalende factor zijn in politieke aangelegenheden, worden sommige uitspraken over culturele gebruiken en de inrichting van de maatschappij nog steeds als een bedreiging van de vrijheid gezien.

Kunnen de argumenten die Spinoza hanteerde voor het bepalen van de vrijheid van filosoferen bij de beantwoording van hedendaagse vragen over de grenzen aan vrije meningsuiting tot nut zijn? In het *Theologisch-Politiek Traktaat* probeert Spinoza aan te tonen dat het toestaan van de vrijheid tot filosoferen niet in strijd is met vroomheid en vrede, en zelfs dat de inperking van deze vrijheid een gevaar vormt voor de vrede in de samenleving. Toch zijn er grenzen aan wat gezegd mag worden. Het belangrijkste criterium dat Spinoza opvoert voor een ontoelaatbare uitspraak is dat opruiing niet is toegestaan omdat het impliciete contract dat de mens heeft afgesloten met de soevereïen hiermee teniet wordt gedaan. "Meningen [...] die zodra zij geponeerd worden,

bewerkstelligen dat de overeenkomst, waarbij de enkeling afstand heeft gedaan van zijn recht om volgens eigen beslissing te handelen, wordt opgeheven”²⁹ betekenen in de staat oproer. Hij vervolgt door te zeggen dat het niet zozeer gaat om de mening die wordt geuit, als wel om de daad die dergelijke oordelen inhouden. Iemand die zegt dat hij de wetten van de samenleving niet hoeft te gehoorzamen, is een oproerkraaier, omdat “hij alleen al door iets dergelijks te menen de gelofte aan trouw die hij stilzwijgend of uitdrukkelijk aan de hoogste overheid heeft gegeven, verbreekt.”³⁰ Hier wordt de illocutie *contractbreuk* verwoord. De veiligheid van de samenleving en de vrijheid van de burgers wordt door contractbreuk in gevaar gebracht, en dat is een legitieme reden om contractbreuk door wetgeving te verbieden.

Voordat een uiting kan worden bestempeld als opruiing, moet een aantal criteria van toepassing zijn: de publieke context moet aanwezig zijn om enig effect te kunnen verwachten van de uitspraak, de bedoeling van de uiting (de illocutie) moet opruiend zijn, en de soeverein, of een groep mensen, moet benadeeld of geschaad zijn door de inhoud van de uitspraak. Het criterium dat een uitspraak die schade toebrengt, gelijkgesteld mag worden aan een handeling die dezelfde schade toebrengt en om die reden verboden mag worden, is op het eerste gezicht eenduidig maar blijkt bij nadere inspectie niet eenvoudig af te bakenen.³¹ Voor een groep handelingen die schade voortbrengen, is zonder veel discussie te beargumenteren dat de staat een rechtvaardiging heeft om deze handelingen te verbieden. Dit zijn taalhandelingen die door de spreker bedoeld zijn om de luisteraar in een gevaarlijke positie te brengen of direct te schaden (harde geluiden veroorzaken, bijvoorbeeld). In deze gevallen is de illocutie niet van belang, maar gaat het de spreker slechts om het (schadende) effect. Taalhandelingen die op grote schaal angst of onrust veroorzaken, vormen een andere soort handelingen die tegengegaan mogen worden. Een persoon die uit onvrede met het politieke bestuur een bommelding doet, heeft een bedoeling met zijn daad. Hij dreigt bijvoorbeeld een gebouw op te blazen als er niet geluisterd wordt naar zijn mening of wensen. In deze vorm is een meningsuiting niet gerechtvaardigd, omdat er paniek zal ontstaan als de overheid niet ingrijpt. De veiligheid van potentieel veel

²⁹ Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 20, al.[9], blz 429.

³⁰ Ibidem.

³¹ Madanes, *Spinoza on freedom of expression*. Als handeling X leidt tot schade A en uitspraak Y leidt ook tot schade A, dan is uitspraak Y een handeling, die net als handeling X verboden mag worden.

mensen komt in gevaar als deze handeling niet wordt tegengegaan. De overheid moet haar macht inzetten om de veiligheid te waarborgen, en dat is precies het doel waarvoor zij die macht heeft verkregen.

