

Moedertaal en taalpolitiek bij Herder

Over de taalfilosofische grond van Herders taalnationalisme

Helder De Schutter¹, KULeuven

Filosofiedag - Uitdagingen voor de Filosofie in de 21^{ste} Eeuw

Rotterdam, 19 november 2005

In deze tekst ga ik op zoek naar de romantische wortels van veel hedendaagse overtuigingen over het belang van moedertalen en taalpolitiek. Discussies over hoe een rechtvaardig taalbeleid eruit zou moeten zien worden vandaag erg frequent gevoerd en spelen zich lang niet alleen af binnen de academische politieke theorievorming. Heel veel mensen ervaren vandaag een diepe band met hun moedertaal en hun cultuur en zijn ervan overtuigd dat moedertalen getolereerd en zelfs beschermd moeten worden. Zij vinden dat talen niet louter en niet primair een instrumentele of communicatieve waarde hebben, dat het bijvoorbeeld geen goede zaak zou zijn als de linguïstische diversiteit in de wereld zou verdwijnen en het Engels als enige universele moedertaal zou overblijven; zij vinden dat taal ook samenhangt met wie je bent, dat talen een identiteitsfunctie hebben.

De meest evidente historische bron voor het idee dat moedertalen belangrijk zijn, zowel op het individuele als op het maatschappelijke vlak, is de romantiek². Romantische denkers als Herder en Fichte hebben geargumenteed dat talen ons constitueren, dat ze mensen identiteit verschaffen, en dat mensen leven binnen een linguïstische horizon.

Concreet ga ik in deze tekst in op het taalpolitieke denken van Johann Gottfried Herder (1744-1803). Herder heeft het belang van taal een centrale plaats gegeven in zijn filosofie en staat aan het begin van de romantische taalfilosofische lijn die veel hedendaagse discussies over taalpolitiek blijft beïnvloeden. De tekst heeft een dubbele opzet. Ten eerste analyseer ik Herders visie op natie- en taalpolitiek in de context van zijn ruimere politieke filosofie (deel I) en reconstrueer ik de onderliggende taalfilosofische premissen van zijn taalnationalisme (deel II). Ten tweede maak ik gebruik van die reconstructie van de centrale argumenten in Herders taalpolitiek en taalfilosofie om na te gaan in hoeverre Herders denken over deze kwesties relevant is voor en overeenstemt met huidige politiek-filosofische analyses over het belang van nationale en linguïstische identiteiten (deel III). Meer bepaald ga ik in op enkele opvallende gelijkenissen tussen Herders nationalisme en het recente *liberaal nationalisme* van hedendaagse politieke filosofen als Chaim Gans, Will Kymlicka, David Miller en Yael Tamir.

Mijn analyses in deze tekst steunen vooral op drie teksten van Herder: zijn vroege *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), zijn *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) en zijn *Briefe zu Beförderung der Humanität* (1791-1797)³.

¹ Onderzoeker bij het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen, aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Centrum voor Ethiek, Sociale en Politieke Filosofie (Van Evenstraat 2b, 3000 Leuven, Belgium, Helder.DeSchutter@hiw.kuleuven.ac.be).

² Ik denk niet dat de romantiek de enige historische bron is voor het idee dat taal politiek relevant is. Het is wel de lijn die er het meeste de nadruk op heeft gelegd dat moedertalen politiek relevant en beschermenswaardig zijn, door een verband te ponen tussen iemands taal en zijn of haar identiteit. In mijn onderzoek toon ik aan dat er naast een romantische ook republicanistisch en instrumenteel-atomistisch geïnspireerde taalfilosofische funderingen zijn voor onze huidige overtuigingen over het belang van taal voor de politieke sfeer.

³ Referenties naar de *Ideen* en de *Briefe* komen uit de Suphan-editie van Herder (1877-1913), waarvan de delen XIII en XIV de *Ideen* bevatten en de delen XVII en XVIII de *Briefe*. Ik vermeld steeds tussen haakjes het boekdeel en de pagina van de referentie. Voor Herders taalfilosofie die naar voor komt in zijn *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* komen de referenties uit de uitgave van Wolfgang Pross (1987). Ik refereer naar de citaten uit deze editie door tussen haakjes de naam van het boek (*Abhandlung*) te laten volgen door de pagina. Verdere verwijzingen naar andere werken van Herder komen uit de Suphan-editie.

I

Herders visie op taalpolitiek en nationalisme is stevig ingebed in zijn ruimere politieke filosofie, die vooral ontwikkeld wordt in zijn *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* en in zijn latere *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Die politieke filosofie vertrekt vanuit Herders afkeer van processen als mechanisering, centralisering en uniformisering, die hij niet alleen aan het werk ziet in de vele absolutistische centralistische regimes die hij rondom zich ontwaart maar ook in de notie van het sociaal contract als normatief fundament voor de politieke associatie waar individuen slechts toetreden uit eigenbelang. In beide gevallen verwordt de staat volgens Herder tot een instrumentele machine en worden sociale contacten gereguleerd door levenloze berekening die hij destructief acht voor de creatieve energie van het volk.

In zijn eigen denken gaat Herder op zoek naar een substantiëler fundament voor de politieke associatie. Dat vindt hij in wat we een organische staatsvisie kunnen noemen, die de staat grondt in de natie, en vooral in de taal van de natie. Deze visie vertrekt van het idee dat lidmaatschap van een volk een vereiste is voor individuele zelfrealisatie. Een volk wordt door Herder begrepen als een natie met eigen karaktertrekken en met een gedeelde taal (XIII: 257-258; 363-365). Wat het nationale karakter betreft, schuift Herder het idee naar voor dat elk volk een eigen karakter heeft met een onderscheiden kern waarrond de volkseigenheid centreert⁴. Die ziel van het volk, de volksaard wordt belichaamd in de eigen volkstaal (XIII: 363), waarin elke taalspreker zijn eigen individualiteit ingepast weet (zie ook Barnard 1965: 58). Elk volk heeft volgens Herder een eigen taal: zonder eigen taal is er volgens hem geen sprake van een volk; een volk zonder taal is een anomalie (I:147).

Herder gelooft dat net als elk volk ook elk individu gekenmerkt wordt door een wezenseigen levenswijze, een habitus (XIII: 250). Herder begrijpt die individuele habitus daarbij als geworteld in de collectieve habitus, in de volksidentiteit met de volkstaal als culminatiepunt van die identiteit. De leden van het volk weten zich op hun plaats binnen het eigen volk, en passen er symbiotisch in als takken aan een boom: “[D]enn ein Volk ist sowohl eine Pflanze der Natur, als eine Familie; nur jenes mit mehreren Zweigen” (XIII: 384). Al wie tot hetzelfde volk behoort is daarom op een intrinsieke wijze verbonden met de andere volksleden. Deze organische samenhang van de delen wordt vaak door Herder gecontrasteerd met mechanische associaties die slechts op een externe, artificiële manier eenheid kunnen handhaven.

De concrete taal-en natiepolitiek die uit deze organische politieke theorie voortvloeit reflecteert deze naadloze verstrengeling van een individu met zijn taal en volk. Op ten minste drie plaatsen in zijn werk wordt Herder erg concreet over zijn politieke visie op taal en natie. Ten eerste stelt Herder al erg vroeg het idee voorop dat de nationale taal als bindmiddel van de natie kan (en moet) fungeren. Als hij in 1787 gevraagd wordt om een plan op te stellen voor de oprichting van een ‘Institut für den Allgemeingeist Deutschlands’ argumenteert hij dat Duitsland nog te weinig de eenheid van het geheel voor ogen houdt, die gevonden kan worden in een nationale taal. Een nationale taal is volgens Herder niet iets dat enkel grammatici zou moeten bezig houden, maar is een essentieel orgaan voor sociale integratie van het hele volk (XVI: 607, Barnard 1965: 58).

