



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Willem Frederik Hermans en het nihilisme

Verfasser

Mag. Rainer Erich Scheichelbauer

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 396

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Nederlandistik

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Herbert van Uffelen



# Inhoud

1.	Inleiding: Hermans en het nihilisme	5
2.	Nihilisme en Nietzsche	7
3.	Hermans een nihilist?	14
3.1	Anderen over Hermans' nihilisme	14
3.2	Hermans over zichzelf en zijn filosofische positie	17
4.	Hermans' impliciete positie	20
4.1	Sciëntisme	21
4.2	Nietzsche	44
4.3	Wittgenstein	61
	Nederlandse samenvatting	77
	Deutsche Zusammenfassung	80
	English summary	83
	Lebenslauf	84
	Literatuur	85
	Internet-bronnen	87

*Wie schrijft er nu een boek van duizend pagina's over filosofie,  
als hij er geen bal verstand van heeft?*

— Willem Frederik Hermans

*In Nederland hebben de meeste schrijvers een ingewortelde hekel aan,  
dan wel een verbluffende onkunde van de filosofie.*

— Frans Boenders

### *Dankzegging*

FEMKE DEROO heeft de tekst gecorrigeerd. Zonder haar zou mijn betoog onleesbaar geweest zijn, en zou de scriptie niet binnen de gestelde termijn zijn ingediend.

PIET GERARDS gaf me toegang tot zijn privé bibliotheek inclusief zijn verzameling krantenknipsels. Zonder zijn hulp had ik de scriptie niet op tijd kunnen afronden.

GERHARD GOTZ heeft me ingeleid in het denken van Nietzsche en Kant. Zonder hem had ik de filosofische analyse van Hermans en de confrontatie met zijn denken niet aangedurfd.

## 1. Inleiding: Hermans en het nihilisme

Was Hermans een nihilist? Sommigen beweren van wel. Frans Ruiter noemt hem een 'nihilist' (Ruiter 2009: 62), 'een als sceptisch en nihilistisch te boek staand schrijver' (ibid. 36) en heeft het over Hermans 'zijn welbekende sceptische en nihilistische denkbeelden' (ibid. 45). Wilbert Smulders noemt hem eveneens een 'scepticus', verder 'pessimistisch' en 'een *verlicht* conservatief'. Hermans zou volgens hem 'in de goedheid noch in de veranderbaarheid van de mens' hebben geloofd. 'Het nihilisme', aldus Smulders verder, 'was Hermans op het lijf geschreven'. Hermans' oeuvre wil 'ieder geloof [...] ontzenuwen' en 'ontkent solidariteit, vertrouwen en verwantschap' (Smulders 1995). Hans den Hartog Jager (1995) noemt hem 'wrokkig', Hans Ree (1995) heeft het over Hermans' 'zwartgallige tirades' en haalt 'een vijand' aan die hem zou hebben beschreven als '[i]emand die altijd lacht en nooit vrolijk is'. Verder zijn mensen die over Hermans oordelen het wel met elkaar eens dat hij 'een groot schrijver' was en 'dat de Nederlandse cultuur door deze schrijver gefascineerd was geraakt' (Smulders 1995). Hij werd zelfs 'de grootste Nederlandse schrijver' (Henssen 1989) genoemd, ook 'een groot toneelschrijver' (Freriks 1995) en een 'meester-polemist' (Etty 1995) of 'de grote schrijver en beruchte polemist' die 'nooit helemaal tevreden' was met zijn werk (Peters 2012). Joost Niemöller noemt hem zelfs 'de reactionaire en recalcitrante W.F. Hermans' en een 'dwangmatige ruziezoeker', en die 'kon gewoon nooit ongelijk hebben, ook al had hij het' (Niemöller 1999: 18). Ter gelegenheid van de campagne 'Nederland leest' in het najaar van 2012, waar Hermans' roman 'De donkere kamer van Damokles' aan bibliotheekgangers werd geschonken, verscheen er een reeks artikels over Hermans in de Nederlandse pers. Onder andere beschreef Rob van Essen (2012) in NRC Next de schrijver als iemand met 'een naargeestig wereldbeeld: een sadistisch universum van bedriegers en bedrogenen'. Hermans zou de 'kenbaarheid van de geschiedenis, de werkelijkheid en van de mens' hebben betwist. Van Essen (2012) karakteriseert de schrijver ook als 'berucht als polemist, vlijmscherp en meedogenloos'.

Ik wil in deze scriptie nagaan of Hermans ook daadwerkelijk een nihilist was. Met andere woorden wil ik de filosofische positie van Hermans nader bepalen.

De 'Bibliografie van publicaties over werk en leven van Willem Frederik Hermans' telt tegenwoordig niet minder dan 4966 werken, althans volgens de

website van het Willem Frederik Hermans instituut ([www-wfhi-1](http://www-wfhi-1)). Deze tekst kan zich dus slechts met een klein gedeelte van de secundaire literatuur bezighouden. Deze selectie zal steeds betwifelbaar en onvolledig moeten blijven. Dus wil ik mijn analyse vooral op uitspraken van Willem Frederik Hermans zelf baseren. Citaten uit zijn romans kunnen, zoveel is duidelijk, geen betrouwbare informatie over zijn wereldbeeld leveren, want het is zo goed als onmogelijk binnen het kader van een roman het verschil te maken tussen de persoonlijke mening van de schrijver en zijn literair-inhoudelijke constructie. Dus ga ik me vooral op uitspraken van Hermans buiten de bellettrie richten, in eerste instantie op zijn essays en een reeks interviews. Alleen als ik hieruit een enigszins betrouwbaar beeld kan vormen, wil ik ook daarbij passende romanpassages aanhalen. Vanwege de bovengenoemde beperkingen kan dat slechts een verhelderende aanvulling zijn.

Beginnen wil ik in hoofdstuk 2 met een samenvatting van het nihilisme in het kader van de nietzscheaanse filosofie omdat dit het meest voor de hand liggende uitgangspunt is voor mijn onderzoeksvraag, zoals bleek tijdens mijn recherche. In hoofdstuk 3 ga ik kort in op wat er expliciet over Hermans' wereldbeeld gezegd wordt, door anderen en door hemzelf. Maar in hoofdstuk 4 probeer ik met behulp van zijn uitingen in essays en interviews zijn persoonlijke filosofische standpunt te reconstrueren. Ik laat er zien hoe Hermans, door klassieke vraagstellingen geheel mis te begrijpen, een naïef sciëntisme aanhangt, maar gelijktijdig zijn nietzscheaanse wortels niet kan ontkennen. Het zal blijken dat hij fragmenten uit de filosofie van Wittgenstein gebruikt om deze twee tegenovergestelde posities überhaupt te kunnen verenigen. Tenslotte ga ik na of Hermans' positie houdbaar is door middel van een concluderende kritiek op zijn filosofie.

## 2. Nihilisme en Nietzsche

In het kader van deze scriptie vat ik het nihilisme op als het ontkennen van de principiële mogelijkheid van normatieve oordelen. Op zijn best zouden waardeoordelen willekeurige gevoelsuitingen zijn, maar een doorgaans beredeneerd en argumentatief gegrond oordeel kan volgens een nihilistische opvatting niet bestaan. Gedetailleerde concretisering van het nihilisme zijn legio. In een Duitstalig filosofisch woordenboek (Kwiatkowski 1985: 289) begint het lemma over 'Nihilismus' dan ook ermee dat het een 'philosophischer Terminus von schillernder Mehrdeutigkeit' zou zijn. De term wordt o.a. toegepast op de achttiende-eeuwse strijd tussen de Duitse 'realisten' en 'idealisten', waarbij o.a. Jacobi, Kant en Fichte betrokken waren. Verder werd het woord in de negentiende eeuw hergebruikt voor Russische anarchisten en terroristen, o.a. ook in de literatuur zoals bijvoorbeeld bij schrijvers als Ivan Toergenev en Fjodor Dostoevski. Het grootste gedeelte van het lemma is echter aan het denken van Friedrich Nietzsche gewijd.

Volgens Nietzsche-biograaf Ivo Frenzel (1994: 90ev; oorspr. uitg. 1966) voltrekt Nietzsche zijn eerste grote nihilistische breuk met het in 1878 verschenen 'Menschliches Allzumenschliches', volgens Nietzsche zelf een 'Buch für freie Geister', aldus de ondertitel van het boek. In het boek komt Nietzsche tot het inzicht:

*daß die Wirklichkeit keine ihr eigene Bedeutung hat. Sie existiert und hat ein Sein, aber sie hat keinen ihr von sich aus innewohnenden Sinn: Vielleicht erkennen wir ... daß das Ding an sich eines homerischen Gelächters wert ist: daß es soviel, ja alles schien und eigentlich leer, nämlich bedeutungsleer ist.*

(Frenzel 1994: 90ev)

De eigenlijke, ware, onmiddellijke objectwereld beschikt volgens Nietzsche niet over betekenis. De leegte van de wereld betekent niet een ontbreken aan voorwerpen, maar een zinleegte. De dingen zelf vormen al de laatste waarheid, waarvan ook de mens deel uitmaakt. Ook daarachter of daarnaast is geen ruimte meer voor betekenis:

*Dennoch gibt es auch keine metaphysische Welt, keine «eigentliche Realität» hinter den Dingen, beziehungsweise hinter den oberflächlichen Erscheinungen, keinen gesetzgebenden Weltlenker und kein Jenseits. Folglich sind auch die traditionellen moralphilosophischen Kategorien sinnlos: Gut und Böse existieren an sich nicht. Die*

sogenannten bösen Handlungen sind solche aus Gründen der Selbsterhaltung, das Gute beruht auf Konventionen[.]

(Frenzel 1994: 91)

Nietzsche kan echter niet verklaren hoe de mens tot zijn taal komt en zinvolle uitspraken kan maken, inclusief Nietzsches eigen beweringen. Verder ontbreekt een verklaring hoe de mens waardeoordelen kan formuleren. Nietzsche probeert in plaats daarvan een soort evolutietheorie van de moraal te etableren. Het kwaad komt volgens hem voort uit de dreef om zichzelf in leven te houden oftewel het lustprincipe. Door de machtsverhoudingen in de maatschappij wordt alles wat goed is voor een ander als goed bestempeld, en alles wat goed is voor de handelende zelf als kwaad. Maatschappijen die dit basisoordeel handhaven, hebben – darwinistisch geherinterpreteerd – een selectieoordeel. Deze regels zorgen ervoor dat het individu zich gaat onderschikken aan de maatschappij en dat een elite zich kan handhaven en hun bevoordeelde positie aan de rest kan opleggen door ervoor te zorgen dat de invraagstelling van hun positie aan een gevaar voor het lustprincipe van de meerderheid wordt geknoopt. Moraliteit is volgens Nietzsche dus een maatschappelijk fenomeen en uiteindelijk gebaseerd op dwang.

Es kann erst dann der Boden für alle Moralität zurecht gemacht werden, wenn ein grösseres Individuum oder ein Collectiv-Individuum, zum Beispiel die Gesellschaft, der Staat, die Einzelnen unterwirft, also aus ihrer Vereinzelung herauszieht und in einen Verband einordnet. Der Moralität geht der Zwang voraus, ja sie selber ist noch eine Zeit lang Zwang, dem man sich, zur Vermeidung der Unlust, fügt. Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinct: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft – und heisst nun Tugend.

(MA I 99, KSA 2: 96)

Dat betekent voor Nietzsche nota bene niet dat er géén waarden zijn. Alles wat uit de levensdrang – de ‘wil tot behoud en vermeerdering van macht’ – voortvloeit, beschouwt hij als ‘natuurwaarden’ (Visser 2003: 45). Het streven naar steeds meer macht, dat is het meest oorspronkelijke überhaupt. Alles wat dit streven tegemoet komt, is een natuurlijke waarde. Alles wat het tegenstaat is verval en *décadence*. Als het streven niet uitgaat naar meer macht, dan gaat de wil af op niets. Nietzsche noemt dit een ‘nihilistische wil’ omdat hij het niets boven de macht verkiest en hierdoor het streven naar meer macht en dus het streven naar leven negeert. Dus negeert de wil ook zijn eigenlijke natuur, dus zichzelf, dus doelt hij op het niets (vgl. Visser 2003: 42). Hiermee wordt ook elk uitgesproken oordeel tot een perspectivisch oordeel. Zo neutraal en objectief de spreker ook pretendeert te zijn,



de hele kijk op de wereld staat van huis uit in de dienst van de wil tot macht. In de Nietzsche-receptie staat deze samenhang bekend als het motief van perspectiviteit.

De Leidse filosofiedocent Gerard Visser merkt in dit verband op dat de term 'nihilisme' pas laat in het oeuvre van Nietzsche opduikt (Visser 2003: 42). Hij gebruikt het woord voor wat hij eerder de dood van god had genoemd. Als eerste letterlijke gebruik bepaalt hij de volgende passage:

Dat gebeurt voor het eerst uitdrukkelijk in een aantekening uit de periode herfst 1885 – herfst 1886: 'Het nihilisme staat voor de deur: waar komt deze meest onheilspellende van alle gasten vandaan?'

(Visser 2003: 42; vgl. KSA 12: 125)

Nietzsche, aldus Visser, doelt met het begrip op de zinloosheid die de plaats heeft ingenomen van de zin die oorspronkelijk door een god was gegarandeerd. De zinloosheid demonteert dus ook 'een einddoel, een hoogste bestemming voor de mens' (Visser 2003: 42). Nietzsche heeft het in deze samenhang dan ook over de 'ontwaarding van de tot nu toe heersende waarden' (KSA 12: 131). Het nietzscheaanse begrip van nihilisme is, zo concludeert Visser in een eerste benadering, tweeledig: hij slaat enerzijds op het verlies van de waarden, anderzijds op 'de uitkomst daarvan: het niets van de zinloosheid' (Visser 2003: 42). Dit is een klassiek geval van een nihil privativum, en niets als resultaat van een verlies. Er ontbreekt wat er ooit was of wat er hoort te zijn.

Maar ook de oorspronkelijke drijfveer in het nietzscheaanse systeem, de wil tot macht, is weliswaar al ab ovo vrij van zin, maar in zijn maximale instantiëring in het bijzonder nihilistisch, zodat het niets zelfs heilig wordt verklaard (vgl. KSA 6: 176 en 185). Onder het masker van het nihil privativum schuilt in feite dus een nihil negativum, een niets zonder meer, een absoluut niets (Visser 2003: 42). Nietzsche vat in krachtige woorden dit 'volkomen nihilisme' samen: waarheid bestaat niet, alles mag. Hij zet die term eveneens af tegen wat hij 'Europees nihilisme' noemt: de bovengenoemde platonisch-christelijke traditie en haar ontwaarding. Maar is het volkomen nihilisme ook Nietzsches eigen positie?

Neen, zegt de Zwitserse kerk-historicus en Nietzsche-exegeet Walter Nigg (1994). Nietzsche noemt zichzelf 'der letzte Jünger des Philosophen Dionysos' (KSA 6: 160). Dionysos, de belichaming van Nietzsches filosofie, een soort contra-Jezus, is een lijdende. Maar Dionysos lijdt niet voor de zonden van de mensheid, hij lijdt aan

het lot van de wereld, aan de absolute zinloosheid. Gelijktijdig houdt hij van het lot, want hij moet wel ja zeggen tegen de eeuwige voortgang, want het is tenslotte ook het leven (Nigg 1994: 209ev). De noodzakelijke gelijktijdigheid van *passio* en *amor fati* maakt hem in tegenstelling tot Jezus tot een *tragisch* lijdende:

Hierher stelle ich den Dionysos der Griechen: die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbierten Lebens; (typisch – daß der Geschlechtsakt Tiefe, Geheimnis, Ehrfurcht erweckt).

Dionysos gegen den »Gekreuzigten«: da habt ihr den Gegensatz. Es ist *nicht* eine Differenz hinsichtlich des Martyriums – nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung. Im andern Falle gilt das Leiden, der »Gekreuzigte als der Unschuldige«, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurteilung. – Man errät: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn. Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem heiligen Sein; im letzteren Fall gilt das *Sein als heilig genug*, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu; der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden. Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen; – der in Stücke geschnittne Dionysos ist eine *Verheißung* des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen.

(KSA 13: 266ev)

Het tragische komt voort uit het feit dat Nietzsche het 'Europese nihilisme', de 'slavenmoraal' van het platonisme en tenslotte het christendom, te boven wil komen door middel van een volkomen nihilisme, dat in gepointeerde tegenstelling tot de christelijke moraal juist ja wil zeggen tegen het leven. Nietzsche zag in het christendom een vijandelijkheid tegen het leven, omdat het de seksualiteit zou onderdrukken (Nigg 1994: 211). Het volkomen nihilisme is dus een soort antidotum voor Nietzsche. Volgens Walter Nigg zou dit echter maar tijdelijk van aard moeten zijn:

Der Atheismus, und was damit notwendig verbunden ist, muß die Durchgangsphase sein, ehe die Menschheit sich mit Glück und Lust mit der Welt aussöhnen kann.

Man kann die Inbrunst, mit der sich Nietzsche der Menschheit annahm, als religiös bezeichnen, Denn so sehr er Kritiker der Zivilisation und Interpret und Deuter der geistigen Situation war, so wollte er doch weit mehr. Er wollte die Menschen zu einem neuen Heiligtum führen, zu einem Erlösungsweg nötigen.

(Nigg 1994: 203ev)

De verlossing komt volgens Nietzsche in de vorm van de bevrijde mens van de toekomst, de 'Übermensch', terwijl het nihilisme maar de overgangsfase moet zijn, de 'Glockenschlag des Mittags':

Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird als von dem, *was aus ihm wachsen mußte*, vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – *er muß einst kommen ...*

(KSA 5: 336)

Dat betekent dat het einde van het nihilisme niet de terugkeer naar de oude platonisch-christelijke moraal mag zijn, maar een ultieme bevestiging van het leven. En het tragische lijden zal een deel daarvan moeten zijn, want de bevrijde mens moet tenslotte ook ja kunnen zeggen tegen de leegte van de eeuwige terugkeer (zie hieronder).

In de slotfase van zijn filosofie bouwt Nietzsche dit theorema zelfs uit tot een soort atomistische ontologie, ook al vermijdt hij zelf de term 'aatom'. Alles in de wereld, van eenvoudige organismen tot de mens, ja zelfs hele maatschappijen, is niets behalve een constellatie van een zeker aantal 'krachtcentra'. En elk centrum is op zich niet meer dan een eenvoudig streven naar steeds meer macht en dus in een toestand van voortdurende verandering. Voorwerpen, organismen, maatschappijen enz. ontstaan als één zo'n centrum voldoende andere centra onder zich kan verzamelen. Een organisme wordt ziek en sterft als het bovenste centrum te zwak is om de onderliggende centra bij elkaar te houden. Vervolgens gaan de centra zich opnieuw formeren tot een andere tijdelijke hiërarchie. In feite is volgens Nietzsche dus alles een zich constant veranderende hiërarchie van het streven tot meer macht. Zijn ontologie ruilt uiteindelijk het zijn, het vaste bestaan geheel in voor een pure dynamiek, een beweging. De wil tot macht moet dus ook niet hetgeen zijn dat beweegt, maar de beweging zelf. Al het vaststaande is niet meer dan een tijdelijke illusie. Vandaar dat Nietzsche ook denken gelijk zet aan liegen. Want denken betekent tenslotte dat vaste, statische begrippen gehanteerd worden. Maar dat is alleen maar zo omdat we niet anders kunnen denken, niet omdat het bestaan ook daadwerkelijk vast zou staan. Het hele bestaan is op die manier teruggebracht tot een worden, een eeuwige recombinate van machtscentra. Objecten, organismen, welke constructie dan ook, zijn allemaal voorbijgaande illusies van het denken dat niet anders kan dan met zijn metaforische begrippen scherp omlinjnde dingen uit de fluxus van de macht te halen. Maar die omlijning is maar schijn. Het denken is daarom principieel niet in staat om de werkelijkheid te vatten. Het denken, aldus Nietzsche, is bedrog.

Twee aanvullende theorema's komen er nog bij. Ten eerste beweert Nietzsche dat zo'n krachtcentrum niet kan vergaan of ontstaan omdat het zelf al puur ontstaan is. Dat betekent dus dat het totale aantal centra vaststaat en eindig is. Dit betekent op zich weer dat ook het aantal mogelijke constellaties van centra eindig moet zijn – op zich een simpel combinatorisch argument. Ten tweede is er wél oneindig veel tijd, in beide richtingen, naar het verleden en naar de toekomst toe. Anders zou Nietzsche de constante verandering niet kunnen handhaven. Want als de tijd ooit begint of ophoudt, dan in een statisch punt. Dat betekent dat een bepaalde constellatie zich vroeger of later moet herhalen. Om dit te bereiken is voor menselijke begrippen wel enorm veel tijd nodig, maar ooit moet wel alles opnieuw zo terugkomen als het al was. Dat betekent verder dat alles wat er gebeurt, elke situatie, elke constellatie al oneindig veel keren bestond en nog oneindig vaak zal moeten terugkeren. De enige andere denkbare optie zou een soort stilstand zijn, maar deze is al uitgesloten omdat de drijfveer van het gehele gebeuren, de wil tot macht, op zich al een beweging is. Dus is voor Nietzsche wat hij noemt 'de eeuwige terugkeer' een feit (vgl. Visser 2003: 45ev).

Het Europese nihilisme is voor Nietzsche vertegenwoordigd door de boven besproken wil tot niets, de afkeer van het streven naar meer macht, van het eigenlijke leven. Hieruit vloeit voort wat Nietzsche een 'slavenmoraal' noemt. Het Europese nihilisme is dus de eigenlijke 'logica van de *décadence*' (Visser 2003: 45).

*In Der Antichrist verklaart hij *décadence* als een verval van de wil tot macht, een achteruitgang die de volgende fysiologische basiskenmerken heeft: verlies van instincten, overwicht van onlustgevoelens en het zich naar voren dringen en naar macht verlangen van een nihilistische wil. Maar de uitkomst van een ontwaarding van de hoogste waarden in het moderne Europese nihilisme vooronderstelt derhalve een aanvankelijke ontwaarding, een *onnatuurlijke* van de natuurwaarden.*

(Visser 2003: 45)

Nihilisme is dus in eerste instantie niet Nietzsches positie, maar de kern van de decadente tendenties die Nietzsche beschrijft en hartstochtelijk afkeurt. De decadente christelijke 'slavenmoraal' is de hoogste verwezenlijking van dit verval, die Nietzsche toeschrijft aan de uitputting van de mensheid die in de filosofiegeschiedenis bij Socrates begint (Visser 2003: 44ev). Alle godsdienstige en filosofische vraagstellingen zijn dus in feite maar illusies van het denken en vormen op zich een afkeer van de natuur van het machtsstreven:

Omdat de wereld schijnbaar is, moet er een ware wereld zijn. Omdat de wereld vol tegenspraak is, moet er een wereld zijn zonder tegenspraak. Omdat de wereld wordt, moet er een wereld zijn die is. Omdat de wereld vol lijden is, moet er een wereld zijn die geen lijden meer kent. Men liegt zich uit de werkelijkheid weg, omdat men aan haar lijdt: aan haar onredelijkheid, aan haar vergankelijkheid en aan het eigen in verwarring verkerende driftleven.

(Visser 2003: 45; vgl. Nietzsche KSA 12: 319 en 13: 536ev)

Met andere woorden: we kunnen niet anders denken, maar dat wil nog niet zeggen dat de wereld ook zo in elkaar zit als het denken het graag wil hebben. Integendeel, al die denkbeelden, die zich meester maken van de wil tot macht, leiden tot de negatie van dezelfde wil en de decadente omkering van de wil naar het niets toe. De wil tot macht vervalt tot de wil tot niets. Alle moraal, vooral de christelijke moraal, is volgens Nietzsche niets behalve een rechtvaardiging van deze negatie van het leven. Hiermee wordt ook begrijpelijk dat dit 'Europese' nihilisme de logica van het verval zelf moet zijn. Een gezonde wil tot macht, zoals die voorop moet staan van wat Nietzsche een 'groot individu' noemt, is echter een wil die de amor fati kan belichamen door de eeuwige terugkeer te aanvaarden in plaats van de decadente leugenachtige denkbeelden. De 'Übermensch' is het ideaal van een toekomstige evolutiestap van de wil, een soort volmaakte wil, het uiteinde van het eindeloze machtsstreven (ibid. 48).

Samenvattend kan dus worden gesteld dat Nietzsche het nihilisme tweeledig construeert. In een eerste instantie is het 'Europese' nihilisme de ziekte van de tijd, het bekende 'God is dood', een nihil privativum. Ten tweede is er een 'volkomen' nihilisme nodig, een bevestiging van het nihil negativum. De tweede soort nihilisme is echter ook niet Nietzsches diepe overtuiging. Hij poneert het tegen de 'slavenmoraal' die Nietzsche mede verantwoordelijk acht voor het decadente Europese nihilisme. Op die manier moet het volkomen nihilisme worden opgevat als een soort geneesmiddel, een medicijn tegen het Europese nihilisme. Het fungeert hierbij als tussenstadium in de ontwikkeling naar de bevrijde Übermensch.

### 3. Hermans een nihilist?

Als Hermans dus een nihilist geweest zou zijn, dan moeten we ons met Nietzsche afvragen wat voor soort nihilist hij dan wel was: een decadente vervalsnihilist of een genezingsnihilist. De intuïtie zegt natuurlijk meteen het laatste. Hermans' bekende anti-klerikale houding laat prima vista geen andere conclusie toe. Maar de vraag is dan vervolgens ook: kan hij door middel van amor fati zijn lot aanvaarden en ook willen? Als het nihilisme geneest, dan moet aan het einde ook een heilsverwachting bevredigd worden. Dit doet al minder aan Hermans denken. Maar als Hermans elke heil ontkent, dan zou hij in een nietzscheaanse context weer als een vervalsnihilist kunnen worden opgevat.

#### 3.1 Anderen over Hermans' nihilisme

Koen Vermeiren (1986: 46) beschrijft in zijn proefschrift Hermans' levensbeschouwing als 'anti-idealistische, fatalistische kijk op de realiteit'. Vermeiren baseert zijn interpretatie echter op de analyse van Hermans' proza. M.i. komt de interpretatie in grote mate overeen met Hermans' persoonlijke benadering (zie hoofdstuk 4.2). Volgens Vermeiren ziet Hermans de mens als geplaatst in het 'chaotische en sadistische universum' waarin hij 'moet trachten te (over)leven door een orde aan te brengen die meestal zeer tijdelijk en subjectief is' (ibid. 118ev). De orde die door de mensen wordt aangehouden is niet meer dan een 'vooropgesteld ideaal dat meestal geen rekening houdt met de feitelijke realiteit (de levensvorm) waarin ze leven'. De versluisende werking van taal en denken maakt deze illusie pas mogelijk (ibid. 119). Het resultaat van het geforceerde toepassen van een idealistisch wereldbeeld op de chaotische realiteit, althans in de proza van Hermans:

Of de personages gaan ten onder ten gevolge van hun hybridische poging om de feiten naar hun wil te dwingen, óf ze komen tot een nihilistisch en fatalistisch besef met betrekking tot de wereld. Tussen deze twee mogelijkheden beweegt de mens in Hermans' oeuvre zich voort, steeds zichzelf of een ander bedriegend met waanvoorstellingen die precies hun oorsprong vinden in taal en denken!

(Vermeiren 1986: 119)

Vermeiren spreekt dus letterlijk van nihilisme. De vraag is vervolgens wat dat nihilistische besef inhoudt dat Hermans' personages uiteindelijk bereiken. Vermeiren (1986: 119–120) wijst erop dat Hermans laat zien dat hij veel

wittgensteiniaanse stellingen heeft overgenomen, maar dan wel 'verruimd' door fatalisme en pessimisme. Voor Hermans was de menselijke communicatie principieel gebrekkig, onvoldoende voor ook maar enige zekerheid, terwijl Wittgenstein 'van de filosofie als controle-apparaat op uitspraken nog enig heil verwachtte' (ibid. 46).

