



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Taaltheorie en vrijheid van meningsuiting

Sluiter, I.

Citation

Sluiter, I. (2000). *Taaltheorie en vrijheid van meningsuiting*.
Leiden: Universiteit Leiden. Retrieved from
<https://hdl.handle.net/1887/2371>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/2371>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Taaltheorie en vrijheid van meningsuiting ¹

Rede uitgesproken door

Mw. Prof. dr. Ineke Sluiter

aan de Universiteit Leiden op vrijdag 28 april 2000

Mijnheer de rector magnificus, Mevrouw mijn weergalozе moeder, dames en heren, ¹

Taalkunde in de Amerikaanse rechtspraak

In de vroege morgen van 21 juni 1990 schrok een Afrikaans-Amerikaans echtpaar in St Paul (Minnesota) wakker van lawaai op hun erf.² Hun vijf kinderen lagen nog te slapen. Ze keken naar buiten en zagen midden in hun tuin een brandend houten kruis. Het leek niet moeilijk te raden wat de bedoeling was: dit traditionele terreurmiddel van de Ku Klux Klan werd immers al decennia lang gebruikt om het volgende slachtoffer van racistisch geweld aan te wijzen. De zwarte familie was nog maar kort geleden verhuisd naar een overwegend blanke buurt, en ze hadden al meerdere uitingen van racisme ondervonden. De familie sloeg alarm, en de minderjarige blanke dader (naar zijn initialen wordt de zaak de „R.A.V.-zaak“ genoemd) werd gearresteerd en aanvankelijk veroordeeld onder een locale verordening die het gebruik van symbolen met een rassenhaat-boodschap als de swastika en het brandende kruis verbodt. Maar het Amerikaanse hooggerechtshof vernietigde die veroordeling: St Paul had eventueel het verbranden van afval in andermans tuin mogen verbieden als een verstoring van de openbare orde,³ maar de verordening in haar huidige vorm achtte men in strijd met het eerste amendement van de Amerikaanse grondwet: het recht op vrijheid van meningsuiting.

In de discussie die deze zaak teweegbracht, zit een aantal fascinerende elementen: is het verbranden van een kruis gelijk aan het *verkondigen van een mening* of is het racistisch *gedrag*? In het eerste geval is het beschermd taalgebruik, in het tweede geval zou het strafbaar zijn. Als dit specifieke symbool „vertaald“ wordt in een taaluiting, is het correcte resultaat dan de formulering van een standpunt in de trant van „ik ben van mening dat deze familie niet in deze buurt thuishoort“ — dat zou onder de bescherming van de vrijheid van meningsuiting kunnen vallen — of is het resultaat eerder een dreigement of vervloeking in de trant van „ik maak je koud!“ of „sterf!“? En wat moet eigenlijk zwaarder wegen: het recht op vrijheid van meningsuiting van racisten of het recht op gelijkheid en gelijke behandeling van de evident gediscrimineerde minderheidsgroepering, een recht dat beschermd wordt onder het 14e amendement van de Amerikaanse grondwet?⁴ Het onderscheid tussen taal en gedrag is cruciaal in deze zaak, en de rechters namen dan ook kennis van de opinie van taalkundigen, die gewapend met tamelijk recente inzichten over „taaldaden“ deze zaak probeerden te analyseren.⁵

In de moderne tijd gaat de theorie over „taaldaden“ terug op de classicus en filosoof John Austin en de filosoof John Searle.⁶ Austin wijst erop dat het onderscheid tussen taal en handelen, tussen woorden en daden in zekere zin kunstmatig is. Wanneer je spreekt, *doe* je altijd iets (namelijk spreken) [de locutie], maar bovendien verricht je in je taaluiting ook handelingen als „constateren“, „bevelen“ of „vragen“

[de illocutieve strekking]: „Grieks is geweldig“ is een constatering of bewering, „Lees meer Homerus!“ is een bevel of aanbeveling, en „Is Plato dood? Sinds wanneer?“ is waarschijnlijk een (verschrikte) vraag. Je kunt dat in veel gevallen ook expliciet maken door te zeggen: „ik constateer dat Grieks geweldig is“. Dat trucje werkt trouwens niet altijd: om voor de hand liggende redenen kun je niet zeggen: „ik huichel dat die baret je prima staat“. En hetzelfde geldt voor andere sociaal onwenselijke handelingen als bedreigen of beledigen. Hoe dat ook zij, in een werkwoord als „constateren“ vallen woord en daad samen: als je zegt „ik constateer“, verricht je de handeling „constateren“; als je zegt „ik beloof het“, heb je terstond een belofte afgelegd. Zulke werkwoorden heten performatief,⁹ ze doen wat ze zeggen. Sommige performatieven (zoals beloven) lijken helemaal binnen de kaders van de taal zelf te functioneren — ze zijn illocutief. Maar er zijn ook taalhandelingen die een directe inwerking op de toehoorder veronderstellen. Een handeling als „overtuigen“ veronderstelt dat er iemand is die een bepaald effect heeft ondergaan: hij of zij heeft zich laten overtuigen „door toedoen van de (taal-)handeling“, die daarmee een „perlocutief“ effect genereert.⁹

Wat gebeurt er nu als je met dit taalkundige instrumentarium gaat nadenken over vrijheid van meningsuiting? In elk geval wordt het onderscheid tussen (beschermd) taal en (onbeschermd) handelen erdoor geproblematiseerd. Taaldaden zijn misschien een *speciaal* soort handelingen, maar in elk geval zijn taaldaden een vorm van gedrag. De nieuwe vraag is nu of de taalhandeling puur binnentalig gedrag is (illocutief) of dat zij een buitentalig effect sorteert (perlocutief). Toegepast op de R.A.V.-zaak: is een racistische belediging of dreigement een perlocutieve performatief, d.w.z. is het een handeling die door toedoen van de taaluiting zelf een bepaald effect op de toehoorder teweegbrengt? Dan is het wellicht een vorm van gedrag die niet onder de bescherming van de vrijheid van meningsuiting hoort te vallen.¹⁰ Of is het weliswaar een taalhandeling, maar één die zich strikt binnentalig afspeelt? Dan valt het onder beschermd taalgebruik. De rechters van het Amerikaanse Hoogerechtshof vertaalden het brandende kruis behulpzaam in een „illocutieve performatief“, i.c. een „ik ben van mening-“zin, en vonden dat de mening die erdoor werd uitgedrukt weliswaar onsmakelijk, maar niettemin een mening was, die haar weerlegging maar moest vinden op de „vrije markt van ideeën“. De beste methode om verwerpelijke meningen kwijt te raken is immers volgens de ideologie van de vrijheid van meningsuiting om er betere en beter onderbouwde tegenover te stellen. Maar tal van tegenstemmen wezen op het onloochenbare perlocutieve effect van zogenaamde „hate speech“: het effect ervan is als een slag in je gezicht, een fysieke verlamming.¹¹ Wanneer iemand je op hatelijke toon een scheldnaam, of zelfs gewoon de naam, toevoegt van de groep waartoe je inderdaad behoort, valt er niet veel te discussiëren — en het is onwaarschijnlijk dat je belager je tot een discussie trachtte uit te nodigen: eerder is het een poging om iedere discussie in de kiem te smoren en je mond dood te maken.

De Amerikaanse filosofe en hoogleraar in de retorica Judith Butler vergelijkt de

taalkundige en politieke aspecten van de R A V-zaak met de „don't ask don't tell“ politiek die de laatste jaren wordt toegepast op homo's in de Amerikaanse strijdmacht. Daar gebeurt welhaast het omgekeerde: de (talige) verklaring dat je homo bent wordt er gedefinieerd als een vorm van homoseksueel *gedrag*, valt daardoor niet onder de bescherming van de vrijheid van meningsuiting,¹ en leidt tot ontslag.¹³ Op een of andere manier is de betreffende taaluiting zelf een sexueel getinte handeling geworden.

Als bepaalde vormen van „hate speech“ als agressief gedrag zouden worden aangemerkt, kon de overheid ertegen optreden, maar in plaats daarvan stelt zij de vrijheid van meningsuiting van de agressors boven het recht op gelijkheid van de slachtoffers. In het geval van de homo's in de strijdmacht daarentegen worden bepaalde taaluitingen wel gelijkgesteld aan gedrag, het recht op bescherming vervalt, en de overheid verbindt daar consequenties aan. In beide gevallen leidt de keuze voor een bepaalde visie op taal tot handhaving van de dominante ideologie en tot verzwakking van de positie van een toch al kwetsbare groepering. Het zal inmiddels duidelijk zijn dat dit alles geen kwestie is van het „verkeerd“ toepassen van taaltheorie, we zouden niet uit de problemen zijn als we maar beter begrepen hoe taal werkt. Theorie blijft theorie: je kunt er alle kanten mee uit, voor of tegen overheidsingrijpen, vóór of tegen de mogelijkheid van zelfregulering van taal, ook tegen „hate speech“. Hoe taaltheorie in dit politieke en juridische debat wordt gebruikt is niet het meest treffende punt, maar meer het simpele feit dat zulke theorie opeens deze maatschappelijk relevante toepassingen vindt.