Twijfelgevallen

Maar Spinoza onderkent net als Austin dat er twijfelgevallen bestaan: "Toch willen wij niet ontkennen dat er ook verder nog bepaalde meningen zijn die, hoewel zij op het oog alleen om kwesties van waarheid en onwaarheid draaien, toch met boze opzet worden geponeerd en verbreid." ³² Gevoelsuitingen die volgens Spinoza geen taalhandeling zijn (hij noemt de voorbeelden wraak en toorn³³) zijn niet oproerig en kunnen dus niet op rationele gronden worden verboden door de soeverein. De *speech act theory* zal dit soort uitspraken met een intentie echter wel scharen onder de taalhandelingen. Het zijn vaak dit soort twijfelgevallen die in de praktijk tot discussies over toelaatbaarheid leiden. Een politicus die belooft dat 'alle Marokkanen het land uit worden gezet' doet een impliciete, performatieve uitspraak. Hij *belooft* iets te gaan doen, en het gevolg van deze taalhandeling is (onder meer) onrust in de samenleving en angst en boosheid binnen de Marokkaanse gemeenschap. Maar het is niet zo eenvoudig aan te tonen of deze taalhandeling de veiligheid in de samenleving in gevaar brengt. De belofte is gedaan in een publieke context en de taalhandeling is succesvol, waardoor de belofte daadwerkelijk tot stand is gekomen. De mensen die getuige waren van deze belofte, weten dat de spreker zich heeft gecommitteerd aan een toekomstige handeling, en zij verwachten dat datgene wat beloofd is, zal worden uitgevoerd. De aanhangers van deze politicus toonden zich verheugd in de verwachting dat er iets gedaan zou worden aan het 'Marokkanenprobleem'. De tegenstanders waren bezorgd, zelfs verontwaardigd, omdat met deze daad een groep in de samenleving als ongewenst wordt gekenmerkt, en een politieke of morele grens zou zijn overschreden. Voor zowel de voor- als tegenstanders heeft de belofte een verandering in de werkelijkheid teweeggebracht.

Het is best mogelijk dat de politicus niet de intentie had om zijn belofte na te komen. Alleen hijzelf weet welke illocutie zijn uitspraak had. Het is voor iemand anders dan de spreker niet mogelijk om de intentie achter een uitspraak met zekerheid te benoe-

³² Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 20, al.[9], blz 430.

³³ Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 20 al.[9], blz 429: Spinoza spreekt over 'meningen die niet een daad zoals (...) wraak of toorn impliceren'.

men, zoals Searle al aantoonde, omdat niemand in het hoofd van de spreker kan kijken. Maar dat wil niet zeggen dat een belofte zonder de illocutie *beloven* waardeloos is. In het dagelijkse taalgebruik tussen mensen is het niet de spreker, maar de luisteraar die de handeling van de spreker laat slagen. Immers, een taalhandeling zonder luisteraar is een mislukte handeling. Een jawoord uitspreken zonder partner voldoet niet aan de geaccepteerde conventie en is daarom een mislukte taalhandeling. Echter, het jawoord uitspreken in de juiste context, maar zonder de intentie om te willen trouwen, is wél een geslaagde taalhandeling en een geldige huwelijksvoltrekking. Kortom, indien een uitspraak als een handeling wordt herkend door de luisteraar, dan is de taalhandeling gelukt, ook al had de spreker een andere intentie met de uitspraak. Het vermogen van de luisteraar om een illocutie te herkennen, is dus van essentieel belang voor de spreker voor het doen slagen van taalhandelingen, hoewel de luisteraar moet afgaan op de illocutie die hij *denkt* te herkennen. De taalhandeling *beloven* was in bovenstaand voorbeeld succesvol, omdat de luisteraars de uitspraak als een belofte herkenden. De belofte is gedaan, zelfs al zegt de politicus achteraf dat hij andere bedoelingen had met zijn uitspraak.