Na zijn breuk met Hermans heeft schrijver Adriaan Morriën het over 'het extreme pessimisme, dat uit het werk van W. F. Hermans spreekt', die 'in overeenstemming is met de geest van de tijd' en volgens Morriën 'eerder een conventie' zou zijn 'dan een uiting van nonconformisme (Morriën s.a./1955: 11). In een afrekenend psychogram verwijt hij Hermans verder 'onverdraagzaamheid' als gevolg van 'buitengewone kwetsbaarheid' (ibid. 12ev), 'gebrek aan respect', 'gebrek aan fantasie', 'snikkende verbittering en koppige hardleersheid' (ibid. 27). Hij zou een 'mislukte existentialist' (ibid. 16) zijn, verder 'rancuneus, sadistisch en pervers' (ibid. 19). Zijn publicaties zouden vol 'leugens en verdachtmakingen' zitten (ibid. 20), omdat ze een 'wraakoefening' moeten zijn, zijn succes als schrijver zou hij te danken hebben 'aan de kracht van zijn verbittering, in verbinding met een onmiskenbare begaafdheid en een groot reproductievermogen voor gevoelens van onlust, eenzaamheid en verzet' (ibid. 15). Naast deze persoonlijke aanvallen geeft Morriën echter ook een argument tegen een van Hermans' stellingen:

In *Snerpende kritiek*, dat een voorbeeld is van Macchiavellisme in de literatuur [sic], leest men: 'De vriendschap is het gebied waar de politiek de literatuur snijdt. Hoe meer men literator is, hoe meer men bevriend zal zijn met de mensen om de ideeën die ze belichamen; de anderen zijn niet meer dan 'materiaal'. De literator (zo goed als de geleerde, de grote businessman misschien etc.) wordt 'verstrooid', d.w.z. dat hij dat deel van zijn leven dat hij gemeen heeft met de niet-literatoren, ja met iedereen, ook het plebs, t.w. zijn huwelijk en zijn financiën verwaarloost. Het interesseert hem niet meer. Het enige wat hem erin interesseert is wellicht dat het, binnen dragelijke grenzen, zo scheef mogelijk gaat, zodoende schaft het hem althans een bijzonder materiaal.' Deze opvatting van vriendschap verschilt niet zoveel van de onverdraagzaamheid waarmee de fanatieke gelovige of het fanatieke partijlid zijn vrienden kiest en het 'materiaal' links laat liggen of met behulp van zijn apparaat onder druk probeert te zetten.

(Morriën s.a./1955: 24ev)

Anders gezegd zou Hermans juist die veronderstellingen maken die hij bij anderen zo hevig bekritiseert, althans aldus Morriën. Hermans was er trouwens op de hoogte van dat Morriën een pamflet over hem zou publiceren. Wat het precies in zou houden wist hij echter niet. In een brief aan Gerard Reve van 13 maart 1955 schrijft hij: 'Verder hoor ik dat het slachtafval Morriën alle conflicten tussen mij en

Geert van Oorschot gaat publiceren. Hij weet er niets van, er valt trouwens niets te verbergen' (Maas/Otterspeer 2008: 128). In een verdere brief van 12 april 1955, eveneens aan Reve, geeft hij aan het pamflet inmiddels te hebben gelezen. Hij gaat echter niet in op het door Morriën voorgebrachte argument, maar beklagt wel een reeks feitelijke fouten in het verhaal van Morriën (ibid. 133–5), maar toch wilde hij niet publiekelijk reageren:

Zijn al die leugens niet om over te huilen? Een brochure tegen Morriën? Ik denk er niet aan. Maar hoeveel mensen zullen niet geloven wat hij schrijft? Vooral als Van der Veen en Gomperts (die beter weten) zijn brochure als een litterair document prijzen?

Trouwens, wat ik in Podium over deze zaken heb gezegd, wordt door zijn brochure helemaal niet tegengesproken.

(Maas/Otterspeer 2008: 135)

Kort samengevat zal de boven genoemde kritiek van Morriën ook op de filosofische houding van Hermans' toegepast kunnen worden. Zoals ik zal aantonen in de volgende hoofdstukken, stort Hermans zich met het dogmatische enthousiasme van het vroege positivisme op bepaalde systematische details en verliest het groter geheel uit het oog. Hij doet een beroep op deze details als – in het kader van het positivisme boven alles gewenste – 'feiten'. Maar voor dergelijke oordelende beschouwingen heeft hij impliciet de als ongeldig afgekeurde 'waarden' juist nodig. Hermans noemt ze vaak ook de 'normatieve beschouwingen' van de niet-exacte wetenschappen ('vakken'), die zich volgens hem ' bezig moeten houden met wat wenselijk is en niet met wat *is* omdat de aard van het materiaal dat zij onderzoeken door menselijke wensen wordt beïnvloed' (Hermans 1990: 266), alsof het onderzoek naar 'feiten' niet ook zou worden beïnvloed door menselijke wensen.



### 3.2 Hermans over zichzelf en zijn filosofische positie

Tijdens een podiumgesprek met Wilbert Smulders in januari 1988 vat Hermans zijn eigen poëtica als volgt samen:

In detectiveboeken blijven mensen in leven om de laatste verklaring te leveren die afdoend is, maar dat is in mijn boeken niet zo. Ik breng ze om zeep, voor het zover is.

(Smulders 1989: 231)

Deze proclamatie werkt niet alleen op het vlak van de literatuur, maar op een fundamenteeler ontologisch niveau. De alles verklarende oplossing, de ultieme universele verklaring blijft in Hermans teksten, althans volgens hemzelf, steeds buiten bereik. Daarmee zet hij zichzelf af tegen de opdracht van de grote filosofie, die immers juist naar de meest fundamentele verklaring streeft. Zou dit al 'nihilistisch' genoemd kunnen worden? De breuk gebeurt tenslotte op een duidelijk fundamenteeler niveau dan pas op de hoogte van een uitgewerkte ethica. Het zou in dit geval ook kennis als dusdanig omvatten. Want er zou wel een basis van het bestaan kunnen zijn, maar die kan niet in gedachtes worden gevat, laat staan worden medegedeeld. Dit zou verder betekenen dat Hermans zo'n bestaansbasis niet principieel ontkent.

In januari 1961 gaf Hermans een interview aan de Spaanse 'dichter, galeriehoudster en uitgever' Manuel Arce. Als tolk fungeerde Arce's vriend Francisco Carrasquer, een vluchteling voor het Franco-regime, die sinds 1953 in Nederland had gewoond (Van der Valk 2002: 9) en daar boeken van Hermans naar het Spaans had vertaald (ibid. 11). Het interview vond plaats op het Geografisch Instituut van de Rijksuniversiteit Groningen en verscheen voor het eerst in het Spaans op 22 april van hetzelfde jaar in Arce's eigen maandblad 'El Destino' (ibid. 10). In het interview spreekt Hermans ook over zijn eigen denkbeelden:

In de ogen van het publiek ben ik van alles... een misantroop, een vreemde snuiter. Zelf beschouw ik me als een grote pessimist. De mensen vinden mijn boeken immoreel, terwijl ze eigenlijk agnostisch zijn.

(Van der Valk 2002: 17)

In 1961 beschouwt Hermans zichzelf dus als 'pessimist' en zijn teksten als 'agnostisch' (ibid. 17). Nota bene zegt hij niet 'atheïstisch', maar kiest hij voor de terughoudendere en voorzichtigere positie van het agnosticisme. In het interview valt nog een passage op. Op de vraag waarom zijn toen meest recente roman, 'De donkere kamer van Damokles', zo'n succes is geweest, antwoordt hij:

Mijn standpunt staat altijd haaks op de vooroordelen, de dogma's, op alles wat ten onrechte is geïnstitutionaliseerd. En ik verafschuw, zowel op maatschappelijk als literair gebied, al datgene wat gewiekt, gehaaid of gemeen is. Ik zou niet weten waarom dit boek succes heeft gehad. Alles wat weerklinkt vindt onder het publiek, lijkt mij altijd verdacht.

(Van der Valk 2002: 18)

Even verder kan hij het aantal lezers echter wél uitleggen:

In mijn geval valt het aantal lezers te verklaren. Ik weet hoe het komt en dat stelt me gerust. De roman werd als pocket in grote oplage uitgegeven. Iedere week koopt een bepaald soort lezers het verschenen nummer en het maakt hen, volgens hem [sic], niet uit van welke auteur het boek is. De schrijver moet zichzelf niet voor de gek houden.

(Van der Valk 2002: 18)

Van der Valk (2002: 204) merkt op dat 'De donkere kamer van Damokles' toen helemaal nog niet als pocket was verschenen. Pas tien jaar later zou het zover zijn. Van der Valk geeft twee mogelijke verklaringen voor de feitelijk onmogelijke uiting van de schrijver: 'Hermans zat er naast of de interviewer/vertaler heeft het verkeerd begrepen.' Hierbij is tenminste een derde verklaring denkbaar. Mogelijks was het helemaal geen vergissing, maar wilde Hermans met een cynisch bedoelde uitspraak zijn net beweerde pessimisme onderstrepen. In dit geval is het aangehaalde succes van de pockets maar een willekeurig voorbeeld voor de bewering dat mensen boeken niet vanwege de inhoud zouden kopen.

In hetzelfde interview wordt hij naar de betekenis van de schrijver voor de samenleving gevraagd. Hermans antwoordt:

Tegenwoordig beschouwt iedere auteur zichzelf als een soort demiurg. Schrijvers denken dat zij in staat zijn om de maatschappij, de wereld en andere dingen te veranderen. We moeten niet vergeten dat ieder mens een wereld in zichzelf creëert, maar alleen een schrijver vindt dat hij zijn wereld aan de rest mag laten zien en opleggen.

(Van der Valk 2002: 19)

Uit de manier hoe de passage is weergegeven lijkt Hermans te geloven dat de schrijvers ten onrechte op die manier denken en handelen. Maar het valt niet te ontkennen dat elke publicatie net zoals elke menselijke handeling een manipulatie en dus een verandering van de wereld is. Als het om een succesvol boek gaat, ligt het zelfs voor de hand om te zeggen dat de schrijver juist veel invloed heeft, d.w.z. op de zelfgecreëerde werelden van veel mensen. Op dat vlak valt Hermans' pessimistische these dus niet vol te houden.

M.i. is het beeld van de 'wereld in zichzelf' een weergave van het nietzscheaanse motief van perspectiviteit. Dat een uitspraak over de perspectiviteit juist deze perspectiviteit al transcendeert, lijkt Hermans meteen in dezelfde zin te ontkennen. Immers zou vanwege dezelfde reden zo'n uitspraak niet mogelijk zijn als er uitsluitend perspectivische standpunten mogelijk waren.

#### **4 Hermans' impliciete positie**

Volgens mij bestaat bij Hermans een fundamenteel verschil tussen wat hij expliciet uitdroeg en wat hij impliciet suggereerde. Het is niet meer te achterhalen in hoeverre hij zich van deze implicaties ook daadwerkelijk bewust was, dus zal ik proberen zijn impliciete filosofische positie op een systematisch manier te reconstrueren.

De vraag is daarnaast ook: valt de positie van Hermans filosofisch überhaupt vol te houden? M.i. is Hermans op twee vlaktes vatbaar voor filosofische kritiek. Ten eerste laten een aantal losse uitspraken en onsystematische stellingen zien dat hij een neiging had tot een zekere filosofische naïviteit. De bewuste uitspraken kunnen dan ook worden ontmaskerd als tegenspraken in zichzelf. Ten tweede is zijn filosofische positie van begin af aan gebaseerd op een tegenspraak in zichzelf. De uiteindelijke realiteit of, op zijn kantiaans gezegd, de natuur op zichzelf, bevat volgens Hermans 'geen logica' (Hermans 1964: 174ev). Op dit filosofische uitgangspunt van Hermans ga ik in deze tekst in als zijn chaostheorie.

Het principiële filosofische probleem van zo'n chaotische leegte in de plaats van het absolute is dat dan niet meer verklaard kan worden dat de empirische realiteit überhaupt systematiseerbaar is. Tegen de achtergrond van de filosofieën van Kant, Nietzsche en Wittgenstein wil ik in het vervolg van mijn uiteenzetting enerzijds de filosofische problematieken duidelijk maken, maar anderzijds ook hoe Hermans ermee omgaat.

## 4.1 Sciëntisme

Voor 'de filosofie' had Hermans nauwelijks goede woorden over. In 'Wittgenstein in de mode' beweert hij weliswaar dat het niet zijn bedoeling zou zijn 'de filosofie belachelijk te maken', maar bepaalt vervolgens als 'het allergrootste nut' van de filosofie: 'te zien hoeveel dwaalwegen er zijn ontdekt en hoe talrijk de redeneringen zijn die tot niets leiden' (Hermans 1990: 104).

Hoogst nuttig is de geschiedenis van de filosofie, en landen waar zij niet een verplicht leervak op de middelbare scholen en universiteiten is, zijn diep te beklagen. Geen algemeen menselijke dwaling, geen soort van wishful thinking, geen drogreden of dwangneurotisch taalgebruik, die niet in de geschiedenis van de filosofie met duidelijke specimina vertegenwoordigd wordt. En juist dat deze dwalingen en cirkelredeneringen in een of andere vorm voortdurend terugkeren, maakt de geschiedenis van de filosofie, voor wie kritisch leest, zo vruchtbaar.

(Hermans 1990: 105)

Keer op keer doet Hermans vrij negatieve uitspraken over de filosofie als vak.

Kenmerkend is zijn gebruik van het als belediging bedoelde woord 'vakfilosoof'.

Ja, jij spreekt van een gevaar en ik zou zelf wel van een gevaar willen spreken, *gesteld dat filosofie iets heel heel ernstigs was*, maar volgens mij valt alle filosofie, en ook die van Wittgenstein, onder de noemer belletrise. Het blijft altijd maar, op de een of andere manier, *komedie*.

(De Vree 2002: 120)

In hetzelfde interview keurt hij Spinoza en Kant met een rare beredenering af. Volgens Hermans is in eerste instantie Spinoza, maar Kant ook, 'te oud om door mij au sérieux te worden genomen' (De Vree 2002: 120). Hermans wil dus de filosofie, hier in gestalte van Spinoza en Kant, als vak niet serieus nemen en geeft daarvoor een bijna ongelooflijk oppervlakkige beredenering: ze zouden verouderd zijn. Voor een filosofisch argument doet het er echter niet toe hoe oud het is en ook niet hoeveel mensen ervoor of ertegen zouden zijn of hoeveel later ertegen werd ingebracht. Een argument blijft een argument en moet door middel van een argument ontkracht of juist bevestigd worden. De constatering dat een filosofie 'te oud' zou zijn kan dus op zijn best worden ingeschat als de onwil van de spreker om dieper in te gaan op de argumentatie.

Ook in een spraakmakend interview dat hij 1968 aan Fons Elders (1983) gaf laat hij zien dat hij over de 'vakfilosofie' niets goeds te zeggen heeft. Ook hier is kenmerkend dat hij niet op de argumentatie ingaat van mensen die durfden hem

tegen te spreken, maar dat hij ze op basis van oppervlakkige fouten als ongelooftwaardig wil neerzetten. Zo gaat hij bijvoorbeeld te werk tegen J.J. Oversteegen:

Tot mijn grote verbazing schreef J. J. Oversteegen in Merlyn een stuk over *Het sadistische universum*, waarin hij zei: Hermans heeft een heel groot artikel geschreven over Wittgenstein, 'een Duitse taalfilosoof'. Daaruit begreep ik meteen dat Oversteegen die naam nooit gehoord had. Ik vond dat des te verbazingwekkender omdat Oversteegen zich zo bezighield met close-reading en met [de Wittgenstein-vertalers, RES] Ogden en Richards. Er is een zeker verband tussen die Engelse close-reading-geschiedenis en Wittgenstein. Een 'Duitse taalfilosoof' is natuurlijk grote onzin.

(Elders 1983: 133)

Verder gaat hij niet in op wat Oversteegen heeft geschreven. Voelde Hermans zich beledigd door 'vakfilosofen' en werd hij daarom persoonlijk? Hoe dan ook, Hermans gaat nooit of nauwelijks in op de inhoud, maar wel degelijk op de manier hoe hij bekritiseerd wordt. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de geschiedenis achter 'Wittgenstein in de mode':

Wie [sic] in Nederland en België de schrijver die de pretentie heeft er een oorspronkelijke mening over wijsgerige figuren of kwesties op na te houden! Vakfilosofen, over wie niemand ooit heeft gehoord, beginnen zich dan plotseling te roeren en roepen verontwaardigd uit dat schrijvers van filosofie geen verstand hebben. Iets dergelijks gebeurde toen W.F. Hermans het artikel 'Wittgenstein in de mode' aan een filosofisch tijdschrift aanbood. Het stuk werd geplaatst, maar gevolgd door een reactie van Kazemier, een der redacteuren van het periodiek. Deze vond het nodig zich van 'de geoloog en literator' Hermans te distantiëren. De 'literator' nam zoete wraak door de tweede druk van zijn brochure de titel te geven *Wittgenstein in de mode en Kazemier niet*.

(Boenders 1985: 58)

Hij reageert zelfs dan op een persoonlijk vlak als hij direct op de argumenten wordt aangesproken:

– *Vindt u de argumenten van Kazemier hout snijden?*  
– Nee, ik vind dat ze helemaal geen hout snijden. Het is het soort stuk van iemand, die denkt: Hermans is geen filosoof, die moet zijn mond houden over mijn vakgebied. Ja, wanneer is iemand wel een filosoof, wanneer is hij geen filosoof?

(Elders 1983: 134)

Daarnaast bestaat de filosofie voor Hermans kennelijk vooral uit herhalingen:

Het komt er dus op aan dat de leidende gedachte van een filosoof origineel moet zijn. Nu lijkt het misschien erg eenvoudig om een nieuw soort onzin te verzinnen, maar dat is natuurlijk ook al weer niet waar. De vrijheid van de willekeur was 1000 of 2000 jaar geleden ook al erg groot.

Iedereen, die de geschiedenis van de filosofie zal bestuderen, en niet alleen de Grieken, maar ook de Arabieren, de Chinezen en de Indiërs, zal merken dat je niet zo iets

onzinnigs kunt verzinnen, of het is misschien 1000 of 3000 jaren geleden ook al een keer door iemand verzonnen.

(Elders 1983: 149)

Het liefst zou Hermans dus de filosofie als vak reduceren tot haar 'psychologische functie':

– *Als de filosofie als wetenschap tot het verleden behoort en alleen overblijft als vak ter leringe ende vermaak van ons, is dat uiteraard geen afdoende rechtvaardiging voor een verder voortbestaan van een filosofische Centrale Interfaculteit.*

– Dat moet u niet zeggen. De sociologische en psychologische rol van de filosofie zou erg belangrijk kunnen blijven, ook al omdat je anders misschien een soort eenzijdigheid zou krijgen.

Ik geloof dat het voor de gezondheid van de menselijke psyche noodzakelijk is dat hij zich met grote regelmaat overgeeft aan wensdromen, drogredenen, enz. Daarbij zijn gevaarlijke, oorspronkelijke en oninteressante, onoorspronkelijke drogredenen. Ik hoop dat de filosofie tot interessanter drogredenen kan leiden dan de godsdienst bijvoorbeeld. De filosofie kan dus ongetwijfeld nog een heel lange tijd voldoen aan de belangrijke psychische functie de mentale gezondheid te helpen bewaren.

(Elders 1983: 139)

Als filosofie puur voor het plezier wordt bedreven en uitsluitend als redundante 'bellettrie' en 'komedie' (De Vree 2002: 120) wordt gezien, dan hoeft ook niemand zich inhoudelijk bezig te houden met filosofische argumenten. De inhoud komt dan als het ware krachteloos te staan in een soort 'museum van het oude denken' waartoe de filosofiegeschiedenis gereduceerd zou zijn. Natuurlijk kan zo worden omgegaan met de filosofie, maar dan kan zeker niet worden beweerd dat filosofie werd uitgeoefend, of dat men zich bezig heeft gehouden met de filosofie. Op zijn best kan dan worden beweerd dat er naar mooie formuleringen werd gekeken, terwijl de inhoud al afgekeurd is voordat hij is begrepen. En inderdaad houdt Hermans in het Elders-interview zijn mening overeind van de filosofie als onbeduidende verzameling van drogredenen:

– *In Het sadistische universum is voor u het bestuderen van de geschiedenis van de filosofie een vorm van levenswijsheid, omdat het al verrukkelijk is om te kunnen zien, wat voor drogredenen we hebben opgebouwd.*

– Die mening houd ik inderdaad staande. Behalve dat (nu spreek ik meer als literator) er een enorme inspiratie voor de literatuur van kan uitgaan, en waarschijnlijk ook voor de andere kunsten, maar de literator heeft niet de pretentie wetenschap te bedrijven of eeuwige waarheden te ontdekken. Dat is het grote verschil.

(Elders 1983: 138)

Hermans' oppervlakkigheid bij diens benadering van de filosofie komt duidelijk naar voren in het essay 'Wittgenstein in de mode', voor het eerst gepubliceerd in

1967 en, zoals verder boven al aangeduid, nog in hetzelfde jaar als ‘Wittgenstein in de mode en Kazemier niet’ heruitgegeven (Hermans 1990: 71–158). Wat Hermans er krachtig verwoordt is zijn voorkeur voor de moderne exacte wetenschappen. Hij contrasteert ze met de door hem als falend en verouderd neergezette filosofie. Deze programmatische inzet wordt al meteen duidelijk als hij schrijft dat:

de exacte wetenschappen zich steeds verbazingwekkender ontwikkelen, terwijl daarnaast en daarover de filosofen, in strijd met hun taak, niets zinrijks te zeggen hebben.

(Hermans 1990: 73)

Om de tegenstelling te beklemtonen schrijft hij van een ‘kloof tussen fysica en metafysica’ (ibid. 73ev). In het vervolg bespreekt hij o.a. vrij uitgebreid de filosofie van Immanuel Kant (ibid. vooral 77–84). Maar zijn verhandeling van Kant zit al van begin af aan vol inhoudelijke fouten. Zo begint Hermans met dé leerzin over Kant, namelijk de opsomming van de gebieden en dus hoofdtaken van de filosofie aan de hand van de beroemde vraagstellingen:

Immanuel Kant (1724–1804) heeft de probleemstelling van de filosofie eens in vier vragen samengevat: a. Wat kan ik weten? b. Wat moet ik doen? c. Wat mag ik hopen? d. Wat is de mens?

(Hermans 1990: 77)

De daarop volgende bewering over Kant is aantoonbaar fout, namelijk dat het filosofische discours van de negentiende eeuw ‘door Kant beheerst’ (Hermans 1990: 77) zou zijn geweest. Hier zou men nog het voordeel van de twijfel kunnen geven, want tegen het einde van die eeuw kwam het neokantianisme op. Maar ik twijfel of alsnog gesteld kan worden dat Kant beheersend voor de negentiende eeuw was terwijl er een consensus bestaat dat de centrale filosofische figuur van die eeuw Hegel was en niet Kant. Er is nauwelijks een negentiende-eeuwse filosoof die geen positie inneemt ten opzichte van Hegels filosofie, zelfs Kierkegaard en Nietzsche gingen er uitvoerig op in.

Eerder zou men dus kunnen zeggen dat Kant enigszins verdrongen werd door de Duitse Idealisten. Hun vraagstellingen kwamen op hun beurt voort uit detailproblemen in Kants filosofie. De idealisten namen aanstoot aan de positie van zintuiglijke gegevens in het denken van Kant. Die zouden volgens hen namelijk maar een gedachteconstructie zijn, terwijl Kant nog ervan uitging dat deze gegevens het onmiddellijke bewijs zouden zijn voor een realiteit buiten het denken. De conclusie van de idealisten, en onder hen vooral Hegel, was dat het absolute ook



een soort denken moet zijn omdat het onmogelijk is om aan het denken te ontsnappen. Het argument van Kant daarentegen was dat het denken altijd het denken *van iets* is. Dus het denken vooronderstelt de aanwezigheid van een inhoud die gedacht wordt en juist deze inhoud kan door het denken weliswaar getransformeerd, maar niet puur door het denken geproduceerd worden. Dus moet de oorspronkelijke inhoud ergens anders vandaan komen. Voor Kant was het duidelijk dat de ervaring de bron moest zijn, dus onze eerste kennis is empirische kennis (KrV B 1). Ervaring op zich vloeit voort uit de combinatie van zowel zintuiglijke gegevens alsook de structurele bewerking ervan door het denken, in dit geval specifiek door wat Kant het verstand noemt. Anders gezegd, kennis uit ervaring is een combinatie van zintuiglijkheid en denken. Dus de zintuiglijke gegevens dragen de hele bewijslast voor alles wat volgens Kant buiten of voor het denken moet liggen, dus ook voor de alles bepalende schakel in zijn filosofie, de *mundus intelligibilis*, i.e. de totaliteit van alle dingen op zich inclusief de transcendentale subjecten. Maar het probleem dat door de idealisten, voor het eerst door Jacobi, werd opgemerkt, is dat deze zintuiglijke gegevens niet puur d.w.z. zonder denken voorkomen in het menselijke bewustzijn. Met andere woorden: ze bestaan niet, althans niet los van het denken. De idealistische conclusie hieruit luidt dat geen weg uit het denken leidt en dat er dus niets buiten het denken kan bestaan. Alles wat door het denken als buiten het denken wordt voorondersteld blijkt opnieuw niet meer te zijn dan een stelsel van gedachten, dus geconstrueerd door het denken. Zoals boven al beweerd is het dus onmogelijk om aan het denken te ontsnappen, en moet dus ook het absolute een soort van denken zijn, althans volgens de idealisten.

Hermans bekommert zich niet om dit soort fundamentele problemen. Dit valt ook van hem niet te verwachten, want m.i. problematiseert hij empirische kennis helemaal niet, althans zover ik het kan beoordelen op basis van de geschriften die ik ter beschikking had voor dit onderzoek. Het lijkt me daarom onwaarschijnlijk dat hij zich van dit soort geavanceerde filosofische problematieken überhaupt bewust was. Integendeel, wat de klassieke filosofie betreft, blijft hij oppervlakkig of hij begrijpt de door hem ter discussie gestelde argumentatie niet eens. Dit blijkt uit het vervolg van zijn uiteenzetting over Kant.

De eerste van de vier vragen van Kant, ‘Wat kan ik weten?’, noemt Hermans ‘de belangrijkste vraag’ voor Kant (ibid. 77). Deze bewering is al fout. Volgens Kant

bestaat de ‘Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen’ (KpV A 215),<sup>1</sup> dus de voorrang van de tweede vraagstelling.

Systematisch moet deze ‘theoretische’ vraag weliswaar als eerste behandeld worden, maar dat wil nog niet zeggen dat het belang van deze vraag voorop zou staan. Want alles weten staat volgens Kant *expressis verbis* in de dienst van de praxis, niet omgekeerd.

Einem jeden Vermögen des Gemüts kann man ein *Interesse* beilegen, d.i. ein Prinzip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird.

(KpV A 216)

Nu zou men het nog over een belangstelling van de theoretische rede kunnen hebben. Als men dan nog veronderstelt dat de praktische rede maar gedreven zou zijn, of in de verwoording van Kant: ‘pathologisch’, dan zou de praktische rede inderdaad maar de interesse van de lichamelijke neigingen beheren. Als een dier zou de mens dan uitsluitend onder het zintuiglijke principe van de gelukzaligheid ageren (KpV A 217). In zo’n geval zou Hermans met zijn rangschikking gelijk hebben. Maar wat Kant betreft zit het zo niet elkaar, want de pure rede kan voor zichzelf praktisch worden, zoals Kant al in de ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’ (1785/86) probeerde aan te tonen. Dus concludeert Kant in de ‘Kritik der praktischen Vernunft’ (1788):

Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes es ausweiset, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben [AA: sie eben] diese Sätze, so bald sie unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen und sie mit allem, was sie als spekulative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, daß dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des spekulativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

(KpV A 218)

De speculatieve oftewel theoretische rede (waarvoor de eerste vraag geldt) is geconfronteerd met praktische oordelen, die van aard duidelijk niet theoretisch

---

<sup>1</sup> Kant gebruikt de termini ‘spekulativ’ en ‘theoretisch’ synoniem. Hij bedoelt ermee de betrekking tot methodisch verkregen kennis.

zijn. Want de theoretische rede is daartoe helemaal niet in staat, ze kan hoogstens ‘vergleichen’ en ‘verknüpfen’ wat ze voorgeschoteld krijgt door de praktische rede. De theoretische rede moet dus inzien dat deze oordelen ‘nicht ihre Einsichten’ zijn, maar wel praktische ‘Erweiterungen ihres Gebrauchs’, want de oordelen zijn redelijk, maar niet theoretisch. De rede kan dus ook praktisch worden gebruikt, of beter gezegd: van zich uit praktisch worden. De verhouding is dus duidelijk: de praktische rede kan over interesses beslissen, de theoretische kan deze interesses onderzoeken en analyseren, maar daarboven geen eigen interesses voorschrijven aan de praktische rede: de ‘Primat der reinen praktischen Philosophie’ dus.