Herder neemt het daarbij niet alleen op voor de Duitse taal en cultuur. In een kritiek op de volgens hem taalvijandige keizer Joseph II, schrijft hij in zijn latere *Briefe zu Beförderung der Humanität* dat volkstalen voor mensen erg belangrijk zijn en daarom getolereerd en erkend

⁴ Interessant hierbij is dat Herder zelf, in tegenstelling tot wat heel veel secundaire literatuur wel veronderstelt, de term *Volksgeist* niet als een belangrijk concept of element van zijn leer naar voor geschoven heeft, en, meer nog, de term zelf nergens gebruikt, al moet daarbij meteen vermeld worden dat hij wel de betekenis van de term zou onderschrijven, en dat hij min of meer gelijksoortige uitdrukkingen wel gebruikt heeft (zoals *Charakter eines Volkes*, *Geist der Völker*, of *Geist der Zeiten*).

moeten worden: “Wahrlich, wie Gott alle Sprachen der Welt duldet, so sollte auch ein Regent die verschiedenen Sprachen seiner Völker nicht nur dulden, sondern auch ehren” (*Suphan XVII*: 59).

Maar Herder ging ook verder en grondde zijn nationalisme ten derde in het principe dat rond ieder volk en iedere taalgroep staatsgrenzen getrokken zouden moeten worden:

“Die Natur erzieht Familien; der natürlichste Staat ist also auch Ein Volk, mit Einem Nationalcharakter. (...) Nichts scheint also dem Zweck der Regierungen so offenbar entgegen, als die unnatürliche Vergrößerung der Staaten, die wilde Vermischung der Menschen-Gattungen und Nationen unter Einen Scepter. Der Menschenscepter ist viel zu schwach und klein, daß so widersinnige Theile in ihn eingepft werden könnten; zusammengeleimt werden sie also in ein brechliche Maschine, die man Staats-Maschine nennet, ohne inneres Leben und Sympathie der Theile gegen einander” (*XIII*: 384-385).

Het is vooral deze laatste passage die vandaag heel wat achterdocht opwekt, en waardoor velen geneigd zijn Herders nationalisme en de erbij horende organische staatstheorie als achterhaald en zelfs gevaarlijk af te doen. Toch wijzen vele Herder-commentatoren erop dat Herders nationalisme in feite erg gematigd is en dat de sfeer van eng nationalisme en zelfs racisme die rond zijn werk hangt niet zozeer in zijn eigen theorie zijn oorsprong vindt maar in wat de Herder-receptie, en daarbij vooral Duitse romantische politieke theoretici, van die theorie gemaakt hebben. In het derde deel van deze tekst zal ik in het licht van deze nuanceringsproberen aan te tonen dat Herders normatieve rechtvaardiging van het belang van volkslidmaatschap in belangrijke opzichten overeenstemt met een gematigde liberaal-nationalistische stroming in de politieke filosofie die vandaag veel weerklank vindt bij heel wat denkers die een brug willen slaan tussen het liberalisme en het communitarisme van de laatste decennia. Voorlopig kan het volstaan op de volgende nuanceringswijzen die van belang zijn om Herders nationalisme juist te duiden.

Ten eerste is Herders natiedenken niet statisch en niet uniform. Zijn organische visie is gebaseerd op het belang van groei, spontaniteit en dynamiek. Zo laat hij in zijn *Abhandlung* zien dat de linguïstische diversiteit, die hij hoog in het vaandel draagt, het resultaat is van een dynamisch en niet te betreuren proces waarbij groepen mensen verschillende idiomen begonnen te ontwikkelen ten gevolge van factoren als geografische afstand, gewoonten of conflicten tussen volkeren. En de voornaamste reden waarom hij bijvoorbeeld het schrift negatief kwalificeert (zie verder) is de grote uniformisering die met de introductie ervan gepaard gaat: het schrift homogeniseert de gedachten, reduceert dialecten en gebaren en zet een rem op originaliteit en diversiteit. Taal, cultuur en traditie zijn met andere woorden geen gegevenheden die individuen passief moeten ondergaan, geen dode artefacten maar levende krachten die voortdurend groeien en aan verandering onderhevig zijn (*XXXI*: 27; *Abhandlung*: 338-339; zie ook Spencer 1996: 250).

Ook is het, ten tweede, belangrijk erop te wijzen dat Herders nationalisme vooral linguïstisch en cultureel van aard is en daarmee vermijdt te verzanden in een racistisch of etnisch nationalisme (zie ook Muthu 2003: 249-250; Fox 2003: 253-254). Zo wijst Herder expliciet elke verwijzing naar de verklarende rol van rassen van de hand en geeft hij aan dat een volk vooral bestaat uit een nationaal karakter en een gedeelde taal, in plaats van een gedeeld ras. Bovendien merkt hij op dat raciale mengvormen in onze wereld schering en inslag zijn (*XIII*: 257). Daarmee geeft hij aan dat zijn natieconcept geen etnische of raciale homogeniteit veronderstelt, en primair gericht is op het belang van de gedeelde taal en de volkseigenheid.

Zijn nationalisme wordt ook nooit imperialistisch of agressief. Herder onderstreept weliswaar het belang van patriottisme ten aanzien van die taal en volkseigenheid, maar

verdedigt evenwel slechts een gematigde of gelouterde vorm van patriottisme, die hij vergelijkt met de bekommernis die verwacht kan worden van allen die zich aan boord van een schip bevinden om het wel en wee van het geheel (zie XVII: 315-316; XVIII: 270-271). Patriottisme is voor Herder iets positiefs zolang het aanzet tot goede dingen, zoals verlichting, moedigheid, aandacht voor kunst en de nationale taal, zelfrespect en de wil om je te verzetten tegen de imperialistische overrompeling door andere volkeren en culturen (XVIII: 345). Maar het gaat de verkeerde kant op als patriottisme verزندt in chauvinisme en zelf tot imperialisme verwordt. Herder propageert zelfverdediging maar veroordeelt invasies in vreemde landen scherp: kabinetten en staatsmachines kunnen elkaar dan wel willen bedriegen en uitroeien, maar vaderlanden doen elkaar dat niet aan. “Nicht so rücken Vaterländer gegeneinander; sie liegen ruhig neben einander, und stehen sich als Familien bei. Vaterländer gegen Vaterländer im Blutkampf ist der ärgste Barbarismus der menschlichen Sprache” (XVII: 319).

Hiermee is meteen al de derde en belangrijkste nuancering ingeluid: Herder bedt zijn nationalisme in in een bepaald soort kosmopolitisme. Dat betekent voor alle duidelijkheid geenszins dat Herder appreciatie heeft voor mensen die zich graag als wereldburgers definiëren en daarmee aangeven dat ze onpartijdig staan ten aanzien van de volkeren waarin ze opgegroeid zijn. Hij vindt de primitieve mens, stevig in zijn volk geworteld dan ook een ‘waarlijker’ mens dan de gecultiveerde kosmopolitische ‘schaduwmen’s’ (XIII: 339). Maar zijn afkeer van de kosmopolieten geldt evenwel slechts voor wie in zijn liefde voor de mensheid meent voorbij te kunnen gaan aan het belang van nationale hechtungen. We kunnen Herders theorie daarentegen wel categoriseren als een *cultureel kosmopolitisme*, dat zich vooral uit in een gelijk respect voor de culturele diversiteit op aarde, zonder dat ten koste te laten gaan van de gelijkwaardigheid van elke mens. Pauline Kleingeld (1999: 515) definieert ‘cultureel kosmopolitisme’ als de stelling dat de *menselijkheid* (humanity) zich uitdrukt in een rijke variëteit aan culturele vormen die we elk in hun particulariteit moeten erkennen. Zij ziet het Duitse culturele kosmopolitisme op het einde van de achttiende eeuw vooral aanwezig in de werken van Georg Forster, al lijkt dezelfde strekking evenzo aanwezig in Herders verdediging van nationalisme. Herders theorie is namelijk sterk gegrond in een basis van menselijkheid (Humanität) die volgens hem universeel gedeeld wordt. Zo begrijpt hij de mensheid als een eenheid en de geschiedenis als een ‘ketting van menselijkheid’ die individuen en naties samenbindt (XIII: 346). Hij stelt zelfs dat wie alle mogelijke variaties zou kennen van het ‘mentype’ dat alle volkeren en individuen gemeen hebben, reeds met een paar gegeven kenmerken het hele karakter van een volk of een individu zou kunnen reconstrueren (XVIII: 250). En in zijn brieven stemt hij in met Fénelons adagium om meer van je familie dan van jezelf te houden, meer van je vaderland dan van je familie en meer van de mensheid dan van je vaderland (XVIII: 241).

