

Nationalisme, Objectiviteit en Subjectiviteit ¹

door Tim HEYSSE

Doctor-assistent aan het Departement Filosofie van de Katholieke Universiteit Brussel

Inleiding

Volgens de befaamde historicus Eric Hobsbawm (1992, p. 12) kan een nationalist geen goede historicus zijn, omdat er een kloof gaapt tussen datgene waarvan de historicus *weet* dat het het geval is en datgene waarvan de nationalist *ge-looft* dat het het geval is. Het meest opvallende voorbeeld hiervan is "the objective modernity of nations to the historian's eye versus their subjective antiquity" (Anderson 1991, p. 5; Hobsbawm 1992, p. 14, 101).

Op deze tegenstelling werd al vaak gewezen, maar het is de moeite waard ze filosofisch te analyseren. Die filosofische analyse toont immers aan dat iedereen die geconfronteerd wordt met het nationalisme, gedwongen wordt zich over zijn eigen identiteit te bezinnen.

Filosofisch interessant is dat we dat meningsverschil tussen historicus en nationalist ontologisch of metafysisch kunnen noemen. Het zijn Gellner (1983, p. 48) en Anderson (1991, p. 70) die deze term gebruiken. Het meningsverschil berust niet alleen op de tegenstelling 'objectief/subjectief', maar draait vooral rond het ontologisch statuut van de natie. Nationalisten omschrijven hun eigen verdiensten als volgt: "*nations are there, in the very nature of things, only waiting to be 'awakened' (...) from their regrettable slumber, by the nationalist 'awakener'*" (Gellner 1983, p. 48, cf. p. 55).

De historici daarentegen tonen aan dat de natie een cultuurproduct of een artefact is (Gellner 1983, p. 7, pp. 55-6; Anderson 1991, p. 4). Het debat gaat dus over de vraag of de natie een natuurlijk object is of veeleer het resultaat van een (onbewuste) constructie (Gellner 1983, p. 49; Roosens 1989).

Vanzelfsprekend zijn naties niet natuurlijk zoals bomen of bergen, maar wat betekent 'natuurlijk' dan wel? Als 'objectief' synoniem is voor 'natuurwetenschappelijk bestudeerd', is niets in de politiek 'objectief' en dan heeft de tegenstelling 'objectief/subjectief' daar geen betekenis. Maar welke betekenis hebben die begrippen dan wel? Anderson doet een interessante suggestie: het standpunt van de historici is - strikt genomen - juist, maar naast de kwestie. Geen enkele gemeenschap is immers natuurlijk; alle zijn ze 'verbeeld' ('imagined'). De natie is niet anders dan één stijl waarin men de gemeenschap verbeeldt. Jammer genoeg legt hij niet uit wat hij precies bedoelt met 'verbeelden'.

¹ Met dank aan Dr. Chris Timmerman voor de vele gesprekken over nationalisme en voor onmisbare informatie.

I. Een objectieve verklaring

Gellner (1983, p. 1) definieert het nationalisme als het politiek principe dat stelt dat de grenzen van de staat moeten samenvallen met de grenzen van de natie. Deze definitie maakt ons jammer genoeg niets wijzer, omdat er geen plausible definitie van het woord natie bestaat.

Gellner citeert twee gangbare definities (Gellner 1983, p. 7, 53). *Ten eerste*: twee mensen horen tot dezelfde natie als en alleen als ze dezelfde cultuur delen, d.i. een systematisch geheel van ideeën, tekens, associaties, en manieren om zich te gedragen of om te communiceren. *Ten tweede*: twee mensen horen tot dezelfde natie als en alleen als ze elkaar uit vrije wil erkennen als leden van dezelfde natie. Die definities zijn echter te breed (Gellner 1983, p. 53-4): in de loop van de geschiedenis vallen de grenzen tussen culturen veel minder vaak samen met politieke grenzen dan omgekeerd (Gellner 1983, p. 43-50); een heel scala van groeperingen (verenigingen, samenzweringen, bendes, politieke partijen, enz.) zijn gebaseerd op het feit dat mensen vrijwillig bij een groep aansluiten.