Dames en heren, tot dusverre zat er, misschien wel tot uw opluchting, geen woord Grieks bij. Maar dat kan zo natuurlijk niet doorgaan. Wat mij in de zaken die ik u zojuist heb voorgelegd zo intrigeert, is dat zoveel opmerkelijke fenomenen erin voor wat betreft onze Westerse traditie hun oorsprong vinden in de Griekse oudheid dat geldt voor de politiek-ideologische opvatting over taal die bekend staat als het concept van vrijheid van meningsuiting en de eventuele beperkingen daarop, voor het onderscheid tussen taal en handelen en het nadenken over de vraag in hoeverre taal handelen is,¹⁴ en voor het toepassen van courante ideeën over taal op actuele, maatschappelijk relevante vraagstukken. Over de vroegste geschiedenis van die drie onderwerpen wil ik het in de rest van deze oratie hebben. Ze hebben alle drie te maken met mijn centrale onderzoeksthema, namelijk ideeën over taal in de Grieks-Romeinse Oudheid. Zulke ideeën vind je niet alleen bij de antieke grammatici en filosofen, maar ook in de politieke arena, onder intellectuelen van elke soort, en ook onder „gewone mensen“. De reden voor mijn lange inleiding is dat de problemen van taal en communicatie, die al in de Oudheid de gemoederen bezighielden, nog steeds in veel opzichten actueel zijn. Het historische perspectief dat kennis van de oudheid ons kan bieden, geeft aan de moderne discussie een verrijkende dimensie.

Antieke vrijheid van meningsuiting I: Thersites

Mijn verslag aan u over vrijheid van meningsuiting in Griekenland begint met een staaltje van het tegendeel ervan: de hardhandige en publieke repressie van een dissidente stem.¹⁵ In het tweede boek van de Ilias stelt de Griekse opperbevelhebber Agamemnon zijn leger op de proef en stelt ze voor om het bijltje er maar bij neer te gooien, Troje te laten voor wat het is, en zo snel mogelijk naar huis terug te vluchten. Maar het leger reageert aanzienlijk minder heldhaftig dan hij gehoopt had: in plaats van zijn voorstellen verontwaardigd van de hand te wijzen dreigen zij massaal en in grote wanorde scheep te gaan. Het is dat Odysseus op aanwijzen van de godin Athena krachtdadig optreedt. Hij leent Agamemnons scepter en gaat, gewapend met dat symbool van gezag, rond om de orde te herstellen. Als hij een koning of een ander vooraanstaand iemand tegenkomt, spreekt hij die beleefd toe, legt uit dat het slechts om een test gaat, en waarschuwt voor de toorn van Agamemnon (Il. 2,188 vv.). Maar de gewone manschappen lopen rake klappen op en krijgen te horen dat ze moeten gaan zitten en hun mond houden (Il. 2,198 vv.): het woord te voeren, zegt Odysseus, is voorbehouden aan betere mensen. Het gewone volk stelt niets voor in de oorlog en ook niet in de raadsvergaderingen.

De twee terreinen die Odysseus hier noemt moeten ons bekend voorkomen: handelen en praten, gedrag en woorden.¹⁶ De Homerische held wordt geacht goed te zijn in allebei: een spreker van woorden en een verrichter van daden, een held in de oorlog en een goed adviseur in de krijgsvergadering.¹⁷ De twee gebieden worden hier voor het eerst in de Westerse literatuur helder gescheiden, en ze zijn onderling gelijkwaardig, maar niet gelijkkelijk toegankelijk voor iedereen. In het Homerische wereldbeeld claimen de *aristoi*, een selecte groep van leiders, beide terreinen, maar „het volk“ mag nooit publiekelijk het woord voeren en is van volkomen ondergeschikt belang in de oorlog. Terug naar de crisis in het Griekse legerkamp.

Odysseus' optreden werkt: iedereen rept zich weer naar de volksvergadering en gaat zitten, allemaal op één na: Thersites, de „lelijkste man voor Troje“, zoals Homerus zegt (Il. 2,212 vv.), met één mank en één krom been, een kippenborst en een eierhoofd met dun pluishaar erop. Het is een introductie die niet geacht wordt ons voor dit personage in te nemen. Fysieke lelijkheid is duidelijk gecorreleerd aan een gebrek aan edele inborst.¹⁸ Thersites is ook het enige personage in de hele Ilias van wie geen enkele bijzonderheid over afkomst of stad van herkomst vermeld wordt. Net iets voor de antieke commentatoren die speculeren dat Thersites misschien „in het echt“ de kwade voogd van Homerus was, die zijn vermogen ontvreemd heeft, en op wie Homerus zich nu op deze weinig subtiele wijze wreekt!¹⁹ Over Thersites horen we verder dat speciaal Achilles en Odysseus een enorme hekel aan hem hebben, omdat hij het altijd op hen gemunt heeft (vs. 220 vv.).

Terwijl iedereen weer is gaan zitten om de volksvergadering verder te laten gaan, blijft deze Thersites gewoon doorkraaien,²⁰ en hij steekt een helse tirade af tegen koning Agamemnon. Het intrigerende van zijn speech is dat hij erg lijkt op de boze

woorden die wij al eerder, in het eerste boek, van de held Achilles gehoord hebben in zijn grote ruzie met Agamemnon.²¹ Ondanks zijn persoonlijke animositeit jegens die held gebruikt Thersites kennelijk voor de gelegenheid graag Achilles' ideeën om te stoken tussen de aanvoerders,²² maar het betekent ook dat zeker niet alles van wat hij zegt onzin is.²³ Dan duikt Odysseus naast Thersites op, en zonder op ook maar iets van wat hij zegt in te gaan, snoert hij hem werkelijk keihard de mond, en slaat de man bovendien op zijn gehandicapte rug en schouders: pathetisch maar waar. Op veel solidariteit van de anderen hoeft Thersites ook al niet te rekenen: die barsten in lachen uit als ze zien wat er gebeurt en maken goedkeurende opmerkingen over Odysseus' optreden (vs. 270 vv.). Daarmee is de spanning van de crisis nu geheel gebroken, en de volksvergadering kan weer normaal beginnen. De situatie doet denken aan die aan het eind van het eerste boek van de Ilias, als de goden een verschil van mening hebben en de spanning in de vergadering gebroken wordt door het Homerische gelach dat opgaat als ze hun manke mede-god Hephaestus rond zien hompelen om de nectar in te schenken (Il. 1,599 v.).

De situatie waarin Odysseus tegen Thersites optreedt is interessant: de manschappen zitten alweer klaar voor de vergadering, maar het is niet zo dat Thersites in de vergadering het woord voert, de orde is nog niet compleet hersteld. Thersites staat niet op om het woord te gaan voeren, maar hij stond toevallig nog; hij krijgt niet de scepter ten teken dat hij het woord heeft, en hij gaat niet in het midden staan.²⁴ Zijn gedrag is dus in elk geval strijdig met de vergaderconventies. We zitten in een overgangssituatie, een marginale situatie.

Verder is het opvallend hoeveel aandacht er besteed wordt aan de manier waarop Thersites met taal omgaat. De eerste drie verzen die over hem gaan, hebben het over niets anders en zeggen er vier dingen over: de verteller noemt hem *a-metro-epês* (vs. 212), iemand die geen maat weet te houden met zijn woorden; zijn manier van spreken wordt aangeduid met een werkwoord dat iets als „kraaien“ of „schetteren“ betekent; en zijn meest kenmerkende eigenschap, „wat hij weet in zijn inborst“, zijn de „vele woorden die geen *kosmos*, geen natuurlijke orde kennen“ (vs. 213); die gebruikt hij bovendien om lukraak, zonder gevoel voor orde (alweer *kosmos*), ruzie te maken met koningen (vs. 214). Odysseus blijkt het met de verteller eens. Hij spreekt Thersites aan als „Thersites, met je verwarde kletspraat“,²⁵ geeft toe dat hij goed van de tongriem gesneden is, maar ontzegt hem het recht de mond vol te hebben over koningen, omdat hij zelf een waardeloze kerel is.²⁶ Welsprekend mag Thersites wezen, maar niemand zit erop te wachten: onder de Griekse helden voor Troje bestaat er slechts een vorm van gelijkheid, die tegelijk het recht van spreken insluit, tussen de aanvoerders.²⁷

Antieke vrijheid van meningsuiting II: Athene

Deze situatie verandert drastisch bij de ontwikkeling van de Atheense democratie en het vrijheidsideaal dat een gevolg is van de oorlog tegen de Perzen (vroeg 5e

eeuw v Chr) Drie Griekse termen zijn er, die gebruikt worden om uitdrukking te geven aan de nieuwe ideologie van politiek taalgebruik, en ze komen naast elkaar voor *eleutherôs legein* „vrijuit spreken“, *isegoria* „gelijk recht van spreken“, en *parrhêsia* „vrijheid van spreken“ *