Het sterkst profileert dit internationalistisch getinte kosmopolitisme zich in Herders strijd tegen kolonialisme en imperialisme. Voortdurend gaat Herder tekeer tegen de arrogantie van de Europese staten die menen te weten hoe een juist leven eruit ziet en andere, vooral Afrikaanse en Amerikaanse volkeren willen dwingen om – vaak als slaven – volgens hun normen te leven. Niet alleen de Europese koloniale machten moeten het hier ontgelden maar evenzo alle vormen van cultureel imperialisme in het verleden. Herder heeft bijvoorbeeld geen goed woord over voor helden als Alexander of Julius Caesar, die vele volkeren verdrukt hebben en talloze doden op hun geweten hebben. Ook de kruistochten hebben volgens Herder slechts vernietiging en onrecht gebracht. Interessant hierbij is dat zijn verdediging van het nationalistische natiestaatmodel haar morele rechtvaardiging grotendeels haalt uit die afkeer van kolonialisme en imperialisme, zoals bijvoorbeeld duidelijk wordt in het volgende citaat:

“Selbst das Christenthum, sobald es als Staatsmaschiene auf fremde Völker wirkte, drückte sie schrecklich; bei einigen verstümmelte es dergestalt ihren eigenthümlichen Charakter, daß keine anderthalbtausend Jahre ihn haben zurechtbringen mögen. Wünschten wir nicht, daß z.B. der Geist der nordischen Völker, der Deutschen, der Galen, Slaven u.s. ungestört und rein aus sich selber hätte hervorgehen mögen?” (XVIII: 222).

Herder onderbouwt zijn natiestaatmodel dus vanuit het belang dat ieder volk heeft om zich niet door agressieve anderen te laten overrompelen. Herder is ervan overtuigd dat de wereld bestaat uit een enorme diversiteit aan volkeren die elk hun leden een veilige thuisbasis geven. Het imperialisme – zowel in die vorm ervan die koloniale machten tentoon spreiden tegenover andere naties als het imperialisme van bureaucratische multinationale rijken tegen hun interne volkeren – is immoreel omdat het bepaalde volkeren verdrukt en dwingt te leven volgens de particuliere normen van een ander volk. Zelfs in het eerder geciteerde citaat waarin hij het natiestaatmodel verdedigt lijkt die verdediging vooral geïntegreerd vanuit een afkeer van de ‘onnatuurlijke uitbreiding van staten’, die meestal gedreven wordt door de machtszucht van heersers (XIII 384-385). Het natiestaatmodel is er dus op gericht een internationale orde na te streven waarin iedereen vooral met rust gelaten wordt en in staat gesteld wordt zijn eigen collectieve levenswandel zelf te bepalen. In brief 115 schrijft hij dat God het ook zo gewild heeft, dat de diversiteit van talen, ethieken en neigingen bedoeld was als een stop tegen de aanmatigende aaneenschakeling van volkeren, als een *Damm gegen fremde Ueberschwemmungen*, om zo elk volk in staat te stellen zijn eigen nationale karakter te bewaren (XVIII: 235-236).

II

In dit tweede gedeelte reconstrueer ik de taalfilosofische achtergrond van deze taal-en natiepolitieke theorie. Herders taalfilosofie komt voornamelijk aan bod in zijn *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), dat zich engageert in een in de achttiende eeuw bekende discussie over de oorsprong van de taal. Herder zet zich daarin af tegen twee posities, waartussen hij vervolgens zijn eigen originele visie op het ontstaan en de basis van taal positioneert. Ten eerste bekritiseert Herder de stelling dat taal een goddelijke oorsprong heeft, die hij vooral aan Süßmilch en ten dele ook aan Rousseau toeschrijft. Herder geeft tegelijk echter ook aan niet te willen vervallen in het andere kamp, geleid door Condillac, dat de oorsprong van taal legt in bepaalde signaalkreten zoals pijnuitroepen, die de mens met de dieren deelt.

Herders eigen visie leunt dichter aan bij de eerste dan bij de tweede visie. Herder stelt weliswaar dat het ontstaan en de concrete vormgeving van talen niet te wijten is aan goddelijke interventie, maar gelooft wel dat taal, of beter, een vermogen tot taal als een goddelijke gift gezien moet worden. Mensen zijn geboren met een bepaalde linguïstische gave maar creëren toch in zekere zin zelf hun taal. God speelt dus wel een belangrijke rol maar er is menselijke interventie nodig.

Het is echter vooral Herders kritiek op de tweede positie die het meest relevant is voor een juist begrip van Herders denken over het belang van taal en in het bijzonder moedertaal. Dat komt omdat zijn discussie met Condillac, die overigens grotendeels overeenkomt met de kritiek van Wittgenstein op de taalfilosofie van Augustinus (zie ook Taylor 1995: 80), kenmerkend is voor de romantische visie op taal. Volgens Condillac ontstond taal doordat mensen – hij spreekt in het bijzonder over twee geïsoleerde kinderen in een woestijn – ‘kretten’ uit de sfeer van de ‘gewartwording’, zoals pijn-of angstkretten, gingen verbinden met

de gedachten waarvoor die kreten de tekens vormen. Zo zullen ze die gewaarwordingskretten begrijpen als een model om zelf taal te creëren, om nieuwe geluiden samen te stellen waarmee ze dan naar dingen kunnen gaan verwijzen met namen. Mensen werden het vervolgens onderling eens over de betekenis van de eerste woorden die ze wilden gebruiken en zo ontstond langzaam aan een vocabularium en een taal.

