

JOS DE MUL

Onzingeving

MOEDWIL EN MISVERSTAND IN HERMANS' WITTGENSTEIN-
INTERPRETATIE*

Van de doden niets dan goeds. Voor de filosoof W.F. Hermans maak ik graag een uitzondering. Kan de kwaliteit van Hermans' literaire werk moeilijk worden overschat, zijn verdiensten als lezer, interpreet en vertaler van filosofische werken worden naar mijn mening door zijn bewonderaars schromelijk overschat. Op filosofisch terrein slaat hij de plank vaak en hartstochtelijk mis. Ik zal deze stelling staven door een korte beschouwing over Hermans' door moedwil en misverstand gekenmerkte lectuur van Wittgenstein. Ik zal voorts betogen dat deze smalle, door het neopositivisme geïnspireerde interpretatie van Wittgenstein Hermans weliswaar heeft geïnspireerd tot een aantal literaire meesterwerken, maar dat ze de auteur tevens, en onvermijdelijk, aanzette tot de verloochening van de betekenis van de literatuur, en daarmee van zijn eigen levenswerk. Ten slotte zal ik laten zien dat deze verloochening een belangrijke bron vormt voor Hermans' literaire zelfhaat.

De romans en essays van Willem Frederik Hermans getuigen van een levenslange belangstelling voor filosofie. Hoewel ook andere namen – die van Nietzsche bijvoorbeeld, wiens *Also Sprach Zarathustra* Hermans op achttienjarige leeftijd gedeeltelijk vertaalde – regelmatig terugkeren, is er geen andere filosoof die zo veel aandacht krijgt als Wittgenstein. Deze filosoof had Hermans leren kennen toen hij tijdens zijn studie sociale en later fysische geografie aan de Universiteit van Amsterdam colleges symbolische logica bij Beth volgde. In het midden van de jaren zestig wijdde Hermans drie omvangrij-

ke essays aan deze filosoof – 'Wittgensteins levensvorm' (1964), 'Wittgenstein in de mode en Kazemier niet' (1966), en 'Leven van Wittgenstein' (1968) – die in 1990 tezamen met enkele *NRC*-publicaties van later datum over en rondom Wittgenstein in 1990 werden gebundeld onder de titel *Wittgenstein*.¹ Daarnaast vertaalde en annoteerde hij in 1975 de *Tractatus logico-philosophicus*, het in 1921 gepubliceerde hoofdwerk van de vroege Wittgenstein.²

De kennismaking met dit werk in 1949 was, zoals Hermans het zelf in een interview met Judy van Emmerik uit 1978 uitdrukte, een 'herkenning' en een 'ontdekking'.³ Hermans herkende zich niet alleen in de eenzame, barse en getourmenteerde, jarenlang door zelfmoordplannen gekwelde persoon Wittgenstein, maar vooral ook in diens filosofische ideeën. Een ontdekking was Wittgenstein omdat diens werk Hermans niet alleen een filosofische onderbouwing verschafte voor het wereldbeeld dat hij in zijn literaire werk voor 1949 op impliciete wijze tot uitdrukking had gebracht, maar ook omdat het in de daaropvolgende decennia een belangrijke inspiratiebron zou vormen voor zijn verhalen en romans. Door de toepassing van de uiterst formeel en abstract geformuleerde ideeën uit de *Tractatus* op de alledaagse taal lijkt Hermans in 1949 zelfs al vooruit te lopen op Wittgensteins latere *Philosophische Untersuchungen*, die in 1953, postuum, werden gepubliceerd.

Welke ideeën herkende Hermans in de *Tractatus*? In het gesprek met Van Emmerik vat hij het als volgt samen: 'Ik geloof dat iemand die Wittgenstein gelezen heeft en er een klein beetje

van begrepen heeft, dat die tot de overtuiging komt dat het meeste wat op de wereld beweerd wordt, onzin is, of zinloos is. En die overtuiging die ligt op een of andere manier ook ten grondslag aan mijn romans en verhalen, zelfs al voordat ik Wittgenstein gelezen had.⁴

Om de indruk die Wittgenstein op Hermans maakte op waarde te kunnen schatten, dienen we een moment stil te staan bij de *Tractatus*. Wittgenstein stelt in dit werk de vraag wat we met betrekking tot de relatie tussen de taal en de werkelijkheid moeten aannemen, wil de taal ons in staat stellen om uitspraken over de werkelijkheid te doen. Zijn antwoord luidt dat dit mogelijk is omdat taal en werkelijkheid een structurele overeenkomst vertonen. De wereld is volgens Wittgenstein opgebouwd uit atomaire elementen, dingen of objecten, die onderling met elkaar verbonden zijn tot feitelijke standen van zaken – Wittgenstein spreekt van *Sachverhalte*, door Hermans origineel maar niet erg adequaat vertaald als ‘connectie’ – die op hun beurt weer verbonden zijn tot complexe feiten (*Tatsachen*). Wittgenstein gaat er nu van uit dat de logische structuur van de taal wordt geprojecteerd in de wereld. Met het enkelvoudige object correspondeert de eigennaam, terwijl de feitelijke standen van zaken, de verbinding tussen objecten wordt uitgedrukt in een basisuitspraak (*Elementarsatz*), en de complexe feiten op hun beurt weer in logische volzinnen ofwel proposities (*Sätze*). Om waar te zijn moet een basisuitspraak in overeenstemming zijn met een stand van zaken en een propositie is dan en slechts dan waar als ze overeenstemt met een complex feit. Omdat Wittgenstein nogal karig is met het geven van voorbeelden, klinkt dit alles nogal abstract, maar het principe is eigenlijk heel eenvoudig. Wittgenstein verdedigt in de *Tractatus* een correspondentietheorie van de waarheid. Kort gezegd komt die theorie erop neer dat de bewering dat er een glas op tafel staat, slechts waar is als er ook feitelijk een glas op tafel staat. De relatie tussen glas en tafel moet weerspiegeld zijn in de relatie tussen de delen van de logische volzin. De logica bestudeert nu vervolgens welke nieuwe

