



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

De taal van de filosoof

Leezenberg, M.

Publication date

2013

Document Version

Final published version

Published in

Krisis

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Leezenberg, M. (2013). De taal van de filosoof. *Krisis*, 2013(2), 80-84.
<http://archive.krisis.eu/content/2013-2/krisis-2013-2-18-leezenberg.pdf>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

MICHIEL LEEZENBERG

DE TAAL VAN DE FILOSOOF

Krisis, 2013, Issue 2

www.krisis.eu

Er bestaat een invloedrijk beeld van de ontwikkeling van de moderne westerse filosofie: met Descartes en Locke zou de kentheorie tot de centrale filosofische discipline geworden zijn; bij Kant zou deze fundamenteel kentheoretische problematiek zijn klassieke formulering hebben gekregen; en pas door de talige wending die zich voltrok in het logisch empirisme en in de analytische filosofie zouden vragen naar de geldigheid van kennistoestanden zijn vervangen door vragen naar de betekenisvolheid van uitspraken. De invloedrijkste formulering van deze visie is ongetwijfeld Richard Rorty's *Philosophy and the mirror of nature*; maar ze verschijnt ook bij bijvoorbeeld Ian Hacking. Jürgen Habermas formuleert het iets anders: volgens hem wordt het moderne westerse denken gekenmerkt door een bewustzijnsfilosofisch perspectief, dat pas met bovengenoemde talige wending is vervangen door een taaltheoretische of taalfilosofische invalshoek (Rorty 1979, Hacking 1975, Habermas 1984).

Toch schort er iets aan dit beeld: er klopt namelijk niets van. Wie zijn blik niet beperkt tot de canoniek geworden filosofen van de Verlichting en het Duitse idealisme, ontdekt namelijk al gauw dat zich al in de achttiende eeuw een talige wending heeft voltrokken: diverse filosofen benadrukten dat de gewone omgangstaal een positieve en zelfs onherleidbare vormende invloed op de menselijke kenvermogens heeft. Iedereen heeft wel eens

gehoord van Giambattista Vico, die in zijn *Scienza nuova* een fascinerende maar idiosyncratische anticartesiaanse visie ontwikkelde op het ontstaan en de ontwikkeling van volkeren en op de rol van taal daarin; maar hij kan nog worden afgedaan als een Einzelgänger in de marges van verlicht Europa. Een andere denker valt moeilijker op zo'n manier terzijde te schuiven: de Fransman Étienne Bonnot de Condillac was één van de invloedrijkste denkers van de achttiende eeuw. Ten onrechte wordt zijn *Essai sur l'origine des connaissances humaines* dikwijls aangezien voor een Franstalige samenvatting van Lockes *Essay concerning human understanding*; in werkelijkheid ontwikkelt Condillac hierin een fundamenteel anti-lockeaanse visie op het kentheoretische belang, en onherleidbaar publieke karakter, van de gewone taal. Ook in latere denkers als Herder en Rousseau (die beiden uitvoerig reageren op Condillacs ideeën) zien we de neiging om taal op te vatten als een wezenlijk sociaal verschijnsel, dat bovendien een vormende invloed op de menselijke kenvermogens heeft.

Kortom, veel achttiende-eeuwse filosofen voltrekken niet alleen een talige wending die taal primair maakt ten opzichte van kennis en bewustzijns-toestanden, maar ook een praktische wending: ze ontwikkelen een proto-wittgensteiniaanse visie op taal als onherleidbaar publiek of sociaal. Het is dan ook van een niet geringe ironie dat juist Kant en Hegel, de twee meest canoniek geworden filosofen van deze periode, zich beduidend minder dan hun tijdgenoten hebben beziggehouden met deze filosofische taalproblematiek. Ik zal niet proberen hier de geschiedenis van het vroegmoderne westerse denken te herschrijven in het licht van dit idee, maar alleen kort de vraag bespreken *waarom* Kant en Hegel blind, of doof, zijn voor het verschijnsel taal.