Herders verwijt aan het adres van Condillac is dat hij aanneemt wat hij geacht wordt te bewijzen. Wat verklaard moet worden, aldus Herder, is de capaciteit zelf om te begrijpen dat woorden of tekens naar dingen en gedachten kunnen verwijzen; waar het in de taal om gaat is het verwijzproces zelf. Zijn eigen oplossing ziet er als volgt uit. Volgens Herder zijn de verschillen tussen mens en dier kwalitatief van aard (*Abhandlung* 270). In tegenstelling tot dieren, die erg beperkt zijn in hun doen en laten en zich laten leiden door hun instinct, hebben mensen de eigenschap om niet alleen dingen te willen of te bedenken, maar om zich ook bewust te zijn van het feit dat ze willen en bedenken. Herder noemt die eigenschap *Besonnenheit*, wat ruwweg vertaald kan worden als ‘bewustzijn’ en ruimer als ‘reflexiviteit’, en wat soms door hem onderscheiden wordt van het ermee samenhangende *Besinnung*, dat vooral doelt op het actieve moment van het bewustzijn en vertaald kan worden als ‘bewustwording’. Door *Besonnenheit* slaagt de mens erin dingen als dusdanig, als de dingen zelf, te erkennen. Met behulp van dit concept meent Herder dat er geen transitie van primitieve geluiden tot intelligibele taal te verklaren valt: door *Besonnenheit* verschilt de mens namelijk fundamenteel van dieren. Mensentaal is niet afgeleid van natuurlijke signaalgeluiden, die behoren tot de taal van de gewaarwording die ook dieren hebben. De taal van de mensen is daarentegen menselijk precies door *Besonnenheit*. Dat legt hij als volgt uit. Taal, hier begrepen als het proces van verwijzing, ontstaat door over een bepaald object na te denken en er dan een specifiek kenmerk uit te selecteren dat het object accuraat representeert. Zodra je dat doet, zodra je een kenmerk selecteert en er je aandacht op richt heb je het innerlijke proces van de genese van een woord doorlopen. Dankzij de innerlijke voorstelling van een kenmerk, mogelijk gemaakt door *Besonnenheit*, is er sprake van een innerlijke taal. In een tweede stap wordt die innerlijke taal uiterlijk aanwezig gesteld door het kenmerk te verbinden met een klank. Herder legt de verklaring van het ontstaan van klanken in de belangrijke rol van het gevoel en van de zintuigen bij de mens. Vooral de scherpe gevoeligheid van de mens voor het gehoorzintuig leidt tot geluidsrepresentaties van de innerlijke woorden. Herder geeft aan dat het eerste woord geconstrueerd zou kunnen zijn via klanknabootsing. Hij stelt zich voor dat het blaten van het schaap in een proces van *Besinnung* als karakteristieke eigenschap voor het schaap zelf geselecteerd werd. Meteen lag er direct een klank voorhanden voor de uiterlijke representatie van dat innerlijke proces: mensen begonnen de klanknabootsing van het blaten van het schaap te aanzien als naam voor het schaap zelf⁵.

Zo is de taal van de mensen ontstaan. Het verhaal gaat echter verder. Zodra de eerste woorden aldus uitgevonden zijn – door de eerste mensen – is het taalproces in gang gezet. Vanaf dan wordt taal bij uitstek een sociaal gebeuren. Ouders voeden hun kinderen op in hun taal, waardoor kinderen ondergedompeld worden in die taal en daardoor meteen ook in de met die taal verweven gevoelens en ervaringen van hun ouders. Al snel wordt deze taal een familiale taal die zelf ook een familiale denkwijze uitdrukt. Voor de ouders is de taal van hun kinderen dan ook “ein Dialekt ihrer Gedanken, ein Loblied ihrer Taten” (*Abhandlung* 336).

Gaandeweg ontstaat er ook een diversiteit aan talen. Taal was sowieso nooit homogeen: geen twee mensen delen precies dezelfde taal, want er treden verschillen op in woordkeuze, accenten, enzovoort. De taal van de kinderen van die mensen zal vervolgens meer gemeen hebben met die van henzelf dan met die van anderen. Die linguïstische diversiteit neemt toe

⁵ Natuurlijk ligt bij niet alle kenmerken de link met een specifiek geluid zo voor de hand; niet alle objecten maken geluiden. Toch wijst Herder ook in die gevallen naar het belang van het gevoel, dat volgens hem overigens erg dicht bij het gehoor aanligt. Veel zichtbare dingen kunnen immers bewegen of bewogen worden en maken daarbij een geluid of voelen daarbij aan als een geluid.

naarmate families gingen verhuizen naar andere delen van de aarde met andere klimaten en er andere behoeftes ontwikkelden. En door conflicten doken er ook onder groepen en volkeren die dicht bij elkaar woonden taalverschillen op. Zo heeft de natuur ervoor gezorgd dat volkeren gescheiden werden door taal, ethiek, gewoonten, bergen, zeeën en rivieren (XVIII: 235).

Dat is in een notendop Herders verklaring voor het ontstaan van de taal. In dit verhaal lijken er mij verschillende kenmerken te zitten die fundamenteel zijn voor een 'Herderiaans' begrip van het belang van taalidentiteit en taalpolitiek en die de pijlers vormen voor de romantische lijn die Herder initieert en die blijft doorwerken in de attitude die veel mensen vandaag aannemen tegenover de waarde van hun moedertaal en tegenover linguïstische diversiteit in het algemeen. Concreet bespreek ik in wat volgt twee van die kenmerken, die ik in het derde gedeelte terug opneem.

Ten eerste is taal voor Herder – en voor alle taalromantici na hem – primair iets van het gevoel. Dat uit zich niet alleen in zijn taalfilosofie. Herders kritiek op Kant komt erop neer dat moraliteit geen zaak is van de rede en het kenvermogen alleen, maar vooral iets is van het gevoel, en ook zijn antropologie is antidualistisch en naturalistisch. In zijn politieke filosofie stelt Herder dat het niet mogelijk is om a priori, voorafgaand aan het maatschappelijk debat, rechtvaardige wetten te bedenken en om redelijk vast te stellen wat goed is en wat niet. Wat Herder wel doet is nagaan hoe we goede (gevoelsmatige) disposities kunnen aanwakkeren bij de burgers van een staat. Zo is het van belang, aldus Herder, om gevoelens van nationaliteit te stimuleren en om (nationale) vooroordelen positief te bejegenen, voor zover die mensen tot het goede kunnen aanzetten (zie Brief 121, XVIII: 280-286). In zijn taalfilosofie leidt dit naturalisme hem ertoe de klemtoon te leggen op de rol van zintuiglijkheid in de taal, en dan vooral op het gehoor. De mens is vooral een leerling van het oor, meer nog dan van het zicht (XIII: 141-142). Het gehoor ligt volgens hem dicht bij het gevoel, dichters dan het zicht, dat hij vaak associeert met transparantie, perfectie en verblinding, terwijl het gehoor zachter is, doorleefder en tegelijk werkelijker (*Abhandlung* 299-302). Het zicht wordt door hem ook geassocieerd met hogere wezens dan mensen (XIII: 141-142), en met de ijdele speculatieve hoop de woorden achter ons te laten om tot de dingen zelf door te kunnen dringen⁶. Gehoor, geluid en gevoel eerder dan zicht en cognitie vormen met andere woorden de kern van de taal⁷.

Deze voorkeur voor natuurlijkheid en gevoelsmatigheid uit zich ook in de afkeer die Herder uit ten aanzien van elke vorm van veralgemening en systematisering van talen. Hij gaat voortdurend tekeer tegen de grammaticale en lexicale keurslijven die vooral geciviliseerde volkeren aan hun talen menen te moeten opleggen⁸. Voortdurend contrasteert Herder de overdreven verfijnde, geketende en geciviliseerde spreek-en schrijftrant van zijn tijd met de krachtige, levendige en originele stijl van de oudste talen ter wereld, uit het *Morgenland*, en van de (jonge) talen van de primitieve volkeren (*Wilden*). Die oudste talen worden net als de talen van de jongste volkeren ook nog veel meer gekenmerkt door geluid, activiteit, muzikaliteit en versheid, en door een afwezigheid van linguïstische regelneerij. Wie daarentegen een geleerde en verfijnde taal spreekt, dwaalt, droomt en kraamt slechts linguïstische na-aperij uit

⁶ In dit verband is het tekenend dat Herder verschillende keren blinden en doven contrasteert een aangeeft dat het voor blinden geen probleem is taal te hebben, terwijl dat voor doven heel wat moeilijker zoniet onmogelijk is (XIII: 357; *Abhandlung* 261, 287, 299).

⁷ Zoals ik vooral in mijn bespreking van het tweede kenmerk aangeef, betekent deze voorkeur voor de gevoelsmatige kant van taal geenszins dat Herder redelijkheid afwijst, wel integendeel: Herder draagt redelijkheid hoog in het vaandel op voorwaarde dat ze gesitueerd is. Voor Herder zijn gevoel en rede, taal en redelijkheid dus geen tegengestelde begrippen.