beweringen kunnen worden afgeleid uit basisproposities. In de natuurwetenschappen worden vervolgens systematische waarnemingen van enkelvoudige en complexe feiten door middel van deze logische afleidingsregels gecombineerd tot een samenhangend beeld van de wereld.

Wittgenstein is ten tijde van de *Tractatus* van mening dat enkel in de natuurwetenschappen zinvolle uitspraken over de wereld worden gedaan. Zinvol (*sinnvoll*) zijn slechts uitspraken over standen van zaken in de werkelijkheid die, afhankelijk van of ze daarmee overeenstemmen of niet, waar of niet waar zijn. Alle andere uitspraken zijn hetzij zinloos (*sinnlos*), omdat zij altijd waar of altijd onwaar zijn (dat geldt bijvoorbeeld voor tautologieën als ‘het regent of het regent niet’ en contradicties als ‘het regent wel en het regent niet’), hetzij onzinnig (*unsinnig*), omdat ze in het geheel geen betrekking hebben op standen van zaken in de wereld en daarom geen enkele aanspraak op waarheid kunnen maken.⁵ Dat geldt bijvoorbeeld voor metafysische uitspraken, die niet alleen tot uitdrukking willen brengen hoe de dingen onderling verbonden zijn, maar die bijvoorbeeld iets over het wezen, het ‘wat’ van de dingen, willen zeggen. Dergelijke uitspraken hebben vaak de grammaticale vorm van een wetenschappelijke propositie, maar het zijn in feite pseudowetenschappelijke uitspraken. Maar ook op het gebied van de moraal, de religie en de kunst kunnen volgens Wittgenstein geen zinvolle uitspraken worden gedaan. En ‘van dat waarover niet kan worden gesproken’, zo luidt de beruchte laatste stelling van de *Tractatus*, ‘daarover moet men zwijgen’.⁶

Een paradoxale implicatie van deze grote schoonmaak is wel dat ook de filosofische uitspraken in de *Tractatus* zelf onzinnig zijn. Het zijn immers geen uitspraken over standen van zaken in de werkelijkheid. Wittgenstein is de eerste geweest om dit te erkennen. Met een welhaast masochistisch behagen schrijft hij: ‘Mijn stellingen zijn verhelderend omdat hij die me begrijpt, ten slotte erkent dat ze onzinnig zijn,

als hij door middel van mijn stellingen – er op – boven ze uit geklommen is. (Hij moet om zo te zeggen de ladder omvergooien na erop geklommen te zijn.)⁷ Het tekent de persoon Wittgenstein dat hij hier ook de praktische consequenties uit trok: hij nam afscheid van Cambridge en de filosofie en keerde terug naar Oostenrijk om daar les te gaan geven op een lagere school en in Wenen een huis voor zijn zuster te gaan ontwerpen.

Nu zou het echter een groot misverstand zijn te denken dat Wittgenstein van mening is dat ethiek, religie, literatuur en filosofie waardelose activiteiten zouden zijn. Integendeel! Al onze fundamentele levensvragen – Waarom ben ik er eigenlijk? Hoe moet ik leven? Is er iets buiten of na dit leven? – komen juist daarin aan de orde. Het punt is echter dat de antwoorden op deze vragen niet kunnen worden uitgesproken, maar alleen kunnen worden geleefd. Het goede kan niet in taal worden uitgedrukt, maar moet worden gedaan. Het schone kan niet worden gezegd, maar moet worden getoond. En datzelfde geldt voor de metafysische en religieuze ervaring. ‘Er bestaan stellig onuitsprekelijke zaken. Dat *toont* zich, het is het mystieke. [...] Niet *hoe* de wereld is, is het mystieke, maar *dat* zij is.’⁸ In zekere zin kan men zeggen dat de ‘grote schoonmaak’ die Wittgenstein in de *Tractatus* houdt, niet veel meer is dan een voorbereiding voor ‘het echte werk’. In het voorwoord schrijft hij: ‘Als ik me niet vergis, dan bestaat nu de waarde van dit geschrift [...] hierin, dat het toont hoe weinig er eigenlijk is verricht door deze problemen op te lossen.’⁹ En in een brief aan Ludwig von Ficker schrijft Wittgenstein over de *Tractatus*: ‘Mijn werk bestaat uit twee delen: uit dat wat hier voorligt, en uit alles wat ik niet geschreven heb. En juist dat tweede deel is het belangrijke.’¹⁰

