

I
PROLOOG
De tovenaars

De aankomst van God

‘Trek het je niet aan, ik weet dat jullie het nooit zullen begrijpen.’ Met die zin eindigde op 18 juni 1929 in Cambridge, Engeland, het vermoedelijk vreemdste mondelinge promotie-examen in de geschiedenis van de filosofie. Voor de promotiecommissie, bestaande uit Bertrand Russell en G.E. Moore, was een veertigjarige ex-miljardair uit Oostenrijk aangetreden, die de voorafgaande tien jaar hoofdzakelijk als schoolmeester werkzaam was geweest.¹ Zijn naam was Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein was in Cambridge geen onbekende. Integendeel, in de jaren van 1911 tot vlak voor de Eerste Wereldoorlog had hij er bij Russell gestudeerd en was hij bij de toenmalige studenten snel opgeklommen tot een cultfiguur vanwege zijn duidelijke genialiteit en eigenzinnigheid. ‘God is aangekomen, ik heb hem in de trein van 5.15 uur ontmoet,’ noteert John Maynard Keynes in een brief van 18 januari 1929. Keynes, naar alle waarschijnlijkheid op dat moment de belangrijkste econoom ter wereld, ontmoette Wittgenstein toevallig op de eerste dag na diens terugkeer in Engeland. En het zegt veel over de uitgesproken intieme en geruchtmakende sfeer van de toenmalige universitaire kringen dat Wittgensteins oude vriend G.E. Moore ook in die trein van Londen naar Cambridge zat.

Men moet zich de sfeer in die coupé overigens niet al te uitbundig voorstellen. Want zeker Wittgenstein had niets op met *smalltalk* en hartelijke omhelzingen. Het genie uit Wenen neigde eerder naar plotselinge woede-uitbarstingen en was bovendien uiterst haatdragend. Eén enkele losse opmerking of een politieke

grap kon leiden tot jarenlange wrok en zelfs tot het verbreken van het contact – zoals ook met Keynes en Moore meermalen het geval was geweest. Maar niettemin, God was terug! En de vreugde was navenant groot.

Al op de tweede dag na Wittgensteins aankomst worden bij Keynes thuis daarom de zogeheten *Cambridge Apostles* – een onofficieel en duidelijk elitair studentengenootschap, dat op de campus vooral berucht was om zijn homoseksuele affaires – bijeengeroepen om de verloren zoon welkom te heten.² Tijdens een feestelijk avondeten wordt Wittgenstein verheven tot erelid (*Angel*). Sinds de laatste bijeenkomst zijn er voor de meeste leden meer dan vijftien jaar verstreken. Er is in de tussentijd veel gebeurd. Maar Wittgenstein lijkt in de ogen van de apostelen uiterlijk praktisch onveranderd. Niet alleen draagt hij, zoals altijd, ook die avond weer de combinatie van overhemd zonder stropdas, grijze flanellen broek en zware leren schoenen. Ook lichamelijk lijken de jaren geen sporen bij hem te hebben achtergelaten. Op het eerste gezicht ziet hij er daarom uit als een van de vele genodigde elitestudenten, die de vreemde man uit Oostenrijk tot dan toe alleen kennen uit de verhalen van hun hoogleraren. En natuurlijk als auteur van de *Tractatus logico-philosophicus*, het legendarische werk dat in de voorafgaande jaren een stempel heeft gedrukt op de filosofische discussies in Cambridge, om niet te zeggen dat het de discussies heeft gedomineerd. Overigens zou geen van de aanwezigen hebben willen beweren het boek ook maar bij benadering te hebben begrepen. Dat maakte de fascinatie voor de *Tractatus* juist nog groter.

Wittgenstein had het boek in 1918 in Italiaanse krijgsgevangenschap voltooid vanuit het onwrikbare bewustzijn alle problemen van het denken ‘in de kern definitief opgelost te hebben’, en hij had daarom besloten vanaf dat moment de filosofie de rug toe te keren. Slechts enkele maanden later stond hij als erfgenaam van een van de rijkste industriële families op het continent zijn hele vermogen af aan zijn broer en zussen. Zoals hij in die tijd schriftelijk aan Russell meedeelde, wilde hij – geplaagd door

zware depressies en terugkerende gedachten aan zelfmoord – voortaan zijn kost verdienen ‘met eerlijke arbeid’. Dat betekende in de praktijk dat hij als schoolmeester les ging geven op het platteland.