Die definities zijn niet alleen te breed; ze lijken alle plausibel voor iemand die in feite al stilzwijgend de assumpties van het nationalisme heeft aanvaard: "It is only because, in the modern, nationalist age, national units are the preferred, favoured objects of identification and willed adherence, that the definition seems tempting, because those other kinds of group are now so easily forgotten" (Gellner 1983, p. 54-5; cf. p. 111).

Dit is precies de *paradox van het nationalisme* en van naties: wat we het tijdperk van de natie noemen, is niet het tijdperk waarin de naties ontwaken uit hun eeuwenlange slaap in de psyche van de mens en ze zich eindelijk politiek affirmeren. Het is het tijdperk waarin een dominante, gestandaardiseerde, homogene cultuur het leven van een hele bevolking in die mate beheerst dat een situatie ontstaat waarin die culturen de enige soort van gemeenschap vormen waarmee mensen zich - vaak hartstochtelijk - willen identificeren (Gellner 1983, p. 55; cf. ook Anderson 1991, p. 36).

Om Andersons term 'imagined' te gebruiken: de vraag is niet waardoor de natie is ontstaan, maar waardoor het mogelijk of misschien zelfs onvermijdelijk werd de gemeenschap als natie te verbeelden. Waardoor ontstond een nieuwe stijl of een nieuwe genre om de gemeenschap te verbeelden? (Anderson 1991, p. 6) Een vraag die te vergelijken is met vragen zoals waardoor ontstond een nieuw literair genre, zoals de roman, of een nieuwe richting in de schilderkunst?

Volgens Gellner is de aantrekkingskracht van de natie het gevolg van het nationalisme. Het is een feit dat homogene culturen grote bevolkingsgroepen opsloppen. Die heerschappij van een dominante cultuur is dan weer het gevolg van de eisen van de moderne maatschappij (cf. ook Gellner 1983b).²

De moderne maatschappij valt volgens Gellner immers samen met de industriële maatschappij. Bij het woord industrieel denken we vanzelf aan rook en stoom, razende turbines en steenkool. Maar voor Gellner is het essentiële ken-

² Gellner en Anderson delen Webers opvatting dat aan de basis van de moderne maatschappij een nieuwe geest ligt, d.i. een nieuwe opvatting over rationaliteit (Gellner 1983, pp. 20-1), over wat een feit (Gellner 1983, pp. 21-22) is en hoe de wereld eruit ziet (Gellner 1983, pp. 23-24; cf. Anderson 1991, pp. 9-35). Ik kan niet alle details van deze analyse schetsen.

merk van de industriële maatschappij economische groei: "Industrial society is the only society ever to live by and rely on sustained and perpetual growth" (Gellner 1983, p. 22).³

Vóór de opkomst van de industriële maatschappij is geen enkele maatschappij erin geslaagd de materiële levensomstandigheden van haar leden continu te verbeteren. Nog belangrijker is echter dat economische groei de basis wordt van de sociale orde. Sociale agressie wordt afgekocht met een voortdurende groei van de welstand. Dat blijkt misschien nog het duidelijkst wanneer de industriële maatschappij een legitimiteitscrisis doormaakt omdat er geen groei en bijgevolg geen losprijs is (Gellner 1983, p. 22, 24, 32).

Alle andere kenmerken van een industriële maatschappij volgen uit het feit dat de industriële maatschappij overleeft dankzij continue economische groei.⁴ Economische groei eist bijvoorbeeld sociale mobiliteit (Gellner 1983, p. 25-26): de enige permanente eigenschap van de sociale orde in een industriële maatschappij is dat niemand een permanente taak of rol heeft. Terwijl beroepen in een agrarische maatschappij van vader op zoon worden doorgegeven, veranderen de beroepen van generatie tot generatie en de laatste jaren zelfs binnen één generatie.