Het voorlaatste citaat is om nog een andere reden interessant. Wittgenstein zegt hier namelijk dat zijn geschrift aan de begripende lezer iets *toont*. Het toont namelijk, zoals we reeds zagen, aan wie erkent dat de stellingen in de *Tractatus* onzinnig zijn, hoe de verhouding tussen wereld en taal eruitziet: ‘Hij moet deze stellingen

overwinnen, dan ziet hij de wereld goed.’¹¹ Blijkbaar kan er in een onzinnig filosofisch geschrift toch iets zinvol tot uitdrukking worden gebracht, zij het dat deze zin niet in een propositie kan worden uitgedrukt. Daar is dan bijvoorbeeld een – tamelijk absurde¹² – metafoor voor nodig van een ladder die men moet wegwerpen wanneer men erop geklommen is. Met dergelijk beeldend taalgebruik wordt iets wat zich niet direct laat uitdrukken toch op indirecte wijze bespreekbaar gemaakt.¹³ En dat is nu precies wat er ook gebeurt in de kunst. Ook in romans van Hermans, waarin door middel van verhalen, beelden en metaforen een wereldbeeld wordt getoond. Zinvol taalgebruik beperkt zich klaarblijkelijk niet tot het uiten van proposities over standen van zaken in de werkelijkheid. Ten tijde van de *Tractatus* lijken deze ideeën nog slechts impliciet aanwezig, en dan nog vooral in de marge van de analyse van de grenzen van het wetenschappelijke taalgebruik. De latere Wittgenstein zal in zijn in 1953 postuum gepubliceerde *Philosophische Untersuchungen*, dit spoor verder volgen in zijn theorie van taalspelen en levensvormen.

Aan de logisch positivisten van de Weense Kring, die zich in de jaren twintig en dertig vol enthousiasme op Wittgenstein stortten, waren de genoemde subtiliteiten in de *Tractatus* niet besteed. Zij waren uitsluitend in (natuur)wetenschap geïnteresseerd en hielden een kruistocht tegen alles wat daar niet toe behoorde, waarbij zij hun pijlen vooral richtten op de metafysica. ‘Metafysici,’ zo betoogt hun leider Carnap, ‘zijn als muzikanten zonder muzikaal talent.’¹⁴ Onder zijn leiding maakten de logisch positivisten – de inderdaad niet erg muzikale – Heidegger tot het aambeeld voor hun scientistische mokerslagen. En ook in Engeland lieten de logisch positivisten zich niet onbetuigd. Metafysica, zo zegt Ayer in zijn bij tijd en wijle hilarische *Language, Truth and Logic*, is nog het beste te vergelijken met poëzie. Poëzie is niets meer dan een onzinnige uitdrukking van emoties. Metafysica is net zo onzinnig, maar in tegenstelling tot de poëzie pretendeert zij ten onrechte de waarheid te spre-

ken. En bovendien hebben metafysische uitspraken ook nog eens als nadeel dat zij meestal niet rijmen.¹⁵

Zoals uit de essays van Hermans blijkt, was hij goed bekend met het werk van Carnap en Ayer.¹⁶ Het is opmerkelijk dat hij, doorgaans toch niet lijdend aan een overdreven respect voor autoriteiten, Carnap en Ayer kritiekloos volgt in hun smalle lectuur van de *Tractatus* en hun uitspraken vaak bijna letterlijk herhaalt. In 'Wittgenstein in de mode en Kazemier niet' meent Hermans dat het citeren van wat lukraak bijeengesprokkelde citaten uit een handboek over de geschiedenis van de filosofie voldoende is om het failliet van de metafysica aan te tonen. Ja, met grote stappen is men snel thuis. Uit zijn schampere bespreking van twee inleidende werkjes over Wittgenstein van Hubbeling en Van Peursen (vooral de laatste moet het ontgelden omdat hij in zijn boekje de euvele moed had gehad Hermans niet te volgen in diens vergissing of leugen dat hij als eerste in Nederland over Wittgenstein had gepubliceerd) blijkt overduidelijk dat zijn Wittgenstein-interpretatie dezelfde kortzichtige eenzijdigheid vertoont als die van de logisch positivisten. In dat opzicht was Hermans eerder een epigoon van de logisch positivisten dan van Wittgenstein. En zoals hijzelf opmerkt in *Mandarijnen op zwavelzuur* is 'de epigoon [...] het dermate eens met zijn Meester, dat hij geen andere mening meer kan hebben'.¹⁷

Waar men de eenzijdigheid van de logisch positivisten nog zou kunnen verontschuldigen omdat zij rond 1930 uitsluitend de beschikking hadden over de *Tractatus* en veel in dit werk uitnodigt tot een positivistische interpretatie, daar had Hermans in zijn in de jaren zestig geschreven artikelen inmiddels beter kunnen weten. Op dat moment waren immers reeds het dagboek gepubliceerd dat Wittgenstein ten tijde van de *Tractatus* bijhield, alsook zijn collegeaanteekeningen uit de jaren 1933-1935. Bovendien waren in 1953, twee jaar na zijn dood, de *Philosophische Untersuchungen* gepubliceerd, waarin Wittgenstein aan de hand van begrippen als 'taalspel' en 'levensvorm' het strikte onderscheid dat in de

Tractatus wordt gemaakt tussen zinvol, zinloos en onzinnig taalgebruik, sterk relativeert. Deze publicaties noopten Ayer ertoe de interpretatie uit zijn jeugdgeschriften sterk te relativieren.¹⁸