Die Wittgenstein was nu dus terug in Cambridge. Terug, zoals werd gezegd, om te filosoferen. Maar het genie, intussen veertig jaar oud, bezat geen universitaire titel en bleek volkomen onbemiddeld. Het weinige dat hij door de jaren heen had kunnen sparen, was al na een paar weken in Engeland op. Hij moest helemaal niets hebben van behoedzaam geformuleerde suggesties dat zijn rijke broers en zussen wellicht bereid zouden zijn hem financieel uit de brand te helpen. ‘Wilt u zo vriendelijk zijn kennis te nemen van mijn schriftelijke verklaring dat ik niet alleen een aantal welgestelde familieleden heb en dat zij mij ook geld zouden geven als ik erom zou verzoeken, MAAR DAT IK HEN NIET ÉÉN CENT ZOU VRAGEN,’ laat hij Moore een dag voor zijn mondelinge promotie-examen weten.³

Wat nu? Niemand in Cambridge twijfelt aan de uitzonderlijke begaafdheid van Wittgenstein. Iedereen, onder wie de invloedrijkste personen op de universiteit, wil hem behouden en helpen. Maar zonder universitaire titel blijkt het zelfs in de vertrouwelijke sfeer van Cambridge officieel onmogelijk om de man die ooit zijn studie afbrak een onderzoekstoelage te bezorgen, laat staan een vaste baan.

Daarom wordt het plan bedacht om de *Tractatus logico-philosophicus* als proefschrift in te dienen. Russell had zich in 1923 persoonlijk ingezet voor de publicatie ervan en zelfs een voorwoord geschreven om die mogelijk te maken, want hij beschouwde het werk van zijn voormalige pupil superieur aan zijn eigen baanbrekende werk op het gebied van de logica, de wiskunde en de taal.

Geen wonder dus dat Russell bij het betreden van de examen-zaal gromde dat hij in zijn hele leven nog nooit ‘zoiets absurds’ had meegemaakt.⁴ Maar een examen is een examen, en daarom besloten Moore en Russell na een vriendelijke gedachtewisseling van een paar minuten toch nog een paar kritische vragen te stel-

len. Die hadden betrekking op een van de belangrijkste raadsels in het traktaat van Wittgenstein, dat toch al niet arm is aan duistere aforismen en cryptische eenregelige zinnen. Meteen de eerste zin van het werk, dat volgens een decimaal stelsel ingenieus is opgezet en streng geordend, levert daarvan een indrukwekkend voorbeeld. Het luidt:

1 De wereld is alles wat het geval is.

Maar ook notities als de volgende stelden de Wittgenstein-adepten voor een raadsel (en dat doen ze nog steeds):

6.432 *Hoe* de wereld is, is voor het Hogere volkomen om het even. God openbaart zich niet *in* de wereld.

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

Ondanks die raadselachtigheid is de belangrijkste impuls van het boek duidelijk. Wittgensteins *Tractatus* staat in een lange traditie van moderne werken als de *Ethica* (postuum 1677) van Baruch de Spinoza, *Onderzoek naar het menselijk verstand* (1748) van David Hume en *Kritiek van de zuivere rede* (1781) van Immanuel Kant. Al die werken streven ernaar een grens te trekken tussen enerzijds zinnen die in de eigenlijke betekenis van het woord zinvol zijn en dientengevolge de waarheid kunnen benaderen, en anderzijds zinnen die alleen maar zinvol lijken en door die schijn ons denken en onze cultuur op een dwaalspoor brengen. Bij de *Tractatus* gaat het dus met andere woorden om een therapeutische bijdrage aan het probleem waarover je als mens zinvol kunt spreken – en waarover niet. Het boek eindigt niet toevallig met de stelling:

7. Waarover niet kan worden gesproken, moet je zwijgen.

En slechts één decimale plek eerder, onder notitie 6.54, legt Wittgenstein zijn eigen therapeutische methode bloot:

6.54 Mijn stellingen zijn verhelderend omdat hij die me begrijpt uiteindelijk zal erkennen dat ze onzinnig zijn, wanneer hij met behulp van mijn stellingen – óp mijn stellingen – boven ze uit geklommen is. (Hij moet als het ware de ladder omvergooien na omhooggeklommen te zijn.)

Hij moet die stellingen overwinnen, dan ziet hij de wereld juist.

Op dát punt komt Russell in het promotiegesprek terug. Hoe moet dat dan precies: iemand met behulp van een hoop onzinnige stellingen aan een wereldvisie helpen, sterker nog, aan de enig juiste wereldvisie? Had Wittgenstein in het voorwoord van zijn boek niet uitdrukkelijk verklaard dat *'de waarheid van de hier uitgedrukte gedachten'* hem *'onaantastbaar en definitief'* leek? Hoe kan dat bij een werk dat naar eigen zeggen uitsluitend zinvrije stellingen bevatte?

Die vraag was niet nieuw voor Wittgenstein. Vooral niet uit Russells mond. De vraag was al jarenlang via een levendige briefwisseling veeleer uitgegroeid tot zoiets als een klassieke vraag binnen hun gespannen vriendschap. Opnieuw, ditmaal tijdens het promotie-examen, *'for old times' sake*, stelde Russell dus zijn goede vraag.