„Vrij (of vrijuit) spreken“ hoort in eerste instantie in de context van bevrijding uit onderwerping aan alleenheerschappij in een tragedie van Aeschylus vrees het koor van Perzische ouden dat de nederlaag van de Perzische koning zal betekenen dat degenen die vroeger aan hem onderworpen waren, nu vrijheid van spreken zullen krijgen (stel je voor!) ⁹ *Isêgoria*, „gelijk recht van spreken“, is een term die ook in niet-democratische context gebruikt kan worden. Oligarchen of aristocraten kunnen vinden dat hun staatsvorm gelijk recht van spreken voorstaat alle leden van de elite hebben het immers ³ Maar toch is het woord gebruikelijker in contexten die juist het egaliseren van sociale scheidslijnen benadrukken,¹¹ en het wordt een belangrijk signaalwoord voor „democratie“¹² Maar de term waar het mij bij uitstek om gaat is *parrhêsia*, „vrijheid van meningsuiting“¹³ het woord is afgeleid van *pan* „alles“ en de stam *rhê-* „zeggen“ *Isêgoria* benadrukt het element „gelijkheid“, *parrhêsia* benadrukt het element „vrijheid“, het feit dat je „alles“ mag zeggen wat je wilt ⁴ „Alles zeggen“ wordt in bepaalde omstandigheden „de waarheid zeggen“, en als er daarbij sprake is van weerstand, vloeit het over in „vrijmoedig spreken“⁵ „Gelijk spreekrecht“ (*isegoria*) en soms zelfs „vrijheid van spreken“ (*parrhêsia*) kan ook in een niet specifiek politieke, meer sociaal bepaalde context gebruikt worden de Atheners beroemden zich er namelijk op dat in hun stad slaven en gastarbeiders in het dagelijks leven net zo goed hun mening mochten geven als vrije burgers Maar het politieke recht van *parrhêsia* komt uiteindelijk alleen de Atheense burger in de volksvergadering toe ³ Het is de term bij uitstek die die burger in zijn volle politieke rechten onderscheidt van alle anderen ³ De term is voldoende om de hele Atheense samenleving op te roepen „Mag ik soms niet voor mijn mening uitkomen?“; vraagt de brutale sofist Callicles, en Socrates antwoordt „Het zou toch wel triest zijn, Callicles, als jij als enige in Athene van *parrhêsia* verstoken zou zijn“¹⁴ Politieke vrijheid is vrijheid van spreken, en die wordt kort samengevat in de rituele uitnodiging van de griffier van de volksvergadering „Wie wil het woord?“¹⁵

Vrijheid van meningsuiting is voor een Atheense burger in de late 5e en 4e eeuw het recht der rechten En de nieuwste opvattingen over taal in die periode geven hem ook alle aanleiding om er zo over te denken Want de vijfde eeuw ziet een ontwikkeling in de taaltheorie die in voortdurende wisselwerking staat met de politieke realiteit van het leven in Athene de opkomst namelijk van de retorica, en het diepe besef dat taal een instrument is om je medemensen mee te beïnvloeden, dat het een vorm van gedrag is dat effect sorteert In die zin is het begrip „perlocutief effect“ van de speech act theoretici echt oud nieuws

De taaltheorie van de retorica: taal als beïnvloeding

We hebben gezien dat al bij Homerus het besef bestaat dat goed spreken een kunst is, een van de sociale vaardigheden waarover een Griekse koning en aanvoerder moest beschikken. Maar met de opkomst van de democratie moeten steeds grotere groepen zich in meer en meer contexten deze vaardigheid eigen maken. Het is logisch dat men in die omstandigheden ging nadenken over hoe beïnvloeding door middel van taal in zijn werk ging. Wanneer vervolgens dat systematische nadenken leidt tot een groter inzicht in de technieken van de welsprekendheid, wordt het des te belangrijker dat iedereen over ieder gewenst onderwerp het instrument taal mag hanteren. Zo komt retorica ten dele voort uit democratie, en vergroot ze op haar beurt het belang van vrijheid van meningsuiting, want het is die vrijheid die de toegang tot dit machtige instrument, taal, garandeert.

Er is reden om aan te nemen dat in de oudste perioden waarover wij iets weten, taal werd beschouwd als een bijna magisch middel, het bijzondere privilege van dichters, zieners en rechtsprekende koningen om uitdrukking te geven aan hun bijzondere inzicht in waarheid. Publiek taalgebruik was (althans theoretisch) voorbehouden aan deze kleine en selecte groep.⁴⁰ Denkers waren verder in taal geïnteresseerd als een sleutel tot werkelijkheid en waarheid. Maar retorica is iets nieuws: deze leer over taal als een instrument, een middel dat je kunt gebruiken om mensen te overtuigen, is voor een belangrijk deel het werk van de sofisten, rondtrekkende leraren in de welsprekendheid, en een belangrijke factor in het intellectuele leven van de tweede helft van de vijfde eeuw v. Chr.⁴¹ Ik zal me hier beperken tot één van hen, de Siciliaan Gorgias van Leontini (ca. 490 - ca. 380 (!) v. Chr.)

In 427 v. Chr. bezocht Gorgias Athene als afgezant van zijn stad en maakte een diepe indruk op de Atheners door zijn gestileerde en manieristische welsprekendheid,⁴² die meteen veel navolging vond. Gorgias realiseerde zich dat taal essentieel anders van aard is dan de werkelijkheid. Als je praat over een kleur, dan is je communicatiemiddel wezenlijk anders van aard dan datgene wat je ermee over wilt brengen.⁴³ In die zin is „echte“ communicatie niet mogelijk. Wat je doet, is het beïnvloeden van de opinies van je toehoorder met jouw versie van de werkelijkheid, een representatie ervan, die altijd in zekere zin een vorm van bedrog (*apatê*) is. Door taal kun je geen kennis overgieten,⁴⁴ maar met welsprekendheid kun je mensen overtuigen. Deze overtuigingskracht, *peithô*, is het doel van de welsprekendheid.

In zijn Lofprijzing op Helena verdedigt Gorgias de reputatie van de vrouw om wie de Trojaanse oorlog was uitgebroken.⁴⁵ Zij kan, zegt hij, uitsluitend om één van de volgende vier redenen met de Trojaan Paris zijn meegegaan: door een besluit van de goden, d.w.z. uit noodzaak, doordat er geweld op haar werd uitgeoefend; doordat ze overreed was door de kracht van het woord, of door de Liefde (natuurlijk). En let nu op. In geen van die gevallen treft haar blaam. Maar hoe kan het dat wanneer je je laat overhalen door woorden, je van verantwoordelijkheid ontslagen bent? Dat komt omdat de Logos een machtige meester is,⁴⁶ die hevige emotionele reacties teweeg-

brengt in de toehoorders. Het is een drug, een middel dat je in geestesvervoering brengt,⁴⁷ en aangezien de psyche iets lichamelijks is, brengt het een fysiek effect teweeg.⁴⁸ Duidelijker kan de perlocutieve functie van taal niet uitgedrukt worden!⁴⁹

Een glimp van deze Gorgiaanse visie op taal zie je terug in de dialoog de Meno van Plato. Daar beschrijft het personage Meno in vergelijkbare termen het fysieke effect van verlamming dat Socrates' ondervragingen in hem teweeg brengen (Pl. *Meno* 80a v.): „Nu heb je me kennelijk inderdaad betoverd en gedrogeerd, Socrates, en me gewoonweg met een bezwering gevangen, zodat ik geen kant meer op kan. Als een minder serieuze opmerking gepermitteerd is: volgens mij lijkt jij sprekend, in uiterlijk en de hele rest, op die zeevis, de platte sidderrog. Want die verdooft iedereen die maar in zijn buurt komt en hem aanraakt. Zoiets heb jij nu volgens mij ook met mij gedaan. Want waarachtig: mijn ziel en mijn tong zijn helemaal verdoofd, en ik weet niet wat ik je nog moet antwoorden.“ De context is uiteraard een stuk goedaardiger, maar het effect van Socrates' woorden komt overeen met het effect dat, zoals we zagen, wel geclaimd wordt voor een racistische aanval.

Gorgias' visie op taal als verdovend middel, dat het slachtoffer ervan van verantwoordelijkheid ontslaat, zie je ook terug in een van de meest karakteristieke gedragingen van de Atheense volksvergadering. Ik ken niet één geval waarin de volksvergadering verantwoordelijkheid erkent voor een besluit waarvan zij spijt heeft gekregen. Als het Atheense volk van mening verandert, klaagt het onveranderlijk degene aan die het nu betreurd besluit heeft voorgesteld: die persoon heeft het volk kennelijk bedrogen.⁵⁰ In Athene bestond misschien vrijheid van meningsuiting, maar geheel zonder risico's was die toch niet!

De systematische handboeken van de retorica nemen de notie over dat taal in zijn pogingen om te overtuigen direct effect sorteert op de toehoorder. De drie klassieke taken van de redenaar zijn alle drie beschrijvingen van een perlocutief effect: onderwijzen, vermaken en emotioneren of ompraten. Goede welsprekendheid heeft een didactisch effect, zij verschaft entertainment en stemt het gehoor blij, boos, verdrietig of angstig; zo laat zij het doen wat de spreker wil. Dit geloof in de kracht van het woord, nieuw in deze tijd, maakt vrijheid van meningsuiting een extra kostbaar begrip.