Terug naar Hermans’ tekst. De volgende zware fout in de duiding van Kant zit zelfs nog in dezelfde zin. Volgens Hermans zou de vraag ‘Wat kan ik weten?’ niet beantwoord kunnen worden ‘als de exacte wetenschappen buiten beschouwing bleven’ (Hermans 1990: 77). Vervolgens stelt hij dat deze vraag bij Kant wordt ‘beantwoord door de metafysica’ (ibid.). Weliswaar klopt dit laatste, maar hier wordt toch duidelijk dat Hermans de kantiaanse filosofie nog fundamenteeler mis begrijpt dan men zou kunnen concluderen uit het boven uiteengezette. De vraag ‘Wat kan ik weten?’ is – althans in een filosofische context, en die mag hier wel worden verondersteld – duidelijk formeel van aard en dus zeker niet inhoudelijk. M.a.w. de vraagstelling is ab ovo metafysisch en geen inhoudelijke vraag naar fysische details. Als de vraag inderdaad inhoudelijk was bedoeld, zoals Hermans suggereert, dan had de ‘Kritik der reinen Vernunft’ een opsomming van weetjes moeten zijn en geen onderzoek naar de principiële mogelijkheden van de theoretische rede. Maar zelfs als een lezer dit niet meteen uit de context van de vraagstelling begrijpt, kan hij al meteen aan het begin van de ‘Kritik der reinen Vernunft’ over ‘dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis’ nalezen (KrV B 1). In de inleiding (KrV B 1–30) maakt Kant duidelijk dat zijn onderzoek over synthetische oordelen a priori zal gaan en dat hij op die manier de vraag ‘Wat kan ik weten?’ wil beantwoorden. Hij wil niets minder dan ‘die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori’ bepalen (KrV B 6). Deze vraag kan onmogelijk beantwoord worden door het opsommen van alle bekende feiten. Want zodra het volgende weetje bekend zou worden, zou de opsomming al fout zijn. Kans op succes heeft alleen een formeel antwoord, dus het onderzoeken van de principiële mogelijkheden van de empirische kennis zelf.

In zekere zin heeft Hermans gelijk als hij zegt dat de exacte wetenschappen bij Kant niet 'buiten beschouwing' (Hermans 1990: 77) blijven, maar kennelijk bedoelt Kant het niet zoals Hermans het begrijpt. De formele grenzen van de kennis begrenzen de facto natuurlijk ook de exacte wetenschappen, maar niet andersom. Dat Hermans de kritiek van de zuivere rede op die manier mis moet hebben begrepen, blijkt uit de volgende, opnieuw geheel foutieve bewering over Kants filosofie. Kants metafysica staat volgens Hermans 'niet los van wat hij voor de exacte wetenschappen van zijn tijd hield: de wiskunde van Euklides en de natuurkunde van Newton' (ibid.). Hermans vervolgt dat beide wetenschappen aan het begin van de twintigste eeuw 'letterlijk op hun grondvesten wankelden en daardoor ook de filosofie van Kant' (ibid.). Eerst moest Euklides eraan geloven:

Euklides (derde eeuw v.C.) had de wiskunde afgeleid uit definities en axioma's. Onder axioma's verstond hij evidente waarheden die geen nader bewijs behoeften. Waar kwamen deze axioma's vandaan? Een kort overzicht geven van de beschouwingen waartoe dit vraagstuk in de loop der eeuwen aanleiding gegeven heeft, is niet doenlijk. Van Euklides die de axioma's voor evidente waarheden hield, tot Poincaré die axioma's als conventies beschouwde, is een hele stap. Men kwam tot deze stap, doordat de wiskundigen in de loop van de negentiende eeuw ontdekten dat de denkwijze van Euklides tot onoverkombare moeilijkheden (paradoxen) voerde.

Een groot filosofisch vraagstuk was voorts, nog voordat twijfel was gerezen aan de evidente waarheid van Euklides' axioma's, de vraag of axioma's uit de ervaring waren afgeleid dan wel voortkwamen uit de menselijke geest of goddelijke inspiratie. De uitvinding van de niet-euklidische, meerdimensionale geometrieën vernietigde dit probleem. Een werkelijkheid van meer dan drie (na Einstein meer dan vier) dimensies, was immers niet waarneembaar, de axioma's van de meerdimensionale geometrieën konden dus onmogelijk uit de ervaring afgeleid zijn.

(Hermans 1990: 78ev)

Natuurlijk zou dit ook al voor de geometrie van Euklides zelf moeten gelden. Een perfecte cirkel of lijn komt in de ervaring namelijk ook niet voor. Een meerdimensionale geometrie zou op die manier dus ook als niet-wezenlijke verlenging van Euklides' wiskunde kunnen worden beschouwd. Het kan dus tenminste ter discussie worden gesteld in hoeverre deze tegenargumentatie überhaupt standhoudt.

Daarnaast beweert Hermans dat een belangrijk deel van Kants filosofie, namelijk de *synthesis a priori*, gebaseerd zou zijn op Newton:

Deze oordelen [nl. synthetische a priori, RES] zijn absoluut waar, niet weerlegbaar door waarneming en betekenen een wezenlijke vermeerdering van onze kennis. Een synthetisch oordeel a priori is bij voorbeeld: 'Alles wat gebeurd is, heeft zijn oorzaak.' (Causaliteitsbeginsel) Op dit beginsel zijn, zegt Kant, alle natuurwetten

gebaseerd en hun zekerheid komt voort uit het volgens Kant onomstotelijke bestaan van de Newtoniaanse absolute ruimte en absolute tijd.

Toen Einstein aantoonde dat absolute ruimte en tijd niet bestonden, stortte ook Kant's tweede steunpunt in elkaar en daardoor het hele gigantische filosofische bouwwerk van hem en zijn volgelingen – dat had het tenminste moeten doen.

(Hermans 1990: 82)

En Kant was volgens hem 'niet zo'n filosoof voor wiens denken het zonder gevolg blijft dat de moderne wetenschap aan Newton en Euklides hun absolute betekenis ontnomen heeft' (ibid. 78). Uit de redenering in de vorige alinea moet eigenlijk al blijken dat dit geenszins het geval kan zijn. Een formele afbakening van de mogelijke oordelen zou weliswaar weerlegd aangepast kunnen worden, maar zeker niet op basis van inhoudelijke veranderingen in een exacte wetenschap. Het menselijke bewustzijn en de feitelijkheid van de ervaring worden er tenslotte niet door aangetast. Daarnaast kan eraan worden getwijfeld dat Kant aan Euklides, Newton of aan wie dan ook een 'absolute betekenis' zou toekennen. M.i. bestaat in het hele kritische oeuvre van Kant<sup>2</sup> geen onkritische absoluutzetting van wat dan ook, maar het is al onduidelijk wat voor Hermans zo'n 'absolute betekenis' überhaupt is. Hoe dan ook, zelfs als we zouden toestaan dat de geschriften van Euklides en Newton geheel fout waren, dan heeft dat nog geen uitwerking op het feit dat menselijke waarneming qua vorm een ruimtelijke en tijdelijke ordening vertoont. En deze vorm is een voorwaarde a priori voor ervaring, en niets dat inhoudelijk uit de ervaringsmaterie a posteriori kan worden afgeleid. De materie komt steeds al in de vorm van ruimte en tijd in het menselijke bewustzijn:

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann [A: angeschauet wird], nenne ich die *Form* der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellet werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

(KrV B 34 A 20)

Hoe bepaalde fenomenen in de natuurwetenschappen beter berekend kunnen worden, door een absoluut coördinatensysteem of door middel van relativiteit of door een andere manier, doet dus niets terzake. Want Kants overwegingen vinden op een veel basaler niveau plaats, namelijk op het niveau van de menselijke empirie zelf. Belangrijk is in dit verband dus uitsluitend het feit dat de menselijke

---

<sup>2</sup> D.w.z. alle publicaties van Kant vanaf de eerste uitgave van de Kritik der reinen Vernunft in 1781.

waarneming ‘in gewisse Form gestellet’ wordt. Ruimte en tijd op zich liggen dus niet in de dingen zelf, maar in de manier hoe de menselijke waarneming de materie ordent. Dit is de clou van de ‘copernicaanse omwenteling’ van Kant:

Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des *Kopernikus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe liess. In der Metaphysik kann man nun, was die *Anschauung* der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.

(KrV B XVlev)

Ironisch genoeg is de idee van deze omkering juist een inspiratie voor Einstein en zijn relativiteitstheorie geweest. Einstein las op 16-jarige leeftijd de ‘Kritik der reinen Vernunft’ en hield zich ook later nog bezig met Kant (Palmquist 2010: 54ev), maar werd waarschijnlijk al op 13-jarige leeftijd onderwezen in de kantiaanse filosofie. Op latere leeftijd noemde Einstein ‘Schopenhauer and Kant and Plato’ als de filosofen die de meeste invloed op hem hadden. En met betrekking tot de relativiteitstheorie voegde hij eraan toe: ‘It is very possible that without these philosophical studies I would not have arrived at the solution’ (ibid. 57). Dat lijkt Hermans niet geweten te hebben. Moderne interpreten zien er zelfs de niet-Euklidische geometrie bij Kant voorbereid:

By defending a new worldview, bearing striking resemblances to the one Einstein adopts, Kant prepared the way for the non-Euclidean geometries that were already well developed by Einstein’s youth.

(Palmquist 2010: 50)

Zijn misverstand van synthetische oordelen a priori en daarmee het causaliteitsbeginsel leidt Hermans in een hele keten van interpretatiefouten. Zo denkt Hermans bijvoorbeeld dat Kant de causaliteit ‘als een in de natuur aanwezige wet’ zou hebben ‘opgevat’ (Hermans 1990: 84). En verder: ‘Wie denkt dat de natuur geregeerd wordt door “wetten” vooronderstelt stilzwijgend een wetgever’ (ibid.). Op die manier, concludeert Hermans, zou Kant hebben bijgedragen aan de verdediging van theologie en metafysica. Maar ook dit is volkomen verkeerd opgevat. Dat er een ‘wetgever’ voor de natuur is, zou met Kant weliswaar gesteld kunnen worden, maar dan wel in overdrachtelijke betekenis. Die wetgever is namelijk de menselijke rede die de natuurwetten formuleert omdat deze alleen betrekking hebben tot de

menselijke ervaring. Maar Hermans begrijpt het wezen van een natuurwet al verkeerd als hij zegt dat ‘de natuurwetten geen “wetten” meer, maar “beschrijvingen”’ (ibid. 85) zouden zijn. Hij kan ook niet het wezenlijke verschil tussen ‘wet’ en ‘beschrijving’ bepalen. Tenslotte veronderstel ik dat ook de ‘beschrijving’ op volledigheid doelt. Want als de beschrijving niet alles verklaart wat ze moet verklaren, dan moet ze ook geherformuleerd worden, zonodig zo vaak tot er geen uitzonderingen meer bestaan. Dit is volgens Kant ook het wezenlijke van een natuurwet, zeker niet dat het door een god zou zijn ingericht. En dit is zowel synthetisch als ook a priori, omdat het zonder uitzondering, dus noodzakelijk moet gelden. En puur inductieve ervaringsoordelen zouden hieraan niet voldoen, want:

Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative *Allgemeinheit* (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muss: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig.

(KrV B 3ev)

Met andere woorden: zodra de ‘beschrijving’ pretendeert algemeen geldig te zijn, zijn we met een oordeel a priori bezig. En als oorzaak en gevolg met elkaar worden verbonden, dan is het ook synthetisch. Als dit niet zo was, en natuurwetten of ‘natuurbeschrijvingen’ maar op een gewoonte gebaseerd zouden zijn, dan zou de natuurwetenschap in haar geheel óf tot een psychologisch verschijnsel óf tot een historische beschrijving terug worden gebracht. Want natuurwetten van deze aard zouden alleen over subjectieve noodzakelijkheid kunnen beschikken, zoals Kant aantoot (KrV B 5). Natuurwetten zouden dan alleen beschrijvingen van persoonlijke gewoontes zijn zoals Hume dat had beweerd. Hermans doelt daar zelfs expliciet op:

Toen nu, na Mach en Wittgenstein, alleen de oordelen a posteriori en de analytische oordelen overgebleven waren, was men in zekere zin teruggekeerd tot de opvattingen van de door Kant fel bestreden filosoof David Hume (1711–1776).

Hume had namelijk beweerd:

‘De werkzaamheid of energie van de oorzaken ligt noch in de oorzaken zelf, noch in de godheid, noch in het samenwerken van deze twee factoren, maar zij zetelt alleen in de ziel, die zich de verbinding van twee of meer objecten in de vroegere gevallen voor de geest haalt. Hier wortelt de reële kracht van de oorzaken en hun samenhang en hun noodzakelijkheid.’ (*Enquiry concerning human Understanding*)

(Hermans 1990: 87)

Maar als causaliteit maar gewoonte was, dan zou Hermans het antipodenparadoxon van Lactantius niet kunnen oplossen, zoals hij dat in ‘Wittgenstein in de mode’ doet (Hermans 1990: 95ev):

Lactantius (geb. ± 250 n.C.) kon niet begrijpen dat er antipoden bestonden. Hij had waargenomen dat allerlei voorwerpen van boven naar beneden vielen. Antipoden zijn personen die met het hoofd naar beneden staan. Zouden er antipoden zijn, dan zouden zij dus moeten vallen, want de dingen vallen naar beneden. Dus zijn de antipoden, als ze er ooit al waren, al lang weggevallen.

Hoe kunnen wij nu Lactantius ervan overtuigen dat hij ongelijk heeft? Zijn waarneming is immers volkomen correct: appels en dakpannen vallen van boven naar beneden.

Antwoord: Lactantius’ waarneming moet anders worden geformuleerd. Appels en dakpannen verkleinen, als ze vallen, hun afstand tot het middelpunt van de aardbol. Onmiddellijk krijgen nu de antipoden weer vaste grond onder de voeten. Merk op, dat de waarneming beschreven is zonder het gebruik van termen als ‘boven’ en ‘beneden’.

(Hermans 1990: 95ev)

Kennelijk ‘beschrijft’ Hermans hier niet het vallen van een bepaalde dakpan waar hij toevallig een keer getuige van was. Hij beschrijft ook niet waaraan hij in de loop van zijn leven ‘gewend’ is geraakt. Integendeel, hij heeft het kennelijk algemeen over ‘dakpannen en appels’ en bedoelt ze zelfs als *pars pro toto* voor alle fysieke voorwerpen op de aarde. Maar als hij zijn eigen stelling serieus had genomen, dus geen synthetische stellingen a priori zou toelaten, dan had hij deze formulering niet kunnen doen, hooguit dat hij ooit een dakpan zag vallen. En zelfs dan betwijfel ik of hij door even te kijken kon vaststellen dat de dakpan in de richting van het middelpunt van de aarde ging. Uit welke gewoonte zou hij dan de kennis van de localisering van dat middelpunt hebben geput? Het is onmogelijk dat hij daar vaak genoeg is geweest om ervan een gewoonte in de betekenis van Hume af te leiden. Hij doet dus juist wel een beroep op de algemeenheid, noodzakelijkheid en dus de aprioriteit van zijn synthesis, die hij expliciet zo hartstochtelijk weigert te accepteren.

Het argument van Kant gaat eigenlijk nog verder. De wiskunde en de meetkunde zijn namelijk eveneens gebaseerd op synthetische oordelen a priori. Om dit probleem te omzeilen, beweert Hermans dat ‘de wetten van de logica, de theorema’s van de wiskunde en ook de natuurkundige formules, vergelijkingen [...] analytische oordelen’ oftewel ‘tautologieën’ zouden zijn (ibid. 86ev). Als hij het al over Kant heeft, en hij gebruikt die bewering als weerlegging van de synthesis a priori, dan moet men terecht kunnen verwachten dat hij tenminste ingaat op de



argumentatie van de filosoof uit Königsberg. Maar juist dat doet Hermans gemakshalve niet. Op basis hiervan vermoed ik dat hij er zich niet eens van bewust is wat een *synthesis überhaupt* is. Hij lijkt niet te begrijpen dat het verkleinen van de afstand tot het middelpunt van de aarde niet in het begrip van een fysisch voorwerp besloten ligt. Het is klaarblijkelijk niet zo, maar zou wel het geval zijn als het een analytisch oordeel was. Hermans beweert echter daadwerkelijk dat natuurwetten analytisch zouden zijn (*ibid.*, zie boven). Als hij Kant had gelezen, wat hij suggereert door hem zo uitvoerig te bespreken, dan doet hij dat tegen beter weten in, of omdat hij, zoals ik vermoed, de problematiek niet eens begrijpt.

Daarnaast zitten in zijn betoog zelfs *contradictiones in terminis*. Als voorbeeld noem ik een passage uit zijn polemieek tegen de ‘personificatie van de natuur’ in dezelfde tekst:

De natuur bestaat bovendien helemaal niet. Het is een naam die (wat gebruikelijk is) alles aanduidt wat buiten de mens valt, of een naam waarmee we (wat minder gebruikelijk is) *alles* kunnen aanduiden, de mens daarbij inbegrepen.

(Hermans 1990: 91)

Om de stelling vol te houden dat de natuur ‘helemaal niet’ bestaat, zou hij volgens zijn eigen begripsdefinitie moeten aantonen dat er niets buiten de mens bestaat of dat niet eens de mens bestaat. Expliciet wil hij dat zeker niet, het zal maar ‘een speelse metafoor’ zijn, ook al polemiseert hij juist tegen dit soort metaforen al in de volgende alinea (*ibid.* 91). Maar impliciet kan hieruit opnieuw het Nietzsche-motief van de chaotische fluxus worden gelezen. Het bestaan wordt immers door Nietzsche ook geloochend, ten gunste van een pure wording, de fluxus dus.

Er zijn ook interpreten die Hermans in de traditie van de klassieke filosofie zien. Frans Ruiters trekt parallellen tussen Hermans en Kant en noemt Hermans zelfs diens ‘ver achterkleinkind’. Hij voegt er wel aan toe dat bij Hermans ‘de oorspronkelijke genen danig verzwakt zijn’ (Ruiters 2009: 35). Ruiters geeft verder ook toe dat Hermans van ‘de filosofie’ niets moest hebben. Hij wijst ‘op een aantal niet mis te verstane uitspraken van Hermans over Kant, waarin diens filosofie met kracht van argumenten, samen met die van alle andere filosofen die vóór de logisch-positivisten hebben geleefd, naar de prullenbak wordt verwezen’ (*ibid.*). Toch ziet hij overeenkomsten tussen Hermans en Kant. Beiden zien de verlichting, bij Hermans weliswaar slechts in de vorm van de exacte wetenschap, als een ‘bevrijding’ van de mens (*ibid.* 36). Ruiters bespreekt daarna (*ibid.* 38–44) Hermans’

Kant-receptie in ‘Wittgenstein in de mode’ (zie boven), maar geheel zonder er enige kritiek op te leveren, gedeeltelijk voegt hij er zelfs zijn eigen receptiefouten aan toe. Zo noemt hij bijvoorbeeld tijd en ruimte onder de synthetische oordelen a priori (ibid. 39), beweert hij dat alle synthetische oordelen a priori ook ‘a priori waar’ zouden zijn (ibid. 40) en dat het richten van de dingen naar ons kenvermogen ‘niet op noodzakelijke basis’ zou gebeuren (ibid.). Hij beweert verder dat Kant de Jäsche-Logik zou hebben gepubliceerd (ibid. 44), dat er volgens Kant ‘geen standpunt buiten de mens’ denkbaar zou zijn (ibid.) en dat ‘wat mag ik hopen?’ de hoofdvraag van de derde kritiek zou zijn (ibid.). Deze stellingen zijn op zijn minst twijfelachtig, zo niet geheel fout. Maar in het beperkte kader van dit onderzoek kan ik hier niet verder op ingaan.

Daarnaast wijdt hij een gedeelte van zijn essay aan de rol van de kantiaanse filosofie in ‘Au Pair’ (1989). In deze roman wordt voor Ruiters duidelijk dat Hermans iemand was die Kant verwijt ‘dat zijn mooie theorieën voor de praktijk van alledag ondeugdelijk’ zouden zijn (Ruiters 2009: 42). Bob Polak bevestigt dat Hermans zich nog in zijn laatste decennium bezig heeft gehouden met Kant, met name in het rekerchewerk voor ‘de laatste grote roman die Hermans tijdens zijn leven publiceerde’ (Polak 2010: 277), ‘Au Pair’ dus. Hij citeert Hermans als volgt:

Een essentieel punt was mijn ontdekking van een passage van Immanuel Kant over het gewetensconflict dat kan ontstaan als je een vermogen beheert dat aan een ander toebehoort. Toen opende de intrige zich voor mij en dat moment is in der roman aan te wijzen: dan verschijnt plotseling een heer (in wie de schrijver te herkennen is) die Paulina vertelt dat zij zich niet ongerust hoeft te maken.

(Polak 2010: 277–279)

De aangesproken passage bij Kant is terug te vinden aan het begin van de ‘Kritik der praktischen Vernunft’, in de ‘Anmerkung’ bij ‘Lehrsatz III’. Lehrsatz III heet in concreto:

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

(Kant KpV A 48)

Dit slaat op de pointe van de categorische imperatief, namelijk dat de subjectieve doelstelling van de momentele handeling, de maxime, verheven zou kunnen worden tot een algemene wet, die voor iedereen geldt. In Lehrsatz III concludeert Kant dat dit uitsluitend op de *vorm* van de doelstelling kan slaan, *niet op de inhoud*

dus. Anders gezegd: het gaat er niet om op wat empirisch uitgevoerd of nagestreefd wordt, maar welke formele doelstelling erachter zit. Alleen formeel valt voor een mens filosofisch te beoordelen of hij in goede wil handelt of niet. Een andere weg van een maxime naar een algemene wet bestaat ook helemaal niet. Het aangesprokene voorbeeld van het 'Depositum' sluit hierop aan:

Ich habe z.B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein *Depositum* in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe. Ein praktisches Gesetz, was ich dafür erkenne, muß sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun, mein Wille steht unter einem praktischen *Gesetze*, so kann ich nicht meine Neigung (z.B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen; denn diese, weit gefehlt, daß sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein sollte, so muß sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben.

(Kant, KpV A 49–50)

Kant herhaalt dit voorbeeld in een later schrift waarin hij reageert op de recensenten van zijn ethica:

Es sei z.B. der Fall: daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depositum) in Händen habe, dessen Eigentümer tot ist, und daß die Erben desselben davon nichts wissen, noch je etwas erfahren können. Man trage diesen Fall selbst einem Kinde, von etwa acht oder neun Jahren, vor; und zugleich, daß der Inhaber dieses Depositums (ohne sein Verschulden) gerade um diese Zeit in gänzlichen Verfall seiner Glücksumstände geraten, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um sich sehe, aus welcher Not er sich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich zueignete; zugleich sei er Menschenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchsten Grad üppig und verschwenderisch, so daß es eben so gut wäre, als ob dieser Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter diesen Umständen für erlaubt gehalten werden könne, dieses Depositum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und statt aller Gründe nur bloß sagen können: *es ist unrecht*, d.i. es widerstreitet der Pflicht. Nichts ist klärer als dieses; aber wahrlich nicht so: daß er seine eigene *Glückseligkeit* durch die Herausgabe befördere. Denn, wenn er, von der Absicht auf die letztere, die Bestimmung seiner Entschließung erwartete, so könnte er z.B. so denken: »Gibst du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigentümern hin, so werden sie dich vermutlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geschieht das nicht, so wirst du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir sehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieses ist sehr ungewiß. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: Wenn du das Anvertraute unterschlagen wolltest, um dich auf einmal aus deinen bedrängten

Umständen zu ziehen, so würdest du, wenn du geschwinden Gebrauch davon machtest, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du so bald zu einer Verbesserung deiner Umstände gekommen wärest; wolltest du aber damit langsam zu Werke gehen, so würde die Not mittlerweile so hoch steigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelpen wäre.« – Der Wille also nach der Maxime der Glückseligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschließen solle; denn er sieht auf den Erfolg und der ist sehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um sich aus dem Gedränge von Gründen und Gegen Gründen herauszuwickeln und sich in der Zusammenrechnung nicht zu betriegen. Dagegen wenn er sich fragt, was hier Pflicht sei: so ist er über die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verlegen, sondern auf der Stelle gewiß, was er zu tun habe. Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu, sich auch nur auf den Überschlag von Vorteilen, die ihm aus ihrer Übertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

(Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. A 226–228)

Wat hier duidelijk wordt is dat Hermans, Ruiters en Polak Kants doelstelling volstrekt verkeerd hebben begrepen. Hermans brengt het probleem terug op een gewoon 'gewetensconflict' (Polak 2010: 277). Maar Kant probeert met hetzelfde voorbeeld juist te verklaren dat het hier niet om het subjectieve geweten gaat maar om een objectief immorele handeling. De neiging (of het gevoel) van hebzucht laat zich immers niet tot algemene wet verheffen. Want als ik het deposito om wille van mijn hebzucht inhoud, en probeer dit principe van handeling tot een wet te maken, dan zorg ik ervoor dat het bestaan van deposito's zelf onmogelijk wordt gemaakt. Het zou op zijn best een (ongewilde) schenking zijn, maar geen deposito. De wil staat in formele tegenspraak tot zichzelf: gelijktijdig een deposito willen en niet willen, dat kan niet.

Daarentegen is een materiële bepaling van de wil (in dit geval het geld) steeds geheel onzeker. Kant verduidelijkt dat vooral in 'Über den Gemeinspruch'. Hij laat er zien dat zelfs bij iets wat voor de bedrieger ogenschijnlijk veilig lijkt, de uitkomst nog steeds niet veilig is gesteld, want 'er sieht auf den Erfolg und der ist sehr ungewiß'. Niet eens het inhouden van geld dat je al beheert, dus waarover je in feite al beschikt, is zeker. Er kan altijd iets misgaan, je weet nooit hoe je je 'Glückseligkeit' daadwerkelijk zal bereiken. Daarentegen is het wel zeker of de wil formeel aan de eisen van de rede voldoet of niet. Men weet steeds helemaal zeker of men met een momentele handeling bereikt wat Kant 'Glückswürdigkeit' noemt.

Frans Ruiters laat zien dat hij deze samenhang niet geheel heeft begrepen als hij schrijft dat gelukzaligheid 'iemand die uit plicht handelde ten deel zou vallen volgens Kant' (Ruiters 2009: 41). De vereenzelviging van Glückseligkeit en

Glückswürdigkeit – Kant noemt het ‘das höchste Gut’ – is in Kants filosofie een eis van de rede aan de veronderstelde ordening van de mundus intelligibilis. Daarop baseert Kant in de ‘Kritik der praktischen Vernunft’ zijn ethische godsbewijs. Maar in de empirische wereld, de mundus sensibilis, bestaat er natuurlijk geen garantie op gelukzaligheid voor goede mensen. Zover dus Kant. Ironisch genoeg geeft Ruiters enkele zinnen later, in tegenspraak tot zijn eigen net geformuleerde samenvatting, de onzekerheid weer. Helaas zet Ruiters deze onzekerheid neer als een ‘dilemma’ van de ‘deposithouder als die zijn eigen geluk [sic!] als uitgangspunt van zijn morele [sic!] handelingen zou nemen’ (ibid.). Ruiters maakt een fout door geluk en gelukzaligheid door elkaar te halen. En hij weet het zelf twee bladzijden later al beter: ‘Kant realiseerde zich immers terdege dat een op de rede gegrondveste moraal en de realisatie ervan twee heel verschillende zaken waren’ (ibid. 43). Natuurlijk kan in het kader van de kantiaanse filosofie geen sprake zijn van persoonlijk geluk of gelukzaligheid als uitgangspunt van een *morele* handeling. Deze rol wordt bij Kant vervuld door de plicht. Het streven naar gelukzaligheid is inherent aan de lichamelijke van elk levend wezen en constitueert zich als principe van lust en onlust in de *neigingen*, dus ook voor het geweten. Het is duidelijk: het geweten als moreel of moraliserend gevoel speelt geen rol in de praktische filosofie van Kant. Als dat zo was, dan zou voor gewetenloze mensen een aparte ethiek nodig zijn. En dit zou op zich weer betekenen dat geen algemene praktische wetten, dus helemaal geen ethiek, mogelijk zou zijn. Maar volgens Kant is de menselijke rede – onafhankelijk van elk gevoel – wel degelijk in staat kritisch te bepalen of een maxime deugt of niet. Hij kan dat doen door de logische vorm van zijn maxime op generaliseerbaarheid te toetsen. Het conflict is een conflict van de rede, niet van gevoelens, neigingen of een geweten.<sup>3</sup> Maar zo ver geraakt Hermans niet eens. Ook de interpreten Ruiters en Polak beperken zich tot een onkritische reconstructie van Hermans’ standpunt. Het deposito-voorbeeld laat m.i. opnieuw Hermans’ onvolledige en onbevredigende benadering van filosofische problematieken zien.