In een industriële maatschappij is de economische groei de bron van legitimiteit. Maar met de industriële maatschappij ontstaat vanzelfsprekend ook een nieuwe productiewijze. De aard van het werk verandert: werk in een industriële maatschappij is volgens Gellner niet langer het bewegen van materie of van dingen (zoals ploegen, oogsten, dorsen); het is het manipuleren van betekenissen. Werken is communiceren met mensen of de knopjes en wijzers manipuleren op een bedieningspaneel (Gellner 1983, p. 33). (Dat veronderstelt dat men de betekenis van de knopjes en wijzers begrijpt of kan leren). De *bele* maatschappij - d.i. elk individueel lid - moet in staat zijn expliciet en tamelijk precies te communiceren met mensen die ze nooit (tevorens) hebben gezien. Het voortbestaan van de maatschappij hangt af van het feit of de leden expliciete betekenis kunnen communiceren in een standaard idioom.⁵

3 Een interessante gevolg van deze definitie is dat het twijfelachtig wordt dat we nu in de jaren '90 in een post-industriële maatschappij leven. Ze is ook in overeenstemming met Andersons (1991, pp. 37-65) interessante opmerking dat de eerste reële en succesvolle nationalistische bewegingen in Amerika opduiken, nl. in de strijd tegen de kolonisator. De Amerikaanse maatschappij is op dat ogenblik wellicht niet 'industriëel' in de technische of economische zin, maar wel in de sociologische zin.

4 Het verklaart bijvoorbeeld ook waarom een industriële maatschappij egalitair is: "Modern society is not mobile because it is egalitarian; it is egalitarian because it is mobile" (Gellner 1983, p. 25). Een maatschappij waarin de leden voortdurend en snel van rol veranderen, kan geen hoge sociale barrières oprichten tussen de verschillende rangen en kasten in de maatschappij. Dat zou de sociale mobiliteit alleen maar hinderen. Een maatschappij die tegelijk erg mobiel is en niet egalitair zou bovendien volgens Gellner met grote maatschappelijke spanningen kampen. Mensen tolereren verschrikkelijke vormen van ongelijkheid wanneer ze door de traditie en de geschiedenis een aura krijgen, maar in een hectische maatschappij krijgt de geschiedenis daarvoor niet de tijd. Vandaar dat ongelijkheid wel bestaat in de industriële maatschappij, maar altijd een bescheiden en discrete vorm aanneemt (Gellner 1983, pp. 24-5, 63-4).

5 Voor het belang van de nieuwe vormen van communicatie en het nationalisme, zie ook Anderson (1991, pp. 44, 42, 139-40) en Hobsbawm (1992, pp. 117-118). Een interessant gevolg van deze definitie is dat het twijfelachtig wordt dat we nu in de jaren '90 in een post-industriële maatschappij leven.

Geen stabiele industriële maatschappij zonder economische groei. Geen economische groei zonder mensen die in staat zijn om snel van werk te veranderen en om te communiceren met onbekenden. Die capaciteiten moeten ontwikkeld worden. Dat heeft vanzelfsprekend gevolgen voor de organisatie en de inhoud van de opvoeding en het onderwijs. Om die cruciale rol te kunnen spelen moet opvoeding en onderwijs universeel, gestandaardiseerd en algemeen zijn.⁶ De inhoud van het onderwijs moet in de eerste plaats erop gericht zijn de leerlingen in staat te stellen vlot te communiceren: onderwijs is gericht op het aanleren van een taal en van een cultuur die met die taal verbonden is of verbonden wordt.

Opleiding bepaalt of iemand succes heeft of mislukt in een moderne maatschappij. Opleiding waarborgt de effectieve werking van de moderne maatschappij. Kortom, onderwijs en opvoeding zijn van levensbelang voor het individu en voor de maatschappij als geheel.

Het belang van opvoeding en onderwijs voor het individu in een moderne industriële maatschappij kan moeilijk overschat worden. Kansen op werk, waardigheid, toekomst en zelfrespect hangen in de moderne maatschappij af van opleiding. De opvoeding van een mens is zijn meest kostbare investering en verleent hem zijn identiteit: "(...) the limits of the world within which they were educated are also the limits of the world within which they can morally and professionally breathe" (Gellner 1983, p. 36). In een uiterst mobiele maatschappij verliezen bovendien alle andere verbanden hun betekenis: "Modern man is not loyal to a monarch or a land or a faith, whatever he may say, but to a culture" (*Ibid.*).