Beperkingen op de vrijheid van meningsuiting

Ook in de oudheid kun je dus in het algemeen een verband aanwijzen tussen politieke ideeën over taal en onder intellectuelen gangbare taaltheorie.⁵¹ Maar in een rechtszaak uit 384/3 v. Chr. vinden we een nog concretere toepassing van taaltheorie op een rechtsconflict. De zaak betreft een geval van vermeende laster of belediging, een terrein waarop ook de Atheense democratie beperkingen oplegde aan de vrijheid van meningsuiting. Zulke inperkingen kom je zowel in de oudheid als tegenwoordig tegen, maar ze berusten niet altijd op dezelfde overwegingen. In het geval van de Amerikaanse (en ook van onze) democratie zijn zulke beperkingen bijvoorbeeld vaak

economisch van aard je mag geen voorkennis over aandelen onthullen, en reclame uitingen zijn ook aan bepaalde regels gebonden. In Athene hebben de beperkingen te maken met de mogelijkheden van de burgers om ongehinderd hun volledige burgerrechten uit te oefenen, en met godsdienstige overwegingen die twee hangen nauw samen, omdat het succesvolle functioneren van de staat afhankelijk is van een goede verstandhouding met de goden. Socrates werd de mond gesnoerd doordat hij ter dood werd veroordeeld, officieel op grond van het feit dat hij de jeugd zou hebben gecorrumpeerd en niet aan de traditionele goden van de stad de gebruikelijke eer zou hebben bewezen.⁵³ Als er verder een ding is dat de Atheners nerveus kan maken, dan is het wel de gedachte dat iemand uit de school klappt over de Mysterie godsdiensten, de geheime rituelen die ingewijden speciale kennis gaven over de goden en het leven na de dood. De hetze die ontstond toen bekend werd dat een groep vooraanstaande jonge Atheners in het huis van een van hen 's nachts het ritueel van deze mysterieën parodieerden, kent zijn weerga niet. Toegegeven, het ging om een politiek gezien explosief moment in de Atheense geschiedenis, de vooravond van een grote vlootexpeditie naar Sicilië in een precaire oorlogssituatie, maar het ging óók om een besloten groep, die beslist nooit de bedoeling heeft gehad dat hun bezigheden of opinies algemeen bekend zouden worden. Dat hielp ze echter niet. Het regende veroordelingen en zware vonnissen in deze zaak.⁵⁴

Een meer formele beperking op de vrijheid van meningsuiting wordt gevormd door het verbod op laster en belediging, dat in Athene een heel specifieke vorm aanneemt. Je mocht onder geen enkele omstandigheid kwaadspreken van de doden, en in het geval van levenden waren er twee typen verbodsbepalingen gangbaar: de ene verbod belediging van bepaalde personen in bepaalde contexten, bijvoorbeeld van magistraten in publieke gebouwen. De andere verbod het gebruik van bepaalde welomschreven termen, de zogenaamde *aporiai*, of „verboden woorden“.⁵⁵ Zo mocht je niet zeggen dat iemand een moordenaar was, een vader- of moeder-mis-handelaar, of dat hij zijn schuld had weggeworpen. Dat laatste slaat op mensen die vluchten van het strijdtoneel met achterlating van hun schuld. Wat ook niet mag, is zeggen dat iemands vader of moeder waren verkoopt op de markt.⁵⁶ Wat al deze beschimpingen (met uitzondering van het marktkoopmanschap) gemeen hebben, is dat ze, als ze waar zijn, iemand kunnen diskwalificeren van deelname aan het politieke proces: zo iemand mag niet in het openbaar het woord voeren, en alle publieke sprekers werden ook op deze punten gecheckt.⁵⁷ Kennelijk werd het in Athene vooral nodig geacht grenzen te stellen aan de *parrhesia* als het geregelde functioneren van de democratie erdoor bedreigd werd.

Wij hebben maar een voorbeeld over van een proces wegens laster: de tiende redevoering van Lysias, door hem geschreven voor een spreker van wie we de naam niet kennen. Uit de speech kunnen we opmaken dat er al tenminste drie processen aan vooraf zijn gegaan: het voeren van een proces lijkt in Athene vaak helemaal niet bedoeld om een conflict op te lossen, maar het is een gelegenheid om het conflict juist ten volle aan te gaan. De rechtbank fungeert als een soort van boksring, waarin

je telkens weer een nieuwe ronde kunt vechten.⁶⁰ Alle vier de processen in het slepende conflict gaan op een of andere manier over taal:⁶¹ In het eerste proces was ene Theomnestus ervan beschuldigd dat hij ten onrechte het woord had gevoerd in de volksvergadering, omdat hij zijn schild had weggeworpen. Hij won het proces,⁶² en sloeg meteen terug met twee processen, één tegen een van zijn opponenten wegens het afleggen van een vals getuigenis, en één tegen een ander wegens laster, omdat die persoon beweerd had dat hij zijn schild had weggeworpen (één van de „verboden woorden“). De spreker van onze redevoering was óók een getuige geweest in het oorspronkelijke proces tegen Theomnestus. Hij ziet kennelijk de bui al hangen, besluit dat de aanval de beste verdediging is, en klaagt Theomnestus nu op zijn beurt aan wegens laster: Theomnestus zou beweerd hebben dat de spreker een vadermoordenaar is, en ook dat mag je niet zeggen. Op de vraag of Theomnestus' bewering waar is, gaat de spreker zelf nauwelijks in: hij zegt dat hij pas dertien jaar oud was, toen zijn vader door de Dertig (een oligarchisch regime in Athene in 404 v. Chr.) ter dood was gebracht. Of hij daar enige rol bij vervuld heeft, blijft onduidelijk, maar het lijkt zeker niet uitgesloten.⁶³ Maar het meest curieuze aspect van de hele redevoering is hoe de spreker anticipeert op Theomnestus' verdediging.

Je zou denken dat Theomnestus ofwel zou ontkennen dat hij de gewraakte bewering gedaan had, ofwel dat hij zou volhouden dat wat hij gezegd had wáár was.⁶⁴ In plaats daarvan zou hij zich, volgens de spreker, van de volgende verdediging willen gaan bedienen, die hij ook al bij een — kennelijk mislukte — arbitragepoging gebruikt had:⁶⁵ hij had niet het verboden woord „moordenaar“ gebruikt, maar „alleen maar“ gezegd dat de spreker zijn vader gedood had. En nergens in de wet staat dat dat niet mag. Nou, daar gaat de spreker eens even voor zitten. Het mag toch zeker niet alleen om de letter van de wet gaan, maar om de bedoeling, d.w.z. je moet een wet *interpreteren*.⁶⁶ Je kunt moeilijk van de wetgever verlangen dat hij elke denkbare manier om een bepaalde gedachte uit te drukken opneemt in de tekst van de wet. Synonieme uitdrukkingen horen net zo goed onder de verbodsbepaling te vallen, als het gewraakte woord „moordenaar“ zelf.⁶⁷

Nu waren synoniemen een „hot topic“ onder de sofisten,⁶⁸ en in zekere zin lijkt dit een erg technisch verhaal om aan een lekenjury voor te leggen. Bij wetsinterpretatie in Athene gaat het immers nooit om de oplossing van juridische problemen door een rechter, waarna de uitspraak deel kan gaan uitmaken van de jurisprudentie.⁶⁹ Nee, er *is* geen professionele rechter, en er zijn geen advocaten. Wetsinterpretatie geschiedt door de partijen en staat uitsluitend in dienst van het winnen van een specifieke zaak, van het overtuigen van je gehoor. Als de spreker een linguïstisch argument wil construeren (en dat doet hij), dan blijft het dus zaak dat hij dat doet op een manier die verteerbaar is voor een lekenpubliek, en die indien mogelijk een zekere amusementswaarde heeft. Daarin slaagt de spreker wonderwel, en wel door constant te zinspelen op de bron van alle problemen in het eerste proces, de bewering namelijk dat Theomnestus zijn schild heeft weggeworpen. „Ik zou graag het volgende van je horen“, zegt hij tegen Theomnestus. „In de wet staat: ‘als iemand zegt dat een ander

zijn schild heeft *weggeworpen*, dan is hij strafbaar'. Als iemand nou zegt dat jij je schild hebt *weggegooid*, zou je hem dan niet vervolgen, maar je erbij neerleggen... dat je je schild hebt *weggegooid*? Zou je zeggen: 'het kan me niet schelen, want *weggooi*-en en *wegwerpen* is niet hetzelfde?'⁷⁰

Tien keer in totaal noemt de spreker het feit dat Theomnestus zijn schild heeft *weggeworpen*, of zinspeelt hij erop — natuurlijk zonder dat hem naar de letter van de wet iets te verwijten valt.⁷¹ Als zijn punt over synoniemen zo volkomen uitgemolken is, gaat de spreker over op een tweede linguïstisch argument: taal verandert en veroudert nu eenmaal. Als je te maken hebt met archaische termen, berust een goed begrip van de wet op een voortdurend vertaalproces. Ook dat is een recent inzicht in die tijd; hij sluit zich aan bij gangbare taaltheorie en de meest moderne methoden om de dichters te verklaren,⁷² maar tegelijk legt hij als een volleerde entertainer allerlei rare oude woorden aan zijn publiek voor en verklaart ze. Hier hebben we een antiek proces over een wettige beperking op het recht op vrijheid van meningsuiting, en we zien opnieuw hoe op dat moment recente inzichten in taalontwikkeling, synonymie en interpretatie-techniek, ontwikkeld door de sofisten, erin gebruikt worden. Maatschappelijk relevante taalkunde, heet dat.⁷³