Zo niet Hermans. Terwijl ook hij de latere werken van Wittgenstein kende. Zijn eerste artikel over Wittgenstein – 'Wittgensteins levensvorm' uit 1964 – handelt zelfs over dit latere werk. Wat onmiddellijk opvalt is dat Hermans de *Philosophische Untersuchungen* geheel en al leest in het licht van zijn logisch positivistische interpretatie van de *Tractatus*, dat wil zeggen als een louter destructief werk dat eropuit is onzinnig taalgebruik uit te roeien. Zo stelt hij aan het begin van zijn essay dat de *Untersuchungen* een 'radicale verwijdering van de taal' beogen, en dat ze gewijd zijn aan 'wat niet gezegd kan worden'. En naar aanleiding van een opmerking van de latere Wittgenstein over 'het ondenkbare' stelt hij spijtig vast: 'Het "ondenkbare denken", een bezigheid waar hij in *Tractatus* voorgoed van afgezien scheen te hebben, is ongetwijfeld een verleiding voor hem gebleven'.¹⁹ Zo niet voor Hermans, die niet alleen altijd gelijk heeft, maar dat ook altijd al heeft gehad, en daarom zelden de aanvechting kent op vergissingen terug te komen. Eens positivistische *Tractatus*, altijd positivistische *Tractatus*. Een dergelijke houding verspert de weg naar een adequaat begrip van de *Philosophische Untersuchungen*.

Hoewel Hermans terecht opmerkt dat dit tweede hoofdwerk van Wittgenstein meer vragen oproept dan beantwoordt (iets dat overigens niet minder geldt voor de *Tractatus*), zijn de uitgangspunten duidelijk. De taaltheorie die in de *Philosophische Untersuchungen* wordt gepresenteerd, zou men kort samengevat holistisch, pluralistisch en pragmatisch kunnen noemen.

Deze taaltheorie is *holistisch*, omdat de betekenis van een talige uitspraak volgens de latere Wittgenstein – in tegenstelling tot het uitgangspunt van de *Tractatus* – niet op zichzelf staat (en als gevolg daarvan geverifieerd zou kunnen worden louter aan de hand van het al of niet bestaan van een overeenstemming met de stand

van zaken in de werkelijkheid), maar uitsluitend begrepen kan worden door die uitspraak in samenhang te zien met aanpalende uitspraken. Dat is op zich geen wereldschokkende ontdekking. Het is al eeuwenlang het uitgangspunt van de filologie en de hermeneutiek. Wittgenstein stelt nu vervolgens dat er verschillende vormen van samenhangend taalgebruik zijn, die elk hun eigen spelregels kennen. Te denken valt bijvoorbeeld niet alleen aan het beschrijven van standen van zaken in de werkelijkheid, maar bijvoorbeeld ook aan het geven van bevelen, het stellen van vragen, het doen van een belofte, het aanbidden van een god of het vertellen van fictieve verhalen. Hij noemt deze verschillende vormen van taalgebruik taalspelen (*language games*).

Wittgenstein vat deze taalspelen *pluralistisch* op. Niet alleen omdat er talloze verschillende taalspelen zijn, maar ook omdat deze niet tot elkaar kunnen worden herleid. Ieder taalspel kent zijn eigen criteria voor zinvolle toepassing. Omdat dezelfde woorden doorgaans in een veelheid van verschillende taalspelen optreden, is de diversiteit aan taalspelen echter niet altijd zichtbaar.²⁰ Omdat we geneigd zijn uit het gebruik van dezelfde woorden of grammaticale constructies tot overeenkomstigheid in taalspelen te concluderen, liggen misverstanden voortdurend op de loer. Fouten ontstaan wanneer elementen of regels uit het ene taalspel worden gebruikt in een ander. Een van de belangrijkste taken van de filosofie is het aanwijzen van de fouten die ontstaan door de vermenging van taalspelen. Als zodanig kan zij worden beschouwd als een vorm van therapie, die erin bestaat dat ze filosofische raadsels niet oplost door ze te beantwoorden, maar door de onzinnigheid ervan aan te tonen.²¹ In die zin is er sprake van een belangrijke continuïteit in het werk van Wittgenstein: ook in de latere geschriften is filosofie vooral taalkritiek.

Een belangrijk verschil is echter dat de latere Wittgenstein onderstreept dat we taalspelen niet los kunnen zien van de activiteiten waarin ze optreden. Zo is de betekenis van een natuurwetenschappelijk en een religieus taalspel ten

nauwste verbonden met respectievelijk de praktijk van natuurwetenschappelijk onderzoek en het ondergaan van religieuze ervaringen. Om die reden kan Wittgensteins latere taaltheorie *pragmatisch* worden genoemd. De betekenis van een uitspraak kan niet worden afgeleid uit de talige uitdrukking zelf, maar is verbonden met het gebruik binnen een bepaalde praxis. Het is hier dat Wittgenstein het begrip *levensvorm* introduceert: 'Het woord "taalspel" moet hier benadrukken dat het spreken van een taal onderdeel is van een activiteit, of van een levensvorm.'²² Een levensvorm wordt gekenmerkt door een amalgaam van taalspelen en dit geheel brengt een bepaald in de levenspraktijk geworteld wereldbeeld met zich mee. Een belangrijke conclusie die Wittgenstein uit het voorafgaande trekt is dat over de juistheid van een wereldbeeld niet kan worden geoordeeld. Iedere beoordeling vooronderstelt namelijk reeds een bepaald wereldbeeld. Zo zegt hij in het in zijn laatste levensjaren geschreven en in 1969 gepubliceerde *On Certainty*: 'Mijn wereldbeeld houd ik er niet op na, omdat ik me van de juistheid hiervan heb overtuigd; ook niet, omdat ik van de juistheid overtuigd ben. Nee, het is de overgeleverde achtergrond, waartegen ik tussen waar en onwaar onderscheid. [...] De fundering echter, de rechtvaardiging van de evidentie, komt tot een einde; – maar het einde is niet dat we de waarheid van bepaalde zaken onmiddellijk inzien, dus een soort *zien* onzerzijds, maar ons *handelen*, dat ten grondslag ligt aan het taalspel. Als het ware het gegronde is, dan is de grond niet *waar*, noch *onwaar*.'²³