We weten helaas niet wat Wittgenstein te zijner verdediging precies heeft geantwoord. Maar we mogen aannemen dat hij het zoals gebruikelijk licht stotterend deed, met gloeiende ogen en met een hoogst eigenzinnige intonatie, die minder leek op het accent van een buitenlander dan op het spreken van iemand die in de woorden van de menselijke taal een bijzondere betekenis en muzikaliteit bespeurt. En op zeker moment, na een minutenlange monoloog, stamelend op zoek naar de alles verhelderende formulering, ook dat was typisch Wittgenstein, zal hij wel weer tot de conclusie zijn gekomen dat hij genoeg gepraat en uitgelegd had. Het is gewoon niet mogelijk iedereen alles duidelijk te maken. Precies zo had hij het ook in het voorwoord van zijn *Tractatus* vastgelegd: *'Dit boek zal misschien alleen worden begrepen door iemand die de daarin uitgedrukte gedachten – of in elk geval soortgelijke gedachten – zelf al eens gedacht heeft.'*

Het probleem was (en Wittgenstein wist het): er waren zeer weinig mensen die soortgelijke gedachten al eens gedacht en dus geformuleerd hadden, misschien wel helemaal niemand. En zeker niet zijn vroeger hooggewaardeerde docent Bertrand Russell, auteur van *Principia Mathematica*, die door Wittgenstein gezien werd als in wezen filosofisch bekrompen. En al helemaal niet G.E. Moore, de briljantste denker en logicus van zijn tijd, over wie Wittgenstein in vertrouwen zei dat Moore 'een uitstekend voorbeeld' was 'hoe ver een mens het kan brengen die over geen enkele intelligentie beschikt'.

Hoe moest hij aan deze mensen die kwestie met de ladder van onzinnige gedachten uitleggen, die je eerst moet beklimmen en dan van je af moet duwen om de wereld juist te zien? Was ook de wijze man in Plato's grotgelijkenis niet stukgelopen op de onmogelijkheid om zijn inzichten aan de andere grotgevangenen begrijpelijk te maken, nadat hij in het licht was geweest?

Genoeg voor vandaag. Genoeg uitgelegd. Wittgenstein staat dus op, loopt naar de andere kant van de tafel, klopt Moore en Russell welwillend op hun schouder en spreekt de zin uit waarvan tot op de dag van vandaag elke promovendus in de filosofie in de nacht voor zijn promotie moet dromen: 'Trek het je niet aan, ik weet dat jullie het nooit zullen begrijpen.'

Daarmee was het tafereel voorbij. Het was aan Moore om het promotieverslag te schrijven: 'Naar mijn persoonlijk oordeel gaat het bij het proefschrift van de heer Wittgenstein om het werk van een genie; maar hoe het ook zij, het voldoet zeker aan de voorwaarden die in Cambridge vereist zijn ter verkrijging van de doctorsgraad.'⁵

De onderzoekstoelage werd kort daarop toegekend. Wittgenstein was weer in de filosofie aangekomen.

Hemelbestormer

Aangekomen in de eigenlijke betekenis van het woord voelde Martin Heidegger zich misschien, toen hij op 17 maart van hetzelfde jaar de feestzaal van het Grand Hôtel & Belvédère in Davos binnenging. Want dat is het ongetwijfeld, het grote filosofische podium, en de intussen 39-jarige denker uit het Zwarte Woud zag zich al vanaf zijn vroege jeugd uitverkoren om dat te veroveren. Niets aan zijn optreden moest daarom als toevallig worden gezien. Niet zijn sportief strak gesneden pak, dat contrasteerde met het klassieke rokkostuum van de genodigde hoogwaardigheidsbekleders, niet zijn strak naar achteren gekamde haren, niet zijn door de hoogtezon gebruide gelaat, niet de verlate aankomst in de zaal, en al helemaal niet het feit dat hij niet op de speciaal voor hem gereserveerde plaats voor in de zaal ging zitten, maar zonder zichtbare aarzeling tussen de eveneens in groten getale toegestroomde studenten en jonge onderzoekers midden in de zaal. Er kon geen sprake van zijn dat hij zich zou onderwerpen aan de heersende conventies zonder een taboe te schenden. Want voor iemand als Heidegger kon er nu eenmaal geen juist filosoferen in een onechte sfeer bestaan. En onecht, dat moest hem op zo'n soort geleerde bijeenkomst in een chic Zwitsers hotel zo ongeveer alles lijken.

Het jaar daarvoor had Albert Einstein de openingsrede voor de 'Davoser Hochschulkurse' gehouden. Nu was hij, Martin Heidegger, in 1929 een van de hoofdsprekers. Hij zou de daaropvolgende dagen drie voordrachten houden, en afsluitend een openbaar twistgesprek voeren met Ernst Cassirer – het tweede filosofische zwaargewicht op de conferentie. De uiterlijke omstandigheden mochten dan dus nog zo onaangenaam zijn, het daarmee gepaard gaande respect en de waardering kwamen wel tegemoet aan Heideggers diepste verlangens.⁶