Ontknoping

Wanneer de politieke situatie in Athene verandert, verandert ook de rol van *parrhêsia*. De term duidt niet meer in eerste instantie het democratische burgerrecht bij uitstek aan, maar de vrijmoedigheid om ook diegenen die machtiger zijn dan jijzelf de waarheid te zeggen. Het zijn vooral de zogenaamde cynische filosofen, voor wie *parrhêsia* een trefwoord wordt,⁷⁴ en bij hen komen een aantal draden van deze oratie in een knoop samen. Zo is de cynische filosoof Demonax vol lof over Thersites, in wie hij een collega-filosoof meent te herkennen, een cynicus *avant-la-lettre*. Hij noemt hem dan ook een cynische volksredenaar.⁷⁵ Diezelfde Demonax moet niets hebben van de Mysteriën, want als je ergens niet openlijk over mag praten, dan is het niet in de haak.⁷⁶ En bovendien hebben cynici zo hun eigen opvattingen over taal en communicatie:⁷⁷ *parrhêsia* krijgt een unieke invulling bij deze groep die zich, om uiting te geven aan hun diverse ongenoegens en aan hun *parrhêsia*, spugend, boerend en winden latend door de antieke wereld begeven, aldus demonstrerend dat vrijheid van meningsuiting ook prima een non-verbale invulling kan krijgen. En dat brengt ons full-circle bij gedrag als taal!

... en conclusie

Ik rond af: ik heb gekeken naar een specifieke groep ideeën over taal in de oudheid, de politiek-ideologische opvattingen over vrijheid van meningsuiting. De opkomst van die ideeën vertoont een duidelijk verband met een nieuwe visie op taal als een instrument om mensen te overreden of te overtuigen. Hoewel men uitgaat

van de scheiding tussen woorden en daden, bestaat het besef dat je door middel van taal effect kunt sorteren. Taal is in het vijfde-eeuwse Athene niet langer iets dat bij uitstek uitdrukking geeft aan visionaire waarheid, het is niet langer iets dat alleen bepaalde groeperingen als privilege toekomt, maar het is een instrument waarvan iedere burger in vrijheid gebruik mag maken om alles aan de orde te stellen wat hij wil. Met beperkingen op dit recht wordt zorgvuldig omgegaan. Alleen waar het democratische proces direct gevaar lijkt te lopen, bestaat de mogelijkheid van juridisch ingrijpen. En intussen wordt ook de taal van de wetten zelf onderworpen aan de laatste inzichten op het gebied van de taalkunde.

Maatschappelijk relevante taalkunde: de oudheid kende eigenlijk niet anders, en zoals we aan het begin van mijn betoog gezien hebben, proberen we nog steeds om onze nieuwste inzichten in die speciale soort van handelen, de menselijke taal, te gebruiken om te komen tot eerlijke regels voor onze samenleving. Of dat nu lukt of niet.

Dames en heren,

Aan het eind van deze oratie laat ik me de kans niet ontnemen nog enige performatieve werkwoorden te gebruiken om diegenen die mij geholpen hebben, toe te spreken en te bedanken.

Het College van Bestuur en het Bestuur van de Faculteit der Letteren dank ik voor het in mij gestelde vertrouwen.

Hoogeleerde Schenkeveld, beste Dick: vanaf de eerste voorlichtingsdag die ik aan de Vrije Universiteit bezocht, tot op de dag van vandaag ben jij voor mij een voorbeeld geweest: als wetenschapper, als docent, maar vooral als mens. Ik hoop dat aan de manier waarop ik mijn taken hier zal beheren, te zien zal zijn dat ik een leerling van jou ben.

Beste collega's en vrienden van de Vrije Universiteit: gedurende vele jaren hebben jullie mijn wetenschappelijk thuisfront gevormd. Ik ben blij dat ik weer zo dicht in de buurt ben komen te werken. Dank voor jullie steun en vriendschap.

Beste collega's en vrienden van de Amsterdamse Hellenistenclub — of Hell Club voor intimi: in jullie kring heb ik leren discussiëren en incasseren. Ik heb altijd genoten van het verbale en intellectuele vuurwerk, de hilariteit, en ál dat Grieks. Ik ben blij dat ik, ook nu ik niet meer aan een Amsterdamse universiteit werk, nog deel mag uitmaken van jullie stimulerende gezelschap.

Aan vijf Nederlandse universiteiten — en dat zouden er zes horen te zijn — zijn studierichtingen Griekse en Latijnse Taal en Cultuur: tesamen hebben wij een breed scala aan onderzoeksspecialismen, en leiden wij jonge classici op. Ik ben blij dat onze banden van samenwerking en collegialiteit gestalte hebben gekregen in de onderzoeksschool OIKOS, en zal mij er met u allen voor blijven inzetten dat de positie van „de klassieken in Nederland“ sterk blijft. Ik ben mij ervan bewust dat ook het ondersteunen van de vele classici in het middelbaar onderwijs daarbij een belangrijke taak voor ons is. Ik had er veel voor gegeven als ik deze woorden had kunnen spreken in

aanwezigheid van mijn voorganger, professor Sicking, initiatiefnemer en eerste wetenschappelijk directeur van OIKOS. Zijn overlijden blijft een groot verlies voor klassiek Nederland.

Beste collega's van de vakgroep GLTC in Leiden: anderhalf jaar ben ik nu in jullie midden (wat dat betreft is deze oratie „oud nieuws“), en ik begin me zowaar thuis te voelen! Ik dank jullie voor de welwillendheid waarmee jullie me tegemoet zijn getreden. De studierichting GLTC in Leiden heeft een prachtige traditie hoog te houden en ik voel me vereerd er deel van uit te mogen maken.

Beste collegae-Graeci: beste Marlein, Peter, Tijn, Ilja, Adriaan, Chiara, en ere-Graecus Richard: ik begreep dat er iets van mij verwacht werd toen bij een recent sectie-dineetje eerst Peter aan me vroeg: „je vond ons zeker wel érg vervelend“, en pal daarop Ilja preciseerde: „wat we eigenlijk willen weten is: hoe leuk vind je ons precies?“ Als ik daarop toen niet erg alert reageerde was dat natuurlijk omdat dit een veel betere gelegenheid is om publiekelijk te verklaren dat jullie bijzónder leuk zijn: een gedreven en getalenteerde groep met hart voor het vak en hart [met een t] voor de studenten. Ik dank jullie voor je hulp en je team-spirit, en ik zie uit naar een intensieve en vruchtbare samenwerking.

Dames en heren studenten: heb ik jullie al voldoende lastiggevallen met antieke retorica om over te brengen dat een plaats vlak voor het eind een ereplaats kan zijn? Vaker dan jullie weten hebben jullie me al opgevrolijkt, gemotiveerd en geïnspireerd. Jullie hebben een geweldig vak gekozen, een veeleisend en moeilijk vak, maar één dat je met hartstocht en zonder zwaarmoedigheid kunt beoefenen. Niet iets voor de ivoeren toren, maar iets dat directe raakvlakken heeft met onze moderne samenleving. Ik hoop samen met jullie nog vele rijke facetten ervan te verkennen, en wens jullie daarbij net zoveel plezier toe als het mij altijd gebracht heeft.

En dan tot slot een woord van dank aan de vrouwen die niet voor niets hier op de eerste rij zitten: daar zaten jullie wat mij betreft namelijk de hele tijd al. Dank voor jullie steun, vriendschap en liefde.

Geachte toehoorders, ik wijs u er alvast op dat het woord „proost“ óók een performatief is. U kunt daaraan gaan werken zodra ik klaar ben met mijn laatste performatief, en daar is het nu wel tijd voor. Dames en heren: ik heb gezegd!

Bibliografie

- Akkermans, P.W.C., en A.K. Koekkoek, *De Giondwet. Een artikelsgewijs commentaar*. Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1992 [m.n. pp. 146-98].
- Austin, John L., Performative Utterances, in: *Philosophical Papers* (edd J.O. Urmson en G.J. Warnock), Oxford: Oxford Univ. Press 1979³ (1e ed. 1961), 233-52.
- Austin, J.L., *How to do Things with Words*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press 1975² (1e ed. 1962).
- Bartelink, G.J.M., *PARRHĒSIA*. Supplementa III, Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt 1970, 5-57.
- Blok, Josine, *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*. Leiden: Brill 1995.
- Blok, Josine, De nacht van de verminkte Hermen (Athene, 7/8 juni 415 v. Chr.), *Groniek* 139 (1997), 155-8.
- Buchholz, Eduard, *Die homerischen Realien*. III 2. Leipzig 1884.
- Butler, Judith, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York-London. Routledge 1997.
- Cohen, David, *Law, Violence, and Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1995.
- Detienne, Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris. François Maspero 1967.
- Dover, Kenneth J., The Freedom of the Intellectual in Greek Society, *Talanta* 7 (1976), 24-54.
- Drion, H., Tekstinterpretatie in het recht, *Meded. Kon. Ned. Ak. v. Wet.* 53.6 (1990), 251-9.
- Ellis, Walter M., *Alcibiades*. London-New York: Routledge 1989.
- Halliwel, Stephen, Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens, *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991), 48-70.
- Hillgruber, Michael, *Die zehnte Rede des Lysias*. Einleitung, Text und Kommentar mit einem Anhang über die Gesetzesinterpretation bei den attischen Rednern. Berlin-New York: Walter de Gruyter 1988.
- Hock, R.F., Cynics and Rhetoric, in: Stanley E. Porter (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 BC-AD 400*. Leiden: Brill 1997, 755-73.
- Heinimann, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1965.
- Kerferd, G.B., *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1981.
- Lipsius, Justus H., *Das attische Recht und Rechtsverfahren*. II.2. Leipzig 1912.
- MacDowell, Douglas M., *The Law in Classical Athens*. London 1978.
- Matsuda, Mari J., Charles R. Lawrence III, Richard Delgado, Kimberle Williams Crenshaw, *Words That Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*. Boulder-San Francisco-Oxford: Westviews Press 1993.
- Peterson, Erik, Zur Bedeutungsgeschichte von *Parrhêsia*, in: Wilhelm Koepf (ed.),