⁸ Die afkeer van systematisering en disciplineren zie je bijvoorbeeld ook in de vorm zelf van Herders werken, die vaak erg onsystematisch, emotioneel en vooral grammaticaal ongedisciplineerd zijn. Ook de titels van zijn werken geven blijk van zijn afkeer van systematiek: zijn hoofdwerk over de geschiedenis van de mensheid heeft als titel *Ideen*, en dat over de Duitse literatuur heet *Fragmente*.

(XIII: 369). De geciviliseerde taalspreker spreekt in formaliteiten en verliest zijn talige creativiteit (*Abhandlung* 331-332). Verfijnde metafysische schrijfsels karakteriseert Herder als een degeneratie vergeleken bij de oorspronkelijke moedertaal van de menselijke soort, die de primitiefste talen dan ook veel meer benaderen (*Abhandlung* 256-257). Volgens Herder is een grammatica niets meer dan een artificiële filosofische poging om de epiek van de weerklinkende en creatieve natuur te beteugelen door er regelmaat aan op te leggen (*Abhandlung* 314).

Deze afkeer van systematiek en beperking van de linguïstische creativiteit leidt er zoals ik eerder al vermeldde toe dat Herder gemengde gevoelens heeft ten aanzien van het schrift. Herder geeft aan dat het schrift de creatieve energie van mensen onderdrukt; het is artificieel en uniformiserend en doet onze gedachten tot dorre ideeën verstommen (XIII: 366). Hoe levendiger een taal overigens is, hoe minder nood gevoeld wordt om die taal in woorden uit te drukken (*Abhandlung* 258). Interessant is hier overigens dat hij zijn tirade tegen het schrift in de *Ideen* wel besluit met de stelling dat de traditie van het schrift ondanks alles toch de meest duurzame en doeltreffende institutie van God genoemd kan worden, aangezien schrijfsels natie na natie en eeuw na eeuw doorgegeven kunnen worden en zo mettertijd het hele mensengeslacht in een ketting van broederlijke traditie kunnen verenigen (XIII: 366).

Ten tweede lanceert Herder als eerste op systematische wijze het idee dat taal voor de mens de wereld ontsluit. Dat kan als volgt duidelijk gemaakt worden. Herders visie keert zich resoluut zowel tegen het idee dat de menselijke rede alinguïstisch functioneert (zoals Herder dat ondermeer in Kant terugvindt) als tegen het ermee verwante begrip dat woorden enkel instrumenten zijn om (alinguïstisch gedefinieerde) dingen mee te doen (zoals Herder dat aanwezig ziet in de taalfilosofie van Condillac). In beide gevallen wordt er vanuit gegaan dat de mens uit zijn linguïstische conditie kan stappen en taal dan eventueel kan gebruiken zoals hij ook kledij draagt of een dak bouwt. Volgens Herder is een dergelijk naïef metafysisch enthousiasme dat uitgaat van het bestaan van zo'n 'woordenloze rede' onzinnig (XIII: 361). “[E]ine reine Vernunft ohne Sprache ist auf Erden ein utopisches Land” (XIII: 357). Daartegenover stelt Herder dat de mens onlosmakelijk van zijn taligheid doordrongen is en er geen afstand van kan nemen. Tegelijkertijd benadrukt hij evenwel dat de mens ook een redelijk wezen is. Voor Herder zijn rede en taal inherent met elkaar vervlochten: zonder rede is taal onmogelijk en zonder taal is rede onmogelijk. Reeds vanaf de eerste gedachte, mogelijk gemaakt door onze menselijke capaciteit tot *Besonnenheit*, zijn rede én taal aanwezig: zodra we in onszelf een typisch kenmerk uitslecteren – zoals het blaten van het schaap – hebben we innerlijk taal. Dan reeds is taal uitgevonden: “Die Sprache is erfunden! Eben so natürlich und dem Menschen notwendig erfunden als der Mensch ein Mensch war” (*Abhandlung* 278)⁹.

Die sterke band tussen denken (rede) en taal impliceert meteen ook dat mensen niet alleen gebonden zijn aan taligheid, maar evenzo aan *moedertaligheid*: Herder stelt dat ons denken bepaald wordt door die specifieke taal die we van onze ouders meegekregen hebben. Reeds het kind dat zijn eerste woorden stamelt, stamelt slechts een herhaling van de gevoelens van zijn ouders. Zo wordt zijn fysisch spraakorgaan alsook zijn denken geïmpregneerd met de levenswijze van zijn ouders (*Abhandlung* 335). Naarmate families en volkeren zich van elkaar distantiëerden ontstonden de volkstalen, die beïnvloed werden door de omstandigheden, het klimaat, de ethiek en de gewoonten van de volkeren (*Abhandlung* 340), maar die zelf ook steeds het denken van de taalsprekers beïnvloedden. Het gevolg hiervan is dat het denken van een volk en de volksaard inherent verweven zijn met de taal van het volk. Elk volk spreekt

⁹ Men zou kunnen argumenteren dat er bij Herder geen volstrekte gelijksoortigheid bestaat tussen taal en rede, aangezien de capaciteit tot *Besonnenheit* voorafgaat aan het hebben van taal en zelf eerder redelijk dan talig van aard is. Herders punt is evenwel vooral dat taal reeds vanaf het eerste gebruik van de rede aanwezig is, dat rede zonder taal 'leeg' blijft: “Sprache ist der Charakter unsrer Vernunft, durch welchen sie allein Gestalt gewinnt und sich fortpflanzt” (XIII: 358).

zoals het denkt en denkt zoals het spreekt (*Suphan* II: 18). Een volk heeft dan ook geen idee waarvoor het geen woord heeft (*Abhandlung* 309; XIII: 357).

Meteen wordt ook duidelijk dat de menselijke conditie door haar talige karakter gekenmerkt wordt door beperkingen en eindigheid. Dat wordt in Herders taal filosofie duidelijk door het ‘nominalistische’ karakter van zijn kritiek op de speculatieve rede. Omdat een woordenloze rede een fictie is, zijn we steeds gebonden aan talige tekens die verwijzen naar dingen. De woorden drukken in zich evenwel niet de dingen uit, maar slechts namen: wij hebben geen idee van het wezen van de dingen zelf (XIII: 358). Dat moet ons tot bescheidenheid nopen: een innigere en meer directe verbinding tussen mensen is niet mogelijk. Indien we direct in de dingen zelf zouden kunnen denken in plaats van in woorden, dan zouden we in het land van de waarheid vertoeven. Maar dat is een fictie: wij beschikken slechts over woorden.

Samengevat wijst Herders taal filosofie ons op het feit dat wij wezenlijk talige wezens zijn en dat we niet uit onze talige conditie kunnen stappen. Eerder dan primair instrumenten te zijn van een op zich woordenloze rede, vormen woorden het talige medium waardoorheen de wereld zich voor ons openbaart. Taal fungeert als de psychologische matrix waarin ons bewustzijn van het sociale leven zich ontwikkelt (*Suphan* V:135; Barnard 1965: 57). “Unsre Muttersprache war ja zugleich die erste Welt, die wir sahen, die ersten Empfindungen, die wir fühlten, die erste Wirksamkeit und Freude, die wir genossen!” (*Abhandlung* 336). Als we die dispositie om in de taal waarin we opgevoed zijn te denken verliezen, dan verliezen we ook onszelf en ook de wereld (XVIII: 336). Hiermee heeft Herder een lange taal filosofische lijn geïnitieerd, die Charles Taylor ondermeer gecontinueerd ziet via Heidegger en Wittgenstein, waarbij taal begrepen wordt als constitutief voor ons ervaren van de (mensen)wereld (zie Taylor 1995: 79-99¹⁰ voor het constitutief-expressivisme van Herder).