Pas twee jaar eerder, in het voorjaar van 1927, had hij met *Zijn en tijd* een werk gepubliceerd dat binnen enkele maanden werd erkend als een nieuwe mijlpaal in het denken. Door zijn grote suc-

ces bevestigde de zoon van de koster uit het Badense Meßkirch intussen een reputatie die in de voorafgaande jaren al had aangetoond dat hij de ‘heimelijke koning’ van de Duitstalige filosofie was, om het in de woorden van zijn toenmalige leerlinge (en minnares) Hannah Arendt te zeggen. Heidegger had dat werk in 1926 onder enorme tijdsdruk geschreven – en het eigenlijk maar voor de helft voltooid. Met *Zijn en tijd*, een baanbrekend werk, had hij de formele voorwaarden geschapen om vanuit zijn ongeliefde Marburg terug te keren naar zijn *alma mater* in Freiburg. In 1928 neemt Martin Heidegger daar de prestigieuze leerstoel van zijn vroegere leraar en beschermer over, de fenomenoloog Edmund Husserl.

John Maynard Keynes had naar aanleiding van de terugkeer van Wittgenstein naar Cambridge nog het transcendente register van een ‘God’ gekozen, maar Arendt verwijst met haar keuze voor ‘koning’ naar een wil om macht uit te oefenen en daarmee naar een sociale dominantie die in het geval van Heidegger al na enkele seconden voor iedere waarnemer duidelijk was. Waar hij ook optreedt of verschijnt: Heidegger is nooit een onder velen. In de feestzaal te Davos staft hij die pretentie met de symbolische weigering om bij de andere hoogleraren filosofie te gaan zitten op de voor hem gereserveerde plaats. Er wordt gefluisterd en gemurmeld, mensen draaien zich zelfs speciaal op hun stoel om: Heidegger is er. We kunnen beginnen.

Contenance bewaren

Het is meer dan onwaarschijnlijk dat ook Ernst Cassirer meedeed aan het algehele gefluister en gemompel in de zaal. Niets laten merken, vormelijk blijven – en vooral je houding bewaren. Zo luidt het credo van zijn leven. En het is ook de kern van zijn filosofie. Waar had hij welbeschouwd ook bang voor moeten zijn? Per slot van rekening is de 55-jarige hoogleraar aan de universiteit van Hamburg met weinig méér vertrouwd dan met het ceremo-

niële karakter van een academische massabijeenkomst. Hij bekleedt zijn leerstoel nu precies tien jaar. In het wintersemester 1929/1930 zal hij zelfs het rectoraat van zijn hogeschool op zich nemen – als de pas vierde Jood in de geschiedenis van het Duitse universitaire leven. Als telg van een welgestelde Berlijnse koopmansfamilie is Cassirer waarschijnlijk vanaf zijn vroegste kinderjaren ook vertrouwd met de aanduiding ‘chic Zwitsers hotel’. Zo als gebruikelijk in zijn kringen reisde hij met zijn vrouw Toni elk jaar in de zomermaanden naar de Zwitserse bergen om er te kuren. En ook Cassirer bevindt zich in 1929 in het zenit van zijn roem, op het hoogtepunt van zijn werkzame leven. In de voorafgaande tien jaar had hij zijn driedelige *Philosophie der symbolischen Formen* (*Filosofie van de symbolische vormen*) geschreven. Door de encyclopedische weidsheid en de systematische originaliteit van het werk – waarvan het derde en laatste deel slechts enkele weken voor de bijeenkomst in Davos was verschenen – vestigde Cassirer zijn naam als de onbetwiste leider van het neokantianisme en daarmee van de toonaangevende academische stroming in de Duitse filosofie.

Anders dan Heidegger is Cassirer niet als een komeet omhooggeschoten naar de status van superieur denker. Zijn reputatie was langzaam maar gestaag gegroeid in de decennia waarin hij zich wijdde aan filosofisch-historisch werk. Hij heeft het verzameld werk van Goethe en van Kant bezorgd en als privaatchoort in Berlijn bovendien een omvangrijk werk over de geschiedenis van de moderne filosofie gepubliceerd. Zijn optreden wordt niet gekenmerkt door charismatische uitstraling en retorische roekeloosheid, maar vooral door een indrukwekkende belesenheid en een soms schier bovenmenselijk geheugen, dat hem desgewenst in staat stelt hele bladzijden van belangrijke passages uit de grote filosofische en literaire klassieken uit het hoofd te citeren. Cassirers evenwichtige persoonlijkheid, die altijd op bemiddeling en matiging is gericht, is bijkans berucht. Hij belichaamt – en dat weet hij heel goed – in Davos de soort filosofie en het soort academisch establishment dat Heidegger met zijn dankzij genereuze

reissubsidies bijna volledig opgekomen stoottroep van leerlingen en promovendi koste wat het kost wil choqueren. Op de foto van de openingsplechtigheid zit Cassirer – tweede rij links – naast zijn vrouw Toni. Zijn volle haardos is waardig grijs geworden, zijn blik is geconcentreerd op de sprekerslessenaar gericht. De stoel links voor hem is vrij. Een op de rugleuning bevestigd kaartje meldt dat die *reservé* is. Het is de plaats van Heidegger.