- Reinhold Seeberg *Festschrift I Zur Theorie des Christentums* Leipzig 1929, 283-97
- Raaflaub, Kurt A , Des freien Burgers Recht der freien Rede Ein Beitrag zur Begriffs und Sozialgeschichte der athenischen Demokratie, in Werner Eck, Hartmut Galsterer & Hartmut Wolff (eds), *Studien zur antiken Sozialgeschichte Festschrift Friedrich Vittinghoff* Koln Wien Bohlau Verlag 1980, 7-57
- Raaflaub, Kurt A , *Die Entdeckung der Freiheit Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen* Munchen Beck 1985
- Radin, Max, Freedom of Speech in Ancient Athens, *American Journal of Philology* 48 (1927), 215 30
- Rankin, Thersites the Malcontent, A Discussion, *Symbolae Osloenses* 47 (1972), 36-60
- Romilly, Jacqueline de, *Alcibiade Ou les dangers de l'ambition* Paris Éditions de Fallois 1995
- Scarpata, Giuseppe, *Parrhesia Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino* Brescia Paideia 1964
- Schenkeveld, Dirk M , Studies in the History of Ancient Linguistics II Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Act and the Distinction of Grammatical Moods, *Mnemosyne* 37 (1984), 291 353
- Schlier, E , Art „Parrhesia“, in G Kittel (ed), *Theol Worterbuch zum Neuen Testament V* Stuttgart 1954, 869 84
- Searle, John R , *Speech Acts An Essay in the Philosophy of Language* Cambridge Cambridge Univ Press 1969
- Segal, Charles P, Gorgias and the Psychology of the Logos, *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962), 99 155
- Sluiter, Ineke, *Ancient Grammar in Context Contributions to the Study of Ancient Linguistic Thought* Amsterdam VU University Press 1990
- Sluiter, Ineke, Themistocles, Labeo en de taalkunde, *Hermeneus* 66 (1994), 210-4
- Sluiter, Ineke, The Emergence of Semantics — The Greek Tradition, in W van Bakkum, J Houben, I Sluiter en K Versteegh, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic* Amsterdam-Philadelphia John Benjamins 1997, 147 224
- Sluiter, Ineke, The Rhetoric of Scepticism, f c in Juha Sihvola (ed), Scepticism (special issue of *Acta Philosophica Fennica*) (2000)
- Strauss Clay, Jenny, Iliad 24 649 and the Semantics of KERTOMEð, *Classical Quarterly* 49 (1999), 618 21
- Todd, Stephen C , *The Shape of Athenian Law* Oxford Clarendon Press 1993
- Todd, Stephen C , *Lysias* Austin Univ of Texas Press 2000
- Wallace, Robert W, The Athenian Laws against Slander, in Gerhard Thur (ed), *Symposium 1993 Vortage zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Graz Andritz, 12 16 September 1993)* Koln Bohlau Verlag 1994, 109-124

Noten

1. This paper, like so many others, was written in the wonderfully stimulating environment of the Center for Hellenic Studies in Washington DC. I wish to thank Directors Kurt Raaflaub and Deborah Boedeker for their constant support and friendship, and librarians (particularly Ellen Roth) and staff for all their help over the last years.
2. Voor de beschrijving van deze zaak volg ik Matsuda en Lawrence, in Matsuda et al. 1993, 133 vv. Matsuda et al. 1993 is een fascinerende serie opstellen over „hate speech“ gezien vanuit het kader van „critical race theory“; zie verder Butler 1997, 52 vv.
3. Matsuda 1993, 134.
4. In de Nederlandse Grondwet staat het begrip „gelijkheid“ voorop: het vormt ons artikel 1. Vrijheid van meningsuiting wordt beschermd door art. 7, derde lid Gw. Zie hierover Akkermans en Koekkoek 1992, 146-98. Beperkingen op het recht op vrijheid van meningsuiting komen voor in de sfeer van smaad(schrift), laster en eenvoudige belediging (art. 261-271 Sr.); belediging van hoogwaardigheidsbekleders (art. 111-113; 118-9 Sr); discriminerende uitingen (waaronder ook belediging van homoseksuelen); Wet van 14 Nov. 1991, Stb.623; en in de context van handelsreclame (art. 7, vierde lid Gw.).
5. Niet alleen taaltheorie wordt af en toe bij juridische vraagstukken betrokken, maar ook literaire theorie. Voor literatuur, zie Drion 1990, 259 met noot 6.
6. Zie Austin 1975; 1979, 233 vv.; Searle 1976.
7. Zie Austin 1979³, 245, en 241 vv. voor mogelijke grammaticale tests om te kijken of een werkwoord een performatief is.
8. Cf. Austin 1979³.
9. Vgl. Austin 1975², 101 vv.
10. In dat geval kun je gaan nadenken over de criteria waaraan de handeling moet voldoen om grond te kunnen zijn voor een aanklacht. Vgl. e.g. Matsuda 1993, 36 vv. Butler 1997, 39 wijst erop dat alleen een perlocutieve interpretatie van een taalhandeling (d.w.z. een opvatting die ervan uitgaat dat taal een bepaald effect kan produceren op de ontvanger ervan) taal zozeer met gedrag identificeert dat juridische stappen ertegen mogelijk worden. Zolang de taalhandeling haar „handelen“ alleen illocutief realiseert, d.w.z. binnen de door de taal zelf geschapen kaders, blijft de bescherming van het eerste amendement van kracht. Butler is zelf overigens van mening dat de oplossing voor „hate speech“ niet in wettelijke regulering, maar in het zelf-regulerend vermogen van taal moet worden gezocht, die altijd nieuwe interpretatieve kaders kan creëren ook voor de meest aanstootgevende taaluitingen.

- 11 Lawrence, in Matsuda et al 1993, 68, Butler 1997, 4 Vergelijk (in een goedaardiger context) het effect van Socrates op Meno, Pl Meno 80a v (zie onder)
- 12 Dat grondrecht is so wie so beperkt voor leden van de strijdmacht (evenals voor bijvoorbeeld ambtenaren)
- 13 In een richtlijn uit 1993 wordt de politiek van „don't ask don't tell“ als volgt geformuleerd „Sexual orientation will not be a bar to service unless manifested by homosexual conduct The military will discharge members who engage in homosexual conduct, which is defined as a homosexual act, *a statement that the member is homosexual or bisexual*, or a marriage or attempted marriage to someone of the same gender ‘ (geciteerd naar Butler 1997, 111)
- 14 Ik kan hier niet ingaan op de voorlopers van de Speech Act Theory in de Oudheid Zie hiervoor Schenkeveld 1984 en Sluiter f c
- 15 Zie Rankin 1972
- 16 Zie voor het Homerische onderscheid tussen woorden en daden Buchholz 1884, 120 2, Heinimann 1965, 43 vv (die wijst op de aanvankelijke complementariteit van de twee begrippen, zonder dat een ervan hoger gewaardeerd werd, later werden de begrippen *polair* (*m n* in de *dativus onomati vs ergoi*) en kwamen „daden“ op een hoger plan dan „(lege) woorden“ (Heinimann 1965, 53)
- 17 Uit de vele voorbeelden haal ik hier alleen Il 9 443 aan waar Phoenix herinnert aan Peleus' wens dat hij zijn zoon Achilles zou leren om een spreker van woorden en een verrichter van daden te zijn
- 18 Vgl de latere aanduiding van een „gentleman“ als een *kaloskagathos*, iemand die knap en voortreffelijk is De twee noties hangen nauw samen Vgl ook Rankin 1972,55 v
- 19 Scholium op Ilias 2 212b De latere epische traditie (mogelijk teruggaand op vroege bronnen) zien in hem een verwant van Diomedes, dus geen man uit het volk, maar een aan lager wal geraakte edelman Zie hierover Rankin 1972, 39 vv, Blok 1995, 202 v Het is interessant dat Quintilianus ook juist aan Diomedes denkt als hij suggereert dat de woorden van Thersites als ze door een ander waren uitgesproken, heel wat serieuze zouden zijn genomen (Inst Or XI 1 37 *Idem dictum saepe in alio liberum, in alio furiosum, in alio superbum est Verba adversus Agamemnonem a Thersite habita ridentur, da illa Diomedei alive cui pari magnum animum ferre prae se videbuntur*)
- 20 Het Griekse woord is *ekolōia* (Il 2,212), vgl *koloios*, kraai
- 21 Bovendien lijkt het erop dat Thersites heel goed begrepen heeft wat Agamemnons bedoeling is Hij gaat er geen seconde van uit dat Agamemnon wil dat de Grieken inderdaad naar huis terugkeren, integendeel hijzelf doet ze die suggestie, en stelt voor dat ze Agamemnon eenvoudig achterlaten — hij moet het maar alleen uitzoeken (Il 2,236 v)