Als de opleiding universeel, gestandaardiseerd en algemeen moet zijn, heeft dat gevolgen voor de organisatie van de opleiding in een maatschappij. Die kan niet meer worden georganiseerd zoals in een agrarische maatschappij, waarin jongeren worden opgeleid tijdens en tussen de bedrijven van het leven zelf, door de mensen met wie ze samenleven en zonder contact met mensen die zich in onderwijs hebben "gespecialiseerd" (Gellner 1983, pp. 30-3). De moderne industriële maatschappij wordt daarentegen precies gekenmerkt door wat Gellner met een neologisme (naar het model van exo-gamie) 'exo-training' noemt: opvoeding en onderwijs wordt toevertrouwd aan 'specialisten' die niet tot de plaatselijke gemeenschap behoren (Gellner 1983, pp. 31, 37). Daaruit volgt dat de kleinste gemeenschap die zich in een industriële maatschappij kan reproduceren en dus kan blijven bestaan, groot genoeg moet zijn om een eigen onderwijssysteem te kunnen onderhouden.

Als daarenboven de economische groei en bijgevolg het voortbestaan van de industriële maatschappij afhankelijk is van de organisatie en de inhoud van opvoeding en onderwijs, kan de staat het zich niet permitteren opvoeding en on-

6 Als de effectieve werking van de industriële maatschappij steunt op de capaciteit van haar leden om snel van werk te veranderen en om precies te communiceren in een standaard idioom, is het noodzakelijk dat *alle* leden de kans krijgen of zelfs verplicht worden die capaciteit te verwerven (Gellner 1983, pp. 28-29). Gellner wijst op dit opmerkelijke feit: "What is so very curious and highly significant, about the principle of universal and centrally guaranteed education, is that it is an ideal more honoured in the observance than in the breach. In this it is virtually unique among modern ideals; (...)" (Gellner 1983, p. 28).

Als de opvoeding de leerlingen moet voorbereiden op een loopbaan in communicatie in altijd maar andere samenwerkingsverbanden, moet ze voor alle leden ongeveer gelijk zijn en mag ze niet te gespecialiseerd zijn: de opvoeding kan niet verbonden zijn met een zeer gespecialiseerd beroep (Gellner 1983, pp. 27-28).

derwijs *niet* te controleren. Opvoeding en cultuur worden de politieke kwestie van de moderne tijd:

"The imperative of exo-socialization is the main clue why state and culture must now be linked, whereas in the past their connection was thin, fortuitous, varied and loose, and often minimal. Now it is unavoidable. That is what nationalism is about, and why we live in the age of nationalism" (Gellner 1983, p. 38, cf. pp. 34, 110).

De natie 'natuurlijk' noemen en het nationalisme de verdienste toeschrijven de naties uit hun slaap te hebben gehaald, is een vorm van bedrog en zelfbedrog (Gellner 1983, pp. 57, 58). Het nationalisme legt een cultuur op. Terwijl vroeger de grote meerderheid van de bevolking in verschillende min of meer verwante lokale culturen ("low cultures") leefde, wordt nu één cultuur ("high culture") opgelegd die met een geschreven - of preciezer: een gedrukte - taal verbonden is (cf. Anderson 1991, p. 45). In de plaats van een complexe structuur van lokale volksculturen die zich zelf intern reproduceren, komt een anonieme, onpersoonlijke maatschappij van individuen, die alleen bovenaan door de cultuur verenigd zijn. Waarmee zouden die geatomiseerde individuen zich anders kunnen identificeren dan met die cultuur? ⁷

II. Een radicale interpretatie

Op de vorige bladzijden heb ik geschetst hoe een objectieve verklaring van het nationalisme vanuit het standpunt van de historicus zou kunnen luiden: de natie is geen natuurlijk fenomeen; het nationalisme is ontstaan omdat er in een industriële maatschappij geen andere focus voor identificatie en bijgevolg geen andere basis voor legitimiteit mogelijk was. Daarmee is echter nog niet duidelijk wat precies de betekenis is van 'objectief' en 'natuurlijk'.