Mythe Davos

Zoals uit latere aantekeningen blijkt, bleef Heideggers bewuste schending van de etiquette in Davos bepaald niet zonder gevolgen. Toni Cassirer was zo verstoord over de bijeenkomst dat ze die maar liefst twee jaar verkeerd dateert in haar memoires, die ze in 1941 in New Yorkse ballingschap onder de titel *Mein Leben mit Ernst Cassirer* publiceert.⁷ In het boek herinnert ze zich ‘een kleine, onopvallende man, zwart haar en priemende donkere ogen’, die haar – de koopmansdochter uit de hoogste Weense kringen – ‘meteen aan een handarbeider uit het zuidelijke Oostenrijk of Beieren’ deed denken, een indruk die bij het latere galadiner ‘kort erna door zijn dialect werd bevestigd’. Toen al vermoedde ze sterk met wie haar echtgenoot te doen zou krijgen: ‘Heideggers hang naar antisemitisme,’ zo besluit ze haar herinneringen aan Davos, ‘kwam ons niet vreemd voor.’

Het wetenschappelijk debat in Davos tussen Ernst Cassirer en Martin Heidegger wordt tegenwoordig beschouwd als een baanbrekende gebeurtenis in de geschiedenis van het denken. In de woorden van de Amerikaanse filosoof Michael Friedman is het zelfs de beslissende ‘tweesprong van de filosofie in de twintigste eeuw’.⁸ Het besef getuige te zijn van een belangwekkende verandering drong toen al tot de aanwezige deelnemers door. Zo viert een student van Heidegger, Otto F. Bollnow (die in de jaren na 1933 zou opklimmen tot een van de toonaangevende nazifilosofen), in zijn dagboek het ‘verheven gevoel [...] een historisch mo-

ment te hebben bijgewoond, helemaal zoals Goethe het in zijn *Kampagne in Frankreich* had verwoord: “Van het hier en het nu gaat een nieuw tijdperk in de geschiedenis van de wereld uit” – in dit geval van de geschiedenis van de filosofie – en jullie kunnen zeggen dat jullie erbij zijn geweest.⁹

Inderdaad. Als Davos niet had plaatsgevonden, dan hadden toekomstige ideeënhistorici het achteraf moeten uitvinden. Tot in de kleinste details worden in die belangwekkende gebeurtenis de bepalende contrasten van het hele decennium weerspiegeld. De Joodse industrietelg uit Berlijn stuit op de katholieke kosterszoon uit de provincie Baden, hanzeatische *contenance* op onverbloemde boersheid. Cassirer is het hotel, Heidegger de hut. Onder de glinsterende zon ontmoeten ze elkaar op een plek waar de werelden waarvoor ze staan op een onwezenlijke manier in elkaar overvloeien.

De droomachtige, insulaire sfeer van een kuurhotel in Davos was ook wat Thomas Mann in zijn in 1924 verschenen roman *Der Zauberberg* had geïnspireerd. Het twistgesprek in Davos van 1929 kan de deelnemers daarom weleens zijn voorgekomen als de concrete vertaling van een fictief voorbeeld in de praktijk. Met een welhaast onheilspellende precisie voegden Cassirer en Heidegger zich naar de ideologische sjablonen van een Lodovico Settembrini en Leo Naphta, die Thomas Mann in zijn boek voor dat hele belangwekkende tijdperk heeft uitgewerkt.

Mensen vragen

Belangwekkend was ook het door de organisatoren gekozen thema van de bijeenkomst in Davos: ‘Wat is de mens?’ – een vraag die al het belangrijkste onderwerp in de filosofie van Immanuel Kant vormde. Kants gehele kritische denken gaat daarbij uit van een even eenvoudige als onontkoombare observatie: de mens is een schepsel dat zich vragen stelt die hij uiteindelijk niet kan beantwoorden. De vragen hebben vooral betrekking op het bestaan

van God, het raadsel van de menselijke vrijheid, en de onsterfelijkheid van de ziel. In een eerste definitie van Kant is de mens dus een *metafysisch wezen*.

Maar wat volgt daaruit? Voor Kant openen die metafysische raadsels, juist omdat ze niet volledig beantwoord kunnen worden, voor de mens een steeds open horizon met de mogelijkheid zich te vervolmaken. Ze sporen ons aan zo veel mogelijk ervaring op te doen (kennis), zo veel mogelijk vrij en zelfbeschikkend te handelen (ethiek), en ons voor een altijd mogelijke onsterfelijkheid van de ziel zo waardig mogelijk te betonen (religie). Kant spreekt in dat verband van een *regulatieve* of ook wel leidende functie van het metafysische vragen.