Immanuel Kant en Lee Towers

Kant is berucht om zijn gebrek aan belangstelling voor taal als filosofisch probleem. In de architectuur van zijn kritische filosofie lijkt ook helemaal geen plaats te zijn voor taal, of algemener voor een sfeer van cultuur, die immers de strikte scheidslijn zou ondermijnen tussen de mens als natuurwezen en de mens als vrij *Ding an sich*. Vandaar ook dat in zijn *An-*

thropologie de term ‘cultuur’ in de hedendaagse zin opvallend afwezig is (Kant 2007). Het waarom van dit gebrek aan filosofische belangstelling voor taal is echte nooit afdoende beschreven; ook Jürgen Villers (1997) slaagt er in een omvangrijke studie niet in Kants *Sprachlosigkeit* te verklaren. Kants onverschilligheid wordt echter nog onbegrijpelijker in het licht van de belangstelling die zijn grote voorbeeld Rousseau en zijn goede bekende Herder ervoor toonden. Met name het werk van die laatste toont echter dat de status van het Duits ten opzichte van andere regionale talen bepaald niet vanzelf sprak. Herder was, in het nabijgelegen Riga, een van de eerste pleitbezorgers van het Lets geweest; maar Kant, in Königsberg, toonde geen enkele belangstelling voor het in zijn omgeving gesproken Litouws. De enige keer dat Kant gewag maakt van deze taal, zo niet van het belang van taal überhaupt, is in zijn nawoord bij een Litouws-Duits woordenboek dat in 1800 in Königsberg is gepubliceerd door Christian Gottlieb Mielcke of Milkus (1733-1807), (Kant 2007b). Dit is – oh symboliek – tevens het laatste geschrift van Kant dat nog tijdens zijn leven in druk is verschenen. Eind achttiende eeuw was het groothertogdom Litouwen opgegaan in Rusland; het Litouws werd vooral gesproken door ongeletterde boeren op het platteland van Rusland, Polen en Oost-Pruisen. In de Baltische staten was vooral het Duitse de *lingua franca* van de handelssteden. Kant lijkt zich hier wel van bewust, maar lijkt er geen filosofisch belangwekkend probleem in te zien; hij toont echter duidelijke sympathie voor de Litouwers als volk, en voor het Litouws als taal. Volgens de inleiding benadrukt hij in zijn nawoord ‘de nauwe band tussen de cultuur en de taal van een volk’ (2007: 430); maar strikt genomen spreekt hij hier helemaal niet over cultuur, maar over (nationaal) karakter. Volgens hem zijn de Litouwers minder kruiperig dan hun buurvolken; maar deze trots is heel wat anders dan de hoogmoed ‘van zeker naburig volk’. Vermoedelijk heeft hij hier de Duitsers op het oog, ook al had hij in zijn *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* juist verkondigd dat het niet de Duitsers maar de Spanjaarden zijn die het meest aan hoogmoed lijden (in dezelfde passage had hij ook de Hollanders omschreven als ‘flegmatische Duitsers’, maar dit terzijde). Kant prijst voorts de zuiverheid (*Reinigkeit*) van het Litouws, en wijst op het politieke en wetenschappelijke belang van de ‘nog niet vermengde (*noch unvermengten*) taal van een zeer oude volksstam’. Hij merkt op dat de trots van de Litouwers zeer nuttig kan zijn voor de staat waarin ze leven; vervolgens bepleit

hij onderwijs in volkstalen als het Litouws ‘naar het voorbeeld van de zuiverste (Poolse) taal’ omdat dit bij kan dragen aan ‘de ontwikkeling [*Bildung*] van ieder volkje [*Völklein*] in een land’. Het is van belang om de volkstaal middels zulk onderwijs meer gangbaar te maken, ‘omdat daardoor de taal meer in overeenstemming wordt gebracht met de bijzonderheid (*Eigentümlichkeit*) van het volk, en daarmee het begrip van dat volk verlichter wordt’.¹