Merk hierbij ten slotte nog op dat ook hier het feit dat er een intrinsieke band tussen taal en volk bestaat, nooit de onderliggende menselijkheid ondergraaft die alle volkeren en alle talen kenmerkt. Dat valt in te zien doordat taal niet alleen onze maar ook de algemeen-menselijke levensvorm ontsluit: wij zijn tegelijk gekenmerkt door taligheid én door moedertaligheid. Het is steeds via onze moedertalige gesitueerdheid zelf dat we ook op het spoor komen van de universele menselijkheid op zich. Volgens Herder ligt aan alle talen dezelfde menselijke rede ten grondslag: “Sprachen wechseln mit jedem Volk in jedem Klima; in allen Sprachen aber ist Ein und dieselbe Merkmal-suchende Menschenvernunft kennbar” (XIII: 388; zie ook XIII: 361). Dat uit zich ondermeer in zijn stelling dat er slechts één menselijke taal soort aanwezig is op aarde. Als volkeren als ‘nationale dieren’ waren, waarbij elke menselijke soort een radicaal eigen taal had, dan zouden talen *fundamenteel* verschillend zijn, zoals ook de inwoners van Saturnus, aldus Herder, een fundamenteel andere soort taal zouden spreken dan de aardse mensentaal. Maar bij ons, mensen, is er maar één taal soort, die van de mensen, zodat alle naties wezenlijke linguïstische overeenkomsten delen. “Wie Ein Menschenvolk nur auf der Erde wohnt, so auch nur Eine Menschensprache: wie aber diese Große Gattung sich in so viele kleine Landarten nationalisiert hat: so ihre Sprachen nicht anders” (*Abhandlung* 351)¹¹.

¹⁰ Taylor plaatst dit constitutief-expressivisme van Herder op één lijn met een holisme dat hij ook aan Herder toeschrijft en dat ook Wittgensteins argument tegen privé-taal kenmerkt. Taylor definieert het holisme als de theorie die stelt dat woorden hun betekenis ontlenen aan hun positionering tussen andere woorden, zodat de betekenis van een woord niet begrepen kan worden zonder referentie naar het gehele taalweb dat alle andere woorden samen vormen. Hoewel ik vermoed dat Herder deze stelling in een bepaalde, eerder triviale zin wel zou kunnen onderschrijven, behoort het holisme zeker niet tot de kern van zijn theorie. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk uit Herders eerder weergegeven analyse van de genese van het eerste woord. Het eerste woord zou volgens Herder tot stand gekomen kunnen zijn door de karakteristieke identificatie van het blaten van het schaap met het schaap zelf. Aangezien de eerste mens tijdens deze genese van het eerste woord (maar er ook net voor evenals meteen erna) over geen andere woorden beschikt (laat staan over een taalweb) is alvast de oorsprong van taal volgens Herder niet holistisch te verklaren.

¹¹ Deze onderliggende gemeenschappelijke menselijkheid komt ook tot uiting in Herders geloof dat zich uiteindelijk overal een vooruitgang, een groei manifesteert in redelijkheid: zo stelt hij in zijn vierde natuurwet dat alle talen in een voortschrijdende ketting van *Bildung* zitten (*Abhandlung* 347), en gaat hij in de laatste pagina’s van

III

In dit derde gedeelte wil ik aantonen in hoeverre Herder op het vlak van de ideeën het pad geplaveid heeft voor een vandaag steeds invloedrijker wordende stroming in de vooral Angelsaksische politieke filosofie die zichzelf definieert als het *liberaal nationalisme*. Ik wil niet argumenteren dat er vandaag geen andere stromingen zijn die invloed blijven ondergaan van Herders taalpolitieke en taalfilosofische denken. Veel nationalist en antinationalisten blijven een beroep doen op zijn theorie en ook de aandacht voor pluralisme en de belangrijke rol van cultuur in het algemeen zijn thema's waar vandaag een Herderiaanse inslag in te herkennen valt. Wat ik vooral wil doen is aantonen dat er enkele opvallende gelijkenissen zijn tussen Herders theorie en die van het liberaal nationalisme, en dat het denkkader van het liberaal nationalisme zelf aan het voorlopige eindpunt staat van een romantische lijn om over taal en nationalisme na te denken die door Herder zelf geïnitieerd is.

Ook is het niet mijn bedoeling aan te tonen dat alle liberaal-nationalisten zelf ook direct in hun theorieën door hun Herderlectuur beïnvloed zijn. Toch zijn er op zijn minst enkele liberale nationalist die Herder als hun geestelijke vader erkennen. Zo argumenteert Yael Tamir, die met haar *Liberal Nationalism* uit 1993 één van de gangmakers is van deze politieke theorie, dat het liberaal nationalisme 'direct afstamt' van het cultureel pluralisme van Herder, waarbij ze ook de negentiende-eeuwse Italiaanse liberale nationalist Mazzini als geestelijke vader noemt (Tamir 1993: 79). En Charles Taylor (1993: 135-139), die door ondermeer Will Kymlicka (2001: 39), die zelf ook het liberaal nationalisme aanhangt, als liberale nationalist wordt voorgesteld, verwijst voortdurend naar Herder en vermeldt Herder in een overzicht van zijn intellectuele ontwikkeling als één van zijn belangrijkste leermeesters¹².

Waarvoor staat het liberaal nationalisme dan precies? Algemeen genomen is de voornaamste karaktertrek van het liberaal nationalisme dat het een bekommernis om de eigen nationale identiteit vooropstelt zonder andere menselijke waarden uit het oog te verliezen waartegenover nationale waarden afgewogen moeten worden (zie Tamir 1993: 79). In die zin is het vooral een gematigd nationalisme, een nationalisme gezuiverd van alle illiberale tendensen die het in de loop van zijn geschiedenis aangenomen heeft.

Hoewel een nauwkeurigere definitie formuleren moeilijk is en dreigt onrecht te doen aan de diversiteit onder de liberale nationalist en aan de subtiliteit van hun theorieën, hanteer ik in wat volgt de volgende werkschrijving van waar het in het liberaal nationalisme om draait, om daarna te analyseren in hoeverre Herder in dit plaatje past. Het liberaal nationalisme heeft, zoals de naam suggereert, zowel een liberale als een nationalistische component. De kern van het *nationalisme* van deze doctrine is de overtuiging dat nationale identiteiten van belang zijn, dat de staat ze daarom mag en moet beschermen en promoten, en, vooral, dat het wenselijk is dat de grenzen van politieke eenheden samenvallen met nationale grenzen¹³. Daarbij gaan liberale nationalist ervan uit dat het de nationale groepen zijn waaromheen politieke

de *Abhandlung* zelfs zover dat hij stelt dat talen 'beter' worden doorheen hun evolutie, aangezien die ketting van redelijkheid, *Bildung* en menselijkheid zich steeds meer manifesteert. Ultiem lijkt het er dus op dat Herder, die eerder in de *Abhandlung* en ook elders erg pessimistisch is over het verlies aan vitaliteit en originaliteit in onze geciviliseerde talen, toch een positief toekomstbeeld voor ogen heeft, waarin vooruitgang niet hoeft te betekenen dat we afstand doen van de positieve elementen uit het verleden.

¹² Kymlicka zelf vermeldt Herder niet bij zijn karakterisering van het belang van nationale identiteiten, maar wel Herders geestesgenoten Mazzini en Humboldt (Kymlicka 1995: 51).