De betekenis van die termen wordt duidelijk, wanneer we uitleggen hoe ze gebruikt worden bij de filosofische reconstructie van communicatie en interpretatie. Ik steun mij op de analyse door de Amerikaanse filosoof Donald Davidson van communicatie en interpretatie ⁸. Davidson gaat uit van deze opmerkelijke gedachte: een taal is geen sociologisch begrip, omdat iedere spreker zijn eigen taal spreekt. Vanzelfsprekend spreken we meestal ongeveer zoals de mensen waar-

⁷ Een belangrijke consequentie van deze analyse is dat de opkomst van de natie als basis van politieke legitimiteit, en als focus voor de identificatie een van de resultaten van de industrialisatie is, maar dat het ontstaan van naties in het meervoud een gevolg is van een toevallige factor: het feit dat mensen nu eenmaal verschillende talen spreken en dat er tussen hen nu eenmaal culturele verschillen bestaan.

Anderson gebruikt hiervoor de interessante term 'piraterij' (Anderson 1991, pp. 67, 156, 3 en vooral hoofdstuk 9): zodra de natie als genre of stijl om de gemeenschap te verbeelden eenmaal is ontstaan, kan iedereen een piraatversie maken en voor zijn eigen politiek doel gebruiken. De natie blijkt retorisch een zeer efficiënt instrument om eisen en klachten kracht bij te zetten (cf. Gellner 1983, pp. 59-62). Roosens (1989, p. 153) toont aan dat verschillende Indianenstammen wanneer zij zichzelf in de media van de dominante cultuur voorstellen, culturele verschillen creëren (zoals in het geval van de Huronen in Canada) of minimaliseren (de Aymara in Bolivië) naargelang van de retorische effecten die beide houdingen hebben op de dominante cultuur.

⁸ Voor een introductie tot Davidsons filosofie in het Nederlands, zie Buekens 1992.

mee we samenleven, maar de woorden van een spreker kunnen altijd min of meer afwijken van de standaard betekenis (zoals die bijvoorbeeld in het woordenboek staat). Een interpretator moet met die mogelijkheid altijd rekening houden.

Om te weten of de woorden in een concrete uitspraak afwijken van de standaard betekenis, moeten wij ze kunnen verstaan zonder een beroep te doen op de standaard betekenis.⁹ Interpretatie is altijd *radicale* interpretatie. Vandaar dat Davidson communicatie en interpretatie probeert te analyseren door te reconstructie te bieden van hoe we iemand kunnen begrijpen die een totaal vreemde taal spreekt waarover geen enkele informatie bestaat (zoals Columbus die voor het eerst de bewoners van Amerika ontmoet).¹⁰

Volgens Davidson kan een interpretator er achter komen wat de spreker zegt als hij een principe van welwillendheid ("a principle of charity") respecteert. Dat houdt in dat men de spreker zo interpreteert dat wat hij zegt meestal redelijk, d.i. waar, consistent, gepast, enz. is. De interpretator kan geen interpretatie aanvaarden, die de spreker niet voorstelt als een redelijk wezen, d.w.z. als een persoon die meestal ware en consistente overtuigingen, gepaste waarden, aanvaardbare normen, enz. heeft.

Als Davidsons reconstructie van radicale interpretatie juist is, worden spreken en luisteren getekend door de volgende twee paradoxen:

1) Als er onder mensen iets universeels bestaat, hoort het vermogen te spreken en te begrijpen wat een spreker zegt daar zeker bij. Iedereen kan in principe (leren) begrijpen wat er gezegd wordt. Aan de andere kant komt iemand die luistert tegenover een vreemde te staan. De hoorder of interpretator wordt altijd geconfronteerd met een spreker waarmee hij in principe geen taal deelt.

2) Een interpretator staat altijd tegenover een vreemdeling, maar aan de andere kant moet hij zich ethnocentrisch opstellen. De interpretator kan de spreker alleen maar begrijpen, omdat hij, aanneemt dat de meeste van de overtuigingen, verlangens, enz. van de spreker overeenstemmen met zijn eigen overtuigingen, verlangens, normen, waarden, enz.

III. Finkielkraut en de Kroaten

De interpretator gaat er vanuit dat de spreker volgens *de normen van de interpretator* (grotendeels) rationeel is. In die zin zet de interpretator zichzelf in als norm. Daardoor worden die normen vanzelfsprekend meer duidelijk en kunnen ze eventueel blootstaan aan kritiek. Een goed voorbeeld van dat proces is de kritiek van Alain Finkielkraut op de reactie van Europa tijdens de oorlog in ex-Joegoslavië.