Met deze bespiegelingen over de 'grondeloze grond' van onze zekerheden komt Wittgenstein zeer dicht in de buurt van de door de logisch positivisten en Hermans zo verfoeide Heidegger. En dat geldt ook voor de pragmatische insteek. Een wereldbeeld begrijpen betekent ook voor Wittgenstein het vertrouwd geraken met een bepaalde levensvorm.²⁴ Op een zeer algemeen niveau kun je zo spreken over de menselijke als een zich van die van andere dieren onderscheiden levensvorm, maar vaker gebruikt Wittgen-

stein het begrip ter aanduiding van een door een groep personen gedeelde cultuur of subcultuur. En op een nog gedetailleerder niveau zouden we kunnen spreken over individuele levensvormen, unieke samenhangen van taalspelen die het individu zowel met talloze andere individuen verbindt als daarvan onderscheidt. In die betekenis spreekt Hermans over Wittgensteins levensvorm en kunnen we ook spreken van Hermans' unieke levensvorm. Het wereldbeeld dat een dergelijke levensvorm tot uitdrukking brengt – Wittgenstein, en Hermans volgt hem daarin, spreekt ook wel van een *mythologie*²⁵ – kun je alleen begrijpen wanneer je meespeelt met de daarmee verbonden taalspelen.

Zoveel zal inmiddels duidelijk zijn: hoewel Hermans' levensvorm die van Wittgenstein op een aantal punten overlapt, zijn er ook aanmerkelijke verschillen die voortvloeien uit het strikt logisch positivistische perspectief van waaruit Hermans de latere Wittgenstein wel leest, maar niet daadwerkelijk begrijpt of wil begrijpen. Terwijl Wittgenstein in zijn latere werk niet langer uitsluitend en zelfs niet primair gericht is op de betekenis van uitspraken, maar veeleer op de grote verscheidenheid van taalspelen, de onmogelijkheid van een theoretische fundering van taalspelen en – vooral in *On Certainty* – de relativistische implicaties daarvan, blijft Hermans hem lezen door de bril van zijn rigide *Tractatus*-interpretatie. Slechts daar waar de latere Wittgenstein in de voetsporen treedt van de vroege – bijvoorbeeld met betrekking tot de kritiek op foutief en misleidend taalgebruik – lijkt Hermans hem daadwerkelijk te volgen.

Wanneer Hermans stelt dat er meer continuïteit bestaat tussen de vroege en de latere Wittgenstein dan vaak wordt gedacht, dan heeft hij gelijk, maar op verkeerde gronden. Want de continuïteit is er niet in gelegen dat de latere Wittgenstein nog steeds de rigide logisch positivistische opvatting van zinvol taalgebruik hanteert, maar omgekeerd dat hij de al in de *Tractatus* aanwezige relativisering van deze rigide opvatting in zijn latere werk ruim baan geeft.

Nu geldt zowel in de kunst als de filosofie dat

er niets zo productief is als een goed misverstand. Het staat buiten kijf dat Hermans' Wittgenstein-interpretatie bijzonder vruchtbaar is geweest voor zijn literaire productie. En de 'moedwil en misverstand' die deze filosofische interpretatie kenmerken doen bovendien allerm minst afbreuk aan de kwaliteit van die productie.²⁶ Integendeel. De verhalen en romans waarin Hermans op basis van zijn foutieve Wittgenstein-interpretatie laat zien hoe de vermenging van taalspelen tot de meest krankzinnige misverstanden en drogredeneringen leidt, behoren mijns inziens zelfs tot zijn beste, absurdistische werk. Zo trekt de hoofdpersoon Bernard in het in de bundel *Paranoia* opgenomen 'Lotti Fuehrscheim' (1949) naar aanleiding van de klankovereenkomst tussen de woorden 'Absalom' en 'kapsalon' de meest absurde conclusies met betrekking tot de betekenis van woorden. Als Absalom het woord 'kapsalon' had gekend, zo meent Bernard, had hij beseft dat zijn lot verbonden was geweest met zijn naam: "Zie je de samenhang dan niet?" vroeg hij, "de naam Absalom was een teken. Zij hield een programma in, een voorspelling. Maar Absalom heeft het teken niet kunnen verstaan. En toch, iets daarvan is tot hem doorgedrongen. Daarom heeft hij zijn haar laten *groeien!* Hij wist dat zijn lot samenhang met zijn haar!"²⁷ Op vergelijkbare wijze hoopt Bernard ook dat hij door de betekenis van de naam 'Lotti Fuehrscheim' etymologisch te doorgronden kan doordringen tot het raadsel van zijn leven. Maar namen 'kunnen door geen enkele definitie verder worden ontleed'²⁸ en de taal stelt ons niet in staat het raadsel van het bestaan te doorgronden. Een 'man in het wit' – *doctor Wittgenstein, I presume* – die Bernard tracht te genezen van zijn waan vertelt hem dat de mens het raadsel uitsluitend kan leven en niet kan beleven.²⁹