De richtlijnen van het kantiaanse project bleven tot in de jaren twintig van de twintigste eeuw bepalend voor de Duitstalige filosofie – zelfs voor de moderne filosofie in het algemeen. Niet in de laatste plaats voor Cassirer en Heidegger betekende filosoferen: in de lijn van die vragen denken. En hetzelfde gold voor de al genoemde, logisch georiënteerde pogingen van Ludwig Wittgenstein om een scherpe grens te trekken tussen dat waar je als rationeel mens over kunt spreken en dat waarover je moet zwijgen. Maar Wittgensteins therapeutische poging in de *Tractatus* steeg in belangrijke mate boven Kant uit, omdat hij zelfs nog de als fundamenteel menselijk veronderstelde impuls überhaupt metafysische vragen te stellen – en dus te filosoferen – met de middelen van de filosofie als behandelbaar leek te beschouwen. Zo zegt hij in de *Tractatus*:

6.5 Bij een antwoord dat je niet kunt uitspreken, kun je ook de vraag niet uitspreken.

Het raadsel bestaat niet.

Als een vraag gesteld kan worden, *kan* ze ook beantwoord worden.

6.51 [...] Want twijfel kan alleen bestaan waar een vraag bestaat; een vraag alleen, waar een antwoord bestaat, en dat antwoord alleen, waar iets *gezegd* kan worden.

6.53 De juiste methode van filosoferen zou eigenlijk deze zijn: niets uitspreken dan wat gezegd kan worden, natuurwetenschappelijke stellingen dus – iets dus dat met filosofie niets te maken heeft en dan steeds, als een ander iets metafysisch wil zeggen, hem erop te wijzen dat hij bepaalde tekens in zijn zin geen betekenis heeft gegeven.

De hoop om het metafysische vragen in de geest van de logica en de natuurwetenschap eindelijk achter zich te kunnen laten – een hoop die met het werk van Wittgenstein is verbonden en typerend is voor die tijd – inspireerde ook talrijke deelnemers aan de conferentie in Davos, bijvoorbeeld de toen 38-jarige privaattoecent Rudolf Carnap, schrijver van werken met programmatische titels als *Der logische Aufbau der Welt* en *Scheinprobleme der Philosophie*, beide uit 1928. Na zijn emigratie naar de Verenigde Staten in 1936 werd Carnap een van de leiders van de zogeheten ‘analytische filosofie’, die zich op Wittgensteins invloed beriep.

Zonder fundament

Maar geheel afgezien van de vraag bij welke richting of school de deelnemers aan de conferentie van Davos zich het meest thuis voelden – idealisme, humanisme, levensfilosofie, fenomenologie of logicisme – op één belangrijk punt heerste er onder de aanwezige filosofen overeenstemming: het wereldbeschouwelijke en vooral wetenschappelijke fundament waarop Kant ooit zijn indrukwekkende filosofische systeem had opgebouwd, was uitgehouden of op zijn minst toe aan een flinke hervorming. Kants *Kritiek van het zuivere verstand* was, niet in de laatste plaats in haar opvatting van ruimte en tijd, duidelijk op de fysica van de achttiende eeuw gebaseerd. Maar het wereldbeeld van Newton was door Einsteins relativiteitstheorie (1905) totaal veranderd. Ruimte en tijd kunnen niet langer gezien worden als twee van elkaar losstaande begrippen en ze waren niet in enige aanwijsbare zin a pri-

ori, dus voorafgaande aan alle empirie. Eerder al had Darwins evolutietheorie in hoge mate afbreuk gedaan aan het idee van een aan wording ontheven, eeuwig vastgelegde menselijke natuur. Met de door Darwin voltrokken opwaardering van het toeval in de ontwikkeling van alle soorten op onze planeet – door Nietzsche invloedrijk vertaald naar de cultuur – werd de kans op een doelgericht en zelfs een door het verstand geleid verloop van de geschiedenis belangrijk kleiner. Ook de volledige transparantie van het menselijk bewustzijn voor zichzelf – uitgangspunt van Kants transcendentale onderzoeksmethode – leek op zijn laatst met Sigmund Freud niet meer vanzelfsprekend. Maar meer dan al het andere was door de gruwelen van het geanonimiseerde, miljoenenvoudige moorden in de Eerste Wereldoorlog de geloofwaardigheid van de Verlichtingsretoriek over een beschaafde vooruitgang van de mensheid door middel van de cultuur, de wetenschap en de techniek geheel verdwenen. In het licht van de politieke en economische crises van het decennium drong het vraagstuk van de mens zich meer dan ooit op. Alleen was de vroegere basis van de beantwoording ervan definitief dubieus geworden.

De in 1928 onverwachts overleden filosoof Max Scheler – schrijver van het boek *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) – vatte dat crisisgevoel in een van zijn laatste lezingen als volgt samen: ‘In de ongeveer tienduizendjarige geschiedenis zijn wij het eerste tijdperk waarin de mens voor zichzelf geheel en al problematisch is geworden, doordat hij niet meer weet wat hij is, maar tegelijkertijd ook weet dát hij het niet weet.’¹⁰

Dat is de achtergrond waartegen Cassirer en Heidegger op de topconferentie van Davos samenkwamen. Die achtergrond heeft de voorafgaande tien jaar beide denkers geïnspireerd tot hun belangrijkste werk. Maar in plaats van te proberen een direct en substantieel antwoord te geven op de vraag van Kant ‘Wat is de mens?’ – en dat maakt de originaliteit van hun denken uit – concentreerden Cassirer en Heidegger zich op de stilzwijgende vraag achter die vraag.