Kant lijkt hier onderwijs in de volkstaal te bepleiten; maar die volkstaal moet wel gemodelleerd zijn op de zuiverste plaatselijk voorhanden zijnde taal; de volkstaal is bij hem dus minder de uitdrukking van een *Volksgeist* dan een middel om nationaal karakter te vormen. Wat hij hier precies bedoelt met ‘modelleren’ en ‘zuiverheid’ wordt echter niet duidelijk: met zuiverheid doelt hij wellicht op het idee dat een taal niet vermengd is met woorden, begrippen of constructies uit andere talen; maar dat ideaal lijkt haaks te staan op zijn propageren van onderwijs en verlichting, die immers onvermijdelijk de vertaling van centrale moderne begrippen uit talen als het Frans en Duits en de creatie van een op andere talen geënte filosofische taal met zich mee zullen brengen, en daarmee ook een ‘vermenging’ van talen. Zodoende roepen deze even bondige als duistere opmerkingen meer vragen op dan ze beantwoorden; ze laten vooral de vraag open naar de systematische plaats van taal, en specifiek van de (Duitse, Litouwse of andere) volkstaal, in Kants kritische denken, en in zijn meer populair-filosofische visie op het project van Verlichting als een vorm van volksemancipatie.

Hegels Deutschlandlied

Hegel wijdt nauwelijks meer systematische aandacht aan taal dan zijn Königsbergse voorganger. Aanvankelijk verkondigt hij nog de herderiaanse gedachte dat taal wezenlijk sociaal is, en dat het ik of zelf wezenlijk talig van aard is. Nog in de *Phänomenologie* verkondigt hij: ‘taal is het *Dasein* van de geest’ (Hegel 1980: 351, Hegel 1977: 395). In de optiek van de vroege Hegel behoort taal niet tot de sfeer van de objectieve geest, maar tot het onmiddellijke domein of stadium van *Vorstellungen* of *Anschauungen*.

De latere Hegel daarentegen, die van 1807 tot 1827 zijn systeem aan het uitbouwen is, verwerpt volgens Forster echter Herders ideeën en verliest daarmee zijn belangstelling voor taal. Pas in zijn laatste fase, en met name in paragraaf 458-464 van de allerlaatste editie van de *Enzyklopädie* (1830) die tijdens zijn leven is verschenen, heeft Hegel zich wat uitvoeriger over taal uitgelaten; en eerlijk gezegd zijn zelfs deze paragrafen voor hun tijd niet bijster origineel of opzienbarend. Ze zijn, volgens Forster (2011), ook niet de interessantste die Hegel aan het onderwerp heeft gewijd: zijn vroege werk, dat nog sterk onder invloed van Herder staat, is op dit punt een stuk radicaler en innovatiever.

Derbolav (1959) betoogt echter dat de latere Hegel deze herderiaanse invloeden stelselmatig heeft onderdrukt. Volgens hem staat in de vroege Hegel de thematiek van algemeenheid en individualiteit van taal centraal. De *Phänomenologie* vat taal op als werk van de gedachte; we kunnen er alleen algemene dingen in zeggen, zelfs wanneer we zulke schijnbaar naar individuele entiteiten verwijzende woorden als *ik*, *hier* en *nu* gebruiken. In zijn vroege *Jenenser Vorlesungen* (1803) benadrukt Hegel voorts dat taal specifiek is in zoverre ze aan een volk gebonden is. ‘De taal bestaat slechts als taal van een volk, net zo goed als verstand en rede; slechts als werk van een volk is de taal ideëel bestaan van de geest’ (Derbolav 1959: 71). Volgens H. Freyer, aangehaald door Derbolav, is taal bij Hegel zelfs, anders dan bijvoorbeeld wet, kunst of religie, een voorhistorisch of buitenhistorisch gegeven: ze is geen afgerond wereldhistorisch werk van de geest, en daarmee geen aspect van de cultuur, maar in haar voltrekt zich juist de vorming van de geest als intelligentie. Ik weet niet of je Hegel recht doet door talen, en impliciet ook volkeren, zo nadrukkelijk buiten de geschiedenis te plaatsen; maar het is duidelijk dat Hegel de noties van *taal* en *volk* nergens daadwerkelijk tematiseert, evenmin als het in zijn tijd opkomende nationalisme.