⁹ Meer nauwkeurig geformuleerd: veronderstel dat men de betekenis van woorden kan vastleggen onafhankelijk van het concrete ogenblik waarop ze gebruikt worden. Bij het interpreteren van wat een concrete spreker zegt, geeft die kennis niet de doorslag. Zelfs als ik over informatie beschik dat een concrete zin *z* uitgesproken door de spreker op ogenblik *t*, op een ander ogenblik *t'* of *t''* (in de mond van dezelfde spreker of van andere sprekers) dit of dat betekent, moet ik toch uitmaken dat die zin op *t* hetzelfde betekent als op *t'* of op *t''*. Daartoe moet ik de spreker al begrijpen. Een luisteraar wordt altijd geconfronteerd met een spreker die een taal deelt die de luisteraar niet spreekt.

¹⁰ Ik spreek niet over andere dan verbale communicatie, maar het is duidelijk dat de situatie niet fundamenteel verschilt.

Alain Finkielkraut is een Frans academicus en publicist die in bijdragen voor kranten en tijdschriften en in zijn laatste boek, *Comment peut-on être Croate?* (1992) het halfslachtige optreden van Europa tegenover de oorlog in Kroatië en Bosnië, aanklaagt¹¹. Die halfslachtigheid is volgens Finkielkraut het gevolg van een verkeerde interpretatie en die verkeerde interpretatie toont aan dat Europa een verkeerde visie heeft op de identiteit van Europa. Het beeld over wat het betekent Europeaan te zijn dat de Europeanen in hun media presenteren, liet niet toe anders te reageren. Daarom dwingt de confrontatie met het nationalisme - voor Finkielkraut in de eerste plaats de agressie van de Serviërs - tot een reflectie over de eigen identiteit.

De verklaring voor de mislukking is dat Europa tijdens de oorlog in Kroatië geen onderscheid wilde maken tussen aanvallers en verdedigers: de namen Slovenië, Kroatië, Servië, enz. roepen bij vele West-Europeanen -- dixit Finkielkraut -- dezelfde verachting en afkeer op voor die achterlijke barbaren die zich bij de eerste de beste gelegenheid verliezen in bloedige stammentwisten en daarbij vaker wel dan niet heel Europa meesleuren. De publieke opinie in West-Europa kon geen respect opbrengen voor Kroatië en ging zelfs zover deze kleine natie van xenofobie te beschuldigen, terwijl het volgens Finkielkraut alleen maar de integriteit van zijn grondgebied en zijn waardigheid als natie verdedigde. De interpretatiefout die Europa beging, is dat men al die 'stammen' over een kam scheert: geen van hen hoort in Europa.

Die fout is het gevolg van een verkeerde opvatting over de identiteit van Europa. Het bewijs hiervan is volgens Finkielkraut het feit dat de pijnlijk scrupuleuze houding van onpartijdigheid pas veranderde toen de oorlog oversloeg naar Bosnië en Sarajevo werd belegerd. Waarom Sarajevo? Welk aspect van de Europese identiteit dat voor Kroatië onverschillig blijft, wordt door Sarajevo en Bosnië beroerd?

Met de volgende anekdote suggereert Finkielkraut een antwoord: op Kerstavond zong een Bosnische actrice tijdens de Middernachtmis in de kathedraal van Sarajevo. Een blauwhelm vroeg haar haar naam en geïntrigeerd door het Arabische karakter van haar voornaam, vroeg hij of ze katholiek was. Ze antwoordde dat ze mohammedaanse was, maar gehuwd met een katholiek. "En uw man, waar is die?" "Hij ligt thuis te slapen". "*That is Bosnia!*", roept de verbaasde soldaat uit.

De anekdote toont ons het beeld van Bosnië zoals het ons door de media wordt en werd gepresenteerd. Ieder van ons heeft zo tientallen scènes gezien of gehoord in een of andere televisiereportage. "Of deze geschiedenis waar is of te mooi om waar te zijn, heeft geen belang. Hetgeen telt is dat we het een mooi verhaal vinden" (Finkielkraut 1993). De anekdote toont het beeld van een Bosnië dat ons dierbaar is. Waarom? Finkielkrauts antwoord is kort: omdat het een beeld van Bosnië is naar ons eigen Europese beeld.