Hermans’ eigen positie ten opzichte van de praktische filosofie is niet geheel duidelijk. Hij lijkt een fatalistische, niet-compatibilistische opvatting ten opzichte

---

<sup>3</sup> In het geval van het deposito-probleem zou het voordeel van de twijfel kunnen worden gegeven. Hermans behandelt het thema immers in een roman, niet in een essay of een interview. Ik heb het hier toch opgenomen omdat het door Ruiters en Polak wordt besproken en deze interpreten een link tot Hermans’ persoonlijke filosofie leggen. Wat dit laatste betreft ben ik het met Ruiters en Polak eens.

van de vrije wil te hebben gehad. Ik kan dit echter maar vermoeden. In een korte tekst schrijft hij het volgende:

Sterk van symbolische uitdrukking is een slapende kat die door onverklaarbare oorzaak plotseling opstaat, een hoge rug zet om zich uit te rekken, drie keer ronddraait in het warme kuiltje waar hij heeft gelegen, gaapt, zich precies zo neerlegt als hij lag, een zucht slaakt en zijn ogen weer sluit.

Het vergeefse van pogingen je lot te veranderen, kan niet plastischer worden uitgedrukt.

(Hermans 1985: 21)

In de conclusie die hij eraan toevoegt ('Het vergeefse...') laat hij een bruto determinisme doorschemeren: 'pogingen je lot te veranderen' zouden tevergeefs zijn. Op het filosofische probleem dat met het weten om het lot gepaard gaat, namelijk de zogenaamde performatieve contradictie (vgl. Recki 2009: 47f), dat je dan in feite uitgeleverd zou moeten zijn aan je eigen gedachten, daar gaat Hermans niet meer op in. Als hij hier consequent zou zijn, zou hij zichzelf ook geen gedachten toe kunnen schrijven, ook geen deterministische gedachte dus. Dit zou nota bene geen weerlegging van het determinisme zijn, maar wel van het serieuze innemen van een deterministische positie.

Wiel Kusters (2012) ziet de zaak anders. Uit de stellingen in Hermans' boek 'Erosie' uit 1960 leidt hij af:

Er kan, met andere woorden, nog steeds sprake zijn van voorspelbaarheid, maar het is voorspelbaarheid *in hoge mate* en zeker geen absolute. Het gedetermineerd zijn van oorzaak-en-gevolgketens maakt plaats voor een spreken over zeer waarschijnlijk optredende 'toevalligheden'.

(Kusters 2012: 28)

Vandaar dat de vergelijking van kosmos en uurwerk 'mank' gaat (Kusters 2012: 28). Wat Kusters – zoals Hermans in die tijd – over het hoofd ziet is het verschil tussen determinatie en voorspelbaarheid. De 'mechanistische stelligheid', voortgebracht door zeventiende-eeuwse filosofen als Descartes en Leibniz, doelt helemaal niet op volledige voorspelling door de mens, zoals foutief gesuggereerd door Kusters. Reeds toen bleef het voor de totale voorspelbaarheid noodzakelijke inzicht voorbehouden aan een theoretische alleswetende demon. De passage uit 'Erosie' die Kusters aanhaalt, zou dus net zo goed van Leibniz kunnen zijn:

Wanneer in onze tijd iemand zegt dat een toestand B veroorzaakt wordt door een toestand A, bedoelt hij min of meer dat, wanneer A eenmaal geschied is, *andere toevalligheden* dan het optreden van B *zo goed als* buitengesloten zijn.

(Hermans 1960/2007: 7; vgl. Kusters 2012: 28; cursivering door Kusters)

Hermans is er wel onduidelijk over maar ontkent m.i. nooit dat het universum in zijn geheel gedetermineerd zou zijn, d.w.z. dat alle zich voordoende processen volgens natuurwetten aflopen.

Hij die zou weten hoe de machine in elkaar zit, zou alles weten. Hij zou de volmaakte geleerde zijn. Van deze volmaakte geleerde is ook de moderne geleerde, hoe vaak ook de dagbladers zijn lof moge zingen, ver verwijderd en vooral dat hij beter weet hoe ver, onderscheidt hem van zijn voorouders.

(Hermans 1960/2007: 7)

Hermans kan natuurlijk niet zeggen in hoeverre 'de moderne geleerde' beter zou weten 'hoe ver' hij van volmaaktheid verwijderd zou zijn. Dat verschil is namelijk absoluut, d.w.z. het beperkte menselijke inzicht en het theoretische demonische overzicht zijn bij voorbaat niet commensurabel. Anders gezegd: onwetendheid en determinatie sluiten elkaar niet uit. Als moderne geleerden inderdaad beter menen te weten *hoe ver* ze van volmaaktheid verwijderd zijn, dan weten ze dus minder dan de door Hermans als achterhaald neergezette zeventiende-eeuwse filosofen. Want ze zouden niet eens kennis hebben van deze incommensurabiliteit.

Kenmerkend voor de kantiaanse filosofie is het onderscheid tussen een ding als empirisch voorwerp en hetzelfde ding zoals het op zichzelf zou moeten zijn oftewel zoals het op zichzelf gedacht moet kunnen worden. 'Op zichzelf' betekent niets minder dan zonder betrekking op onze waarneming. Want het feit dat we überhaupt waarneming hebben en dingen in deze waarneming vast kunnen stellen, betekent voor Kant dat er iets moet bestaan wat deze geordende waarneming ook mogelijk maakt. Dingen op zichzelf dus. Hermans begrijpt deze splitsing niet. Volgens hem is het onzinnig dit verschil überhaupt te maken. Dus hij concludeert: 'Een Ding an Sich [sic] is ondenkbaar' (Hermans 1970: 68). Waarschijnlijk begrijpt hij het Ding an sich als een soort materie. Maar het hele probleem van de materie ziet Kant als iets binnen de empirie. Het pad naar het ding op zich doet zich pas open als men probeert te doorgronden hoe de hele empirie als dusdanig pas mogelijk wordt. Immers, ervaring móét mogelijk zijn, want ervaring is feitelijk. Hiervoor is het verschil tussen ervaren voorwerpen en het ding op zich noodzakelijk, anders kan die vraag niet worden beantwoord.

Het ontkennen van dit verschil is nietzscheaans. Nietzsches bedoeling was het juist om de splitsing neer te halen omdat hij meende dat hierdoor de christelijke

‘slavenmoraal’ staande werd gehouden. Nietzsches antiklerikalisme verlangt consequent naar de ontmaskering van alle verzinselen die zich schuiven tussen de vermeende reële chaos en de waarnemer. En daar rekent hij dus ook het kantiaanse verschil tussen mundus sensibilis en mundus intelligibilis bij. Sterker nog, het denken überhaupt is een vorm van leugen. Deze stap maakt Hermans echter maar gedeeltelijk mee. In tegenstelling tot Nietzsche stopt Hermans bij de natuurwetenschap, de wiskunde en de logica. Toch ontkent hij ook de geest:

Materie is wat beschreven wordt in strikt logische stellingen – geest, het tegengestelde van materie kan, met andere woorden, helemaal niet echt beschreven worden.

(Hermans 1970: 67)

Hermans construeert dus een dualisme tussen materie en geest, of beter gezegd, hij neemt het over uit de theologisch-filosofische traditie. Vervolgens voorziet hij de materie met het attribuut ‘beschrijfbaar’. Op basis van het dualistische verschil tussen geest en materie concludeert hij dat geest niet beschreven kan worden.

Die conclusie echter is niet noodzakelijk. Het dualistische verschil houdt namelijk niet noodzakelijk in dat maar een van beide kanten beschreven kan worden. Ten tweede is de attributie willekeurig omdat ze alleen is gebaseerd op een definitie, namelijk van ‘materie’ als ‘wat in fysische theorieën en natuurwetten beschreven wordt’. We missen nog steeds de argumentatie waarom we überhaupt van materie moeten spreken. Ten derde, en hiermee samenhangend, kan een dualisme niet alleen door de willekeurige keuze voor een van beide kanten worden opgelost. Sterker nog, als het dualisme niet willekeurig is, kán dat niet eens, want dan hebben namelijk beide kanten van het dualisme hun eigen bestaansrecht. Mocht het dualisme nu inderdaad consequent zijn, dan moet naar een derde principe worden gezocht, dat tussen beide onverzoenlijke kanten bemiddelt, bijvoorbeeld zoals Kant het doet, door middel van het ding op zich. Maar deze weg keurt Hermans, zoals gezegd, als ‘ondenkbaar’ af. Ten vierde gaat Hermans gemakshalve niet eens in op Wittgensteins probleem dat hieruit voortvloeit: als de logica en de natuurwetenschap dus een absoluut en uitsluitend totaalsysteem vormen, hoe kan dan binnen het systeem (want buiten mag dan immers niet bestaan) met zekerheid gezegd worden dat het überhaupt juist is? Toch moeten we in staat zijn om over wetenschap te praten, maar we missen wat het systeem vooronderstelt. Anders gezegd hebben we opnieuw met een soort impliciet zinscriterium te maken dat echter niet achtervraagd mag worden.



Soortgelijk gaat het verder:

Alle denken is taalgebruik. Taalgebruik is het gebruik van klanken. Men kan de klanken gebruiken volgens logische afspraken of niet, maar zoiets als het wezen van de kosmos ermee ontdekken of het bestaan van god ermee bewijzen, is ten enenmale uitgesloten.

(Hermans 1970: 69)

Waarom het uitgesloten is, kan Hermans niet zeggen. De enige beredenering die hij aanbiedt zit in de daaropvolgende alinea: 'deze inzichten' zouden volgens hem 'evident geworden zijn' omdat 'de evolutie van de wetenschap zo ver gevorderd is' (Hermans 1970: 69). Dus in feite zegt hij dat het zo moet zijn omdat een doorslaggevend deel van de mensheid het 'evident' vindt, dus erin gelooft. Waarom juist 'de wetenschap' hiertoe überhaupt in staat zou kunnen zijn, verzwijgt Hermans.

Er gaan nog meer valkuilen schuil in dit fragment. Hermans maakt aanspraak op het logische verstand van de lezer. Dus moet hij veronderstellen dat wat hij schrijft tenminste in zoverre zinvol of betekenisdragend is dat het begrepen kan worden door zijn recipiënten. Maar hij reduceert taal geheel tot klanken. Wat algemener geformuleerd: taal is alleen een aggradatie, een soort afzetting. Maar als dat inderdaad zo was, zou Hermans de zinvolheid van zijn eigen woorden niet meer kunnen veronderstellen. Hij gebruikt het ontkennen van zin om het theologische discours in diskrediet te brengen. Maar consequent verder gedacht haalt hij daarmee elk discours omlaag, dus ook zijn eigen beweringen. Anders gezegd kan niet van het 'gebruik' van taal of klanken worden gepraat. De term 'gebruik' veronderstelt begrip, dus het herkennen van zin, anders zou taal niet kunnen worden 'gebruikt'. Maar dat moet anderzijds uitgesloten worden omdat de klanken alleen een aggradatie moeten zijn, anders valt Hermans' godsdienstkritiek niet vol te houden. Nog eens anders geformuleerd: de 'logische afspraken' over de klanken zijn niet mogelijk als deze afspraken met klanken moeten worden gedaan die een logische afspraak behoeven. Taal moet dus, in tegenstelling tot wat Hermans wil volhouden, meer zijn dan 'klanken'. De tegenspraak ligt daarnaast ook in Hermans' ontkennen zelf, want de ontkenning veronderstelt dat er iets is wat begrepen kan worden, anders zou het niet ontkend kunnen worden. Een ontkenning doet immers ook een beroep op zin. Maar juist dat wil hij in de dienst van de bestrijding van vermeende theologoumena ontkennen door te zeggen dat taal maar een opeenhoping van klanken zou zijn. Een probleem dat hem echter niet vreemd is:

Maar in hoeverre zijn de geluiden die uitgewisseld worden tussen ouders en kinderen, tussen gelieven en vrienden, in hogere mate 'taal' dan het kwispelen van een hond en het spinnen van een kat? Wat zou er aan de verhoudingen die er tussen de mensen bestaan veranderen als ze plotseling allemaal doofstom werden?

Dit zijn geen zinledige vragen. Het zijn vragen die volstrekt wetenschappelijk zijn op te lossen, al zou het een kostbaar en buitengewoon onvangrijk [sic] onderzoek vergen.

(Hermans 1964: 169)

Hermans stelt zich het onderzoek in het vervolg zo voor dat tienduizenden mensen een 'microbandrecorder' in de vorm van een 'médaille' aan de hals dragen. Computers verwerken de opnames. Ze 'rangschikken de mededelingen die gedaan zijn, beoordelen ze op zinrijkheid, tellen de gebruikte woorden, de frekwentie van diverse woorden, intonaties, herhalingen, stereotypismen, enz.' (Hermans 1964: 169). Hermans verwacht als uitkomst de bevestiging dat 'het gros van de intermenselijke mededelingen alleen een emotionele, maar geen logische inhoud heeft' (ibid. 170). Het principiële bezwaar blijft echter bestaan: ook hier moet hij daadwerkelijk begrip van betekenissen veronderstellen, want anders zou zijn opvatting van taaluitingen kunnen worden weerlegd met Searles argument van de Chinese kamer. John R. Searle (2005) heeft het over iemand zoals hemzelf die wel Engels, maar geen Chinees spreekt. Hij wordt opgesloten in een kamer met enkele stapels Chinese tekens, die voor hem echter maar 'meaningless squiggles' (Searle 2005: 410) zijn, en verder een Engelstalig regelboek. Met behulp van de regels kan hij een formeel verband tussen de Chinese stapels leggen door de tekens weliswaar niet te begrijpen maar wel te herkennen als toebehorend aan een regel. Vervolgens kan hij goede antwoorden geven op Chinese input die de kamer binnen komt. Hij weet dan altijd de goede tekens als antwoord terug naar buiten te sturen (ibid. 403–405).

Suppose also that after a while I get so good at following the instructions for manipulating the Chinese symbols and the programmers get so good at writing the programs that from the external point of view—that is, from the point of view of somebody outside the room in which I am locked—my answers to the questions are absolutely indistinguishable from those of native Chinese speakers. Nobody just looking at my answers can tell that I don't speak a word of Chinese.

(Searle 2005: 405)

Zijn Chinese antwoorden zijn formeel perfect, maar hij begrijpt ze niet. Searle contrasteert dit proces met Engelse vragen die hij zelf beantwoordt en verduidelijkt hiermee dat menselijke taal een inhoudelijk-semantische dimensie bevat die niet tot pure formaliteit kan worden gereduceerd (Searle 2005: 409ev).

Als conclusie van dit hoofdstuk constateer ik dat Hermans tot een dogmatisch sciëntisme neigt, o.a. om zich polemissch af te zetten tegen de godsdienst en wat hij de 'vakfilosofie' noemt. Hij schuwt daarbij de inhoudelijke uiteenzetting en beperkt zich tot formele polemiek. De voorbeelden uit de filosofie van Kant laten ook duidelijk zien dat hij er weinig van afweet. Zijn bespreking kan op zijn best oppervlakkig genoemd worden. Wat kritischer bekeken kan zelfs worden gesteld dat hij vooral Kant niet alleen niet begrijpt maar diens filosofie ook behoorlijk vervalst. Zijn eerbied voor 'de wetenschappen' is daarentegen nauwelijks argumentatief onderbouwd, maar vooral gebaseerd op hun vermeende 'successen' en op zijn persoonlijke eerbied voor mensen als Mach en Wittgenstein. Op dit punt van mijn betoog kan ik dus Hermans' filosofische positie omschrijven als een 'naïef sciëntisme'. Ik noem het 'naïef' omdat hij zoals aangetoond dogmatisch te werk gaat. Het resultaat staat van begin af aan vast en hij verdedigt zijn positie vooral retorisch en polemissch, maar nauwelijks door redeneringen. Bovendien negeert hij ruimschoots mogelijke tegenargumenten. De argumentaties waar hij wel op ingaat, begrijpt hij vaak niet.

## 4.2 Nietzsche

Wanneer hem direct naar Nietzsche gevraagd werd, liet Hermans graag zien dat hij niets zag in de stellingen van de ‘schoolfilosoof’ Nietzsche, wel iets in diens literaire stijl. O.a. schrijft hij in ‘Wittgenstein in de mode en Kazemier niet’:

Daarom kan de filosofie nooit totaal verworpen worden, al onderhoudt zij, in tegenstelling tot wat de vakfilosofen denken (en tot wat de theologen staande houden over de godsdienst) geen intiemere relatie met de waarheid dan de poëzie, terwijl ze dikwijls veel lelijker is. Toch worden Schopenhauer en Nietzsche terecht gerekend tot de grootste stilisten die zich van het Duits hebben bediend [...]

(Hermans 1990: 131ev)

Hermans beschrijft Nietzsche als ‘weinig begrijpend van omvang en toepasselijkheid der exacte wetenschappen’ en hij ‘had ook z’n mond vol met termen die aan zijn wensdromen wetenschappelijke autoriteit moesten verschaffen’ (Hermans 1990: 268). Hier komt Hermans’ expliciete afkeur van Nietzsche naar voren. Toch wordt duidelijk dat hij zich uitvoerig bezig heeft gehouden met Nietzsche, zoals blijkt uit de politiek-kritische positie die Hermans tegenover Nietzsche inneemt:

Ik geloof helemaal niet dat Nietzsche zo’n kwaai nationaal-socialist is geweest. Hij is voor mij alleen een gefrustreerde, voornamelijk door vrouwen opgevoede, slecht van gezicht zijnde, aan de maag lijdende, bleke jongeling geweest, die zich verloren heeft met een heleboel literair talent en een geweldige eruditie in allerlei zeer vreemde romantische machtsdromen. Verder is er met Nietzsche niets aan de hand. Maar er staan dingen bij Nietzsche, in *Die fröhliche Wissenschaft*, waarin hij met geweldig veel plezier, zo’n sadistisch plezier, vertelt dat ze daar in Afrika die zwarten flink op hun donder geven. Dat vond hij prachtig. Dat was pas Blonde Bestie. Er is geen sprake van dat Nietzsche niet de voornaamste inspirator van het nationaal-socialisme is.

(Elders 1983: 139)

Nietzsche lijkt al vroeg een rol te spelen in het leven van Hermans. August Hans den Boef merkt op dat Hermans in de jaren 1936 tot 1940 op het ‘Barlaeus-Gymnasium te Amsterdam’ met de ‘Lectuur van Multatuli, Slauerhoff, Nietzsche, Freud, Kafka, Céline’ te maken heeft (Den Boef 1984: 9). Dat duidt Hermans ook zelf aan in een interview met Ischa Meijer, oorspronkelijk gepubliceerd in oktober 1970:

- U vertelde zojuist dat u nog steeds vanuit dezelfde gemoedsgesteldheid als van dat 15-jarige jongetje schrijft.
- Ik heb het gevoel dat in dat jongetje van 15, 16, 17 jaar de kernen werden gevormd die nog steeds bestaan.
- Wat waren die kernen bij u?
- ...

– *Wat las u dan, toen?*

– Nietzsche las ik, Multatuli. Ik bedoel dan toch: dat soort mentaliteit, ik las niet Tagore. De bijbel, *Het Nieuwe Testament*, dat las ik niet. Kafka las ik wel. Toen ik 17 was heb ik op school een voordracht over *Der Prozess* gehouden. Dat werd, geloof ik, geen succes. De lerares Duits had er nog nooit van gehoord.

(Meijer 1983: 227)

En UvA-medestudent Henk Heeren herinnert zich een dispuutbijeenkomst ‘in het najaar van 1940’ bij Hermans thuis, dus tijdens zijn eerste semester aan de universiteit (Baartse 2010: 60). Toen werd er gediscussieerd over Nietzsche. Hermans had een Nederlandse vertaling van ‘Also sprach Zarathustra’ bij zich:

Ik weet nog dat Wim deze vertaling zeer afkeurde, onder andere omdat Übermensch was vertaald als bovenmens. En daar had hij wel gelijk in. Bovenmenselijk mag dan bestaan, maar bovenmens is natuurlijk geen woord. Volgens hem had ik trouwens ook beter met iets anders van Nietzsche kunnen beginnen. [...] Hij viel toen al op door een grote belezenheid. Geen van de anderen had iets van Nietzsche gelezen.

(Baartse 2010: 60ev)

Dit bevestigt wat Den Boef vermoedt over Hermans’ tijd aan het Barlaeus-Gymnasium: tijdens de lessen op deze middelbare school moet de filosofie van Nietzsche redelijk uitgebreid aan bod zijn gekomen. De Duitse filosoof moet indruk hebben gemaakt op de jonge Hermans. In 1961, tijdens een van zijn vroegste interviews, beantwoordt hij de vraag wie op zijn achttiende zijn favoriete schrijver is geweest als volgt: ‘Nietzsche. Ik was gek van Nietzsche. En ook Multatuli. Tegenwoordig vind ik Nietzsche een stilist. En Multatuli is altijd de grootste stilist van de Nederlandse literatuur geweest’ (Van der Valk 2002: 19). Dat Hermans ook later nog contact had met de filosofie van Nietzsche is aantoonbaar. Ad Franssen (2005: 93) haalt Raymond Benders aan die beschrijft hoe hij in Hermans’ agenda’s ‘van 1952 tot 1995’ mocht kijken:

Dat waren van die heel kleine boekjes, daar kunnen hoe dan ook al niet zoveel adressen in. En er kwamen door de jaren heen nooit veel nieuwe adressen bij. Als je ze allemaal bij elkaar optelt, dan waren het er hooguit veertig, en dat is nog veel. Dan tel ik daar de adressen die hij sowieso nodig had, zoals van zijn huisarts, tandarts, uitgever of belastingadviseur, nog bij. De vrienden dié hij had, hadden allemaal een eigen functie. Hij verzamelde het liefst mensen om zich heen met een gekke passie: zelf ben ik altijd heel geïnteresseerd geweest in Nietzsche; [...]

(Franssen 2005: 93)

Als Benders, later trouwens hoofd van het Hermans-instituut, zich als ‘altijd heel geïnteresseerd’ in Nietzsche beschrijft, dan is dat enigszins een understatement. Inderdaad is Benders niet onbekend in de wereld van Nietzsche-publicaties. O.a. is

hij mede-uitgever van 'Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten' (2000). Hermans hield zich dus zijn hele leven door bezig met Nietzsche. Hieruit vloeit de vraag voort in hoeverre de filosofie van Nietzsche invloed had op Hermans' wereldbeeld en denkwijze.

In zijn analyse van de romans van Sade komt Hermans tot de conclusie dat Sade een 'voorloper van Nietzsche en Freud' en zelfs 'de synthese van deze twee' genoemd mag worden (Hermans 1964: 13). Volgens Hermans bestaat de wereld van Sade 'uit slachters en slachtoffers, dat is alles', alle mensen zijn 'totaal egoïstisch' en niet meer bereid tot morele of moralistische compromissen als hun machtspositie dat toelaat: 'Hoe machtiger een mens is, hoe minder plaats hij aan het compromis zal behoeven in te ruimen' (ibid. 14). Het belangrijkste verschil tussen Sade en Nietzsche is dat de wil steeds en uitsluitend 'seksueel genot' zoekt. 'De mens heeft maar één werkelijk doel: de [sic] orgasme' (ibid.). Dit is geen uitzondering, iedereen is in deze betekenis een sadist en 'de meest uiteenlopende misdadige, bloeddorstige, of onsmakelijke handelingen gaan met seksuele opwinding gepaard' (ibid. 15).

Kenmerkend is hier hoe Hermans in een bijgevoegde opmerking Nietzsches opvattingen beschrijft. Volgens Hermans zoekt Nietzsches 'Uebersch' 'zijn genot in het bouwen van theaters, het geven van opdrachten aan beeldhouwers en choreografen, het subsidiëren van operacomponisten' (ibid. 14). Sades figuur Juliette, 'een heilige van de misdaad', 'de boze zuster van de deugdzame Justine, Juliette die voor niets terugdeinst', is volgens Hermans 'Nietzsche's Uebersch', want ze is 'een ja-zegger tegen het leven'. Juliette 'laat alles met zich doen' en is bovendien nog in staat om ervan te genieten, in tegenstelling tot de brave Justine, met wie hetzelfde gebeurt, maar 'zonder ervan te genieten' (ibid. 19).

Eveneens kenmerkend is wat hij in een soortgelijke bijvoeging over het empirisme schrijft. Sade zou zoals andere schrijvers weliswaar onder de indruk van het Engelse empirisme zijn geweest, maar Sade was er zelf geen: 'Empirisme, onpartijdig waarnemen van de natuur, meten, nauwkeurig beschrijven, de doorsnee en het gemiddelde, het lag hem verre' (ibid. 17). Het fragment laat zien hoe vol van eerbied Hermans was tegenover het empirisme. Goede metingen en natuurkundige waarnemingen zouden volgens Hermans zelfs 'onpartijdig' kunnen zijn. Inherent problemen van het empirisme of überhaupt van de empirie worden niet besproken. Integendeel, ze worden eraan toegeschreven dat het empirisme niet goed genoeg

gevolgd zou worden. Op die manier bekritiseert Hermans ook de methode van Sade zelf: 'hij ontleent gegevens aan de werkelijkheid, maar al deze elementen zijn maar hulpmiddelen om zijn delirerende fantasie en die van zijn romanpersonages op gang te brengen' (ibid.). Dat het inpassen van zintuiglijke gegevens in theoretische kaders principieel problematisch is – en dus ook voor nauwkeurige empiristen –, wil Hermans liever niet inzien. Hij blijft hier dus geheel in het kader van zijn naïef sciëntisme. Zijn oordeel over Sade kan, weliswaar niet met dezelfde woordkeuze maar wel principieel op dezelfde manier, ook op de empirie worden toegepast:

De moralistische en filosofische beschouwingen, waarmee de ontuchtige handelingen worden afgewisseld, staan op de wetenschappelijke hoogte van die tijd (Sade was een groot lezer), maar zodra opnieuw de conclusie bereikt is dat de natuur alles toestaat, wordt niet alleen alles gedaan wat ooit gedaan is, maar bovendien alles wat Sade maar weet te verzinnen. Zijn boeken laten niet de natuur kijken, maar in de eerste plaats hoe ver de fantasie kan gaan – Sade's fantasie. De fantasie van een gefrustreerde man die vijfendertig jaar opgesloten zat.