¹³ Deze aanbeveling om politieke grenzen rond nationale eenheden te trekken wordt ondermeer verdedigd door Chaim Gans, Will Kymlicka, David Miller, Margaret Moore en Yael Tamir. Ook Joseph Raz en Charles Taylor worden verder vaak als liberale nationalist omschreven, maar het is niet duidelijk in hoeverre zij geneigd zijn ook deze aanbeveling te onderschrijven.

grenzen getrokken moeten worden, en niet omgekeerd, zoals dat het geval is bij staatsnationalismes die gegeven staten willen omsmeden tot nationale gehelen. Merk wel op dat het samenvoegen van nationale en politieke grenzen niet (meteen) hoeft te leiden tot de onafhankelijkheid van die naties in nieuwe staten. Sommige exponenten van deze theorie propageren in de mate van het mogelijke wel de afscheiding van naties in aparte natiestaten (Miller 1995: 82; Moore 2001), maar vele liberale nationalistten stellen dat afscheiding niet hoeft en dat politieke grenzen trekken rond naties *binnen* een (multinationale) staat meestal volstaat om aan de nationale gesitueerdheid van mensen tegemoet te komen; zij pleiten dan voornamelijk voor ‘nationale’ zelfbestuursrechten binnen talige en politieke eenheden in multinationale staten als Canada en België (Gans 2003; Kymlicka 1995; Tamir 1993).

De *liberale* kant van het liberale nationalisme behelst enerzijds een typisch liberaal geloof in het belang van individuele rechten, waartegen culturele rechten nooit mogen indruisen, en anderzijds de stelling dat het nationalisme ‘gematigd’ moet zijn. Will Kymlicka (2001: 39-41) omschrijft dit gematigde karakter als volgt: liberale nationalismes gaan de nationale identiteit niet dwangmatig opleggen aan wie die niet deelt, zijn niet agressief ten aanzien van andere nationale identiteiten, laten andere identiteiten toe op de publieke sfeer en hanteren typisch een ‘dunne’ conceptie van nationale identiteit.

Is Herder een liberale nationalist? Heel wat van zijn ideeën komen in ieder geval overeen met centrale overtuigingen uit het liberaal nationalisme, al zijn er ook belangrijke verschillen. Ten eerste is Herders nationalisme gematigd en in die zin *liberaal*. Zo gaf ik eerder reeds aan dat hij een onderscheid op basis van ras afwijst, zowel wat causale verklaringen als morele onderscheidingen betreft. Zijn nationalisme is dus niet etnisch, niet raciaal maar wel cultureel en linguïstisch van aard, net zoals dat bij de liberale nationalistten het geval is¹⁴. Herder is dan wel een voorstander van patriottisme, maar slechts van een gelouterde vorm ervan, gezuiverd van de culturele agressie die (te) vaak met dit concept verbonden is. Die afwezigheid van culturele chauvinisme en agressie ten aanzien van andere naties is ook een fundamentele karaktertrek van het liberale nationalisme, en wordt bij Herder gegrond in het belang van *Humanität*, dat zich verder ondermeer uit in zijn antikolonialisme en anti-imperialisme. Herder kan daarmee terecht als een (culturele) pluralist omschreven worden, die, overtuigd van het belang van taal en cultuur, zonder ophouden pleit tegen de verdrukking van volkeren en voor de mogelijkheid voor elk volk om een eigen cultuur en ontwikkeling in stand te houden. De kritiek dat vele romantische politieke theorieën de fout begaan in hun verdediging van nationale identiteiten de morele gemeenschap te beperken tot de natie, en dus geen oog te hebben voor morele verplichtingen ten aanzien van individuen die tot andere naties behoren (zie bijvoorbeeld Larmore 1996: 54-56), is dus zeker niet van toepassing op Herder, die systematisch het belang van nationalisme grondt in de universele morele gelijkheid van individuen en van volkeren.

Ten tweede is Herder volgens mijn definitie van liberaal-nationalisme erg *nationalistisch* in de concrete politieke principes die hij verdedigt. Zo stelt hij expliciet dat talige identiteiten niet alleen getolereerd maar ook actief beschermd moeten worden en dat de nationale taal door de politiek beschouwd moet worden als een middel tot integratie en cohesie. Hij verdedigt ook duidelijk de stelling dat elk volk met een gedeelde taal en een nationaal karakter een eigen staat moet krijgen. Wat dat laatste betreft staat hij dus een ‘diep’-nationalistische theorie voor. Daarbij moet dan wel (opnieuw) vermeld worden dat het vooral zijn afkeer van imperialisme is, die hem ertoe drijft te besluiten dammen in te bouwen tegen de overspoeling door vreemde agressieve mogendheden, om zo volkeren toe te laten om hun eigen identiteit te ontwikkelen (*Suphan* XVII: 236). Dat verschilt niet veel van de rechtvaardiging die Kymlicka geeft voor zijn gematigd nationalisme, aangezien Kymlicka zijn beslissing nationale culturen eigen politieke contexten te geven evenzo legitimeert als *externe beschermingen* tegen de impact

¹⁴ Op dit specifieke punt kom ik zo meteen nog terug, omdat de precieze invulling van dit culturele nationalisme wel degelijk een verschil bevat tussen Herder en de huidige liberale nationalistten.

van grotere naties binnen dezelfde staat die zonder die bescherming destructief kunnen zijn voor de nationale context in kwestie (Kymlicka 1995: 36).

Dat Herder als een inspiratiebron voor het liberaal nationalisme kan fungeren, wordt meer nog dan uit bovengenoemde politieke gelijkenissen duidelijk uit de manier waarop hij het koesteren van nationale identiteiten rechtvaardigt. Het is vooral deze gelijkenis die een band tussen Herder en het liberaal-nationalisme rechtvaardigt. Die markante overeenkomst bestaat uit twee elementen: ten eerste een begrip van de nationale taal (en de nationale identiteit) als een medium of een context; ten tweede een gecombineerd begrip van gesitueerdheid én redelijkheid.

Uit de taalfilosofische achtergrond van Herders visie op identiteit blijkt dat Herder essentieel talen en naties aanziet als de media waardoor we een wereld kunnen hebben, waardoorheen ons leven betekenisvol wordt. Cruciaal voor Herder is dat mensen geen essentieel alinguïstische abstracte individuen zijn die zich als atomen tegenover elkaar gedragen. Mensen zijn geworteld in een specifieke levensvorm en kunnen slechts vanuit die achtergrond in interactie treden met de wereld. We kunnen de wereld niet anders dan op basis van onze taal en cultuur beoordelen, omdat we niet zouden weten wat waardevol is als we die keuzecontext niet hadden. Deze gedachte behoort tot de kern van het communitarisme van de voorbije decennia, en is ook een essentiële pijler van het liberaal nationalisme, dat ervan uitgaat dat vrijheid vereist dat mensen kunnen beschikken over een culturele keuzecontext (zie Raz 1994: 176; Miller 1995: 86; Kymlicka 1995: 83). Taal en cultuur worden door hen, net als bij Herder, begrepen als de psychologische matrices van ons leven, als de bril die ons leven toegankelijk maakt. De zin dat onze cultuur 'ons opties verschaft en ze meteen ook voor ons betekenisvol maakt' (Kymlicka 1995: 83) kon evengoed door Herder geschreven zijn. Essentieel hierbij is dat zowel Herder als zijn hedendaagse liberaal-nationalistische erfgenamen 'cultuur' expliciet begrijpen als 'natie': de culturele context die ons identiteit en vrijheid verschaft is steeds nationaal van aard (en dus niet sub-of supranationaal). Voor zowel Herder als Miller, Kymlicka en Tamir is het vanzelfsprekend dat wij in een wereld leven die verdeeld is in naties¹⁵.