In de figuur van Bernard bespot Hermans de metafysische hoop de betekenis van het leven te kunnen doorgronden. Wie in Bernards geloof dat etymologieën ons iets kunnen leren over de 'essentie' van de dingen een parodie op Heidegger ontwaart, vindt dat bevestigd in 'De teddybeer' (1955). In dit in de bundel *Een landingspo-*

ging op Newfoundland opgenomen verhaal wordt à la Carnap op hilarische wijze de draak gestoken met het geloof dat het woord 'niets' naar iets verwijst.³⁰ Dat Hermans daarbij niet getuigt van enig begrip van Heideggers, aan Wittgenstein verwante, kritiek op de metafysica, komt het absurdisme van het verhaal enkel ten goede. Het onbetwistbare hoogtepunt van de literaire doorwerking van Hermans' smalle Wittgenstein-lectuur vormt echter zonder twijfel de surrealistische roman *De God Denkbaar. Denkbaar de God* (1956) – door Hermans niet zonder reden als een van zijn beste romans beschouwd – en het vervolg *Het evangelie van O. Dapper Dapper* (1973). Waar in *De God Denkbaar* in de lijn van de (logisch-positivistisch opgevatte) *Tractatus* vooral de onzinnigheid van religieuze taal wordt geparodieerd, daar lijkt *Het evangelie* in de lijn van de *Philosophische Untersuchungen* vooral de verwarring die het gevolg is van ongeoorloofde vermenging van taalspelen tot uitdrukking te brengen.³¹ Toch blijft ook *Het evangelie* primair een 'logisch-positivistische roman', aangezien Hermans anders dan de latere Wittgenstein uitsluitend oog lijkt te hebben voor het falen van de taal, die ook in deze roman voornamelijk aanleiding geeft tot misverstanden, manipulatie en bedrog.

Het feit dat zijn rigide Wittgenstein-interpretatie Hermans heeft geïnspireerd tot een aantal literaire meesterwerken, neemt niet weg dat dit hem op poëticaal vlak in een onmogelijke conceptuele spagaat brengt. Want op basis van die interpretatie kan Hermans niet anders dan concluderen dat ook zijn eigen literaire werk slechts begrepen kan worden in termen van misverstand, manipulatie en bedrog. Op verschillende plaatsen in zijn werk spreekt Hermans dat ook met zoveel woorden uit. Zo lezen we in het in de tweede druk van *Het sadistische universum* opgenomen essay 'Antipathieke romanpersonages': 'Alleen blind-geborenen kunnen de schrijver verwijten dat hij liegt; hij liegt nooit. Hij kan niet liegen waar geen waarheid is. [...] Het onmogelijke willen, een stellig teken van krankzinnigheid in het oog van de niet-schrijver, is voor

de schrijver de kern van zijn kunst en het enige dat zijn leven de moeite waard maakt.³² Blijkens sommige uitspraken leek Hermans zich bij tijd en wijle wel te realiseren dat zijn rigide Wittgenstein-interpretatie hem juist van dit enig waardevolle dreigde te beroven. Zo stelt hij in het eerder geciteerde interview met Van Emmerik: 'Misschien is het schrijven van romans en verhalen wel een totaal verboden bezigheid voor iemand die zich een aanhanger van Wittgenstein zou moeten noemen.'³³

De bijkans masochistische verwerping van de kunst staat in schrill contrast met de hooggestemde verwachtingen die Hermans op andere plaatsen uitspreekt ten aanzien van de romanschrijver. Zo schrijft hij, nota bene in hetzelfde essay waarin hij de kunst iedere waarheid ontzegt, dat de roman de lezer een 'diepere werkelijkheid' toont.³⁴ En in het titelessay van *Het sadistische universum* prijst hij De Sade om zijn moed 'alles te zeggen' en citeert hij in die context instemmend diens waarschuwing 'het ware niet door het onmogelijke te vervangen'.³⁵

Hermans' neopositivistische verloochening van de 'waarheid van de kunst' veroordeelt de kunst daarentegen tot *onzingeving*. Het lijkt me niet al te vergezocht hierin een belangrijke bron te zien van Hermans' beruchte zelfhaat. Is het toevallig dat hij in het essay over de antisympathieke personages expliciet ingaat op de zelfhaat van de schrijver? 'In feite,' zo schrijft hij 'veracht de schrijver zichzelf om dezelfde reden waarom hij de massa veracht. Tussen schrijver en massa bestaat een diepverborgen solidariteit. Een solidariteit niet alleen op haat gebaseerd, maar ook op overeenkomstige zelfhaat. De lezer haat in de schrijver zichzelf, de schrijver haat zichzelf in zijn romanpersonages.'³⁶

Het zou te simpel zijn Hermans' literaire zelfhaat in zijn geheel te herleiden tot een filosofisch misverstand (hoewel het niet moeilijk is je een roman van Hermans met zo'n plot voor te stellen). Zoals de latere Wittgenstein leert hangt in een levensvorm alles met alles samen. De fascinatie van de fysisch geograaf en literator Hermans voor de ingenieur en filosoof Wittgenstein

kan niet los worden gezien van zijn gefnuikte natuurwetenschappelijke ambities. Bij verschillende gelegenheden heeft Hermans te kennen gegeven dat hij liever beroemd had willen worden als natuurwetenschapper dan als literator. De grandioze mislukking van dit levensideaal – op sublieme wijze verbeeld in *Nooit meer slapen* – is misschien wel de grootste tragedie in Hermans' leven geweest. Een tragedie die des te schrijnender is omdat weinigen zo getalenteerd zijn geweest in het literair verbeelden van die mislukking als Hermans. Men kan slechts hopen dat een dergelijke 'masochistische levensvorm' ons bespaard mag blijven. De uit deze levensvorm voortgekomen werken behoren echter tot de beste en in weerwil van hun niets ontziende nihilisme meest troostrijke die de Nederlandse literatuur heeft voortgebracht.³⁷ Het kan altijd nog erger.