Derbolav (1959: 65) doet een poging om dit gebrek aan belangstelling filosofisch te verklaren: volgens hem probeert in Hegels filosofie het denken juist zijn eigen taalafhankelijkheid te ontstijgen. Weliswaar prijst Hegel in zijn voorwoord bij de tweede editie van de *Logik* de filosofische voordelen van de Duitse taal aan, wanneer hij verkondigt dat daarin de ‘speculatieve *Geist* niet over het hoofd kan worden gezien’, en dat het Duits woorden

kent die meerdere, en zelfs tegengestelde betekenissen hebben (dat laatste schijnt hij als een voordeel op te vatten); maar verder lijkt hij de gebondenheid van het denken aan een specifieke taal juist te beschouwen als een probleem dat moet worden overwonnen. Dat klinkt als een aannemelijke filosofische verklaring voor de *Sprachlosigkeit* die Hegels denken bijna net zo nadrukkelijk kenmerkt als Kants werk; er is volgens mij echter ook een bredere cultuurhistorische verklaring, die ik hieronder kort zal aanstippen.

ZZ Top en Beethoven

Deze blindheid voor de constitutieve rol van talen, en daarmee voor het filosofische belang van het spreken van een specifieke taal, blijft ook de hedendaagse analytisch angehauchte filosofie parten spelen. Zo heeft Donald Davidson de beroemde uitspraak gedaan dat ‘there is no such thing as a language’: volgens hem bestaan er geen geïndividualiseerde entiteiten genaamd ‘talen’, opgevat als in een sprekersgemeenschap gedeelde verzamelingen regels. Rorty dikt deze uitspraak nog verder aan, en ontkent dat er zoiets bestaat als taal überhaupt, in de zin van een medium dat bemiddelt tussen menselijke bewustzijnstoestanden en de wereld. Ook de ‘talige wending’ die Habermas voltrekt heeft het wel over talig handelen in het algemeen, maar zelden of nooit over individuele talen.

Dat leidt tot het merkwaardige – zo niet paradoxale – fenomeen van een invloedrijke taalfilosofische traditie die niet of nauwelijks oog heeft voor specifieke talen, of zijn centrale object, het begrip ‘taal’, zelfs helemaal afschaft. De gevolgen daarvan worden het duidelijkst zichtbaar bij Robert Brandoms inferentiële semantiek, die niet alleen schatplichtig is aan Sellars, Davidson en Rorty, maar zich ook expliciet beroept op het gezag van Hegel. Volgens Brandom is het het ‘wij-zeggen’, niet het spreken van een gemeenschappelijke taal, dat gemeenschappen vormt: die gedachte, vervolgt hij, duidt op ‘één grote Gemeenschap die de leden omvat van alle specifieke gemeenschappen – de Gemeenschap van degenen die ‘wij’ met en tegen iemand zeggen, ongeacht de vraag of de leden van die verschillende specifieke gemeenschappen elkaar wel erkennen of niet’ (Brandom

1994: 4). Hier wordt de communicatieve praktijk van het geven en nemen van redenen tot een quasi-hegeliaans proces van wederzijdse erkenning, waaruit – zeer onhegeliaans – elke vorm van negativiteit, conflict of dialectiek zorgvuldig is weggelaten. Volgens Brandom komt alles goed als we maar een redelijk gesprek met elkaar aangaan: redelijke communicatie is een proces dat geen grenzen stelt aan wie er tot ‘ons’ behoort, en kan dus uitmonden in een universele wereldgemeenschap van redelijke wezens. Kortom: *alle Menschen werden Brüder*.

Zat de wereld maar zo mooi in elkaar. Wat Hegel en zijn navolgers over het hoofd zien is dat het vooral talen zijn die barrières tussen natiën en volken kunnen opwerpen, en dat het idee van een gemeenschap of *Volk* als gedefinieerd door het bezit en gebruik van een gedeelde moedertaal een specifiek moderne notie is. Kant spreekt, zoals we hierboven zagen, nog in de voorromantische terminologie van ‘nationaal karakter’; het is Hegel die het voortdurend heeft over volkeren als actoren in de wereldgeschiedenis. Het is overigens ook Hegel geweest, niet – zoals door velen nog altijd wordt gedacht – Herder, die het begrip *Volksgeist* in de filosofie salonfähig heeft gemaakt. Daarmee veralgemeent hij niet alleen een specifieke Europese ervaring tot een wereldhistorisch proces waarin voor niet-westerse volkeren hooguit een ondergeschikte, contrasterende of anticiperende bijrol is weggelegd (Kimmerle 2010); ook lijkt hij het vroegromantische Duitse idee van het volk als natie op te vatten als een min of meer natuurlijk, of buitenhistorisch, gegeven.