Austin stelde al dat de context voor de luisteraar van belang is om de taalhandeling te kunnen onderscheiden. Afhankelijk van de context en de sociale en fysieke positie van de spreker ten opzichte van de luisteraar kan de illocutie van dezelfde uitspraak verschillend worden begrepen. De 'Marokkanenuitspraak' van de politicus is geuit in een feestelijke situatie na een positieve verkiezingsuitslag, vanaf een podium, door de partijleider voor een grote groep aanhangers en voor het oog van de camera's. In deze context is de uitspraak 'alle Marokkanen worden het land uitgezet' door veel luisteraars begrepen als een *belofte*. De standpunten van deze partij, waarmee lang niet alle mensen het eens zijn, zijn echter ook een deel van de context waarbinnen de uitspraken van deze politicus worden geplaatst. Deze uitspraak is daardoor ook door veel mensen als een *dreigement* begrepen. De maatschappelijke discussie die volgde, is ontstaan doordat de illocutie door luisteraars verschillend wordt begrepen.

Hoewel de spreker niet met zekerheid kan voorspellen of zijn intentie achter de uitspraak door de luisteraar wordt herkend, is hij zich meestal wel bewust van (een deel van) de context waarin hij zijn uitspraken doet. Sprekers veronderstellen in de praktijk dat de luisteraars de context gebruiken bij het begrijpen van impliciete performa-

tieve uitspraken.³⁴ De effecten van een uitspraak zijn dus niet alleen het gevolg van de perceptie van de luisteraar maar worden in belangrijke mate door de spreker veroorzaakt. De conclusie die hieruit volgt, is dat een spreker bewust een taalhandeling uitvoert, waarbij hij gebruik maakt van de context, en verwacht dat de luisteraar deze context toepast op de uitspraak, waardoor de taalhandeling slaagt.

De spreker is dus verantwoordelijk voor de effecten van de taalhandeling ook al speelt de luisteraar een noodzakelijke rol bij het laten slagen van deze handeling. De spreker is daarom naar mijn mening mede verantwoordelijk voor effecten van zijn uitspraken, ook al worden die schadelijke handelingen door anderen uitgevoerd. De belofte van de politicus leidde tot schade in de vorm van sociale ophef en angst, en hoewel de overheid in deze kwestie niet heeft ingegrepen, draagt de politicus een deel van de verantwoordelijkheid voor de schade.

Openbare discussie

Maar zelfs uitspraken die tot maatschappelijke ophef leiden, kunnen niet zonder gevolgen verboden worden. Een overheid die probeert te verhinderen dat mensen ongewenste meningen vormen en deze uiten, snijdt zichzelf in de vingers. Wetten kunnen alleen de uitingen van meningen tot op zekere hoogte sturen, maar wat de mensen daadwerkelijk denken is niet te beïnvloeden. Als de vrijheid van het zeggen wat je denkt zover wordt ingeperkt dat mensen alleen nog maar durven te zeggen wat de soeverein heeft goedgekeurd, dan ontstaat een samenleving van oneerlijkheid, vleierij en bedrog. Alle mensen "zouden iedere dag anders denken dan zij zouden spreken".³⁵ Niemand kan meer vertrouwen op een ander en dat is de doodsteek voor de veiligheid in de samenleving. "Wat niet verhinderd kan worden, moet men noodzakelijkerwijs toestaan, ook al volgt daaruit dikwijls schade"³⁶ is de pragmatische conclusie van Spinoza. Mensen zullen altijd hun onvrede blijven uiten en daarmee andere mensen kwetsen. Dat is niet tegen te houden en daarom moeten we accepteren dat uit de vrijheid van spreken "bepaalde ongemakken voortkomen".³⁷ De vrijheid om zelf oor-

³⁴ Ik bedoel met *de context* hier de gehele talige en niet-talige context waarbinnen de communicatie tussen spreker en luisteraar plaatsvindt. Hieronder vallen bijvoorbeeld ook de andere uitingen in de conversatie, visuele factoren en culturele aspecten.

³⁵ Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 20, al.[11], blz 431.

³⁶ Spinoza, *TTP*, hoofdstuk 20, al.[10], blz 430.