De mens is een wezen dat zich vragen moet stellen die hij niet kan beantwoorden. Oké. Maar welke omstandigheden moeten er zich eigenlijk voordoen voordat een wezen überhaupt in staat is die vragen te stellen? Wat zijn de voorwaarden voor de mogelijkheid van dat vragen? Waarop berust het vermogen te vragen naar het waarom van vragen? Waarop berust die impuls? De antwoorden komen al tot uitdrukking in de titel van hun belangrijkste werk. Bij Cassirer luidt de titel: 'De filosofie van de symbolische vormen', bij Heidegger: 'Zijn en tijd'.

Twee visies

Volgens Cassirer is de mens vooral een wezen dat tekens voortbrengt en gebruikt – een *animal symbolicum*. Hij is met andere woorden een wezen dat zichzelf en zijn wereld door het gebruik van tekens zin, houding en oriëntatie geeft. Het belangrijkste tekensysteem van de mens is zijn natuurlijke moedertaal. Maar er bestaan talrijke andere tekensystemen – in Cassirers theoretische taal: *symbolische vormen* – bijvoorbeeld dat van de mythe, de kunst, de wiskunde of de muziek. Die symbolisering, of ze nu via taal, beeld, geluid of gebaar gegeven worden, spreken in de regel niet vanzelf. Ze hebben de interpretatie van andere mensen nodig. Het voortdurende proces waarin tekens de wereld in gestuurd en door andere mensen geïnterpreteerd en veranderd worden, is het proces van de menselijke cultuur. Pas dat vermogen om tekens te gebruiken stelt de mens in staat metafysische vragen, ja zelfs vragen over zichzelf en de wereld te stellen. *De kritiek van de zuivere rede* van Kant wordt voor Cassirer een onderzoeksproject naar de symbolische vormsystemen waarmee wij onszelf en onze wereld zin geven. Daarmee wordt het een *kritiek van de cultuur* in al haar onvermijdelijk tegenstrijdige omvang en veelsoortigheid.

Ook Heidegger benadrukt het belang van het medium van de taal voor het bestaan van de mens. Maar de eigenlijke basis voor diens

metafysische wezen ziet hij niet in een algemeen gedeeld teken-systeem, maar in een hoogst individueel gevoel – de angst. Om nauwkeuriger te zijn: de angst waardoor het individu wordt aangegrepen als hij of zij zich volledig bewust wordt van de eindigheid van zijn bestaan. De wetenschap van de eigen eindigheid, die de mens kenmerkt als een in de wereld ‘geworpen erzijn’, wordt voor hem – overgebracht via de angst – een opdracht om zijn eigen zijnsmogelijkheden te begrijpen en te erkennen. Heidegger noemt dat doel ‘eigenlijkheid’. De zijnswijze van de mens onderscheidt zich verder door het onontkoombare aangewezen-zijn op de tijd. Enerzijds via de unieke historische situatie, waarin zijn bestaan ongevraagd geworpen is. Anderzijds via de wetenschap van dat bestaan over de eindigheid ervan.

De door Cassirer naar voren gebrachte sfeer van de cultuur en van het algemene gebruik van tekens ziet Heidegger daarom vooral als middel de mens af te leiden van zijn angst, van zijn eindigheid, en daarmee dus ook van de taak van de eigenlijkheid, terwijl de rol van het filosoferen juist is de mens open te houden voor de ware afgronden van zijn angst en hem zo in eigenlijke zin te bevrijden.

Voor de keus

Het vermoeden ligt voor de hand dat Kants oude vraag naar de mens tot twee volkomen tegengestelde idealen van culturele en ook politieke ontwikkeling leidt, afhankelijk van de vraag of Cassirer of Heidegger gevolgd wordt: het standpunt van de gelijkgerechtigde humaniteit van alle symbolen-gebruikende wezens staat tegenover de elitaire moed tot eigenlijkheid; de hoop op een civiliserende beteugeling van de diepste angsten tegenover de eis je radicaal aan die angsten over te leveren; het standpunt van het pluralisme van de culturele vormen en de veelsoortigheid tegenover het vermoeden van een noodzakelijk zelfverlies in de sfeer van het veel-te-vele; richtinggevende continuïteit tegen-

over de wil tot een totale breuk en een nieuw begin.

Als Cassirer en Heidegger op 26 maart 1929 om 11 uur 's ochtends tegen elkaar in het strijdperk treden, kunnen ze terecht de aanspraak claimen met hun respectievelijke filosofieën hele wereldbeelden te belichamen. Wat in Davos op het spel staat, was vanuit filosofisch perspectief dus niets anders dan een uitspraak over twee fundamenteel van elkaar verschillende visies over de ontwikkelingsgang van de moderne mens, visies waarvan de tegenstrijdige aantrekkingskracht onze cultuur tot op de dag van vandaag van binnenuit vormt en bepaalt.