In *Het sadistische universum* schrijft Hermans over Multatuli: 'Al geloof ik dat hij, net zoals zijn vijanden beweren, zo nu en dan een hysterische fantast geweest is, al heeft de geschiedenis hem voor negentig procent ongelijk gegeven, ik hoef mij geen geweld aan te doen om mij daar weinig van aan te trekken. Hij is een zo groot schrijver, dat je zijn vergissingen, fouten en achterhaalde meningen zonder moeite over het hoofd ziet.'³⁸ Zoals veel van Hermans' meningen over anderen is ook deze onverkort van toepassing op hemzelf.

NOTEN

* Dit essay is een bewerking van een lezing die op 6 november 2005 werd gehouden in de Rode Hoed in Amsterdam tijdens het symposium 'Ik ben niemand solidaire', dat werd georganiseerd ter gelegenheid van het verschijnen van het eerste deel van de volledige werken van W.F. Hermans.

1. W.F. Hermans. *Wittgenstein*. Amsterdam: De Bezige Bij, 1990.
2. L. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Vertaling W.F. Hermans. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1975.
3. Afgedrukt in: F.A. Janssen. *Scheppend nihilisme: Interviews met Willem Frederik Hermans*. 3^{de} druk. Amsterdam: De Bezige Bij, 1983, p. 305-306.
4. Idem, p. 306.

5. L. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, resp. p. 41 en 73.
6. Idem, p. 153.
7. Idem.
8. Idem, p. 151.
9. Idem, p. 11.
10. L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig Von Ficker, Brenner-Studien*, Bd. 1. Salzburg: O. Müller, 1969, p. 35.
11. L. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 153.
12. 'Wie wordt er uitgenodigd deze [ladder] weg te gooien? De begrijpende lezer. Die klom omhoog en mag zich nu van dit hulpmiddel ontdoen. Lijkt dit niet uitermate hachelijk? Daartoe moet hij toch immers ergens vaste voet hebben gevat, ergens boven de ladder uit. Maar waar is dat? Zou de begrijpende lezer van de ladder bij gebrek aan Ergens in het Nergens moeten stappen? *En toch niet vallen?* Wie zich hierin verdiept, fluistert wellicht beduusd een wereldnaam, die van Münchenhausen. Want deze aristocraat muntte op weg naar de maan in zulk opzienbarend stuntwerk uit.' Jan Aler. *De waarheid van de kunst: Kunstfilosofische opstellen*. Amsterdam: Boom, 1996, p. 130.
13. 'De notitie is niet bloemrijk, als men daaronder verstaat een retorisch opgesierde spreekwijze [...]. We hebben hier al evenmin met een incident te maken. Die ladderparabel beantwoordt qua schrijfrant namelijk nauwkeurig aan het even tevoren (in nr. 6.522) gestatueerd beginsel van deixis. Bovendien is de passage geheel in overeenstemming met de dit beginsel voorbereidende gedachtespeling over levenszin (nr. 6.521). Laat mij dit onder twee gezichtspunten verduidelijken. Ten eerste dit. In de desbetreffende notitie zegt Wittgenstein geenszins dat wie over deze zin niets kan zeggen, ook niets te zeggen heeft. Zo iemand heeft blijkbaar wel degelijk iets te zeggen, maar hij kan het niet zeggen bij wijze van pragmatische of theoretische uitspraak. In deze opvatting verliest dus het besef van levenszin niet terstond aan zin als er geen zin (van *deze* aard) over te zeggen valt. Het blijft zinnig. En ten tweede, hoe wordt zulke zinnigheid dan toch nog mededeelbaar? Blijkbaar in verwijzingen. Hoe verlopen die? Wie wijst, om iets te tonen, maakt een gebaar. Hij kan zwijgend gebaren, met zijn (wijs)vinger, met hand of hoofd of blik. Maar toch ook wel eens met zijn intonatie. Dan wijst hij, tussen woorden heen, toch sprakeloos. Sprekend gebaart hij, in zijn spraak. Ja, met enige flair zijn woorden kiezend en schikkend, doet hij ook met woorden sprakeloos iets blijken. Langs deze weg kan men zich rekenschap geven van een soort gebaar dat taalgebaar mag heten. Zo'n taalgebaar is maar een gebaar, akkoord. Maar zo'n gebaar is wel degelijk taal. Hoe is het met taal gesteld als zij gebaart? In indirecte zeggings maakt zij present. Dit is bijvoorbeeld het geval als iemand een mal verhaal vertelt – over een onmogelijke klimpartij met een ladder – om in productieve gedachteswisseling een cognitieve puzzel van de eerste orde te benaderen en te doen beseffen. Dan vertelt hij geen *sick joke*. Dan toont zich (6.522) door zijn beeldende verwij-