Daarnaast is het wat dit betreft markant dat Herder expliciet het samengaan van gesitueerdheid én redelijkheid thematiseert, en zich daarbij bijvoorbeeld onderscheidt van ondermeer zijn tijdgenoot Jacobi, voor wie gesitueerdheid impliceerde dat we de rede achter ons laten (Larmore 1996: 47; zie ook Beiser 1992; 2003). Voor Herder betekent talige gesitueerdheid nooit dat we onze redelijkheid, die Herder essentieel acht voor ons menszijn, opgeven. Net zoals Herder zich keert tegen de ijdele ambitie van speculatieve metafysici om het individu los te denken van zijn taal en volk, keert hij zich tegen wie meent van de rede afstand te moeten nemen. Ook deze doctrine maakt wezenlijk deel uit van het liberaal nationalisme, dat vrijheid én rede steeds samen denkt. Zo stelt Joseph Raz dat hij een *freedom within reason* prefereert boven een *pure freedom of licence*' (1994: 176). Ook Kymlicka (1995: 81) geeft expliciet aan dat het van belang is om je eigen leven rationeel te kunnen evalueren en te herzien indien je dat nodig acht (zie ook Tamir 1993: 36).

Dat lijkt me de kern van de overeenkomst tussen Herder en het liberaal nationalisme: de gelijke visie op belichaamde vrijheid en gesitueerde redelijkheid¹⁶. Neem bijvoorbeeld de kritiek die Kymlicka (2001: 210-212) formuleert op de variant van het kosmopolitisme dat

¹⁵ Zelf denk ik dat deze verenging van het culturele-identiteitsargument tot het belang van *nationale* identiteiten onwenselijk is en een belangrijk probleem genereert voor het liberaal nationalisme (zie voor deze kritiek De Schutter 2005).

¹⁶ Liberaal-nationalisten gaan er daarbij ook vanuit dat de diepe band die de meeste mensen met hun cultuur en taal ervaren moreel waardevol kan zijn. Zo zullen ze het intrinsieke identiteitsbelang dat mensen in hun *eigen* taal hebben als een motivatie erkennen om naast de instrumentele functie van taal ook een intrinsieke en expressieve waarde aan taal toe te kennen. Deze stelling die de keuze van de specifieke cultuur en taal waartoe mensen toegang geboden wordt, grondt in de gevoelens die mensen ervaren bij hun *eigen* cultuur en taal, is ook fundamenteel Herderiaans en komt voor in de twee kenmerken die ik eerder in Herders taalfilosofie benadrukte.

Jeremy Waldron recentelijk verdedigd heeft en dat hij gepresenteerd heeft als een kritiek op het liberaal nationalisme (Waldron 1995). Voor Waldron is een kosmopoliet iemand die zich niet definieert met behulp van zijn locatie, burgerschap of taal. De kosmopoliet stelt volgens Waldron van op een afstand en uit verschillende culturele keuzecontexten het menu van zijn eigen multiculturele identiteit samen, waarbij hij zelf niet in een specifieke cultuur ingebed is en eerder een soort multiculturele en kosmopolitische *manager* wordt die zijn eigen leven coördineert. De repliek van Kymlicka is dezelfde als die van Herder: culturele kruisbestuiving en multiculturaliteit sluiten het hebben van een geworteldheid in (en een diepe band met) je eigen taal en cultuur niet uit, maar zijn ermee compatibel en *veronderstellen* die geworteldheid. De onpartijdige *view from nowhere* is onmogelijk.

Toch is er op zijn minst één belangrijk verschil tussen Herders nationalisme en dat van de liberale nationalist. Dit betreft het pluralistische karakter van nationalisme. Zoals ik eerder stelde staat Herder geen raciaal getint en geen etnisch nationalisme voor, maar baseert hij zijn nationalisme op nationale en linguïstische kenmerken. Ook liberale nationalist doen dat en definiëren hun identiteitstheorieën dus op ‘dunne’ concepties van nationaliteit, zoals ondermeer kennis van de taal, participatie aan gedeelde publieke instituties en een bekommernis om de overleving van de natie op lange termijn (zie ook Kymlicka 2001: 40). Herder zal het daarmee eens zijn, maar zijn organische conceptie van nationaal lidmaatschap gaat verder, en veronderstelt dat de leden van een volk allen dezelfde gedeelde concepties van het goede leven delen en dat hun levenswijzen naadloos ingepast kunnen worden in de *Volksgeist* van de natie. Herder gaat zeer ver in zijn respect voor andere levenswijzen en wijst elke vorm van inmenging in andere volkeren af. Elke volk heeft immers een eigen levenswijze en, daarbij passend, een eigen perfectiestandaard (*XIV: 227*); er is dus niet één goede manier om te leven, en het is zeker niet zo dat de Europese koloniale machten die manier kennen (laat staan nastreven). Maar Herder ‘vergeet’ in zijn queeste om elk volk zijn eigenheid te laten beleven dat volkeren zelf ook intern divers kunnen zijn. Hij gaat ervan uit dat er niet één goede manier van leven is die boven alle andere verheven is, maar neemt daarbij wel aan dat elk volk een gedeelde levenswijze heeft waar elk individu organisch deel van uitmaakt zoals takken aan een boom. Hoewel Herders organische theorie zoals ik eerder probeerde aan te tonen geenszins statisch is, gaat hij toch (zowel descriptief als normatief) uit van nationaal gedeelde concepties van het goede leven als basis voor de politieke associatie, waarbij hij geen plaats ziet voor individuele rechten, die het individu *tegen* de staat of het volk, en dat is een stap die alle liberaal-nationalisten vandaag weigeren te zetten.

Lijst van geraadpleegde werken

- Barnard, B. (1965), *Herder's Social and Political thought. From Enlightenment to Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Beiser Fr. (1992), *The Genesis of Modern German Political Thought*, Harvard: Harvard University Press.
- Beiser, Fr. (2003), *The Romantic Imperative*, Harvard: Harvard University Press.
- Berlin, I. (2001), *The Roots of Romanticism*, Princeton: Princeton University Press.
- De Schutter, H. (2005), 'Nations, Boundaries and Justice. On Will Kymlicka's Theory of Multinationalism', *Ethical Perspectives* 12(1), 17-40.
- Dreizel, H. (1987), 'Herders politische Konzepte', in *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, hg. Von G. Sauder, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Fox, R.A. (2003), 'J.G. Herder on Language and the Metaphysics of National Community', *Review of Politics* 65(2), 238-263.
- Gaier, U. (1988), *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag.
- Gans, C. (2003), *The Limits of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herder, J.G., *Sämtliche Werke*, hg. von B. Suphan, 33 Bd., Berlin, Weidmann Verlag, 1877-1913).
- Herder, J.G., *Werke*, hg. von W. Pross, Bd. II, München & Wien, Carl Hanser Verlag 1987.
- Herder, K.G. *Philosophical Writings*, ed. M.N. Forster, Cambridge: University Press, 2002.
- Kymlicka, W. (2001), *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kleingeld, P. (1999), 'Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany', *Journal of the History of Ideas* 60 (3), 505-524.
- Larmore, Ch. (1996), *The Romantic Legacy*, New York: Columbia University Press.
- Moore, M. (2001) 'Normative Justification for Liberal Nationalism: Justice, Democracy and National Identity', *Nations and Nationalism*, 7 (1), 1-20.
- Muthu, S. (2003), *Enlightenment against Empire*, Princeton: Princeton University Press.
- Spencer, V. (1996), 'Towards an Ontology of Holistic Individualism: Herder's theory of Identity, Culture and Community', *History of European Ideas* 252(3), 245-260.

Taylor, Ch. (1993), *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, edited by Guy Laforest, Montréal & Kingston: McGill-Queen's University Press.

Taylor, Ch. (1995), *Philosophical Arguments*, Harvard, Harvard University Press.

Tamir, Y. (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.

Waldron, J. (1995), "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative." *The Rights of Minority Cultures*. Edited by Will Kymlicka, Oxford: Oxford University Press, 93-122.