³⁷ *ibidem*.

delen te vormen en deze uit te spreken en te toetsen aan de meningen van anderen, is zelfs noodzakelijk om wetenschappen en kunsten te bevorderen, zegt Spinoza.³⁸ De onaangename effecten van deze vrijheid moeten we dus op de koop toe nemen.

We bevinden ons met de discussie over de grenzen aan de vrijheid van meningsuiting op het snijvlak tussen de macht van de soeverein en de macht van de burger. De burger, die zijn natuurlijke vermogens om te kunnen denken en oordelen nooit kan overdragen op iemand anders, zal deze vermogens gebruiken. Deze macht van de individuele mens verzet zich tegen de beperkende macht die de soeverein hier tegenin zal brengen. Iemand die overtuigd is van zijn eigen gelijk, gelooft met recht en reden dat zijn oordeel de waarheid is. Hij zal zich met alle macht tegen de soeverein verzetten als deze met wetten een ander oordeel tot waarheid verheft. Deze natuurlijke eigenschap van de mensen is niet te ontkennen noch te onderdrukken. Opstand en rebellie tegen de soeverein zijn het gevolg van onredelijke wetten waar de mensen niet aan kunnen voldoen. De burgers hebben het recht om onredelijke wetten ter discussie te stellen, zowel onder het impliciete contract dat zij met de soeverein hebben afgesloten in ruil voor veiligheid en burgerlijke vrijheid, als onder de natuurwet die hen in staat stelt om zich te verzetten tegen onredelijke eisen. De soeverein handelt wijs als hij deze aspecten in ogenschouw neemt. Hij zal de burgers in staat moeten stellen om de wetten te bekritisieren en toetsen tegen de rede, zodat opstand en rebellie worden voorkomen. Want de schade aan de veiligheid van alle mensen in de samenleving als gevolg van een opstand is veel groter dan de ophef die een ongewenste meningsuiting veroorzaakt.

De basis voor dit openbare debat is wederzijds respect voor meningen die kunnen afwijken van de eigen mening. Dit respect is een voorwaarde die moet worden bewaakt. De overheid moet zorgen voor een veilige samenleving, waarbinnen met respect gediscussieerd kan worden over alles wat de mensen van belang vinden om over te praten. Gedachten en uitingen van de mening zijn ambigu, omdat de illocutie meestal niet aantoonbaar is, en vrij van beperkende wetten. Fysieke handelingen zijn wel aantoonbaar en onderhevig aan wetgeving. Vechten met woorden maar met respect voor de ander moet altijd worden toegestaan. De rationele grond voor de handhaving van deze randvoorwaarden is dat de vrijheid van de burgers in zo'n klimaat het grootst is. Beperkende wetgeving is alleen om deze reden gerechtvaardigd.

³⁸ *ibidem*.

Conclusie

Het is zonder meer een feit dat mensen handelen door het gebruik van taal. Spinoza zag dat, en de moderne taalfilosofen hebben dat nader onderbouwd met een *speech act theory*. Als de woorden van de één pijn veroorzaken bij de ander, ontstaat de roep om ingrijpen door de wetgever. Uit het voorgaande blijkt echter dat er gegronde redenen zijn om bepaalde taaluitingen *niet* te verbieden. Mensen moeten zoveel mogelijk vrij gelaten worden in het uiten van hun mening. De overheid mag het handelen van burgers uitsluitend verbieden op grond van een rationele overweging die de veiligheid van de samenleving en de vrijheid van de burgers centraal stelt. Dit was voor Spinoza in de zeventiende eeuw al een belangrijk uitgangspunt, ingegeven door zijn studie naar de menselijke natuur en beïnvloed door de voortdurende aanwezigheid en dreiging van oorlog buiten en binnen de landsgrenzen. Tegen die achtergrond is het te begrijpen dat Spinoza geneigd is een grotere beperking van de vrije meningsuiting toe te staan dan we tegenwoordig zouden accepteren.