(Hermans 1964: 17)

In principe kan deze kritiek ook op de empirische wetenschappen als dusdanig worden toegepast want theorievorming is in feite een creatieve prestatie. Wetenschappelijke theorieën springen niet vanzelf uit de natuur in de menselijke geest, maar moeten door mensen geformuleerd worden. Hiervoor ontlenen we zoals Sade 'gegevens aan de werkelijkheid' (ibid.) en bouwen die doelgericht in in onze theorieën. Anders gezegd bouwen we de theorie rond doelbewust gekozen gegevens. De verklarende elementen van onze theorieën zelf zijn echter juist niet meer waarneembaar: kracht, energie, massa etc. Ze zijn abstracte theorie-elementen die daadwerkelijke waarnemingen moeten verklaren of voorspellen. We schatten theorieën als goed of juist in als ze de operationele beheersing van de natuur mogelijk maken, als ze 'werken', dus als we bijvoorbeeld een functionerende machine kunnen bouwen of een ziekte met succes kunnen bestrijden. Maar de theorie zelf of de elementen van de theorie kunnen niet direct worden getoetst. Omdat Hermans dit principiële probleem alleen bij de niet-wetenschap wil zien, en het daar zelfs kenmerkend voor acht, kan m.i. hiermee worden bevestigd dat hij een naïef-sciëntistische positie inneemt. Het blijft naïef omdat hij niet in staat blijkt te zijn om zijn eigen positie te transcenderen, dus de (stiekem) veronderstelde voorwaardes van zijn positie te doorgronden. En het is sciëntistisch omdat hij de waarheid volledig aan de natuurwetenschappelijke methode toeschrijft, ook al is deze toeschrijving niet gegrond maar een willekeurige stelling.

En toch lukt het Hermans een wezenlijke trek van Sade te destilleren. De menselijke gedrevenheid tot het ultieme orgasme zou als zelfloper kunnen worden opgevat. Persoonlijkheid, gevoelens en ik-bewustzijn zijn daarentegen maar bijverschijnselen, illusies:

Het zou kunnen dat Sade gelijk had. Vredelievendheid, liefde, haat en doodsangst zijn eigenlijk maar grillen. De mens is mogelijk in veel mindere mate een bewust wezen dan de theologen, filantropen, pedagogen en polemologen denken. Hij is, zoals Sade impliceert, eerder te vergelijken met een steen, een molecuul, een atoom, die ontstaan en vergaan, zich verbinden of zich afsplitsen en dat is alles en de rest is verbeelding.

De moraal, de theologie, het recht of de polemologie spelen een rol in de menselijke komedie, maar het blijft een rol en het blijft komedie.

(Hermans 1964: 25ev)

In zekere zin schemert hier Nietzsches theorie van de eeuwige terugkeer door: de machtscentra 'ontstaan en vergaan' net zoals de moleculen volgens Hermans en Sade, ze verbinden zich en splitsen zich af in een eeuwige cirkel, zonder dat er ergens zin of betekenis ontstaat, 'en dat is alles en de rest is verbeelding'. Dat leidt hem tot zijn vaak geciteerde herformulering van de bovengenoemde sadistisch-naturalistische reductie:

De mens is een chemisch proces als een ander. Wie of wat hij is, beweert, gelooft, doet alleen terzake zolang hij leeft, maar dan niet meer. Alles kan gebeuren en alles gebeurt, zonder dat de zon verbleekt of de vogeltjes ophouden met zingen.

(Hermans 1964: 26)

Vaak wordt alleen de eerste zin weergegeven (bv. Janssen 1986: 102), maar dat laat buiten beschouwing wat er aan interne tegenspraken in het vervolg opduikt. Aan de hand van deze tegenspraken kan op drie niveaus kritiek worden geleverd op een dusdanige reductie. Als namelijk alles, inclusief de mens, maar een chemisch proces zonder noemenswaardig bewustzijn zou zijn, dan zou eigenlijk überhaupt niets 'terzake' kunnen doen. Chemische processen, moleculen en atomen kunnen immers geen bewustzijn, dus ook geen belangstelling voor wat dan ook hebben. Ze zijn volledig opgeslokt in het deterministische natuurmechanisme. Ten tweede wordt door de volledige reductie de bijzin 'zolang hij leeft' volstrekt zinledig. Want als alles is teruggebracht op moleculaire en atomaire processen, kan er geen verschil meer worden gemaakt tussen leven en dood. Wie zou kunnen bepalen welk chemisch proces leeft en welke niet? En tenslotte laat zich deze reductie zelf alleen formuleren als haar tegendeel verondersteld wordt. Als verstaanbare en principieel begrijpelijke hypothese veronderstelt ze een formulerende, beweerende, dus



intelligente geest met een systematisch-theoretische benadering van zijn milieu, een belangstelling tot mededeling én de principiële verwachting ook door iemand anders te kunnen worden begrepen. Maar in een naturalistische reductie is er niet eens ruimte voor mogelijkheid. De moleculen en hun volledig gedetermineerde veranderingsprocessen zijn dan alles wat bestaat, daarbuiten bestaat niets, dus zou er niet eens het kúnnen kunnen bestaan. En het kan niet worden verklaard hoe we er überhaupt over kunnen praten. Maar onmiskenbaar wordt erover gesproken, o.a. in de essays van Hermans zelf en ook in deze alinea's van deze scriptie.

‘De mens is een chemisch proces als een ander’ werd, zoals boven al aangeduid, een beroemd Hermans-citaat. Het kan in de secundaire literatuur talloze keren worden teruggevonden, o.a. in een interview dat Hermans in 1965 aan Ben Bos gaf en dat Frans A. Janssen in zijn interviewbundel ‘Scheppend nihilisme’ (1983) heruitgaf:

- *Wanneer er buiten de mens geen zin is betekent zoiets dat de mens alleen maar een chemisch proces is?*
- Alles wat we met zekerheid over de mens kunnen zeggen wordt gezegd in natuurkundige, meetbare zin. De rest, wat daar bij komt – moraal, theologie, filosofie – is onzeker. De mensen weten dit ook eigenlijk wel. Ze weten best dat ze niet van zoveel betekenis zijn. Het ethische beeld dat de mens zichzelf maakt wordt iedere keer wanneer de omstandigheden dat eisen – en dat is vaak zo – doorbroken. De ethiek wordt ook de rug toegekeerd door de sadistische kant in de mens, die doelbewust zoekt naar het lijden.  
(Bos 1965/1983: 76)

Hermans beschreef dat interview eind jaren zeventig als een ‘mooi gesprek’ hoewel hij ziek was: ‘Ben Bos zat dus als een biechtvader naast mijn bed; dit is het enige interview dat ik liggend heb afgegeven’ (Janssen 1983: 19). In ieder geval manifesteert zich ook hier duidelijk wat ik het naïeve sciëntisme van Hermans noem. Dit is nogal opvallend omdat hij soms wel laat zien dat hij er zich van bewust is dat er een principiële problematiek bestaat:

Logica is een soort grammatica, meer niet, een grammatica, die soms wel en soms niet met de taalkundige grammatica samengaat. De logische grammatica bepaalt of een volzin iets betekent dan wel zinloos is. De natuur bevat op zichzelf geen logica, maar als wij de natuur beschrijven willen, moeten wij dit logisch doen, op straffe van het helemaal niet te doen.

(Hermans 1964: 156ev)

Op basis hiervan zou hij óf zijn sciëntisme óf de chaostheorie óf allebei moeten opgeven. Maar hij ontwijkt een diepere uiteenzetting. Hij maakt er zelfs telkens weer een puur taalprobleem van en suggereert ermee dat het maar een

schijnprobleem zou zijn. In het oorspronkelijk 1953 verschenen essay 'Experimentele romans?' stelt Hermans tegen het naturalisme dat het een 'illusie' zou zijn 'dat de werkelijkheid op die [i.e. naturalistische, RES] manier beschrijfbaar was' (Hermans 1964: 108). Daarentegen richt hij zich op de beschrijver in plaats van de beschrijving zelf:

Het is namelijk een eigenaardigheid van de mens dat hij de chaotische werkelijkheid die hem omringt, toch beschrijven moet. Hij beschrijft hem alsof hij geordend was. Hij wil er een orde in leggen. Misschien weet hij dit, weet hij dat het zijn hoogst persoonlijke orde is die hij erin legt, maar hij kan het niet laten.

(Hermans 1964: 108)

Ook al bereidt Hermans hier een argument voor dat over het schrijven van romans gaat, toch geeft dit fragment duidelijk zijn basale nietzscheaanse instelling prijs. De mens is omringd door een 'chaotische werkelijkheid', en alles wat hij meent erin terug te zien, is niet meer dan 'zijn hoogst persoonlijke orde'. Alleen de wetenschap kan door middel van het bewijs uit zo'n erin gelegde orde ook de waarheid destilleren (Hermans 1964: 108). In tegenstelling tot de wetenschap moet een roman geen waarheid zoeken, maar 'waarschijnlijkheid' voldoen (ibid. 109). Hermans' vaak geciteerde conclusie: 'Romanschrijven is wetenschap bedrijven zonder bewijs' (ibid. 108). Wat echter niet duidelijk wordt is dat als het inderdaad om een 'hoogst persoonlijke orde' gaat, hoe we dan door middel van geordende begripssystemen met elkaar kunnen communiceren. Op basis van de 'hoogst persoonlijke orde', die Hermans veronderstelt, zouden uitspraken en wereldbeelden van huis uit geheel incommensurabel moeten zijn. Anders gezegd: hoe kan het dat onze ordeningen enerzijds puur persoonlijk en subjectief zijn maar tegelijk met elkaar compatibel? En een tweede vraag blijft eveneens onbeantwoord: waar komt deze 'hoogst persoonlijke orde' vandaan? Als de mens eveneens deel uitmaakt van de chaotische kosmos, dan kan ook hij geen orde in zich dragen, laat staan ergens inleggen. Tenslotte is het eveneens onduidelijk hoe het wetenschappelijke bewijs aan de chaos kan ontsnappen of uit de reële chaos kan voortkomen. Dat zou eigenlijk alleen mogelijk zijn als de chaos niet geheel chaotisch was. Anders zou ook het wetenschappelijke bewijs er niet op kunnen voortbouwen.

De woordkeuze past trouwens goed in het kader van Koen Vermeirens onderzoek, waarin hij de positie van Hermans dusdanig samenvat dat 'ook de mens niet veel méér blijkt te zijn dan een chemisch proces dat schuilgaat onder een bedrieglijk laagje beschaving en cultuur' (Vermeiren 1986: 120). Deze stelling is,

opnieuw, duidelijk nietzscheans: De onbegrijpelijke, voor-bewuste fluxus gaat voorop, alle ‘beschaving en cultuur’ (ibid.), in het bijzonder ‘moraal, theologie, filosofie’, zijn maar schijn, op zijn best ‘onzeker’ (Bos 1965/1983: 76).

Hermans is consequent in het ontkennen van elke werkelijke orde. In zijn voorwoord voor Themersons ‘Kardinaal Pölätiö’ gaat hij in op het materie-begrip, volgens Hermans ooit gedefinieerd als ‘datgene waaruit vaste voorwerpen, vloeistoffen en gassen bestaan’, materie werd bovendien gezien als ‘tastbaar, ondoordringbaar, bezat gewicht, vorm kleur, smaak geur, een bepaalde temperatuur, enzovoorts’ (Hermans 1970: 67). Maar Hermans denkt laag over deze opvattingen: ‘Deze tijd is voorbij’. Het filosofische probleem dat eraan vastgeknoot zit, namelijk ‘of de materie slechts de som van onze waarnemingen is’, schrijft hij uitsluitend aan Berkeley toe en verwerpt hij als ‘oudbakken’ (ibid.), maar geeft hier verder geen beredenering voor. Hermans daarentegen verlegt de klemtoon op de wetenschappelijke beschrijving: materie is ‘datgene wat aan natuurwetten gehoorzaamt’ (ibid.) oftewel ‘datgene wat in de natuurwetten beschreven wordt’ (ibid. 68).

In deel VI van de ‘Preamble’,<sup>4</sup> de inleiding tot zijn oorspronkelijk in 1953 verschenen roman ‘Paranoia’, geeft Hermans zonder bronvermelding een kerntheorema van Nietzsche weer:

De mensheid denkt in een orde die niet werkelijk bestaat en is blind voor de oorspronkelijke chaos.

*Er is maar een werkelijk woord: chaos.*

Sommige negerstammen gebruiken een ander woord voor een man die een berg beklimt en een man die door zijn vrouw wordt weggejaagd, een ander woord voor een man die een leeuw doodt en een ander voor een die manden vlecht. Maar het menselijk geheugen is beperkt. Alleen doordat primitieve volkeren zich bijna niet verplaatsen of vele generaties nodig hebben voor één reis en zij dus in een veel kleinere wereld leven dan de onze, kunnen zij zich het gebruik veroorloven van vele woorden. Zij behoeven niet hun toevlucht tot onze abstracta die met de werkelijkheid niets te maken hebben.

Doordat onze woorden in aantal beperkt zijn (en beperkt moeten zijn) is er herhaling, ja, maar geen werkelijkheid. Wij leven in een vervalste wereld. Er zijn alleen

---

<sup>4</sup> Het is de vraag in hoeverre de ‘Preamble’ een essay of maar belletrise zou zijn. Hermans zelf noemt het ‘een verhaal op zichzelf’ en vervolgt: ‘het is dus wel in de ik-vorm, maar het is helemaal niet gezegd dat die ik, dat ik dat ben.’ (Botha/Rees 1983: 53, geciteerd naar Raat 1985: 15). Raat (1985: 14ev) brengt daarentegen echter een reeks van argumenten die gebaseerd zijn op de tekst zelf, waaronder ‘de titel, de plaats in de bundel, de dominantie van de betoogstructuur [...] en de hantering van het presens [...]’. Verder geeft de ik die optreedt in de ‘Preamble’ zich uit voor de schrijver van de verhalen uit *Paranoia* en de samensteller van de bundel’ (ibid. 14). Verder betoogt Raat ‘dat een lectuur als “verhaal” [...] onmogelijk’ zou zijn omdat de Preamble principieel geen ontwikkeling uit gebeurtenissen laat zien (ibid. 15). Ik volg daarom Raats beoordeling van de ‘Preamble’ als ‘essay’ (ibid.).

dezelfde woorden die worden herhaald, maar er wordt niets mee gezegd. Er is in onze talen maar één werkelijk woord: chaos. Zoals het woord 'god' betekent het alles en niets.

(Hermans 2007: 10ev)

De onbegrijpelijke fluxus is eigenlijk de werkelijkheid. De taal, en dus het denken, kan er geen touw aan vastknopen. Hermans licht de principiële ontoereikendheid van het woord verder toe:

Toch betekent 'paard' nauwelijks *meer*. Want een paard in een stal is een ander 'paard' dan een paard voor een wagen. En een stal zonder paard is een andere stal dan een stal met paarden en een wagen zonder paard is dezelfde wagen niet meer. Wanneer men een paard uit de stal haalt en voor de wagen spant, zijn wagen en paard allebei anders.

(Hermans 2007: 11)

Elk woord blijft een abstractum. Het kan nooit concreet genoeg zijn voor de werkelijkheid. Een woord is altijd zo algemeen dat steeds méér dan een concreet ding eronder valt of kan vallen. Zelfs als we de woorden inruilen voor onze wijsvinger, dus alleen nog maar wijzen op dingen, blijft het probleem bestaan. Het wordt zelfs vergroot omdat het wijzen met de vinger in feite het algemeenste woord überhaupt is. Want wijzen kan op alles toegepast worden. Dit is een motief dat op die manier voor het eerst door Hegel wordt uitgesproken:

Wird von etwas weiter nichts gesagt, als daß es ein *wirkliches Ding*, ein *äußerer Gegenstand* ist, so ist es nur als das Allerallgemeinste, und damit viel mehr seine *Gleichheit* mit allem, als die *Unterschiedenheit* ausgesprochen. Sage ich ein *einzelnes Ding*, so sage ich es vielmehr ebenso als ganz *Allgemeines*, denn alle sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls *dieses Ding* ist alles, was man will. Genauer bezeichnet, als *dieses Stück Papier*, so ist *alles* und *jedes Papier*, ein *dieses Stück Papier*, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt.

(Hegel: Phänomenologie des Geistes I: 92)

Een woord blijft dus altijd gevangen in zijn eigen algemeenheid. Terwijl andersom een concreet ding steeds maar dat ene ding blijft en nooit tot algemeenheid verheven kan worden. Er blijft dus een kloof tussen de taal en de werkelijkheid. Omdat de ordening verwijderd is van wat Hermans hier de 'werkelijkheid' noemt, trekt hij, met Nietzsche, de conclusie dat alle woorden, het denken in zijn geheel gewoon niet werkelijk kunnen zijn. De werkelijkheid blijft zich steeds veranderen – een constante fluxus dus, terwijl woorden en begrippen precies gedefinieerd en afgebakend zijn. De statische natuur van het denken heeft dus niets gemeen met de werkelijkheid en kan haar ook nooit bereiken, althans niet volledig of op een bevredigende manier:

Elke minuut worden zij anders: wanneer het paard gaat lopen, de wielen gaan draaien, enz. enz. Zij veranderen hun positie, zij verslijten. Zij veranderen van seconde tot seconde. Maar niemand ter wereld die erover spreekt! Eigenlijk is er maar één taal: een taal met een oneindig aantal woorden die hun betekenissen een oneindig aantal malen veranderen binnen één oneindig deelbaar ogenblik.

(Hermans 2007: 11)

Ook Michel Dupuis (1976: 57) bevestigt dat Hermans de taal 'wantrouwt'. Alleen 'zulk een fictieve – totaal geïndividualiseerde – taal' zou de werkelijkheid kunnen weergeven. Maar ook dat moet eigenlijk mislukken, want: 'De werkelijkheid "is" immers niet, zij "wordt", en wel allesbehalve volgens een voorafbepaald mechanisme' (ibid.). Dupuis neemt hier een motief van Nietzsche over om Hermans' taalkritiek toe te lichten: het statische bestaan wordt geschrapt terwijl de voorkeur wordt gegeven aan de pure verandering. Iets dat weliswaar doorschemert in Hermans' beschrijving van constante verandering, maar niet expliciet wordt uitgesproken. Hermans omzeilt hierdoor een van de meest basale problemen in de filosofie van Nietzsche: als er niets *bestaat*, wat kan dan *veranderen*? Dupuis denkt de gedachte verder en merkt op dat in de opvattingen van Hermans ook geweld een rol speelt:

De werkelijkheid is chaotisch, en derhalve is er 'maar één werkelijk woord: chaos' – zo schrijft Hermans in *Preamble* (p. 12). Maar chaotisch is Hermans' werkelijkheidsbeeld niet alleen omdat het niet tot scherp omliggende ideeën te reduceren is. Essentieel chaotisch is de opvatting die Hermans er over de wereld op na houdt ook en vooral omdat deze in zijn werk samenvalt met een chaotisch krachtveld van bruto geweld.

(Dupuis 1976: 57)

Dupuis grijpt hier terug op het nietzscheaanse motief van de wil tot macht. De 'Kraftzentren' verdringen elkaar en proberen elkaar te beheersen en onderdaan te maken om hun macht koste wat kost te kunnen maximaliseren. Volgens Nietzsche, althans in diens laatste werkfase, vormt de wil tot macht de kern van het leven zelf. Hij gaat zelfs verder en verheft de wil tot macht tot het monistische principe van de kosmos.

Der Wille zur Akkumulation von Kraft ist spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung – für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität. Sollten wir diesen Willen nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen? – und in der kosmischen Ordnung?

Nicht bloß Konstanz der Energie: sondern Maximal-Ökonomie des Verbrauchs: so daß das Stärker-werden-wollen von jedem Kraftzentrum aus die einzige Realität ist – nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignen-, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-wollen.

(KSA 13: 261, fragment 689)

Nietzsche verklaart er alles mee, de verbindingen en splitsingen op het moleculaire niveau, maar ook hele organismen, individuen, de maatschappij, ideologieën, kerk en staat, en überhaupt de hele natuur. Elk centrum streeft tot maximering van zijn macht. Dus worden de verhoudingen tussen de centra bepaald door de wederzijdse strijd:

Auf den Individualismus folgt die *Glieder- [und] Organbildung*: die verwandten Tendenzen sich zusammenstellend und sich als Macht bethätigend: zwischen diesen Machtcentren Reibung, Krieg, Erkenntniß beiderseitiger Kräfte, Ausgleichung, Annäherung, Festsetzung von *Austausch der Leistungen*. Am Schluß: eine *Rangordnung*.

NB. 1. Die Individuen machen sich frei;

2. sie treten in Kampf, sie kommen über »Gleichheit der Rechte« überein (– »Gerechtigkeit« als Ziel –);

3. ist das erreicht, so treten die thatsächlichen *Ungleichheiten der Kraft in eine vergrößerte Wirkung* (weil im Großen Ganzen der Friede herrscht und viele kleine Kraft-Quanta schon Differenzen ausmachen, solche, die früher fast gleich null waren). Jetzt organisiren sich die Einzelnen zu *Gruppen*; die Gruppen streben nach Vorrechten und nach Übergewicht. Der Kampf, in milderer Form, tobt von Neuem.

NB. man will *Freiheit*, solange man noch nicht die Macht hat. Hat man sie, will man Übermacht; erringt man sie nicht (ist man noch zu schwach zu ihr), will man „Gerechtigkeit“, d. h. gleiche Macht.

(KSA 10: 503ev, fragment 784)

Nietzsche constitueert dus het geheel als een constante verandering, een fluxus. Omdat de verhoudingen tussen de centra voortdurend verschuiven, kan ook niets vastgemaakt worden, zeker geen statische begrippen. Nietzsche is hier consequenter dan Hermans: hij concludeert dat er dus ook geen waarheid kan zijn. Denken is maar een leugen, want kennis is maar een uitvinding van slimme dieren die zich 'mensen' noemen:

In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der »Weltgeschichte«: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. – So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben.

(KSA 1: 875, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, 1. Teil)

Nietzsche verwerpt op basis daarvan ook alle empirische wetenschappen omdat zij door middel van begrippen modellen van de werkelijkheid willen construeren. De wetenschap wil het geheel van fenomenen beschrijven, dus moeten ze een wereld van fenomenen construeren. Anders gezegd: de wetenschap wil deze kloof

ongedaan maken, de chaos 'logiseren', zoals Nietzsche het in het postuum gepubliceerde, niet afgewerkte boek 'Wille zur Macht' formuleert:

Unsre psychologische Optik ist dadurch bestimmt:

1. daß *Mittheilung* nöthig ist und daß zur *Mittheilung* etwas fest, vereinfacht, präcisirbar sein muß (vor allem im sogenannten *identischen* Fall ...) Damit es aber *mittheilbar* sein kann, muß es *zurechtgemacht* empfunden werden, als »wieder erkennbar«. Das Material der Sinne vom Verstande *zurechtgemacht*, reduziert auf grobe Hauptstriche, ähnlich gemacht, subsumirt unter Verwandtes. Also: die Undeutlichkeit und das Chaos des Sinneseindrucks wird gleichsam logisirt.

2. die Welt der »Phänomene« ist die *zurechtgemachte* Welt, die wir *als real empfinden*. Die »Realität« liegt in dem beständigen Wiederkommen gleicher, bekannter, verwandter Dinge, in ihrem *logisirten* Charakter, im Glauben, daß wir hier rechnen, berechnen können.

3. der Gegensatz dieser Phänomenal-Welt ist *nicht* »die wahre Welt«, sondern die formlos-unformulirbare Welt des Sensationen-Chaos, – also *eine andere Art* Phänomenal-Welt, eine für uns »unerkenbare«.

4. Fragen, wie die »Dinge an sich« sein mögen, ganz abgesehen von unsrer Sinnen-Receptivität und Verstandes-Aktivität, muß man mit der Frage zurückweisen: woher könnten wir wissen, *daß es Dinge giebt*? Die »Dingheit« ist erst von uns geschaffen. Die Frage ist, ob es nicht noch viele Art[en] geben könnte, eine solche *scheinbare* Welt zu schaffen – und ob nicht dieses Schaffen, Logisiren, Zurechtmachen, Fälschen die bestgarantirte *Realität* selbst ist: kurz, ob nicht das, was »Dinge setzt«, allein real ist; und ob nicht die »Wirkung der äußeren Welt auf uns« auch nur die Folge solcher wollenden Subjekte ist ...

»Ursache und Wirkung« falsche Auslegung eines *Kriegs* und eines relativen *Siegs*  
Die anderen »Wesen« agiren auf uns; unsre *zurechtgemachte* Scheinwelt ist eine Zurechtmachung und *Überwältigung* von deren Aktionen: eine Art *Defensiv*-Maaßregel.

*Das Subjekt allein ist beweisbar*: Hypothese, *daß es nur Subjekte giebt* – daß »Objekt« nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist ... ein *modus des Subjekts*

(KSA 12: 395ev, fragment 569)

De wetenschap 'macht sich' de werkelijkheid dus 'zurecht'. De 'werkelijkheid' van de wetenschap is dus eveneens niet meer dan een constructie. Deze stelling vloeit consequent voort uit het eerder beschreven probleem, uit het antagonisme tussen abstractie en individualiteit. De sciëntist Hermans daarentegen wil de wetenschappen juist voor deze kritiek redden. In onderdeel VIII van de 'Preamble' probeert hij een uitzondering voor de exacte wetenschappen te rechtvaardigen:

Voor de wetenschap houdt de taal op te bestaan. Zij denkt in nieuwe tekens, die overigens de taal niet vervangen, maar een aparte denkvorm uitmaken, de enige denkvorm die zekerheid oplevert, omdat de onzekerheid er bij afspraak uit verwijderd gehouden wordt, voor zover men daarin is geslaagd.

(Hermans 2007: 12)

De wetenschap gebruikt volgens Hermans dus een aparte taal waarvoor is afgesproken dat ze zeker zou zijn. Dat deze veronderstelde afspraak al

problematisch is, verzwijgt hij liever. En waarom alleen al zo'n afspraak voldoende zou zijn om onzekerheid uit te kunnen sluiten, kan hij al helemaal niet zeggen. De waarheid en objectiviteit van de wetenschap staat bij Hermans dus op zwakke benen, althans vanuit een nietzscheaans perspectief. G.F.H. Raat vat Hermans' Preambule als volgt samen:

De wereld onttrekt zich aan de cognitieve vermogens van de mens, voorzover deze niet ingezet worden op het gebied van de exacte wetenschappen. Het gevolg is dat uiteenlopende opvattingen over de realiteit mogelijk zijn, waarbij het gelijk toevalt aan wie de macht heeft, b.v. doordat hij tot een meerderheid behoort. Alleen op dit recht van de sterkste berust het ingeburgerde onderscheid tussen de krankzinnige en de geestelijk gezonde mens.

(Raat 1985: 189)

Ook hier schemert de machtsfilosofie van Nietzsche door. Als er recht bestaat, dan het recht van de sterkere, d.w.z. het sterkere krachtcentrum dat de overhand krijgt en aan een nieuwe constellatie in de fluxus bijdraagt.

Op Hermans' levensbeschouwing die zich hier openbaart is dus in principe dezelfde kritiek van toepassing als bij Nietzsche: de stelling dat het 'laagje beschaving en cultuur' zo 'bedrieglijk' zou zijn, kan alleen in het kader van dit ogenschijnlijke bedrog worden uitgesproken. En dat de moraal, theologie en filosofie geen zekerheid kunnen leveren, is op zich duidelijk een filosofische, dus onzekere uitspraak. Als we Hermans' Sinnkriterium op zichzelf toepassen, dan wordt het daarom ook onzeker dat de natuurwetenschap zekere uitspraken kan doen. En eveneens wordt het onzeker dat de filosofie uitsluitend onzekere stellingen zou kunnen leveren.

En dat alleen het chaos daadwerkelijk zou bestaan is een uitspraak die alleen gedaan kan worden omdat we klaarblijkelijk over de mogelijkheid beschikken om ordenende begrippen toe te passen op de zintuiglijke gegevens uit de vermeende chaos. Het resultaat ervan is empirische kennis. Hermans vermijdt de transcendentale vraag die hierbij aansluit, namelijk: wat zijn dan de voorwaarden die gegeven moeten zijn zodat empirische kennis in eerste instantie überhaupt mogelijk wordt?