Wat is dat beeld van Europa? Het is het Europa zonder grenzen. Europa verwijst naar het einde van de eindigheid, van grenzen en van afstand. Europeaan zijn betekent alles zijn, de mens van alle identificaties (Finkielkraut 1993). 'Eu-

11 Niet alles wat Finkielkraut over Joegoslavië of over nationalisme schrijft, is de moeite van het overwegen waard. Zo presenteert hij criteria om een onderscheid te maken tussen aanvaardbaar en onaanvaardbaar nationalisme (Finkielkraut 1992, pp. 105-7, 36): Het nationalisme van Kroaten en Slovenen is legitiem dat van Corsicanen en Bretoenen niet. Voor meer over Finkielkraut politieke opvattingen, zie Heysse 1995.

ropa' is de meest recente versie van de idylle dat een mens geen beperkt wezen is, dat er niets is wat we niet kunnen zijn of kunnen doen. Ieder van ons heeft de mogelijkheid alle anderen te zijn; ieder van ons is de totale mens en heeft dus geen vijanden en kent geen oorlog. In plaats van door zijn eigen beperkingen begrensd, stelt de Europeaan zichzelf voor als veroordeeld tot steeds wisselende identificaties: "Licht, mobiel, niet verstrikt in een credo en niet gefixeerd omdat hij nergens toe behoort, houdt de Europeaan ervan zonder obstakels te kunnen overstappen van een Chinees restaurant naar een Antilliaanse club, van koeskoes naar cassoulet, van joggen naar de religie, of van literatuur naar een delta-vlieger" (Finkielkraut 1987, p. 150).

Het spreekt vanzelf dat dat Europa van de *melting pot* zich herkent in de anekdote over de islamitische vrouw uit Sarajevo die gaat zingen in de Middernacht-mis. Geen wonder dat de gebeurtenissen in ex-Joegoslavië ons opnieuw brutaal hebben gewekt uit de zoete droom, die het kwaad van de maatschappelijke tegenstellingen door versmelting, tolerantie en sociale doorzichtigheid kan overwinnen (Finkielkraut 1993). Geen wonder ook voor Finkielkraut dat de Europeanen niet voldoende respect konden opbrengen voor de strijd van de Kroaten: het verschil tussen Kroaat of Serviër is voor de Europeanen niet van groter belang dan het verschil tussen twee restaurants. De strijd van de Kroaten toont ons een ander Europa: een verbrokkeld Europa dat door de verbrokkeling en door grenzen pluralistisch en tolerant is: "Als predikanten, leraars, kunstenaars, geleerden, van de ene plek werden verjaagd, vestigden ze zich iets verder en niemand kon er iets aan doen. Hoe verder we teruggaan in het verleden van Europa hoe meer verschillende politieke regimes we vinden, hoe meer versterkingen, kastelen, dynastieën, tempels en priesters, bijna evenveel verschillende bijbels als kerken, andere muziek in het Oosten en het Westen, een ander brood" (Finkielkraut 1993; cf. 1992, p. 22). In Kroatië werd dat *Europa van de kleine naties* aan flarden geschoten. Europa liet begaan, omdat het Europa van de kleine naties niet meer past in het beeld dat Europa van zichzelf heeft.

Conclusie: Natuurlijk en objectief

De analyse van Davidson suggereert een interpretatie van de woorden 'natuurlijk' en 'verbeelden' ('imagined') en op die manier ook van 'objectief'.

1) Krachtens het principe van welwillendheid veronderstelt de interpretator dat de spreker grotendeels rationeel is volgens de criteria van de interpretator. Dat sluit niet uit dat de interpretator soms vaststelt dat hij het niet eens is met de spreker. Hij zal dan besluiten dat zijn interpretatie niet correct was of dat hij het niet eens is met de spreker. Op grond van zijn vorige interpretaties en eventueel van objectieve informatie, stelt de interpretator bijvoorbeeld vast dat de spreker zich vergist.