- zing wat zich (nog) niet direct onder woorden brengen laat.' Jan Aler. *De waarheid van de kunst: Kunstfilosofische opstellen*, p. 130-2.
14. R. Carnap. The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language. In: A.J. Ayer (red.), *Logical Positivism*, Glencoe: Free Press, 1959, p.80.
 15. A.J. Ayer. *Language, Truth, and Logic*. Harmondsworth: Penguin, 1974, p. 59-61.
 16. Zo verwijst Hermans in *Van Wittgenstein tot Weinreb. Het sadistische universum 2* (Amsterdam: De Bezige Bij, 1970, p. 82) naar het door Ayer geredigeerde boek *Logical Positivism*. Waarschijnlijk kende hij dit boek al eerder, want reeds in *Het sadistische universum* (Amsterdam: De Bezige Bij, 1964, p.63) zegt Hermans de logisch positivisten braaf na: 'Er is geen bezwaar tegen de metafysica als een vorm van poëzie te beschouwen, behalve dat de metafysici zelf op heel iets anders aanspraak maken (iets "hogers" denken zij) dan op belletteristisch taalgebruik.'
 17. W.F. Hermans. *Mandarijnen op zwavelzuur*. 2^{de} herziene uitgave. Amsterdam: Thomas Rap, 1967, p. 37.
 18. Dat doet Ayer nota bene reeds in het door Hermans genoemde *Logical Positivism* uit 1959, waarin hij uiteenzet dat de logisch positivische interpretatie van de *Tractatus* door de Wiener Kreis dit werk in een aantal opzichten onrecht aandoet (p. 30-1).
 19. W.F. Hermans. *Wittgenstein*, respectievelijk p. 26, 31.
 20. 'De ontzaglijke verscheidenheid van al de taalspelen, die wij dagelijks spelen, dringt niet tot ons bewustzijn door, omdat de kleren van onze taal alles gelijk maken.' L. Wittgenstein. *Filosofische Onderzoekingen*. Amsterdam: Boom, 1976, p. 295.
 21. Idem, p. 42.
 22. L. Wittgenstein. *Over Zekerheid*. Amsterdam: Boom, 1977, p. 50, 68.
 23. L. Wittgenstein. *Filosofische Onderzoekingen*, p. 38.
 24. Zo stelt Wittgenstein: 'De zinnen die dit wereldbeeld beschrijven zouden tot een soort mythologie kunnen behoren. En hun rol lijkt op die van spelregels, en het spel kan je ook zuiver in de praktijk leren, zonder uitgesproken regels' (L. Wittgenstein, *Over zekerheid*, p. 50). Waar Wittgenstein het collectieve en onbewuste karakter van de mythologische spelregels onderstreept, daar legt Hermans juist de nadruk op het subjectieve en bewuste karakter van de mythologie van de auteur: 'De romanschrijver waar ik het over heb, beschrijft niet de werkelijkheid, maar scheidt een persoonlijke mythologie en hij doet dit, in tegenstelling tot de realist, doelbewust' (W.F. Hermans, *Het sadistische universum*, p. 115).
 25. Zie in dit verband ook: F. Boenders. Willem Frederik Hermans en Ludwig Wittgenstein. *Bzzlletin* 13, no. 126 (1985): 58-62.
 26. Evenmin als bijvoorbeeld het verwerpelijke antisemitisme van Céline afbreuk zou doen aan de literaire kwaliteit van zijn werk.
 27. W.F. Hermans. *Paranoia* (herziene uitgave). Amsterdam: Van Oorschot, 1980, p. 161.
 28. L. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 29.
 29. W.F. Hermans. *Paranoia*, p. 170. Zie voor een indringende analyse van de invloed van Hermans Wittgenstein-interpretatie op zijn vroege prozawerk: K. Vermeiren. *Willem Frederik Hermans en Ludwig Wittgenstein: Een taalspelen-analyse van het prozawerk van Willem Frederik Hermans, uitgaande van de levensvorm van het sadistische en chaotische universum*. Utrecht: HES, 1986, p. 123-32.
 30. W.F. Hermans. *Een landingspoging op Newfoundland en andere verhalen*. 9^{de} druk. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1995, p. 139. Vgl. B. Yans. *De God Bedrogen. Bedrogen de God. Een Speurtocht door W.F. Hermans' Filosofisch Universum*. Louvain: l'Université Catholique, 1992.
 31. Zie in dit verband: R. van Straten, De geheimen van de taal. *De Revisor* 17, no. 4 (1990): 70-79.
 32. W.F. Hermans. Antipathieke romanpersonages. In *Het sadistische universum*. 2^{de} druk. Amsterdam: De Bezige Bij, 1967, p. 114, 116.
 33. In: F.A. Janssen. *Scheppend nihilisme: Interviews met Willem Frederik Hermans*, p. 305.
 34. W.F. Hermans. Antipathieke romanpersonages, p. 119.
 35. W.F. Hermans. *Het sadistische universum*, p. 18.
 36. W.F. Hermans. Antipathieke romanpersonages, p. 109.
 37. De vraag hoe het mogelijk is dat er van Hermans' nihilistische romans een troostende werking uitgaat heb ik trachten te beantwoorden in 'De kunst van het lijden', in: Jos de Mul, *De domesticatie van het noodlot. De wedergeboorte van de tragedie uit de geest van de technologie*. 2^{de} druk. Kampen: Klement, 2007, p. 107-160.
 38. W.F. Hermans. *Het sadistische universum*, p. 39.