In de eenentwintigste eeuw is de samenleving heel anders dan in Spinoza's tijd. Massacommunicatie, de toegang tot informatie op internet, immigratieproblematiek en het hogere opleidingsniveau van meer mensen zijn slechts een paar voorbeelden van aspecten die de moderne Nederlandse samenleving kenmerken en die van invloed zijn op het denken en oordelen van mensen. De kaders die Spinoza opstelde voor de vrijheid van meningsuiting, zijn echter nog steeds geldig in onze tijd. Onze samenleving functioneert omdat de mensen zich houden aan de wetten van de overheid. Deze overheid heeft alleen macht dankzij en voor zover de mensen hun rechten en machten kunnen overdragen, die daarvoor vrijheid en veiligheid terugkrijgen. De macht tot denken, oordelen en uiten van meningen kan niemand overdragen, zodat er ook geen rationele grond bestaat om dit recht te beperken. Een overheid die dit recht toch afneemt, ondergraaft haar eigen macht en brengt de veiligheid van de samenleving in gevaar. Maar vrijheid en veiligheid zijn nooit vanzelfsprekend en moeten worden beschermd tegen bedreigingen. Vrije meningsuiting kent grenzen en die kunnen worden overschreden. We moeten enerzijds gebruik maken van de vrijheid om gevoelens te uiten en met elkaar te discussiëren, maar anderzijds blijven nadenken over hoe we deze vrijheid combineren met de technologische middelen en sociale veranderingen. Wat in de zeventiende eeuw gold, geldt nog steeds in onze tijd: denk na voordat je iets zegt, want soms is zwijgen geboden.³⁹

³⁹ Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, hoofdstuk 20, al. [4], blz 426.

Geraadpleegde literatuur

J.L. Austin, 'Performative Utterances', in A.P. Martinich (ed.), *The Philosophy of Language* (New York en Oxford: Oxford University Press, 2008), blz. 136 - 145.

Herman de Dijn, 'Recht is Macht. Ontmaskering van de autoriteit? Korte inleiding in Spinoza's politieke filosofie.', *Tijdschrift voor Filosofie* 68 no. 3, blz. 507 - 524.

Bart Engelen, 'Wanneer vrijheden van meningsuiting botsen', *Ethische Perspectieven*, vol. 20, no. 3 (2010), blz. 229 - 250.

Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics, the Theologico-Political Treatise* (Oxford: Oxford University Press, 2012), hoofdstukken 10 - 12.

L. Madanes, 'How to undo things with words: Spinoza's criterion for limiting freedom of expression', *History of Philosophy Quarterly*, vol. 9, no. 4 (October 1992), blz. 401 - 408.

Thomas Scanlon, 'A Theory of Freedom of Expression', *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, no. 2 (Winter, 1972), blz. 204 - 226.

John Searle, 'A Taxonomy of Illocutionary Acts', in *Speech Acts* (Cambridge 1969) in A.P. Martinich (ed.), *The Philosophy of Language* (New York en Oxford: Oxford University Press, 2008), blz.157 -170.

John Searle, 'The Structure of Illocutionary Acts', in *Speech Acts* (Cambridge 1969) in A.P. Martinich (ed.), *The Philosophy of Language* (New York en Oxford: Oxford University Press, 2008), blz.146 -156.

B. de Spinoza, *Political Treatise*, vertaald door Samuel Shirley (Indianapolis en Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000).

B. de Spinoza, *Ethica*, vertaald en ingeleid door Henri Krop (Amsterdam: Prometheus / Bert Bakker, 2015), Tweede deel, blz. 151 - 161, Vierde deel, blz. 343 - 347 en Vierde deel, blz. 439 - 461.

B. de Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, vertaald en ingeleid door F. Akkerman (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997).

Piet Steenbakkers, 'Benedictus de Spinoza (1632 - 1677) De Samenleving als deel van de natuur,' in *Tussen boekenwijsheid en realiteit: Vroegmoderne denkers uit de Nederlanden over politiek en maatschappij*, onder redactie van Erik de Bom (Kalmt-hout/Zoetermeer: Pelckmans/Klement, in voorbereiding).

F. Thilly, 'Spinoza's doctrine of the freedom of speech', in *Chronicon Spinozanum, to-mus tertius* (Hagae Comitatus: Curis Societatis Spinozanae, 1923), blz. 88 - 107.