- 22 Odysseus heeft hem wat het stoken betreft door en zegt (vs 256) *su de kei tomeon agoreueis*, „ij stookt (of provoceert), met je woorden“ Zie voor een semantische analyse van *kertomeō*, „provoceren (met taal) om een bepaald gedrag te bewerkstelligen“ (dus als een perlocutief werkwoord), Jenny Strauss Clay 1999 (en over de Thersites-passage *ibid* , 620)
- 23 Zie Rankin 1972, 41 vv voor de speech van Thersites In de mond van Thersites komen de klachten van Achilles wel een stuk minder geloofwaardig en misschien zelfs parodistisch over, bijvoorbeeld als hij zegt dat hijzelf of een andere Griek het werk doet, maar dat Agamemnon met de buit gaat strijken (vs 231, vgl Il 1,165 v) Vgl Rankin 1972, 53 die suggereert dat het gebruik door Thersites van dezelfde argumenten als Achilles die argumenten op een of andere manier neutraliseert (de scherpe kantjes gaan er wat af), zodat de oorlog voorlopig gewoon door kan gaan Thersites' suggestie dat Achilles ook maar alles over zijn kant laat gaan (of anders zou dit wel de laatste keer geweest zijn dat Agamemnon zulk gedrag vertoond had) is een inversie van Achilles' impliciete verwijt van hetzelfde aan het adres van de Griekse manschappen vgl Il 1,231 v en Il 2,241 v de verzen 1,232 en 2,242 zijn identiek
- 24 Zie hiervoor Detienne 1967, 89 vv
- 25 Il 2,246 *Thersit' akritomuthe akritomuthos* wordt gewoonlijk opgevat als „met verwarde woorden“, het zou kunnen dat ook met dit adjectief wordt gewezen op Thersites onvermogen om (de gepastheid van) zijn eigen woorden te *beoordelen*
- 26 Il 2,246 vv De frase *ligus per eōn agoretēs* is elders altijd positief, en wordt gebruikt van Nestor (Il 1,248, 4,293), Peleus (Il 7,126) en Telemachus (Od 20,274) Het is hier vermoedelijk ironisch bedoeld, omdat er geen sprake is van een daadwerkelijke rol voor Thersites in een volksvergadering
- 27 Vgl Raaflaub 1980, 24 v
- 28 Raaflaub 1985, 277 ff Twee termen benadrukken vrijheid, een gelijkheid Het is opvallend dat er kennelijk in het laatste gedeelte van de vijfde eeuw v Chr zoveel politieke waarde werd gehecht aan het element „vrijheid“ dat pas in deze tijd voor het eerst een substantivum wordt gevormd dat als „Schlagwort“ tegen *isēgoria* opweegt Vgl Raaflaub 1980, 31 vv, 35
- 29 Aesch Perz 591 vv (*eleuthera bazein*), Raaflaub 1980, 14 v In Aesch Prom 183 becommentarieert het koor Prometheus' verzet tegen Zeus met de term *eleuthero stomeis* — ook hier gaat het om persoonlijke vrijheid tegen een machtige heerser
- 30 Volgens Raaflaub 1980, 28 wordt het begrip in eerste instantie van belang voor leden van de aristocratie die zich buitengesloten voelen Hij wijst op de naam van een politieke tegenstander van Cleisthenes, Isagoras (*ibid* , 23), vgl ook Scarpat 1964, 27

- 31 Raaflaub 1985, 279
- 32 Hdt *Hist* 5,78, Raaflaub 1985, 279
- 33 Zie voor de betekenisontwikkeling van het woord in de joods-christelijke traditie Peterson 1929, 289 vv, Schlier 1954, 872 vv, Bartelink 1970
- 34 Raaflaub 1980, 18, 1985, 180, Scarpato 1964, 29 omschrijft *parrhêsia* als „la libertà del privato cittadino di dire quanto crede, come crede, contro chi crede“
- 35 Schlier 1954, 870 v, Raaflaub 1980, 18 n 66 Voor de vertakkingen van *parrhêsia* naar vrijheid en waarheid, zie Peterson 1929, 284 (Een doorgeslagen vorm van *parrhesia* wordt vanaf de vierde eeuw het voornaamste voorwerp van kritiek op de democratie Isocr Areop 20, Pax 14, Pl R 557b vv, Scarpato 1964, 37, 46 v, Raaflaub 1980, 20
- 36 Ps Xen Ath Pol 1,6, 1,12 „Hierom hebben wij gelijkheid van spreken (*isegoria*) gecreeerd voor slaven tegenover vrijen, en voor gastarbeiders tegenover stedelingen, omdat de stad gastarbeiders nodig heeft vanwege de hoeveelheid werk voor professionals en de vloot Vandaar dat het logisch is dat wij ook gastarbeiders gelijk spreekrecht (*isegoria*) gegeven hebben“, Scarpato 1964, 25, 33, Raaflaub 1980, 44 De term *isegoria* houdt, ook als politieke term, altijd een zekere sociale verankering (met nadruk op gelijkheid), Raaflaub 1980, 17
Ook *parrhesia* kan in niet specifiek politieke zin gebruikt worden, vgl Demosth 9,3 (derde Philippica) (daar gebruikt omdat Demosthenes voor zichzelf het recht claimt om ook onaangename waarheden te laten horen, wat hij met *parrhêsia* aanduidt — in de retorica van de passage ligt het voortgezette gebruik van die term dus voor de hand „U vindt in andere zaken dat alle stadgenoten zozeer moeten kunnen beschikken over vrijheid van meningsuiting (*parrhesia*) dat u ook vreemdelingen en slaven erin laat delen Bij ons kun je veel personeel met grotere vrijheid (*exousia*) zien verkondigen wat ze maar willen, dan in sommige andere steden de burgers Maar van uw politieke beraadslagingen hebt u ze geheel en al uit gesloten‘, Scarpato 1964, 52
- 37 De term *parrhesia* duikt op in de jaren 30 en 20 van de vijfde eeuw v Chr in ps Xenophon en Euripides, met als vroegste attestatie Eur Hipp 421 vv (428 v Chr) Verder bijv in Eur Phoen 390 vv, Ion 670 vv, Raaflaub 1985, 281 v
- 38 Pl Grg 461d8 vv, Scarpato 1964, 53
- 39 Bijv Eur Or 885, Dem 18,170, Aristoph Ach 45, Eccl 130, Aesch in Ctesiph 3 (plaatsen ontleend aan Detienne 1967, 98) In de Smekelingen van Euripides kondigt koning Theseus in de context van een debat met een Thebaanse gezant over de constitutie „vrijheid is dit ‘wie heeft er voor de stad een goed voorstel, en wil dat voorleggen?’“ (Eur Suppl 438 v) Voor Theseus als de stichter van de democratie, zie ook [Dem] 59,75 Vrijheid is ook direct met *parrhesia* verbonden in Eur Hipp 421 ff

40. Zie Detienne 1967; Sluiter 1997, 155 vv.
41. De ideeën over taal onder intellectuelen maken een belangrijke verschuiving door in deze periode. De rol van taal in het ontdekken of vaststellen van „de waarheid“, aanvankelijk sterk gebonden aan personen in een bepaalde hoedanigheid (zieners, dichters, rechter-koningen), wordt eerst gesecculariseerd, maar de belangstelling blijft uitgaan naar taal als sleutel tot de waarheid. De relatie tussen taal en werkelijkheid en taal en waarheid staat dan centraal. Pas in deze periode komt de focus te liggen op het *gebruik* van taal. Zie Detienne 1967; Sluiter 1997, 176 v.
42. Diodorus Siculus 12,53: de term is *exeplēxe*.
43. Zie Segal 1962, 109 v.
44. Cf. Kerferd 1981, 78 vv.; Sluiter 1997, 177.
45. Zie Kerferd 1981, 79 v.
46. Enc. Hel. 8.
47. Enc. Hel. 10b = 14: zoals sommige *pharmakoi* (medicinale middelen) een eind maken aan ziekte maar andere aan het leven „zo geldt ook voor speeches dat sommige pijn veroorzaken, andere plezier; sommige maken de toehoorder bang, andere stellen ze gerust; en weer andere drogeren (*epharmakeusan*) en betoveren (*exegoētēsan*) ze met een slecht soort overredingskracht (*peithō*)“. Natuurlijk maakten redenaars al eerder van de mogelijkheid gebruik hun publiek te emotioeneren, zie bijv. Thucydides' beschrijving (die zelf natuurlijk pas dateert uit de tijd dat de retorica al bloeit) van het optreden van Pericles, Thuc. 2.65.9 (Segal 1962, 134): „Telkens wanneer hij bemerkte dat zij een inopportuun arrogant zelfvertrouwen ten toon spreidden, trof hij hen zo (*kateplēssen*) door zijn toespraken dat zij bang werden, en als ze aan de andere kant irrationele angst vertoonden, bracht hij ze weer tot rustig vertrouwen.“
48. Vgl. Segal 1962, 104 vv. Fysieke effecten zijn bijvoorbeeld de angstige huivering of de tranen waarmee gevoelens van medelijden gepaard gaan: Enc. Hel. 9. Ook volgens Plato stopt Gorgias *peithō* in de ziel, m.a.w. het is een fysieke toevoeging: Pl. Grg. 452e.
49. Zie Segal 1962, 104 vv.; 133.
50. Een van de meest saillante voorbeelden is de gang van zaken rondom het Arginusen-proces. De generaals die een overwinning behaald hadden in een belangrijke zeeslag, werden niettemin op onwettige wijze aangeklaagd en ter dood veroordeeld omdat ze geen drenkelingen zouden hebben opgepikt (X. Hell. 1,7). De Atheners krijgen spijt, en besluiten „degenen die het volk bedrogen hadden“ (*exapatēsan*) te vervolgen (1,7,35). De terminologie van *apataō* en *apatē* is in deze context volstrekt standaard bij de Attische redenaars. Ik heb al aangegeven dat het woord bij Gorgias in een tamelijk specifieke zin gebruikt wordt en betrekking