Hetzelfde geldt voor de historicus/theoreticus die het nationalisme probeert te begrijpen. Wanneer hij vaststelt dat nationalistische overtuigingen koesteren die pertinent onwaar zijn, doet hij een beroep op een objectieve verklaring: de behoefte aan universele communicatie leidde tot homogene politiek ondersteunde culturen. Zodra die culturen er zijn, vormen zij de enige entiteit waarmee mensen zich vrijwillig identificeren. Het nationalisme is niet ontstaan omdat de naties uit hun slaap moesten worden gehaald, maar de natie lijkt ons de meest natuurlijke basis voor politieke legitimiteit, omdat het nationalisme zo sterk is.

2) Krachtens het principe van welwillendheid gebruiken we alles wat we weten over onszelf om de ander te begrijpen. Zo weten we dat we ons verbonden

voelen met dingen, personen, plaatsen, enz. die we alleen maar bij toeval hebben leren kennen, en dat die verbondenheid zo sterk kan zijn dat we ons ons leven niet kunnen indenken zonder die personen, dingen en plaatsen. Die verbondenheid maakt deel uit van wat we zijn. Daarom kunnen we ons niet indenken dat we dat ooit zouden moeten opgeven.

De kennis over onze eigen verbondenheid gebruiken we om te interpreteren: zelfs als wij niet kunnen begrijpen waarom de ander (bijvoorbeeld: de nationalist) zich nu precies met die bepaalde dingen, mensen, en plaatsen (bijvoorbeeld: nationale symbolen), verbonden voelt, kunnen we die verbondenheid wel begrijpen, omdat wij die verbondenheid ook kennen, zij het misschien met andere objecten. Het object waarmee iemand zich verbonden voelt, is 'verbeeld' in die zin dat de verbondenheid die we met een object voelen, althans in de ogen van de interpretator, niet helemaal kan worden uitgelegd door de eigenschappen die hij eraan toeschrijft.

Omdat wij die verbondenheid delen, zonder per se een verbondenheid te voelen met die concrete objecten, noemen we die verbondenheid 'natuurlijk': als we wezens zouden ontmoeten die niet die verbondenheid kennen, zouden we aarzelen ze mensen te noemen.

Literatuur

B. Anderson (1991) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso, 2nd revised edition.

F. Buekens (1992) 'Davidsons externalisme in de filosofische psychologie', in: Erik Oger en F. Buekens (red.), *Denken in alle staten. Negen profielen van hedendaagse Amerikaanse filosofen*, Kapellen/Kampen: DNB/Pelckmans/Kok Agora, pp.67-94

D. Davidson (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.

A. Finkelkraut (1987) *La défaite de la pensée*, Paris: Gallimard.

A. Finkelkraut (1992) *Comment peut-on être Croate?* Paris: Gallimard.

A. Finkelkraut (1993) 'Het grote Europa en de kleine naties', lezing in Brussel op 2 maart 1993.

E. Gellner (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford UK/Cambridge USA: Blackwell.

E. Gellner (1983b) 'Nationalism and the two forms of cohesion in complex societies', *Proceedings of the British Academy*, 58, pp. 165-87; opgenomen in Gellner 1987.

E. Gellner (1987) *Culture, Identity and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

T. Heysse (1995) 'Alain Finkelkraut: de idylle is voorbij', in R. Devos en L. Vanmarcke (red.) *Marges van de Macht. Filosofie en politiek in Frankrijk, 1981-1995*, Leuven: Universitaire Pers, pp;- 255-68

E. Hobsbawm (1992), *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge: University Press, 2nd edition.

E. Roossens (1989) *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park, London, New Delhi: Sage.

Summary: Nationalism, objectivity and subjectivity

Historians and theoreticians of nationalism and nationalist movements are perplexed by the fact that so much of what nationalists believe is evidently not the case. One example of this concerns the ontological or metaphysical status of the nation: whether nations as a form of political community are in the very nature of things or whether they are rather a recent way of imagining the political community.

I question the meaning terms such as 'natural', 'imagined' and 'objective' / 'subjective' have when we are talking about the nation as the foundation of political legitimacy. I do this by explaining what meaning those terms have in the philosophical reconstruction of interpretation and communication by the American philosopher Donald Davidson.