Teruggrijpend op de kantiaanse filosofie kunnen minstens twee dingen met zekerheid worden verondersteld. Ten eerste moet het waarnemend individu over een (geordende) aanleg beschikken om (geordende) begrippen te vormen en ze ook



toe te passen op iets in zijn bewustzijn wat op zich geen begrip is, namelijk zintuiglijke gegevens. Ten tweede moet dit zintuiglijke materiaal zich schikken voor de ordening volgens begrippen. Dat betekent dat de gegevens die door de zintuigen worden aangeleverd op zich al gestructureerd moeten zijn, dus over een bepaalde vorm, dus over een zekere ordening moeten beschikken. Anders zouden we niet in staat zijn natuurwetten te formuleren en wetenschap te bedrijven. Want we zouden niet twee keer dezelfde gravitatiewet kunnen toepassen als de empirische natuur of de natuur op zich daadwerkelijk geheel chaotisch was. Het is nota bene een andere vraag of de wet juist geformuleerd is, maar dát we een wet kunnen toepassen (en vervolgens zonodig aanpassen) kan niet worden ontkend, op straffe van zinloosheid van dezelfde ontkenning, die tenslotte een beroep moet doen op wat ze in eerste instantie ontkent. Ik concludeer hieruit dat Hermans' sciëntisme en de nietzscheaanse chaostheorie niet gelijktijdig kunnen worden volgehouden.

Sterker nog, we zouden niet eens het alledaagse leven kunnen doorstaan als we niet steeds opnieuw gerechtigde verwachtingen hadden over de afloop van onze handelingen. De benadering van onze natuur is altijd al gestructureerd. En omdat we in staat zijn ons lichamelijk een redelijk lange tijd in leven te houden, althans voldoende om dit soort vraagstukken te behandelen, kunnen we oordelen dat we hierbij redelijk veel succes boeken. Dat wil niet zeggen dat we inhoudelijk altijd gelijk hebben. Dat wil al helemaal niet zeggen dat ook succesvolle benaderingen niet alsnog kunnen worden verbeterd. Zelfs elkaar tegensprekende zienswijzen kunnen naast elkaar bestaan en succesvol zijn. Maar wat niet kan worden ontkend is dát we structureel succesvol zijn. En transcendentaal gezien worden hierdoor al twee geordende structuren verondersteld, net als boven één die op het subject slaat en één die betrekking heeft tot de objectwereld.

Bovendien moet er toch een permanentie bestaan. Anders zouden we niet eens van verandering kunnen spreken en al helemaal niet van een chaos. Kort gezegd: als er verandering is, dan moet er ook iets bestaan dat verandert. In eerste instantie moet het waarnemende individu aanhoudend waarnemend zijn, anders zou hij niet een toestand A met een andere toestand B kunnen vergelijken en een verandering kunnen vaststellen. Verder moeten de twee toestanden A en B principieel vergelijkbaar zijn, dus kunnen ze niet geheel uit elkaar drijven, dus ook niet geheel onverbonden of chaotisch zijn. Dit was een van de redenen waarom Kant wel een

ordening in de natuur op zich (bij hem 'mundus intelligibilis' of 'Verstandeswelt') kon veronderstellen, ook al kunnen we de natuur op zich niet onmiddellijk theoretisch bereiken, d.w.z. we kunnen geen inhoudelijke kennis over de mundus intelligibilis vergaren.

Die theoretische inhoudelijke Unerkennbarkeit bedeutet aber nicht, dass wir gar keine Aussagen über Dinge an sich machen können. Erstens sind die Existenzaussage und die Unerkennbarkeit bereits Aussagen über sie. Zweitens leitet Kant aus der Beschaffenheit unseres Erkenntnisapparats, der Beharrlichkeit der Erscheinungen und der Möglichkeit zur Formulierung von Naturgesetzen bereits in der Kritik der reinen Vernunft eine prinzipielle Ordnung der Verstandeswelt ab (KrV B 679 A 651). In der Grundlegung nimmt Kant wie selbstverständlich auf die »ganz andere Ordnung der Dinge« Bezug »als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit« (GMS BA 112/454). Drittens deutet er bereits in der Vorrede zur KrV B an, dass wir nicht unbedingt auf theoretische Erkenntnis beschränkt sind, sondern dass uns durchaus auch »praktische Data« (KrV B XXII f) zur Verfügung stehen. Kant formuliert dieses Datum in seiner Moralphilosophie als »objektive Realität eines reinen Willens« aus, die im Sittengesetz »gleichsam durch ein Faktum gegeben« ist. Die Rede von dieser objektiven Realität ist berechtigt, »denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht« (KpV A 96).

(Scheichelbauer 2012: 84)

Zelfs de onmiddellijke waarneming vertoont al een zekere structuur, namelijk de vormen van de menselijke zintuigen, ruimte en tijd. Het is onzeker wat we gaan waarnemen, maar het is bij voorbaat zeker dat alle zintuiglijke gegevens, die we ontvangen, in ruimte en tijd moeten staan. Deze ordening ligt tot op zekere hoogte weliswaar in het waarnemende individu, maar de ordening van de ontvangen gegevens toont aan dat de zintuiglijke materie niet geheel chaotisch kan zijn, anders zouden we deze orde niet eruit kunnen halen, althans niet met het relatieve succes waarmee we het dagelijks doen.

Ik wil niet zeggen dat Hermans een aanhanger van Nietzsche was, sowieso zeker niet expliciet, maar ook niet impliciet. Er zijn wel degelijk punten waar Hermans Nietzsche niet volgt. Hermans keurt bijvoorbeeld diens idee van 'amor fati' af. Dit blijkt o.a. uit een interview dat hij in 1963 gaf:

We kunnen de wereld wel aanvaarden zoals hij is, maar het blijft tot op zekere hoogte retoriek. Niemand, nou ja, bijna niemand kan een wereld aanvaarden waarvan je het idee hebt dat die je kapot maakt. Dat is moeilijk.

– *U heeft dat idee?*

– Dat idee heb ik. Het hele levensproces is een langzaam aan kapotmaken, tot je op je 80e het graf instapt. Ik denk niet alleen aan lichamelijk kapotmaken, maar ook aan het verlies van je ideeën. Toen ik een jaar of 19, 20 was, was ik ook al erg somber. Nu ik 20 jaar ouder ben, nu pas beseft ik hoeveel illusies ik in die tijd eigenlijk nog had.

Tot op zekere hoogte begrijpt Hermans de wereld dus als vijandelijk. Vanuit Nietzsches perspectief zou dit juist niet kunnen omdat de chaos dan een bepaalde zin zou volgen en dus geen chaos meer zou zijn. Volgens Nietzsche moet het echter een moreel neutrale fluxus van machtsverschuivingen zijn. In zekere zin zou dit ook 'vijandelijk' kunnen worden genoemd en Hermans' hele antwoord zou dus ook dusdanig kunnen worden begrepen (vgl. Ruiters 2009: 55). Maar volgens mij formuleert hij hier een principieel bezwaar: niemand zou een wereld kunnen aanvaarden die tegen hem ageert. En dat doet de wereld tegen iedereen. Op zijn nietzscheaans gezegd: elke machtsconstellatie wordt voortdurend door verandering bedreigd. En de voortdurende verandering is een feit. Nietzsche trekt echter een andere conclusie: een groot individu zou juist de liefde tot zijn lot moeten kunnen ondervinden en ja moeten zeggen tot het geheel, inclusief zijn eigen ondergang.

In zekere zin construeert Hermans op dit punt zijn eigen moraliteit. Het innemen van een positie tegen een vijandige wereld constitueert een moreel standpunt. Dat het individu door de veronderstelde vijandigheid van de wereld ertoe is gedwongen doet er verder niet toe. Dus, ook al volgt Hermans nooit *expliciet* een moraal of ethica, zo laat hij toch steeds opnieuw een *impliciete* ethica zien.

– *De laatste vijftig jaar zijn we van die 'onderwereld' toch meer te weten gekomen aan daarvoor.*

– Ja, we weten er meer van. Maar dat komt doordat de mens zich voor die tijd veel minder geneerde voor zijn irrationele kanten, of liever gezegd... mensen die vroeger dachten dat ze gelijk hadden, die geloofden veel meer dat ze gelijk hadden dan ik ooit kan geloven dat ik gelijk heb. 125 jaar geleden had je bij voorbeeld mensen die zichzelf voor vrome Christenen hielden en door hun burens voor vrome, fatsoenlijke lieden werden versleten. Die mensen waren bij voorbeeld slavenhouder in Amerika. Die lieten een slaaf voor het minste of geringste een aframmeling geven en dachten niet alleen dat ze daar het recht toe hadden, maar ook dat ze er een godgevallig werk mee deden. Als ik een ander, nou ja, figuurlijk gesproken, een pak slaag geef, dan weet ik dat het au fond geen zin heeft. Maar dat wisten die mensen vroeger helemaal niet. Voor het minste of geringste staken de mensen elkaar overhoop. Je had mij beledigd, alsjeblieft heb je mijn kaartje, dan gaan we even op de degen. Als dan Jan Piet doodstak, werd er helemaal niet gedacht in termen van 'hij heeft een moord gepleegd'. Je had je eer verdedigd.

Hermans brengt voorbeelden uit de geschiedenis waarvan duidelijk is dat hij ze afkeurt: de vrome slavenhouder en de duellisten. Volgens Hermans dachten ze toen zelfs 'dat ze er een godgevallig werk mee deden'. Impliciet zegt Hermans echter ook: natuurlijk kan onmogelijk als 'goed' gezien worden wat ze toen deden. Hermans is

dus wel degelijk een impliciete moralist, ook al zou hij dat expliciet met nadruk ontkennen.

Als conclusie van dit hoofdstuk kan dus worden gesteld dat Hermans de chaostheorie van Nietzsche grotendeels overneemt, ook al valt deze filosofisch niet vol te houden. Ik kan alleen vermoeden dat zijn vroege contact met de filosofie van Nietzsche gecombineerd met zijn oppervlakkige benadering van filosofie voor deze onkritische, wellicht zelfs onbewuste overname verantwoordelijk is. Hoe houdt Hermans nu de gelijktijdigheid van zijn naïeve sciëntisme en zijn – bewust of onbewust op Nietzsche teruggrijpende – chaostheorie in de praktijk vol? De sleutel daartoe ligt m.i. in Hermans' gebrekkige receptie van vooral de vroege filosofie van Wittgenstein.

### 4.3 Wittgenstein

We hebben het in de filosofische wereld van Hermans te maken met drie grote elementen: zijn sciëntisme, de chaostheorie die hij van Nietzsche overneemt, en tenslotte een verzameling van axioma's die hij uit het werk van Wittgenstein haalt. Maar als de chaostheorie serieus wordt genomen, dan moeten ook de wetenschap en vooral de wetenschappelijke modellen eraan geloven – en natuurlijk Hermans' sciëntistische positie. Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk in fragment 549 uit 'Wille zur Macht': het is tenslotte maar een op niets gebaseerde 'Glauben, daß wir hier rechnen, berechnen können' (KSA 12: 396). Nietzsche is in deze opzicht alleen maar consequent want, zoals eerder al aangetoond, wetenschappelijke modellen zijn tenslotte net zo'n gedachteconstructie. Hermans neemt, zoals aangetoond, de chaosgedachte van Nietzsche over, maar wil de wetenschap toch aan deze kritiek laten ontsnappen. Anders gezegd: de destruërende motieven die hij uit Nietzsches filosofie overneemt moeten de godsdienst of de 'vakfilosofie' treffen, maar niet de door hem gekoesterde wetenschap. Typisch voor Hermans' argumentaties is dan ook dat hij Wittgenstein aanhaalt om 'de wetenschap' te verdedigen. Hij past daarvoor een hoofdmotief uit Wittgensteins vroege filosofie selectief toe. Koen Vermeiren vat dit motief als volgt samen: 'juist in het laten verdwijnen van een aantal filosofische problemen en vragen ligt volgens Wittgenstein het antwoord' (Vermeiren 1986: 19). Wittgensteins taalopvatting lijkt dus voor Hermans de schakel te vormen tussen de in wezen onverzoenlijke andere twee elementen van zijn wereldbeeld, het sciëntisme en de chaostheorie.

Dat Wittgenstein een grote rol speelt voor Hermans valt niet te ontkennen. Het verband en de overeenkomsten tussen Wittgenstein en Hermans worden menigvuldig bevestigd. Koen Vermeiren schrijft in deze samenhang dat Hermans 'Wittgensteins taalopvattingen volledig deelt, zoals blijkt uit zijn werk' (Vermeiren 1986: 120). Of de schrijver die taalopvattingen ook goed begrepen heeft, schrijft hij er echter niet bij. Ook Frans Ruiters weet: 'De favoriete filosoof van Hermans was zonder enige twijfel Wittgenstein' (Ruiters 2009: 38). Pieter Nabbe wordt in zijn doctoraalscriptie nog duidelijker:

[...] met betrekking tot Wittgenstein kan men zeggen dat zowel zijn filosofie als zijn persoon geïntegreerd zijn in het werk van Hermans. Wittgenstein zijn *ideeën* sloten aan bij het wereldbeeld van Hermans. Het heeft de auteur de gelegenheid gegeven zijn proza een peilloze diepgang te geven.

(Nabbe 1994: 57)

Nabbe laat zien 'dat Wittgenstein een belangrijke plaats inneemt in het het [sic] proza van Hermans', vooral in diens 'vroegere' werk (Nabbe 1994: 57). Hij plaatst het eerste contact met Wittgenstein in het jaar 1949 (ibid.), wat door Hermans keer op keer bevestigd wordt, o.a. in een gesprek met Freddy de Vree kort voor de publicatie van zijn vertaling van de 'Tractatus' (eerste druk 1975):

Maar de zaak is deze: ik heb deze *Tractatus* voor het eerst gelezen nu zeker vijftwintig jaar geleden, het is een boek dus waar ik mij vijftwintig jaar lang mee beziggehouden heb.

(De Vree 2002: 118)

Er is weinig kritiek op Hermans' Wittgenstein-lectuur te vinden in de secundaire literatuur. Het is uitermate zeldzaam dat iemand een twijfelende vraag zoals de volgende durft te stellen:

Heeft Hermans de vroege Wittgenstein, die van de *Tractatus*, goed gelezen – Heeft hij – begrijpelijk en vaak voorkomend mechanisme – zijn eigen wereldbeeld niet in de filosofie van de Oostenrijkse zonderling geprojecteerd?

(Boenders 1985: 58)

Ook Boenders durft er geen antwoord op te geven, tenminste voorlopig niet. In plaats daarvan geeft hij een beknopt excuus dat hijzelf Wittgenstein niet voldoende zou begrijpen om een oordeel te kunnen vellen (Boenders 1985: 58ev).

Daarnaast is ook de lijst van publicaties van Hermans' waar Wittgenstein in voorkomt of tenminste indirect een rol speelt, aanzienlijk. Dit geldt zowel voor zijn romans ('Lotti Fuehrscheim', 'Nooit meer slapen' etc.) alsook voor essays waar hij expliciet Wittgenstein bespreekt ('Wittgenstein's levensvorm', 'Wittgenstein in de mode' etc.). Ook in Hermans-interviews komt Wittgenstein zo vaak voor dat de bijzondere rol die Wittgenstein voor Hermans heeft gespeeld niet ontkend kan worden. En natuurlijk is de *Tractatus*-vertaling zelf al bewijs voor Hermans' belangstelling. De rol van Wittgenstein in het denken van Hermans kan dus nauwelijks overschat worden. En Hermans houdt Wittgenstein heel hoog:

Ik zie in Wittgenstein een man die bezeten is door de vraag; Wat is waarheid? en als hij zijn handen wast dit niet in onschuld doet. Een man die alles wat niet gedacht of gedaan wordt zonder te vragen of het waar is, wantrouwt.

(Hermans 1970: 234)

Volgens Arno van der Valk (2002: 193) identificeerde hij zich zozeer met de Oostenrijkse filosoof dat hij in 1989 in het kader van een interview voor NRC

Handelsblad zelfs beweerde dat hij de eerste was geweest die in een Nederlandstalige tekst de naam Wittgenstein zou hebben gebruikt. Een jaar later, 'toen hij dit artikel opnam in het boek Wittgenstein', had hij van de eerste keer de 'op een na de eerste keer' gemaakt, maar eraan wel ook de gedurfde claim toegevoegd 'dat de Nederlandse filosofie zweeg over Wittgenstein tot hij [i.e. Hermans, RES] over Wittgenstein publiceerde' (ibid.). Met beroep op publicaties uit de late jaren 40 concludeert Van der Valk echter dat Hermans hier 'zichzelf te veel eer' geeft (ibid.).

Het 'tussen september 1962 en september 1965' geschreven en in maart 1966 uitgegeven 'Nooit meer slapen' was een redelijk groot succes. Tot 1983 bereikte het boek een oplage van 143.000 stuks (Den Boef 1984: 12). Frans A. Janssen rekent het boek tot Hermans' belangrijke werken:

Als Hermans' meesterwerk wordt *Nooit meer slapen* (1966) beschouwd, dat men eveneens op drie manieren kan lezen: als het verslag van een (mislukt) geologisch onderzoek, als het psychologisch verhaal van een ambitie en als een filosofisch verhaal waarin de speurtocht naar meteorieten gezien moet worden als een 'Gaalqueeste', die de hoofdpersoon echter slechts tot het inzicht brengt dat hij geen inzicht heeft in de principiële onbegrijpelijkheid van het leven; de roman is dan de ironisering van de klassieke 'Bildungsroman'.

(Janssen 1986: 102)

In zijn analyse van 'Nooit meer slapen' geeft August Hans den Boef (1984: 7ev) ook gedeeltes uit het juryrapport van de Vijverbergprijs weer. Hermans kreeg de prijs toegekend in 1967, één jaar na de publicatie van de roman. Hermans weigerde de prijs o.a. omdat hij met de samenstelling van de jury niet tevreden was (Ruyter 1983: 123).<sup>5</sup> Volgens Baartse/Polak (2010: 15) was dit een van drie gevallen waar Hermans een literaire prijs had geweigerd.<sup>6</sup> Aan de uitreiking was maar een relatief

---

<sup>5</sup> Hermans weigerde vaker prijzen, uit principe zelfs, want 'die prijzen komen tot stand door list en bedrog, allemaal gesjoemel' (Van der Valk 2002: 86), aldus de schrijver zelf in een interview dat hij tijdens zijn reis in Libanon gaf aan de plaatselijke krant *L'Orient le Jour*. Het interview verscheen op 8 januari 1981 in het Frans (ibid. 84). Hermans noemde in hetzelfde interview echter één prijs die hij wel had aangenomen: 'de Belgisch-Nederlandse prijs' (ibid. 86). Kennelijk is hiermee de 'Grote Prijs der Nederlandse Letteren' bedoeld die hij op 4 november 1977 in Brussel had ontvangen (Brouwers 1996: 65). 'Deze kon ik niet weigeren [...] Allereerst omdat het de koning de Belgen was die me hem zou overhandigen en voorts omdat in België niemand mijn weigering zou hebben begrepen. Zou zouden hebben uitgeroepen: "Daar heb je alweer zo'n Hollander die op ons neerkijkt!"' (Van der Valk 2002: 86). Het was dus voor Hermans ook belangrijk tegen wie hij nee zou zeggen, niet alleen dát hij zou weigeren. In een interview in *Vrij Nederland* van 15 oktober 1977 liet hij weten: 'Er zijn bepaalde belangen die tegen elkaar afgewogen moeten worden. Ik kan zo'n vriendelijk persoon als de koning van België niet voor het hoofd stoten, ook al omdat België mij zeer dierbaar is. Niemand zou jet daar begrijpen als ik zo'n prijs weigerde' (Brouwers 1996: 65ev).

<sup>6</sup> Ze noemen letterlijk 'de Prijs van de Stichting Kunstenaarsverzet 1942-45 (1957), de Vijverbergprijs (1966) en de P.C. Hooftprijs (1966)'. Ze beweren ook dat hij er twee had aanvaard, namelijk 'de Essayprijs van de gemeente Amsterdam (1949) en de Prijs der Nederlandse Letteren (1977)' (Baartse/Polak 2010: 15).

klein prijsgeld van 2500 gulden verbonden. In de jury zaten Gerrit Borgers, Pierre H. Dubois, Gerrit Kamphuis, A. Mout en Adriaan van der Veen (www-letterkundigmuseum). Den Boef haalt aan:

*In *Nooit meer slapen* verkeren we opnieuw in de voor deze auteur zo kenmerkende sfeer van misverstand, isolement en vooral mislukking van elk streven, de principiële zinloosheid van de menselijke inspanning. De schrijver bereikt een hoogtepunt in zijn bekroonde roman in de hoogst persoonlijke, duidelijk Hermansiaanse beschrijving van de tocht naar het uiterste noorden van Noorwegen. De situering van de ik-figuur in een vijandig, vreemd landschap, een onmogelijke wereld, is Hermans nooit beter gelukt dan in *Nooit meer slapen*.*

(juryrapport Vijverberg-prijs 1966, volgens Den Boef 1984: 7–8)

Het is de moeite waard dit fragment nader te bekijken. Wat opvalt is dat het rapport de eigenschappen van de tekst aan de persoonlijkheid van Hermans vastknoopt. De tekst zou zelfs een ‘duidelijk Hermansiaanse beschrijving’ zijn. De door in de roman geschepte sfeer zou dus typisch zijn voor Hermans. De jury-beschrijving van deze voor Hermans ‘zo kenmerkende sfeer’ culmineert in ‘de principiële zinloosheid van de menselijke inspanning’. Ironisch genoeg is de beschrijving van de ‘mislukking van elk streven’ in de ‘onmogelijke wereld’ juist ‘nooit beter gelukt’ (ibid.). Ik concludeer hieruit dat ‘Nooit meer slapen’ al vanaf het begin als in wezen nihilistisch werd waargenomen en dat deze beoordeling beredeneerd werd met het wezen van Hermans zelf. Het nihilistische motief wordt geïdentificeerd met de uiteindelijke zinloosheid van het menselijke streven en zou op die manier zonder meer in het grotere geheel van de nietzscheaanse chaostheorie geplaatst kunnen worden.

Zoals de meeste andere interpreten brengt Den Boef de roman in verband met Wittgenstein (ibid. 69ev). De Oostenrijkse filosoof wordt in de roman letterlijk vernoemd (Hermans 2007: 208 en 232): de hoofdfiguur Alfred praat met de Noor Arne over Wittgenstein. De twee figuren leggen hun nadruk echter op twee verschillende aspecten van de wittgensteiniaanse filosofie. Alfred beweert dat Wittgenstein gezegd zou hebben dat ‘de manier waarop iemand ertoe gekomen is iets te begrijpen, verdwijnt in datgene dat hij begrepen heeft’ (ibid. 208), m.i. een vage verwijzing naar Wittgensteins taalanalyse in de Tractatus. Daarentegen speelt Arne met zijn opmerking in op het zesde en het zevende hoofdstuk van de Tractatus: ‘de feiten horen alleen maar tot de opgave, niet tot de oplossing. Het mystieke is niet hoe de wereld is, maar dat zij is’ (ibid. 232). Arnes woorden zijn letterlijke vertalingen van punten 6.4321 en 6.44 van de Tractatus:



6.4321 Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.

6.44 Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.

(Wittgenstein, TLP 6.4321–6.44)

Dezelfde stellingen in de Tractatus-vertaling door Hermans zelf:

6.4321 Alle feiten behoren alleen tot de opgave, niet tot de oplossing.

6.44 Niet *hoe* de wereld is, is het mystieke, maar *dat* zij is.

(Wittgenstein 1998: 151)

In de Tractatus probeert Wittgenstein na te gaan hoe abstracte gedachten en dus taal ('Gedanke' en 'Satz') überhaupt betrekking kunnen hebben tot de in eerste instantie buitentalige werkelijkheid ('Welt' en 'Tatsachen') (TLP 1–3). De betekenis (Sinn) van een Satz (TLP 4) bestaat in het overeenkomen met de mogelijkheid van het bestaan van een Tatsache (TLP 4.2), een (geldige) Satz is dus een 'Bild der Wirklichkeit' (TLP 4.06). Alle Sätze bestaan uit Elementarsätze die op zich een waarheidsfunctie van een basale logica zijn (TLP 5). Elke complexe logica (Sätze) kan uit samenstellingen van negaties (Elementarsätze) worden bereikt (TLP 5.5). Omdat deze Gedanken afbeeldingen van de Tatsachen zijn, kan Wittgenstein beweren: 'Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt' (TLP 5.6). Buiten de logica is dus ook buiten mijn wereld van wetmatigheid, op zijn best dus puur toeval (TLP 6.3). Elke zinvolle vraag kan dus ook zinnol beantwoord worden en omgekeerd: bij elk zinnol antwoord hoort een formuleerbare vraag (TLP 6.4–6.5). In de Tractatus gebruikt Wittgenstein deze opstelling om zijn toenmalige positivistische kijk op de wereld te verdedigen. De culminatie van de Tractatus is dan ook:

6.53 Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, dass wir ihn Philosophie lehrten – aber *sie* wäre die einzig streng richtige.

(Wittgenstein, TLP 6.53)

Daarom kan Wittgenstein ook beweren dat ethica zich niet laat uitspreken:

6.42 Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben.

Sätze können nichts Höheres ausdrücken.

6.421 Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt.

Die Ethik ist transzendent.

(Ethik und Ästhetik sind Eins.)

(Wittgenstein, TLP 6.42–6.421)

Toch geeft Wittgenstein toe dat er ook iets anders is dan het in exacte taal vatbare: hij noemt dit het mystieke. In TLP 6.522 schrijft hij: ‘Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.’ Dát de wereld is, is mystiek. Dit is juist het aspect waar de gelovige Arne op terugkomt. Ook al kunnen wetenschappelijke zinnen volgens de Tractatus niets hogers uitdrukken (TLP 6.42), verwijst het geheel van de feiten wel naar iets hogers. Maar dit (‘Der Sinn der Welt’) is een waarde, geen feit, en moet dus buiten de wereld liggen, dus buiten de wetenschappelijk ‘zinvolle’ taal, d.w.z. de feiten beschrijvende taal:

6.41 Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.  
Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.  
Was es nichtzufällig macht, kann nicht *in* der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig.  
Es muss außerhalb der Welt liegen.

(Wittgenstein, TLP 6.41)

Interessant genoeg was Wittgenstein zich er zelf van bewust dat zijn hele Tractatus, zijn poging om zelf een scherpe lijn te trekken tussen uitspreekbaar en niet uitspreekbaar, dat dus juist deze bepaling zélf volgens de eigen criteria inderdaad een onuitspreekbare waarde was. Het feit van het bestaan (i.e. dát iets is, het ‘Dass-Sein’) is het feit dat de toevalligheden binnen het bestaan pas mogelijk maakt. Omdat de wereld de opsomming van al deze toevalligheden is, en het Dass-Sein dus geen onderdeel van de empirische, toevallige wereld kan zijn, lijkt het op het eerste gezicht logisch dat het Dass-Sein buiten de wereld moet liggen.

Volgens mij is dit een klassieke fout in de benadering van het absolute, het niet-toevallige dus. Het absolute kan per definitionem niet zomaar buiten of naast de opsomming van alle eindige feiten liggen. Dit zou namelijk betekenen dat het absolute niet absoluut is omdat het zijn grens vindt aan het eindige, toevallige. Maar door zo’n grens zou het juist zelf eindig, dus toevallig, moeten zijn en opnieuw de vraag vergen naar het absolute op een hoger niveau. Deze gedachte zit in het kern van het ontologische godsbewijs van Anselm van Canterbury: het absolute wordt er voorgesteld als het grootste waarboven niets groters kan gedacht worden (‘aliquid quo maius nihil cogitari potest’, Proslogion II). Als ik het grootste als begrensd probeer neer te zetten, dan ontstaat automatisch iets groters dat tenminste gedacht kan worden, d.w.z. iets dat deze grenzen overschrijdt. Dit bewijs

heeft Wittgenstein echter pas jaren later beziggehouden en was voor hem misschien ook een van de aanleidingen om de *Tractatus* uiteindelijk te verwerpen. In de tijd van de *Tractatus* was de simpele afscheidingslogica nog voldoende voor Wittgenstein. De op een na laatste stelling luidt dus:

6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.  
(Wittgenstein, TLP 6.54)

Deze stelling was voor Hermans moeilijk te verteren. In zijn 'Nawoord' aan het einde van de vertaling (Wittgenstein 1998: 155–162) geeft Hermans ronduit toe dat hij niet 'alle vragen die de *Tractatus* bij de lezer kan oproepen' zou kunnen beantwoorden. Maar hij voegt er meteen aan toe dat het maar de vraag zou zijn 'of Wittgenstein zelf het zou hebben gekund' (ibid. 161). Desalniettemin haalt hij stelling 6.54 nog eens aan, maar de detailbespreking bestaat bijna uitsluitend uit vragen van Hermans:

Deze uitlating doet de volgende vragen opkomen:

Is een 'onzinnige' ladder wel iets waar men op kan klimmen, is het wel een ladder? Zouden Wittgensteins 'onzinnige' stellingen tot een beter gezichtspunt kunnen leiden dan de stellingen van andere filosofen, waarvan hij de onzinnigheid impliciet aantoonde?