- heeft op het onvermogen van taal om met de werkelijkheid samen te vallen. Dat zijn nuances die in het ruimere gebruik van *apatê* verloren gaan.
51. Merk overigens op dat Gorgias zijn vaardigheden ook gerust in de politieke praktijk toepaste, getuige zijn optreden als hoofd van het gezantschap van Leontini dat om politieke steun van de Atheners kwam vragen (Diod. Sic. 12,53).
 52. Daarnaast zijn er beperkingen in de sfeer van de bescherming van de individuele reputatie (smaad etc.), zie Matsuda 1993, 32 v.; Butler 1997, 174 n. 2.
 53. Ik kan hier niet ingaan op de vraag naar de intellectuele vrijheid in de oudheid. Dover 1976 maakt aannemelijk dat van de (relatief) vele gevallen waarin een intellectueel gerechtelijk zou zijn vervolgd, alleen over de zaken tegen Socrates en Diagoras van Melos betrouwbare informatie beschikbaar is. Dat er een zekere vijandigheid bestond tegen intellectuelen in de late vijfde eeuw lijkt wel duidelijk. Dover wijst ook op de rekbaarheid van het begrip *asebeia*, *goddeloosheid* (ibid., 25). We hebben (niet erg betrouwbare) bronnen over vervolgingen wegens *asebeia* in de late vijfde eeuw van Aspasia, Anaxagoras en Euripides (naast Socrates en Diagoras). In het geval van Socrates spelen uiteraard ook politieke factoren een belangrijke rol, vgl. Dover 1976, 50 v.
 54. Zie over deze zaak, de rol van Alcibiades daarin, en de vrijwel gelijktijdige vernieling van de Hermen aan de vooravond van de Siciliaanse expeditie in 415 v. Chr., Ellis 1989, 58-62; de Romilly 1995, 101-23; Blok 1997. Dover 1976, 26 waarschuwt dat we in het licht van deze zaak onze opvattingen over de „Atheense tolerantie“ moeten bijstellen: „many of us, after all, might feel constrained to reconsider our loyalty to our native country if its laws provided for the denunciation and punishment of blasphemies enacted in private houses“. Cf. Todd 1993, 312 vv.
 55. Zie Lipsius 1912, 646 vv. over de *dikê kakêgorias*. Dit is in principe de technische term, maar ook andere termen komen voor: *loidoria*, *blasphêmia*, *kakôs legein*, *kakologein* (ibid. 649); *diabolê* Halliwell 1991, 49.
 56. Vgl. Todd 1993, 261. De wetgeving over de eerste twee categorieën werd geacht terug te gaan op Solon, zie Plut. Solon 21. Voor de *aporrhêta*, zie Lipsius 1912, 648; Radin 1927, 223 vv.; Halliwell 1991, 51 vv.; Wallace 1994, 115 vv.
 57. Vgl. Lipsius 1912, 648; MacDowell 1978, 128; Wallace 1994, 116 v.; 123.
 58. Op moord, het slaan van je vader of moeder, en het wegwerpen van je schild stond de doodstraf of het verlies van alle politieke rechten (*atimia*): Lipsius 1912, 648; Wallace 1994, 117.
 59. Cf. Wallace 1994, m.n. 123. Hetzelfde geldt waarschijnlijk voor de gevallen waarin juridische maatregelen tegen komediedichters werden genomen. De meeste bronnen hieromtrent reflecteren hellenistische opvattingen over het genre en zijn onbetrouwbaar. Wel was er een maatregel (waarvan de aard en omvang niet dui-

delijk zijn) tussen 440 en 437, het is duidelijk dat er een proces is geweest tegen Aristophanes aangespannen door Kleon, en er is een fragment van Eupolis (99,29) dat wijst op een juridische restrictie. Ook hier geldt dat waarschijnlijk juridische actie alleen mogelijk was als de democratie geacht werd in gevaar te zijn (zoals door de aanwezigheid van niet-Atheners bij de bespottung van Kleon). Zie voor een zorgvuldige afweging van alle bronnen hieromtrent, Halliwell 1991 (m n 63 vv). Overigens suggereert Lysias 10,2 dat men altijd huiverig was om *kakegoria* als grond voor een proces te gebruiken.

- 60 Zie voor de opvatting dat de juridische arena gebruikt wordt om vetes te continueren, Cohen 1995, 87 vv
- 61 Todd 1993, 261 (het gaat om een *dike rhetorion* (een *eisangelia dokimasias*), een *dikê pseudomarturiôn*, en twee *dikai kakegorias*)
- 62 Dit is de traditionele opvatting, laatstelijk verdedigd door Todd 1993, 259. Volgens Hillgruber 1988, 1 vv had Theomnestus het *dokimasia* proces verloren, maar hoe wel het niet is uitgesloten, is dat standpunt minder waarschijnlijk.
- 63 In 10,4 zegt de spreker dat hij t t v de dood van zijn vader nog te jong was om te beseffen wat een oligarchie inhield, en dat hij zijn vader niet had kunnen helpen. In 10,5 beweert hij dat geld geen motief kan zijn geweest, maar zijn argumentatie is onlogisch. In 10,27 zegt hij dat zijn vader stierf onder de oligarchie vanwege het feit dat hij de democratie een warm hart toedroeg.
- 64 Het is overigens omstreden of dat een afdoende excuus is voor het gebruik van *aporrheta*. Hillgruber (1988, 5, 11, 15) denkt, m i terecht, van wel (de claim is expliciet in Lys 10,30), Todd 1993, 260 vermoedt dat het minstens niet *altijd* acceptabel is als verdediging, bijvoorbeeld in het geval van de ouder die op de markt werkt. Dan zou een *aporrheton* echt als woord verboden zijn. Maar in Todd 2000, 102 noemt hij het wel als een mogelijke strategie voor Theomnestus.
- 65 Lysias 10,6
- 66 Voor ideeën over wetsinterpretatie in vierde eeuw Athene, zie Schaublin 1977, Hillgruber 1988, 105 vv
- 67 Lysias 10,7
- 68 Zie Sluiter 1990, 6 v. Prodicus ontkent in wezen het bestaan van synoniemen en wordt beroemd door zijn uiterst precieze onderscheidingen van betekenisnuances in schijnbaar synonieme woorden.
- 69 Over mogelijke precedentwerking van jury-uitspraken, zie Hillgruber 1988, 118, n a v Lysias 3,43
- 70 Lysias 10,9

71. Voor verwijzingen naar het wegwerpen van een schild in de antieke komedie, zie Halliwell 1991, 52. E.g. Aristoph. Nub. 353; Vesp. 19; 592; Pax 677 v. De plaatsen in Lysias 10 waar verwezen wordt naar Theomnestus' schild zijn: § 1; 9 (2x); 12; 21; 22; 23; 25; 28 (allusie); 30.
72. Voor zogenaamde „glossen“, zie Sluiter 1990, 5 v.; 1997, 166.
73. Vgl. Sluiter 1994.
74. Volgens de cynicus Diogenes is *parrhêsia* het mooiste wat er is, en het staat gelijk aan vrijheid in het algemeen (Diogenes Laertius, 6,69) en aan waarheid (Lucianus, Leven van Demonax (9.3)). Zie ook e.g. Lucianus, Leven van Demonax (9.3): „Hij wijdde zichzelf geheel aan vrijheid (*eleutheria*) en *parrhêsia* ... (9.11) En hij haalde zich niet minder dan Socrates de haat van de massa op de hals vanwege zijn *parrhêsia* en vrijheid (*eleutheria*)“. Zie verder Scarpata 1964,62 vv.
75. Lucianus, Leven van Demonax (9,61): „Hij prees ook Thersites als een Cynische volksredenaar (*Kunikon tina dêmêgoron*)“.
76. Lucianus, Leven van Demonax (9.11).
77. Zie Hock 1997.