Het valt Kant en Hegel wellicht niet te verwijten dat ze dit proces van de opkomst van het romantische nationalisme, dat in hun tijd nog in een relatief vroeg stadium was, niet hebben opgemerkt, laat staan gethematiseerd; maar wel blijft het verbazingwekkend dat ze een taaltheoretiek die hun filosofische voorgangers zo overduidelijk bezighield zo stelselmatig negeren of onderdrukken. Ik vermoed echter dat hun beweegredenen daarvoor vooral van buitenfilosofische aard zijn. Kants en Hegels promotie van het Duits tot de taal van een kritische en/of speculatieve filosofie markeert niet alleen de triomf van een geprofessionaliseerde academische filosofie over de *Popularphilosophie* die werd gepropageerd door auteurs als Herder; hun werk markeert, of belichaamt, ook de emancipatie van het Duits als taal van wetenschap en wijsbegeerte. Eerdere Duitse denkers

als Leibniz en Christian Wolff schreven immers voornamelijk in het Latijn en Frans. De schijnbare vanzelfsprekendheid waarmee Kant en Hegel in hun werk het Duits als taal van een academisch-filosofisch denken met universele aanspraken hanteren, verbergt een in wekelijkheid moeizaam bevochten emancipatieproces. De succesvolle aanspraak op universele geldigheid die uit hun taalblinde denken spreekt, weerspiegelt wellicht ook de performatieve machtseffecten die het publieke gebruik van een specifieke taal met zich mee kan brengen – niet in de laatste plaats op het vormen, of bestendigen, van een nationaal bewustzijn.

Michiel Leezenberg is universitair hoofddocent bij de capaciteitsgroep Wetenschapsfilosofie en in het Ma-programma *Islam in the Modern World* aan de Universiteit van Amsterdam.

Literatuur

Brandom, R. (1994) *Making it explicit*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Derbolav, J. (1959) ‘Hegel und die Sprache’. In: H. Gipper (red.) *Sprache. Schlüssel zur Welt. Festschrift J. Weisgerber*. Pedagogischer Verlag Schwann: 56-86.

Forster, M.N. (2011) ‘Hegel and language’. In: *German philosophy of language. From Schlegel to Hegel and beyond*. Oxford: Oxford University Press: 143-177.

Hacking, I. (1975) *Why does language matter to philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. (1984) ‘Vorlesungen zur einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie’. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hegel, G.W F. (1980, 1977) *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner: 351; Vertaling: *Phenomenology of spirit*. Oxford, Oxford University press.

Kimmerle, H. (2010) ‘Hegels eurocentrische filosofiebegrip’. In: H. van Rappard en M. Leezenberg (red.) *Wereldfilosofie*. Amsterdam: Bert Bakker: 43-59.

Kant, I. (2007a) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: W. Weischedel (red.) *Immanuel Kant. Werke in Sechs Bänden*. 6: 395-690. Engelse vertaling: *Anthropology from a pragmatical point of view*. In I. Kant *Anthropology, history, and education*. Cambridge: Cambridge University Press): 227-429.

Kant, I. (2007b) ‘Nachschrift eines Freundes’. In: *Litauisch-Deutsches und Deutsch-Litauisch Wörterbuch* (Königsberg 1800). Engelse vertaling in: I. Kant *Anthropology, history, and education*. Cambridge: Cambridge University Press: 227-429.

Rorty, R. (1979) *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Villers, J. (1997) *Kant und das Problem der Sprache. Die historischen und systematischen Gründe für die Sprachlosigkeit der Transzendentalphilosophie*. Konstanz: Verlag am Hockgraben.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

¹ Ik lees hier, met de Engelse vertaling, ‘der Begriff desselben’ als duidend op de kennis die het Litouwse volk als kennend subject heeft, niet als gekend object.