Zijn er, met andere woorden, twee soorten onzin? Een nuttige en een minder nuttige soort?

Ik geloof van wel, maar moet toegeven dat ook dit antwoord misschien alleen maar een sport is van de ladder die omvergegooid moet worden.

(Wittgenstein 1998: 161)

Hij brengt zijn moeite met deze passage ook in een gesprek met Freddy de Vree tot uiting, dat plaatsvond in de tijd waar de vertaling nog net niet gepubliceerd was (De Vree 2002: 119):

Hij [Wittgenstein, RES] heeft zeer zeker beseft dat hij met deze *Tractatus* iets ondernam dat misschien wel helemaal niet ondernomen kon worden. Hij zegt dan ook aan het einde van zijn boek dat eigenlijk alle stellingen onzinnig zijn, dat men het boek gebruiken moet als een ladder om tot een bepaald punt te klimmen waardoor je de onzinnigheid inziet, een ladder die na gebruik weggeworpen moet worden. Misschien is dat wel een slimme oplossing voor het probleem, alleen kun je je afvragen in hoeverre een onzinnige ladder überhaupt een ladder is, in hoeverre je via onzin iets kan bereiken.

(De Vree 2002: 119)

Hij concludeert dat dit een stelling moet zijn die inmiddels achterhaald zou zijn 'of waarvan een nadere uitwerking niet veel resultaat belooft' (Wittgenstein 1998:

161ev). Hermans komt met de vroege Wittgenstein in zoverre overeen als beiden trachten de filosofie te reduceren tot bepaalde functies (vgl. Elders 1983: 139). Dit is echter opnieuw een principieel filosofisch probleem want het standpunt van waaruit de filosofie beperkt moet worden mag enerzijds per definitionem deze beperkingen niet hebben, dus niet filosofisch zijn. Anderzijds moet het wel filosofisch zijn omdat het tenslotte duidelijk om een filosofische uitspraak gaat. Dit komt zelfs tot uiting bij de voorzichtige Frans Boenders:

De woorden van de zin vormen een constellatie, analoog aan die van de voorwerpen die de connectie uitmaken: zo produceren zij een beeld van de connectie. Een beeld nu kan alles afbeelden, behalve zijn eigen afbeeldende verhouding tot het afgebeelde. [...]

Zinnen zijn wel degelijk in staat de werkelijkheid af te beelden en haar daardoor te beschrijven – dat doet de wetenschap –, ze kunnen onmogelijk terzelfder tijd beschrijven hoe ze dat doen zonder naar zich zelf te verwijzen en daardoor zinloos te worden – dat is het drama van de metafysica.

(Boenders 1985: 59)

Wat Hermans, althans toen, echter kennelijk niet wil aanvaarden is dat het helemaal niet Wittgensteins bedoeling was om de atheïst en antiklerikaal een wapen in de hand te geven, maar juist om de taal, in feite de wetenschappelijke taal af te grenzen en in te perken. ‘Onzinnig’ betekent in deze context dan niet dat een uiting geen betekenis mag hebben voor de spreker in een alledaagse situatie. Het betekent uitsluitend dat die uitspraak niet voldoet aan de criteria voor logische of natuurwetenschappelijke theorievorming, d.w.z. dat sommige van de gebruikte tekens niet voldoen aan de strikte eisen die een zin tot een precies beeld van de werkelijkheid maken (vgl. TLP 4.06 en 6.53). Dusdanig is het voor Wittgenstein in zijn Tractatus-tijd juist geen waardeoordeel om te zeggen dat een stelling onzinnig was. Dat bevestigt ook Vermeiren:

Belangrijk is evenwel dat de begrippen *zinvol*, *zinloos* en *onzinnig* geen waardeoordeel inhouden, zoals in het alledaagse taalgebruik, maar dat zij een aanduiding zijn van de scheidingslijn tussen het zeg- en onzegbare.

(Vermeiren 1989: 182)

Integendeel, de zin van een stelling is gewoon een mogelijkheid om te bepalen wat in de context van het logisch empiricisme en het logisch atomisme relevant zou zijn, dus uitingen als pure weergave van feiten, de logica moet geheel overeenkomen met de werkelijkheid. Alleen als dat ook het geval is, dan is een uitspraak ook zinvol. Het gaat om een door de vroege Wittgenstein als wetenschappelijk beschouwde taalvorm, ‘waarin de structuur van de wereld

correspondeert met die van zinvolle uitspraken' (Vermeiren 1989: 183). Dat dit op zich nog niet voldoet, zegt de 'ladder'-stelling (TLP 6.54). Zo gezien is de *Tractatus* een ten einde geformuleerd zinscriterium. Eigenlijk duidt Wittgenstein dat al aan in de slotzin van zijn voorwoord, waar hij schrijft dat een van de uitkomsten van de *Tractatus* is dat het boek aantoont 'wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind' (Wittgenstein 1998: 10). Koen Vermeiren heeft het in deze context dan ook weinig verrassend over 'het vrij theoretische karakter van de *Tractatus*, dat te weinig rekening had gehouden met de taalpraktijk' (Vermeiren 1989: 184). Maar toch:

De *Tractatus* predikt alles behalve een positivisme. De positivist deelt de taal op in eensdeels zinvolle, controleerbare, op ervaring gesteunde uitspraken en, anderdeels, zinloze, oncontroleerbare, niet op ervaring gesteunde uitspraken. De eerste soort uitspraken vormen de wetenschap, de tweede de metafysica, de religie, de kunst en de literatuur.

De steile positivist ziet enkel het belang in van de eerste categorie, voor hem heeft de tweede enkel misleiding te bieden of, op zijn best, een aangenaam tijdverdrijf. Voor Wittgenstein nu bestaat het waarlijk belangrijke uit datgene wat getoond wordt door de grenzen van de taal, maar waarover met de taal zelf niets te zeggen valt.

(Boenders 1985: 59)

Hieruit trekt Boenders uiteindelijk toch een lichte kritiek aan Hermans' opvattingen over Wittgenstein:

Iedereen, zo luidt de boodschap van de *Tractatus*, moet voor zich zelf ethisch inzicht bezitten of verwerven, alleen leent zich dat inzicht niet tot een rationele argumentatie. Dat lijkt me een juistere voorstelling dan degene die Hermans in *Wittgenstein in de mode* geeft: 'Geen enkele ethiek kan, zoals Wittgenstein onderstreept, iets anders dan zinloze uitdrukkingen opleveren.' (p. 57) Wie de zaken zo presenteert wekt de indruk dat alle ethische systemen zinloos zijn, terwijl Wittgenstein juist bedoelt dat elke ethiek zin heeft op voorwaarde dat hij wordt beleefd. De wereld is de verzameling van connecties, van feiten. In die wereld is er geen sprake van waarden.

'De zin van de wereld moet buiten de wereld liggen,' schrijft Wittgenstein. Hij ligt dus buiten het domein van de feiten, in het domein van de waarden waar geen proposities of connecties bestaan maar enkel paradox en poëzie. Men kan volgens Wittgenstein geen intellectuele grondslagen geven aan de ethiek. Ethiek wordt beleefd, nooit bewezen of gefundeerd.

(Boenders 1985: 59)

Boenders gaat dan ook verder en toont aan dat de zin van de wereld die buiten de wereld zelf moet liggen mét Wittgenstein best 'God' genoemd mag worden. Als bewijs citeert hij uit Wittgensteins dagboeken uit 1916, dus de ontstaanstijd van de *Tractatus*: 'De zin van het leven, dat is de zin van de wereld, kunnen wij God noemen' (Boenders 1985: 60). Hiermee maakt hij eigenlijk al duidelijk dat Hermans'

selectieve wijze van omgaan met de filosofie van Wittgenstein niet in de zin van Wittgenstein zelf gebeurde, althans zover we Boenders mogen geloven. Boenders weet zelfs nog een tweede dagboeknotitie uit 1916 aan te halen:

Aan een God geloven betekent de vraag naar de zin van het leven begrijpen.  
Aan een God geloven betekent zien dat het met de feiten van de wereld nog niet  
gedaan is.  
Aan God geloven betekent zien dat het leven een zin heeft.

(Boenders 1985: 60)

Geen sprake dus van ontkennen dat er een god zou zijn. Integendeel, men zou erin zelfs een zeker respect voor de godsdienst kunnen zien. Voor de 'binnenwereldse' theorievorming, waartoe de wetenschappen zich uiteindelijk moeten beperken, deugt het geloof natuurlijk niet. Als je de scherpe taalregels aanhoudt, kan je alle vragen beantwoorden en alle op die manier geformuleerde problemen tot een oplossing brengen. Maar dat is, aldus Wittgenstein, nog lang niet alles. Of anders gezegd moet men zich ervan bewust zijn 'wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind' (Wittgenstein 1998: 10, zie boven). Want alles wat buiten die scherpe taalgrenzen valt, en dat is nogal veel, kan daarmee niet worden bereikt.

Voor de receptie door Hermans is dit inzicht fataal, want Wittgenstein is duidelijk niet de happy-go-lucky anti-metafysicus die hij in hem ziet. De termini 'onzinnig' en 'zinledig' worden in Hermans' mond opeens munitie voor zijn polemieken. Maar uit de voorafgaande alinea's blijkt dat Wittgenstein zich daar allerminst voor leent. De latere, grotendeels pas postuum gepubliceerde Wittgenstein ging zelfs nog verder en verwierp zijn taalopvattingen uit de Tractatus-tijd. Analytisch-wetenschappelijk taalgebruik was nu maar een van vele mogelijke 'taalspelen'. Of in de verwoording van Boenders:

Volgens Wittgenstein kan niet alleen het formalistische karakter van de wiskunde maar ook een ander formalisme zoals de syntaxis worden opgevat als een systeem van spelregels. Het verschil tussen de diverse spelsystemen ligt uitsluitend in hun toepassing.

(Boenders 1985: 61)

En bovendien kan zinvolle taal nu meer zijn dan een beschrijving van feiten in de wereld. Terwijl de clou van de Tractatus juist was dat taal zelf heel precies wordt genomen en daardoor uitsluitend de zinvolle (i.e. wetenschappelijk bruikbare) werkelijkheidsbeschrijvingen overblijven, ontdekt hij nu dat dit niet van toepassing is op simpele taalhandelingen. Bijvoorbeeld kan een belofte voldoen aan alle criteria van zinvolheid, maar het is duidelijk geen weergave van de werkelijkheid.

Integendeel, de spreker handelt met taal en binnen bepaalde spelregels die de context voor de uitspraak vastleggen. Als voorbeeld hiervoor kan dezelfde belofte genoemd worden, maar dan uitgesproken door een actrice op een theaterpodium. Hermans was zich wel degelijk ervan bewust dat Wittgenstein van mening was veranderd, maar hij had opnieuw moeite om de draai goed in te schatten. In een interview met Fons Elders (1983) dat in 1968 voor het eerst werd gepubliceerd, probeert Hermans de ‘omslag’ in Wittgensteins denken klein te praten, nadat de door hem gehate Kazemier had opgemerkt dat Hermans deze verandering in het denken van Wittgenstein niet goed in zou schatten:

Die omslag in Wittgensteins denken wordt door sommige mensen geweldig belangrijk gevonden. Het is een feit dat Wittgenstein gezegd heeft dat er in zijn *Tractatus* ernstige misvattingen staan. Maar wat die misvattingen zijn, heeft hij nooit volledig gespecificeerd.

Je kunt bij sommige schrijvers over Wittgenstein lezen dat de *Tractatus* in zijn *Philosophische Untersuchungen* woord voor woord wordt afgebroken, maar dat is helemaal niet waar.

(Elders 1983: 137)

Hermans heeft weliswaar gelijk als hij zegt dat Wittgenstein zijn *Tractatus* niet volledig heeft ‘afgebroken’, maar waarschijnlijk niet in de betekenis die hij bedoelt. Zoals boven al aangetoond, stonden voor Wittgenstein de grote metafysische vragen naar het absolute, het bestaan op zich en de vragen die daaraan verbonden zijn weliswaar geheel buiten de talige wereld. Maar dat bekende al voor de vroege Wittgenstein niet dat die vragen ongeldig of waardeloos zouden zijn geweest. Wat vooral verandert is zijn inzicht in de constructie van zin door middel van taal, en dat de metafysische problemen opeens wel deel uit kunnen maken van een bepaald taalspel. Hermans’ uitspraak gaat verder als volgt:

Wat die tautologieën betreft, er staat inderdaad niet helemaal letterlijk bij Wittgenstein dat alle stellingen van de wiskunde en de natuurkunde tautologieën zijn, maar op grond van wat er wel bij Wittgenstein staat is het werkelijk de onontkoombare conclusie.

(Elders 1983: 137)

Dit laatste klopt niet helemaal. Letterlijk staat bij Wittgenstein: ‘Die Sätze der Logik sind Tautologien’ (TLP 6.1). Hermans zou nog kunnen zeggen dat dit te maken heeft met de logica, niet met de wiskunde per se. Maar Wittgenstein transfereert de tautologisering wel ook naar de wiskunde: ‘Die Logik der Welt, die die Sätze der Logik in den Tautologien zeigen, zeigt die Mathematik in den Gleichungen’ (TLP 6.22). Want: ‘Wenn zwei Ausdrücke durch das Gleichheitszeichen verbunden werden, so heißt das, sie sind durch einander ersetzbar.’ (TLP 6.23). Wat de

wiskunde betreft heeft Hermans dus geen gelijk. Maar wel wat de natuurkunde betreft:

4.462 Tautologie und Kontradiktion sind nicht Bilder der Wirklichkeit. Sie stellen keine mögliche Sachlage dar. Denn jene lässt *jede* mögliche Sachlage zu, diese *keine*. In der Tautologie heben die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Welt – die darstellenden Beziehungen – einander auf, so dass sie in keiner darstellenden Beziehung zur Wirklichkeit steht.

(Wittgenstein, TLP 4.462)

Als natuurkunde tautologisch was, dan zouden tautologieën ook zinnen en dus Bilder der Wirklichkeit moeten kunnen zijn. Maar dat wordt dus door Wittgenstein letterlijk ontkend. Ironisch genoeg krijgt Hermans juist hierdoor opnieuw geen gelijk. Want deze passage toont goed aan dat het simpelweg niet klopt als Hermans beweert dat de tautologische natuurkunde ‘werkelijk de onontkoombare conclusie’ zou zijn.

Het bekende scheidsvlak tussen zijn ‘eerste’ en ‘tweede’ periode is dat hij in zijn eerste periode toch onbewust gezocht heeft naar een ideale taal. Hij heeft dat steeds ontkend, maar hij heeft toch gedacht dat de logica van de taal geperfectioneerd moest worden.

(De Vree 2002: 118)

Hermans weet goed en zegt het ook letterlijk dat Wittgenstein zichzelf zag als ‘kritisch beoogder van de taal’ (De Vree 2002: 118). Maar hij ziet hem toch op een zoektocht naar een betere taal. Uit het boven opgesomde wordt m.i. echter duidelijk dat voor de vroege Wittgenstein de structuur *van taal zelf* overeenkomt met de structuur van de wereld, zolang alle gebruikte tekens onmiddellijk betrekking hebben tot de werkelijkheid. En daarom ziet hij de taal ook als een uitstekend analysemiddel mits de inherente taalregels precies worden toegepast. Hermans begrijpt dat weliswaar tot op een zekere hoogte als hij zegt:

‘De wereld is alles wat het geval is’, dat betekent dus: een samenstelling van alle feiten en niets anders. [...] Het belangrijkste is dat de feiten die wij willen kennen geformuleerd worden *in* een taal, en dat deze taal een logische samenhang moet hebben.

(De Vree 2002: 118)

Maar ook hier wordt al duidelijk dat Hermans Wittgenstein ziet als iemand die hem helpt de metafysica te bestrijden: ‘alle feiten en niets anders’. Met andere woorden: een excuus voor zijn sciëntisme, terwijl hij gelijktijdig de chaostheorie overeind kan houden. Het motief dat hij van Wittgenstein overneemt is de uitzondering voor ‘de wetenschap’ die door aangepast exact taalgebruik kan worden bereikt. Maar het is niet Wittgensteins bedoeling om alles buiten de wetenschap als ongeldig of zelfs als



fout te verklaren, zoals verder boven is uiteengezet. Integendeel, de theorievorming van Wittgenstein leent zich niet voor dit soort vlakke appropriaties. Uit deze fragmenten dringt zich de vraag op of Hermans de filosofische confrontatie niet eerder schuwt, en zich liever beperkt tot wat hij zelf graag wil horen. Volgens mij wordt dit nog in hetzelfde gesprek duidelijk, als Hermans probeert onder woorden te brengen waar z.i. de Tractatus goed voor zou zijn:

Ik wil niet zeggen dat de filosofie van Wittgenstein op pessimistische vooroordelen gevestigd is, maar het is wel zo dat een pessimist door Wittgenstein te lezen toch wel aan zijn trekken komt, omdat hij dan inziet dat alle heilsverwachtingen die volgens de optimisten langs rationele weg beredeneerd kunnen worden, onmogelijk zijn, en dat die onmogelijkheid op rationele wijze kan worden aangegeven. Dat is iets wat een pessimist genoeg doet.

(De Vree 2002: 120)

Helaas wordt deze verkorting van Wittgensteins filosofie of niet serieus genomen door de critici of helemaal niet opgemerkt. Zelfs recipiënten die laten zien dat ze er veel verstand van hebben zoals Frans Boenders (1985), durven geen expliciete kritiek uit te oefenen. Hij beweert zelfs dat Hermans 'de kern van Wittgensteins filosofie' zou hebben geraakt en eindigt zijn bijdrage over Wittgenstein en Hermans met de annulering van elke kritische toon die hij tevoren heeft laten opkomen:

Wie enigszins vertrouwd is met de wereld van W.F. Hermans zal zich er niet over verbazen dat de kwaliteit, zich lucide op de feiten te richten en alle ideologieën te ontmaskeren, de Nederlandse grootmeester van het proza – de enige met een consistente visie op mens en wereld – heeft gebracht tot diepe waardering voor, en tot ontroerende identificatie met het denken van Ludwig Wittgenstein, nota bene op een ogenblik dat haast niemand in Nederland van de Oostenrijkse wijsgeer had gehoord.

(Boenders 1985: 62)

Maar juist in deze slotpassage schuilt het motief dat Hermans van Wittgenstein graag wil overnemen: 'zich lucide op de feiten te richten en alle ideologieën te ontmaskeren'. Dit motief moet een uitzondering voor de exacte wetenschappen construeren. Immanente problemen van de empirie en van het modelkarakter van elke exact-wetenschappelijke theorievorming blijven onbesproken. Om de in feite ideologische wetenschappen te laten ontsnappen aan de destructieve werking van de chaostheorie heeft Hermans een uitzondering nodig. En die meent hij te vinden in de taaltheorie van de Tractatus. Hij kan ermee een kwalitatief verschil construeren tussen de wetenschappen en iedere andere soort van uitspraken. Want hij kan de spreker laten zien 'dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat' (TLP 6.53). De niet-wetenschappelijke uitspraak verliest

hiermee zijn zinvolheid door in de terminologie van de Tractatus óf zinloos óf onzinnig te worden. Ik vermoed dat dit motief voor Hermans doorslaggevend was in diens enthousiaste appropriatie van Wittgenstein. In een brief aan Rudy Kousbroek en Ethel Portnoy van 27 juni 1965 schrijft hij een enigszins verraderlijke alinea over zijn eigen receptie van Wittgenstein:

Wat de neopositivisten en ook W. [Wittgenstein, RES] wilden, was, dunkt mij, een filosofie die niet zoals Hegel, Bergson enz. terzijde van de natuurwetenschappen en de wiskunde zou staan, d.w.z. een filosofie waaraan die wetenschappen niet voorbij zouden kunnen lopen. In hoeverre dat gelukt is, kan ik niet helemaal beoordelen, door te geringe mathematische vakkennis. Ik lees op het ogenblik van tijd tot tijd Wittgenstein's *Schriften* // Ik lees W. misschien te veel zoals anderen Heidegger lezen, d.w.z. litterair. Voor mij staat niet de vraag voorop: wat heeft W. bedoeld – maar in hoeverre past het in wat ik zelf denk.

(Otterspeer 2009: 69)

De laatste uitspraak is m.i. eerlijk en past ook goed in het kader van mijn reconstructie van Hermans' filosofische wereldbeeld. Hermans was geen wittgensteiniaan pur sang. Fragmenten uit Wittgensteins filosofie fungeren als een soort slotsteen in het denken van Hermans. De fragmenten moeten passen 'in wat ik zelf denk', zoals hij het hier zelf zegt, namelijk dat de werkelijkheid een feitelijke chaos moet zijn en dat het alleen de exacte wetenschappen mogen zijn die waarheid kunnen formuleren. Zoals aangetoond kunnen deze twee posities niet gelijktijdig overeind worden gehouden. Hermans' Wittgenstein-appropriatie moet dus helpen de exacte wetenschappen uit te zonderen uit zijn chaostheorie. Deze constellatie, gepaard met zijn literair talent, maakt zijn felle polemieken pas mogelijk. Hermans schijnt zich ervan bewust geweest te zijn dat de inhoudelijke argumentatie hierdoor vaak oppervlakkig moest blijven. Joost Niemöller haalt een interview met Hermans aan over diens polemieken en de argumentatie daarin. Daarin zou de schrijver hebben gezegd:

Het tijdelijk succes van die stukken zou inderdaad bij een ruimer publiek veel groter zijn als ik rustig zou argumenteren. De *Mandarijnen op zwavelzuur* heb ik zo scherp geschreven om ze literair zo mooi mogelijk te maken. Ik geloof dat ik daar op de lange duur gelijk in heb, omdat veel van de auteurs die daarin worden aangevallen, vanzelf vergeten worden. Had ik serieuze, argumenterende stukken over ze geschreven, dan waren die nu al volmaakt onleesbaar.

(Niemöller 1999: 18)

Maar hiermee wordt ook duidelijk dat Hermans' filosofie, au serieux genomen, faalt. Zoals aangetoond vallen noch zijn sciëntisme noch zijn chaostheorie

systematisch vol te houden. En bovendien blijkt ook zijn receptie van Wittgenstein enigszins gebrekkig, dus er is ook geen bemiddeling mogelijk.

Was Hermans nu een nihilist? In wezen was hij een aanhanger van de nietzscheaanse chaostheorie, dus ligt een bevestigend antwoord het meest voor de hand. Expliciet had hij dat waarschijnlijk ook graag willen zijn, maar impliciet neemt hij, zoals aangetoond, wel een ethische positie in. Dus maakt hij gebruik van normatieve oordelen, hoewel hij de principiële mogelijkheid ervan zou moeten ontkennen. Een betere beschrijving van Hermans' positie levert m.i. Wilbert Smulders die hem een 'verlicht conservatief' noemt (Smulders 1995, cursivering gewist). Hiermee komt tot uitdrukking dat hij doorgaans ideologisch gemotiveerd was. Ideologie zie ik in dit kader als een verzameling van waardeoordelen die niet tot hun einde worden doorgeredeneerd. Gebeurt dat wel, is er sprake van een filosofisch systeem. Maar filosofisch faalt Hermans omdat hij zijn eigen stellingen nauwelijks kritisch benadert. Ontbreekt dus bij Hermans de wil tot zelfkritiek?

In het kader van een interview op 22 augustus 1985 stelde Martien J.G. de Jong dat als Hermans iets schrijft, hij ook 'altijd wel een uitgever' zou vinden 'die het op de markt wil brengen, zonder dat hij zich met de inhoud wil bemoeien' (De Jong 1986: 101). Op de vraag of hij 'nooit bang' was dat zijn zelfkritiek hem in de steek zou laten antwoordde de schrijver zelfverzekerd:

Maar daardoor wordt je zelfkritiek sterker. Doordat het makkelijker gaat, wordt het juist moeilijker. De uitgevers kritiseren niet meer. Je moet het zelf doen. Ik zou het verschrikkelijk vinden als men na mijn dood zou zeggen: tot dat boek ging het nog wel, maar wat hij daarna geschreven heeft, kun je wel overslaan. Dat zou ontzettend zijn. Door het succes van enkele boeken kom je... rust er eigenlijk een hypotheek op alles wat je schrijft.

(De Jong 1986: 101)

De aangehaalde uitspraak heeft betrekking tot zijn literair oeuvre. Hermans was zich dus, althans vanaf de jaren tachtig, ervan bewust dat hij tenminste grote inhoudelijke vrijheid had in de Nederlandse literatuur. Expliciet gaat hij er toch van uit dat hij wel degelijk zelfkritisch was. De detailbewerkingen van zijn heruitgegeven teksten laten dat ook gedeeltelijk zien. Een zeker streven tot formele perfectie mag dus wel worden verondersteld, en in zoverre heeft Hermans dan ook gelijk. Daartegenover staat echter het feit dat hij nooit een tekst, vooral geen van zijn essays en opiniestukken, wezenlijk heeft teruggetrokken. Op filosofisch vlak was hij dus nauwelijks in staat tot zelfkritiek.

Ik formuleer mijn kritiek met voorbehoud in drie opzichten. Ten eerste kon ik maar fragmentarisch argumenteren omdat hij niet één groot filosofisch boek heeft geschreven. Ik moest me beperken tot een reeks kleine essays en interview-fragmenten. De tekstbasis is dus redelijk versplinterd. Ten tweede ga ik er gemakshalve van uit dat zijn positie in wezen niet is veranderd door de decennia heen, althans in de tweede helft van zijn leven. Mijn assumptie wordt geïndiceerd door het feit dat hij tot in de jaren negentig bezig was met heruitgaven van zijn vroegere teksten, zoals bijvoorbeeld de verzameling van al zijn Wittgenstein-essays (Hermans 1990). De heruitgegeven teksten zijn weliswaar bewerkt, maar in hun wezenlijke gehalte niet veranderd, althans zover ik het kan beoordelen. Ten derde is mijn inschatting van Hermans als nietzscheaan gebaseerd op mijn persoonlijke receptie van Nietzsche, en mijn kritiek op Hermans op zijn beurt gebaseerd op mijn kritiek op Nietzsches late filosofie. De secundaire literatuur met betrekking tot Nietzsche is echter niet bepaald rijk aan kritische tonen. Op basis van een andere Nietzsche-interpretatie zou men dus ook een andere conclusie kunnen bereiken. Mijns inziens valt de uiteenzetting met Nietzsche echter niet te omzeilen als men Hermans' wereldbeeld nader wil bepalen. Natuurlijk is dit laatste in analogie ook van toepassing op de filosofieën van Kant en Wittgenstein zoals ik die heb aangehaald.

## Nederlandse samenvatting

De Nederlandse schrijver Willem Frederik Hermans (1921–1995) wordt door zijn recipiënten soms gezien als nihilist. In deze scriptie ga ik na of deze categorisering ook juist is. Daarom probeer ik zijn filosofische positie te reconstrueren met behulp van interviews, zijn essays en ook de secundaire literatuur. Maar eerst citeer ik een reeks recente voorbeelden voor deze inschatting van Hermans als nihilist.

In het daarop volgende hoofdstuk probeer ik het begrip van nihilisme zelf duidelijk te maken. Omdat Hermans opvallend sterk beïnvloed was door Nietzsche, beperk ik me tot de nietzscheaanse begrippen van nihilisme. Door middel van een uitgebreide discussie van kernelementen van Nietzsches late filosofie probeer ik diens meerledige nihilisme-begrip te benaderen.

De volgende stap is een verzameling van expliciete verwijzingen naar het wereldbeeld van Hermans, zowel in de secundaire literatuur, maar ook bij Hermans zelf.

Het hoofdgedeelte van de scriptie wordt echter gevormd door een gedetailleerde analyse van filosofische uitspraken die door Hermans zelf zijn gedaan. Eerst benader ik zijn sciëntistische instelling die hij tijdens zijn leven met weinig subtiliteit presenteerde. Op basis van een reeks fragmenten en gedeeltes uit interviews en essays bepaal ik zijn sciëntisme als dogmatisch-naïef. Dit wordt vooral duidelijk door zijn manier van argumentatie met betrekking tot de klassieke filosofische vraagstellingen. Of Hermans gaat inhoudelijk niet eens in op de desbetreffende problematiek. Of hij vervalst de vraagstelling zo behoorlijk dat ik ertoe neig te concluderen dat hij het probleem helemaal niet heeft begrepen. Zo blijkt bijna elke bewering die hij in het kader van een van zijn beroemdste filosofische essays over Immanuel Kant doet, volkomen fout of tenminste gebrekkig en dus kritiekwaardig. Daarnaast valt op dat hij zijn eigen wetenschapsgeloof nauwelijks rechtvaardigt door argumenten, maar meestal alleen door beweringen die een beredenering vergen of door een – vaak eveneens foutief – beroep op een autoriteit. Hierdoor wordt duidelijk dat zijn sciëntisme grotendeels ongerefleeteerd is en ideologisch gemotiveerd.

In het volgende gedeelte van de filosofische analyse ga ik verder in op het verband tussen Hermans en de filosofie van Nietzsche. Mijns inziens kunnen

sommige nietzscheaanse motieven terug worden gevonden in de publicaties van Hermans, vooral de nietzscheaanse chaostheorie. Dat 'chaos' het enige werkelijke woord zou zijn, een van de bekendste Hermans-citaten, past bijvoorbeeld in dit schema. Maar zover ik het kan aantonen, neemt hij Nietzsche maar fragmentarisch over. Een wezenlijke consequentie uit het denken van Nietzsche wil hij namelijk niet trekken: de deconstructie van de exacte wetenschappen, die niet compatibel zijn met de nietzscheaanse chaostheorie. Toch heeft Nietzsche duidelijke sporen achtergelaten in Hermans' persoonlijke filosofie, zo duidelijk zelfs dat de argumenten die tegen Nietzsche worden ingebracht ook tegen Hermans kunnen worden gebruikt. Op deze basis probeer ik al in dit stadium een brede kritiek uit te brengen op de nietzscheaan Hermans.

Een vraag is echter onbeantwoord. Hoe kan Hermans de brug slaan tussen impliciet nietzscheanisme en expliciet sciëntisme? Beide elementen zijn tenslotte wederzijds exclusief, Hermans moet dus over een bemiddelingsgedachte beschikken. Die kan hij halen uit de vroege filosofie van Wittgenstein. Hermans was niet alleen een bekennende aanhanger van Wittgenstein, hij heeft ook diens *Tractatus logico-philosophicus* naar het Nederlands vertaald. Maar hij heeft ook zijn hele leven met de filosofie van Wittgenstein geworsteld. Er zijn uitvoerige publicaties over Wittgenstein uit de pen van Hermans. Zijn worstelen, zijn begrip, maar ook zijn onbegrip vallen dus goed te documenteren. De zinnen uit de *Tractatus*, die hij vooral dogmatisch recipieert, gebruikt hij om voor de exacte wetenschappen een uitzondering te formuleren uit de radicale nietzscheaanse kritiek van het denken. Hij valt hierbij terug op denkschemata uit de vroege analytische filosofie, ook al meent hij dat hij niets van filosofische argumenten moet hebben als ze 'te oud' zijn voor hem. Het Wittgenstein-hoofdstuk combineer ik met mijn kritiek aan de m.i. heel vooringenomen receptie door Hermans.

Hiermee is volgens mij de filosofie van Willem Frederik Hermans grotendeels gereconstrueerd: hij is vroeg en sterk beïnvloed door Nietzsche, maar kon gelijktijdig een grote fascinatie ontwikkelen voor de wetenschappen. De ontdekking van Wittgensteins oeuvre moet voor Hermans een soort van verlossing zijn geweest van een innerlijk conflict tussen nihilisme en wetenschappelijk dogmatisme. Het kan tragisch worden genoemd dat Hermans niet bereid was zichzelf eerlijk te exponeren aan de filosofische methode omdat hij niet bereid was bepaalde sciëntistische dogmata de rug toe te keren. Want juist daardoor was hij

niet in staat om de door hem zo hoog ingeschatte Wittgenstein volledig te begrijpen. Toch kan en wil ik in dit kader geen psychologische inschatting leveren.

Kritisch-filosofisch bekeken ontkomt Hermans dus niet aan de ideologieverdenking. Hij levert geen of nauwelijks verdergaande beredeningen, laat staan een systematisch noodzakelijke, volledige, laatste beredening. Zijn taal insisteert op retorisch indrukwekkende polemieken, vaak gedreven door persoonlijke animositeit. Uiteindelijk faalt dus de filosofie van Hermans, hoewel hij vaak tekeergaat tegen de 'vakfilosofie' en hij er aanspraak op maakt de 'schoolfilosofen' te hebben overtroffen.

## Deutsche Zusammenfassung

Der niederländische Schriftsteller Willem Frederik Hermans (1921–1995) wird in der Rezeption bisweilen als Nihilist gesehen. In der vorliegenden Arbeit gehe ich der Frage nach, ob die Bezeichnung auch zutrifft. Daher versuche ich mithilfe von Interviews mit dem Schriftsteller, Essays von Hermans selbst und der Sekundärliteratur Hermans' philosophische Position zu rekonstruieren. Zunächst ziehe ich einige rezente Beispiele für diese Etikettierung heran, um die Nihilismus-Behauptung zu belegen.

Im folgenden Kapitel versuche ich, den Nihilismus-Begriff selbst zu verdeutlichen. Weil Hermans auffällig stark durch Nietzsche beeinflusst war, beschränke ich mich in der Erörterung auf die Spielarten des Nihilismus bei Nietzsche. In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Kernelementen der Spätphilosophie Nietzsches versuche ich mich dessen mehrteiligem Nihilismus-Begriff anzunähern.

Als Nächstes versuche ich die expliziten Verweise auf Hermans' Weltbild herauszuheben, zunächst in der Sekundärliteratur, schließlich auch bei Hermans selbst.

Das Herzstück der Arbeit bildet aber die Detailanalyse von philosophischen Aussprüchen und Bemerkungen aus der Feder oder dem Mund von Hermans selbst. Zunächst nähere ich mich seiner zu Lebzeiten geradezu plakativ zur Schau gestellten szientistischen Einstellung an. Auf Basis einer Vielzahl von Fragmenten und Passagen in Essays und Interviews bestimme ich seinen Szientismus als dogmatisch-naiv. Das wird vor allem durch seine Argumentationsweise in Bezug auf die klassischen philosophischen Fragestellungen deutlich. Hermans geht entweder inhaltlich nicht auf die Problematiken ein. Oder aber er verdreht sie derart radikal, dass ich zum Schluss neige, dass er sie gar nicht verstanden haben dürfte. So kann fast jede Behauptung, die er in einem philosophischen Essay über Kant macht, als gänzlich falsch oder zumindest fehlerhaft kritisiert werden. Daneben fällt auf, dass er für seine eigene Wissenschaftsgläubigkeit kaum Argumente, sondern zumeist nur begründungsbedürftige Behauptungen aufstellt und sich – ebenfalls oft fälschlich – auf Autoritäten beruft. Damit stellt sich sein Szientismus als weitgehend unreflektiert und ideologisch motiviert heraus.



In einem weiteren Teil der philosophischen Analyse gehe ich näher auf seine Beziehung zu Nietzsches Philosophie ein. Wie ich meine, lassen sich einige nietzscheanische Motive in seinen Schriften immer wieder nachweisen, allen voran die Nietzsche'sche Chaostheorie. Eines der berühmtesten Hermans-Zitate, nach dem das einzig wirkliche Wort »Chaos« wäre, passt zum Beispiel in dieses Schema. Ich kann zeigen, dass er Nietzsche aber nur fragmentarisch übernimmt. Zu einer Konsequenz des Nietzsche'schen Denkens ist er nämlich nicht bereit: zur Opferung der exakten Wissenschaften, deren Vorgangsweise nicht mit der Chaostheorie Nietzsches vereinbar ist. Dennoch zieht sich das Denken Nietzsches so deutlich durch Hermans' persönliche Philosophie, dass die Argumente, die gegen Nietzsche verwendet werden, auch gegen Hermans übernommen werden können. Auf dieser Grundlage versuche ich bereits in diesem Stadium eine umfassende Kritik am Nietzscheaner Hermans.

Eine Frage bleibt aber offen: Wie kann Hermans für sich den Spagat zwischen implizitem Nietzscheanismus und explizitem Szientismus bewältigen? Beide Elemente seines Denkens schließen einander aus, Hermans muss also über einen Vermittlungsgedanken verfügen. Den holt er sich aus der Frühphilosophie Wittgensteins. Hermans war nicht nur ein bekennender Anhänger Wittgensteins, er hat sogar den *Tractatus logico-philosophicus* ins Niederländische übersetzt. Er hat außerdem zeit seines Lebens mit der Philosophie Wittgensteins gerungen. Es gibt ausführliche Publikationen aus der Feder Hermans' zu Wittgenstein, sein Ringen, sein Verständnis, aber auch sein Unverständnis lassen sich daher gut dokumentieren. Die *Tractatus*-Sätze, die er vor allem dogmatisch rezipiert, verwendet er, um für die exakten Wissenschaften eine Ausnahme aus der Nietzsche'schen Vernunftkritik zu erwirken. Er verfällt dabei in Denkschemata der analytischen Frühphilosophie, obwohl er selbst für sich in Anspruch nimmt, sich über philosophische Argumente hinwegsetzen zu können, wenn sie ihm »zu alt« sind. Das Wittgenstein-Kapitel schließe ich mit einer Kritik an der m.E. sehr voreingenommenen Rezeption durch Hermans ab.

Somit kann ich die Philosophie von Willem Frederik Hermans weitgehend rekonstruieren: Er ist frühzeitig und stark durch Nietzsche geprägt worden, hat aber gleichzeitig eine große Faszination für die Wissenschaften entwickeln können. Die Entdeckung der Schriften Wittgensteins muss für Hermans eine Art von Erlösung aus dem philosophischen Konflikt zwischen Nihilismus und

wissenschaftlichem Dogmatismus gewesen sein. Die Tragik besteht darin, dass Hermans nicht bereit war, sich selbst der Philosophie ehrlich auszusetzen, weil er nicht bereit war, bestimmte szientistische Dogmen loszulassen. Damit konnte er sich aber auch den von ihm so verehrten Wittgenstein nicht vollständig erarbeiten. Ich hüte mich dennoch vor einer psychologischen Deutung, die auch nicht in die Fragestellung der vorliegenden Arbeit passt.

Kritisch-philosophisch betrachtet verbleibt Hermans also im Ideologieverdacht. Er liefert kaum weiterführende Begründungen, geschweige denn eine systematisch notwendige Letztbegründung. Seine Sprache verharrt in rhetorisch beeindruckender Polemik, oft genug angefeuert durch persönliche Feindseligkeiten. Insgesamt scheitert also die Philosophie von Hermans, obwohl er häufig gegen die »Fachphilosophie« wettet und für sich in Anspruch nimmt, die von ihm als »Schulphilosophen« diffamierten Denker überboten zu haben.

## English summary

It has often been claimed that the Dutch writer Willem Frederik Hermans was a nihilist. In this thesis, I try to explore whether this was actually the case by trying to reconstruct his philosophical position through a collection of statements Hermans made in interviews and essays. On the basis thereof, I can differentiate two primary elements in his world view, a late-Nietzschean chaos theory and a naïve scientism. His chaos theory likely stems from an early reception of Nietzsche, possibly already in his high school years in Amsterdam, and his scientific views may originate in a fascination with science in his formative years and through his own scientific work. Arguably, these two pillars contradict each other. I deem them incompatible because Nietzsche's fundamental critique of human thinking as a means of willful appropriation of power also affects all scientific endeavors as such. Thus Hermans, in his philosophy, needs a systematic way to exclude the exact sciences from these destructive consequences of the chaotic fluxus. In the early philosophy of Wittgenstein, Hermans found what he must have regarded as a possible solution for this paradoxical juxtaposition. Hermans was fascinated by Wittgenstein: he wrote a number of essays about the Austrian philosopher, integrated Wittgensteinian elements into his novels and even translated the *Tractatus logico-philosophicus* into Dutch and added a commentary. But, as I believe and try to argue, his reception of Wittgenstein's theories is flawed and shows signs of an ideologically motivated appropriation. In general, Hermans' philosophical ideas as well as his reception of classic philosophers such as Kant are formulated on a shallow level and can easily be deconstructed. In conclusion, I try to show that Hermans did try to take an explicit nihilistic position, but repeatedly shows an implicit tendency towards normative judgements in his non-fictional writings, and consequently cannot be called a nihilist proper.

## Lebenslauf

Rainer Erich Scheichelbauer, geboren am 8. März 1977 in Wien

1995 Matura in Wien

1999 Diplom für Fotografie an der Graphischen Lehranstalt, Wien  
seither selbständig tätig, v.a. in Grafik, Typografie, Buch- und  
Schriftgestaltung

1999 – 2003 Infografiker beim WirtschaftsBlatt, Wien

2000 Beginn der Lehrtätigkeit an der Graphischen Lehranstalt, Wien

2003 Beginn der Studien der Nederlandistik und der Philosophie an der  
Universität Wien, seither zahlreiche Aufenthalte in Belgien und  
den Niederlanden

2004 Beginn der Tätigkeit für die Typographische Gesellschaft Austria, Wien  
v.a. Workshops, aber auch Übersetzungen aus dem Niederländischen

2006 – 2007 Deutsch-Lektorat an der Hogeschool Rotterdam

2008 Beginn der journalistischen Tätigkeit für Fachpublikationen  
Mitgliedschaft im Österreichischen Journalisten-Club

2012 Abschluss des Studiums der Philosophie mit Auszeichnung,  
Diplomarbeit: »Der Dualismusvorwurf an Kant und seine  
systemimmanente Widerlegung«

## Literatuur

Alle cursiveringen, mits anders vermeld, zijn overgenomen uit het origineel. Bepaalde filosofische hoofdwerken worden op een uitzonderlijke wijze geciteerd. Teksten van *Kant* worden geciteerd volgens de in het Kant-onderzoek gebruikelijke methode: KrV en KpV staan voor ‘Kritik der reinen Vernunft’ en ‘Kritik der praktischen Vernunft’, A en B verwijzen naar eerste en tweede uitgaven. Als tekstbasis fungeert Weischedel 2003. In het geval van de Kant-citaten worden de spatiëringen van het origineel weergegeven als cursiveringen. Passages uit *Wittgensteins* ‘Tractatus logico-philosophicus’ (afgekort als TLP) worden weergegeven volgens Wittgensteins eigen nummering in het boek. Als tekstbasis fungeert McGuinness/Schulte 2001. *Nietzsche*-citaten worden volgens de ‘Kritische Studienausgabe’ geciteerd. De tekstbasis vormt Colli/Montinari 1980. Verder wordt ook het Proslogion van *Anselm van Canterbury* en een Passage uit de ‘Phänomenologie des Geistes’ van *Hegel* geciteerd, zoals gebruikelijk volgens de indeling in Romeinse cijfers. Als tekstbasis maak ik gebruik van *www-proslogion* respectievelijk band 3 van Moldenhauer/Michel 1986.

- Baartse, Dirk en Bob Polak (red.): *Het Grote Willem Frederik Hermans Boek*. Nijgh & Van Ditmar: Amsterdam 2010.
- Baartse, Dirk: Henk Heeren: ‘Volgens Wim had ik met een ander boek over Nietzsche moeten beginnen’. In: Baartse/Polak 2010. 60–64.
- Boef, August Hans den: *Over Nooit meer slapen van W.F. Hermans*. Synthese. Uitgeverij De Arbeiderspers: Amsterdam 1984.
- Boenders, Frans: Willem Frederik Hermans en Ludwig Wittgenstein. In: Cartens e.a. 1985. 58–62. b
- Bos, Ben: De weerloze mens fascineert. Oorspronkelijk gepubliceerd in: *De Nieuwe Linie*, 20 februari 1965. In: Janssen 1983. 71–79.
- Bos, Jan, Jos Uljee (red.): *Het Literatuurboek*. Waanders: Zwolle 2003.
- Botha, Elize en Henriëtte Roos: In gesprek met Willem Frederik Hermans. In: *Tydskrif vir Letterkunde*; nuwe reeks 21: 2, mei 1983, 45–54 1983. Geciteerd naar Raat 1985: 15.
- Brouwers, Jeroen: *Het aardigste volk ter wereld*. W.F. Hermans in Brussel. Bijdrage aan zijn biografie. Uitgeverij Atlas: Amsterdam, Antwerpen 1996.
- Cartens, Daan, Johan Diepstraten, Phil Muysson: *BZZlletin 126*, W.F.Hermans. Onder medewerking van gastredacteur Freddy de Vree. Stichting BZZTôH: Den Haag 1985.
- Colli, Giorgio,azzino Montinari (ed.): *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. DTV: München 1980.
- De Vree, Freddy: *De aardigste man ter wereld*. Willem Frederik Hermans instituut, De Bezige Bij: Amsterdam 2002.
- Delvigne, Rob: Wittgenstein verslaat Nietzsche. In: Baartse/Polak 2010. 285–287.
- Delvigne, Rob: Kleinigheden. In: Baartse/Polak 2010. 288–290.
- Dupuis, Michel: Eenheid en versplintering van het ik. Een onderzoek naar thema’s motieven en vormen in verband met de problematiek van de enkeling in het verhalend werk van Willem Frederik Hermans. Uitgeverij HeideLand-Orbis: Hasselt 1976.
- Elders, Fons: *Filosofie als science-fiction*. In Janssen 1983. 132–156.
- Essen, Rob van: De vraag van Hermans: Aan welke kant sta jij?. In *NRC Next*, 1 november 2012. 20–21.
- Ester, Hans en Meindert Evers (red.): *In de ban van Nietzsche*. M.m.v. Jochem Visser. Katholieke Universiteit Nijmegen, Centrum voor Duitsland-Studies. Uitgeverij Damon: Budel 2003.
- Fransen, Ad: *W.F. Hermans, een Hollander in Parijs*. Podium: Amsterdam 2005.

- Frenzel, Ivo. Nietzsche. 26. Auflage. Rowohlt Monographien: Reinbek bei Hamburg 1994.
- Hermans, Willem Frederik: Erosie. Uitgeverij Heijnis: Zaandijk 1960. Elektronische versie: dbnl, 2007. Op <[http://www.dbnl.org/tekst/hermo14eroso1\\_01/](http://www.dbnl.org/tekst/hermo14eroso1_01/)>. 12 juli 2012.
- Hermans, Willem Frederik: Het sadistische universum. De Bezige Bij: Amsterdam 1964.
- Hermans, Willem Frederik: Het sadistische universum. Oorspronkelijk verschenen 1951, bewerkt 1964. In: Hermans 1964. 11–27.
- Hermans, Willem Frederik: Experimentele romans? Oorspronkelijk verschenen 1953. In: Hermans 1964. 106–110.
- Hermans, Willem Frederik: Van Wittgenstein tot Weinreb. Het sadistische universum 2. De Bezige Bij: Amsterdam 1970.
- Hermans, Willem Frederik: Leven van Wittgenstein. In: Hermans 1970. 14–66.
- Hermans, Willem Frederik: Kardinal Pölätüo. In: Hermans 1970. 67–85.
- Hermans, Willem Frederik: Achteraf (nawoord van Het sadistische universum 2). In: Hermans 1970. 234–235.
- Hermans, Willem Frederik: Wittgenstein's levensvorm. In: Hermans 1964. 141–175.
- Hermans, Willem Frederik: De liefde tussen mens en kat. De Bijenkorf: Amsterdam 1985.
- Hermans, Willem Frederik: Wittgenstein. De Bezige Bij: Amsterdam 1990.
- Hermans, Willem Frederik: Honderd jaar Wittgenstein. In: Hermans 1990. 7–22.
- Hermans, Willem Frederik: Wittgenstein's levensvorm. In: Hermans 1990. 23–70.
- Hermans, Willem Frederik: Wittgenstein in de mode en Kazemier niet. In: Hermans 1990. 71–158.
- Hermans, Willem Frederik: Leven van Wittgenstein. In: Hermans 1990. 159–226.
- Hermans, Willem Frederik: De snippers van de schrijftafel. In: Hermans 1990. 227–254.
- Hermans, Willem Frederik: De pet van Paul Feyerabend. In: Hermans 1990. 255–275.
- Hermans, Willem Frederik: Paranoia. 20ste druk. Oorspronkelijk verschenen 1953. Van Oorschot: Amsterdam 2007.
- Hermans, Willem Frederik: Preamble. In: Hermans 2007. 5–14.
- Heyting, Lien: De niemandsvriendin. In: NRC Handelsblad, 22 maart 1985.
- Janssen, Frans A. (ed.): Scheppend nihilisme. Interviews met Willem Frederik Hermans. Samengesteld en ingeleid door Frans A. Janssen. De Bezige Bij: Amsterdam 1983.
- Janssen, Frans A.: Willem Frederik Hermans 1921. In: Korteweg e.a. 1986. 101–104.
- Jong, Martien J.G. de: De waarheid (?) omtrent Richard Simmillion of de onvoltooide autobiografie van Willem Frederik Hermans. Uitgeverij De Prom: Baarn 1986.
- Kołodziejczyk, Sebastian Tomasz (ed.): Polish Journal of Philosophy Vol. IV, No. 1, Spring 2010. Uniwersytet Jagielloński: Krakow 2010.
- Korteweg, Anton, Murk Salverda (red.): 't Is vol van schatten hier... De Bezige Bij, Nederlands Letterkundig Museum en Documentatiecentrum: Amsterdam, 's-Gravenhage 1986. Elektronische versie: dbnl, 2004. Op <[http://www.dbnl.org/tekst/kortoo6isvoo1\\_01/](http://www.dbnl.org/tekst/kortoo6isvoo1_01/)>. 20 juli 2012.
- Kusters, Wiel: Dit nog, ook dit. Essays over poëzie en proza. Athenaeum – Polak & Van Genneep: Amsterdam 2012.
- Kwiatkowski, Gerhard (ed.): Schülerduden: Die Philosophie. Ein Sachlexikon der Philosophie. Bibliographisches Institut: Mannheim 1985.
- Maas, Nop, Willem Otterspeer: Willem Frederik Hermans en Gerard Reve. Verscheur deze brief! Ik vertel veel te veel. Een briefwisseling. De Bezige Bij, Willem Frederik Hermans instituut: Amsterdam 2008.
- McGuinness, Brian, Joachim Schulte (ed.): Ludwig Wittgenstein. Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition. 2. Ausgabe. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Frankfurt am Main 2001.
- Meijer, Ischa: Het enige geluk is geluk in slavernij. In: Janssen 1983. 223–234.
- Moldenhauer, Eva, Karl Markus Michel (ed.): G.W.F. Hegel. Werke in 20 Bänden mit Registerband. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Frankfurt am Main 1986.
- Morriën, Adriaan: De gruwelkamer van W.F. Hermans. Of: Ik moet altijd gelijk hebben. De Bezige Bij: Amsterdam s.a. (volgens Maas/Otterspeer 2008: 129 verschenen in 1955).
- Nabbe, Pieter: De invloed van Franz Kafka, Louis Ferdinand Céline & Ludwig Wittgenstein op het werk van Willem Frederik Hermans. Doctoraal scriptie ter afsluiting van de studie Nederlandse taal & letterkunde aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Docent: Dr. S. Bakker. Nijmegen 1994.
- Nigg, Walter: Friedrich Nietzsche. Mit einem Nachwort von Max Schoch. Diogenes: Zürich 1994.
- Otterspeer, Willem (red.): Machines en emoties. Willem Frederik Hermans, Rudy Kousbroek, Ethel Portnoy. Een briefwisseling. De Bezige Bij: Amsterdam 2009.
- Palmquist, Stephen: The Kantian Grounding of Einstein's Worldview: (I) The Early Influence of Kant's System of Perspectives. In: Kołodziejczyk 2010. 45–64.

- Polak, Bob: Niks over neuken. In: Baartse/Polak 2010. 277–282.
- Raat, G.F.H.: De vervalste wereld van Willem Frederik Hermans. Huis aan de Drie Grachten, kritische studies: Amsterdam 1985.
- Recki, Birgit: Freiheit. Facultas: Wien 2009.
- Ruiter, Frans: Willem Frederik Hermans: kantiaan à contrecœur. In: Ruiter/Smulders 2009. 33–80.
- Ruiter, Frans en Wilbert Smulders (red.): Alleen blindgeborenen kunnen de schrijver verwijten dat hij liegt. Over het schrijverschap van Willem Frederik Hermans. De Bezige Bij: Amsterdam 2009.
- Ruyter, Martin: Bedrag doet niet terzake. Oorspronkelijk: Volkskrant, 14 maart 1967. In: Janssen 1983. 123–127.
- Scheichelbauer, Rainer Erich: Der Dualismusvorwurf an Kant und seine systemimmanente Widerlegung. Diplomarbeit an der Universität Wien: Wien 2012.
- Searle, John R.: Minds, Brains, and Programs. In: Warburton 2005. 403–421.
- Sleutelaar, Hans, Hans Verhagen en C.B. Vaandrager: Zelfportret van Willem Frederik Hermans. Oorspronkelijk gepubliceerd in: Gard Sivik 7, 1963–1964, nr. 31, september–oktober 1963. In Janssen 1983. 47–62.
- Smulders, Wilbert (ed.): Verboden toegang. Essays over het werk van Willem Frederik Hermans, gevolgd door een vraaggesprek met de schrijver. De Bezige Bij: Amsterdam 1989.
- Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Reclam: Stuttgart 1991.
- Straten, Hans van: Hermans. Zijn tijd, zijn werk, zijn leven. Uitgeverij Aspekt: Soesterberg 1999.
- Storm, Reinder: Mandarijnen op zwavelzuur. In: Bos e.a. 2003.
- Valk, Arno van der: W.F. Hermans: het grootste gelijk buiten Nederland. Uitgeverij Aspekt: Soesterberg 2002.
- Vermeiren, Koen: Willem Frederik Hermans en Ludwig Wittgenstein. Een taalspelenanalyse van het prozawerk van Willem Frederik Hermans, uitgaande van de levensvorm van het sadistische en chaotische universum. H&S/HES Uitgevers: Utrecht 1986.
- Vermeiren, Koen: De strikken van het woordenweb. Hermans en Wittgenstein. In: Smulders 1989. 180–203.
- Visser, Gerard: Het vraagstuk van het nihilisme bij Martin Heidegger en Nietzsche. In: Ester e.a. 2003. 33–45.
- Warburton, Nigel (ed.): Philosophy: Basic Readings. Second Edition. Routledge: Abingdon/New York 2005.
- Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant, Werkausgabe. 12 Bände, 16. Auflage. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2003
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Vertaald en van een nawoord en aantekeningen voorzien door W.F. Hermans. Zesde druk. Athenaeum – Polak & Van Genneep: Amsterdam 1998.

## Internet-bronnen

- [www-letterkundigmuseum:] N.N.: Vijverberg-prijs 1966. In: Letterkundig Museum. Op: <<http://www.letterkundigmuseum.nl/Literaircentrum/Literaireprijzen/tabid/99/AwardYearID/492/Mode/DetailsAwardYear/Default.aspx>>. 9 juli 2012.
- [www-proslogion:] Anselmus Cantuariensis Proslogion fides quærens intellectum. Op: <<http://12koerbe.de/pan/proslog.htm>>. 10 juli 2012.
- [www-standford:] Leopold, David: Max Stirner. In: Edward N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition). 2011. Op: <<http://plato.stanford.edu/entries/max-stirner/>>. 21 juni 2012.
- [www-wfhi-1:] N.N.: Bibliografie van publicaties over werk en leven van Willem Frederik Hermans – alfabetisch. WFHi & Stichting dbnl. Op: <[http://www.willemfrederikhermans.nl/bibliografie/NIWI\\_DB\\_alfabetisch.html](http://www.willemfrederikhermans.nl/bibliografie/NIWI_DB_alfabetisch.html)>. 20 juli 2012.
- [www-wfhi-2:] N.N.: Wittgenstein in de mode en Kazemier niet (1967). WFHi & Stichting dbnl. Op: <<http://www.willemfrederikhermans.nl/titels/titel.php?id=hermo14witto1>>. 13 december 2012.