Het oordeel van de studenten en jonge onderzoekers die er in Davos bij waren, was op dat moment – tien dagen na het begin van de conferentie – overigens allang geveld. Zoals te verwachten was bij een klassiek generatieconflict, valt het geheel en al ten gunste van de jonge Heidegger uit. Dat werd misschien niet in de laatste plaats veroorzaakt doordat Cassirer – als om de hopeloze ouderwetsheid van zijn burgerlijke beschavingsideaal aan den lijve te bewijzen – een groot deel van de conferentie met koorts in zijn hotelbed lag, terwijl Heidegger elke minuut van zijn vrije tijd op zijn ski's stond om samen met de jonge wilde studenten de zwarte pistes van de Graubüner Alpen af te suizen.

Waar is Benjamin?

In de lentedagen van het magische jaar 1929, als de hoogleraren Ernst Cassirer en Martin Heidegger bijeenkomen om op de belangrijke conferentie van Davos een plan te ontwerpen voor de toekomst van het mens-zijn, wordt de freelance-journalist en schrijver Walter Benjamin in het grote Berlijn gekweld door heel andere zorgen. Benjamin is zojuist door zijn geliefde, de Letse theaterregisseuse Asja Lācis, het pas gehuurde liefdesnest in de Düsseldorf StraÙe uit gegoooid en ziet zich gedwongen – opnieuw – terug te keren naar zijn slechts een kilometer verderop gelegen ouderlijk huis in de Delbrückstraße, waar naast

zijn op sterven liggende moeder ook zijn echtgenote Dora en zijn intussen tienjarige zoon Stefan op hem wachten. De groteske situatie is op zichzelf niets nieuws. Het patroon van nieuwe liefdesverwickelingen, ermee gepaard gaande overhaaste financiële perikelen en een snel einde van de liaison is alle betrokkenen uit eerdere jaren overbekend. Maar Benjamin drijft de situatie ditmaal op de spits door zijn vrouw Dora in kennis te stellen van zijn onherroepelijke besluit te gaan scheiden – met als doel te kunnen huwen met de Letse geliefde die hem even eerder de bons heeft gegeven.

Het is een prikkelende gedachte zich voor te stellen dat Benjamin ook aanwezig zou zijn geweest bij het academische gesprek in Davos, bijvoorbeeld namens de *Frankfurter Zeitung* of de *Literarische Welt*, waarvoor hij regelmatig recensies schrijft. We stellen ons voor hoe hij als chronische ledigganger in de verste hoek van de balzaal zijn zwarte schriftje tevoorschijn haalt ('Houd je notitieboekje even streng bij als de autoriteiten het vreemdelingenregister'), zijn nikkelen brilletje met de weckflesdikke glazen op zijn neus verschikt en dan in zijn minuscule spinnenhandschrift eerste observaties vastlegt, laten we zeggen over het patroon van het behang of de kussens, om daarna via een korte kritische opmerking over de snit van Heideggers kostuum te klagen over de fundamentele geestelijke armoede van een tijdperk waarin filosofen het *simple life* bewieroken en, zoals vooral Heidegger, een 'rustieke taalstijl' hanteren die getekend is door 'het plezier in uiterst agressieve archaïsmen' en zich zo meent te verzekeren van de 'bronnen van het taalleven'. Mogelijkerwijs zou hij zich daarna hebben gewijd aan de fauteuils waarin de 'etumens' Cassirer het zich later in de salon gemakkelijk zou maken, en zou hij dat bourgeoismeubel model hebben laten staan voor de hele stoffige duifheid van een filosofie die er in haar burgerlijke braafheid nog steeds in gelooft de veelheid van de moderne wereld in het korset van een samenhangend systeem te kunnen dwingen. Alleen al zuiver lichamelijk zou Benjamin een perfecte hybride van Heidegger en Cassirer lijken. Ook hij kende perioden van grote ge-

jaagdheid en was a-sportief, op het lachwekkende af, maar ondanks zijn geringe gestalte had hij een uitstraling, een aantrekkingskracht en een wereldwijsheid die vanaf het eerste ogenblik indruk maakten.

Inderdaad vormden de in Davos besproken thema's ook de kern van zijn scheppingsdrang: de transformatie van de filosofie van Kant tegen de achtergrond van een nieuw technisch tijdperk, de metafysische essentie van de gewone taal, de crisis van de universitaire filosofie, de innerlijke verscheurdheid van het moderne bewustzijn en het moderne tijdsbesef, de toenemende commercialisering van het leven in de stad, de zoektocht naar verlossing in een tijd van het totale maatschappelijke verval... Wie anders dan Benjamin had in de voorafgaande jaren over die thema's gepubliceerd? Waarom had niemand hem naar Davos gestuurd? Of nog pijnlijker: waarom had niemand hem als spreker uitgenodigd?

Het antwoord luidt: vanuit universitair-filosofisch perspectief is Walter Benjamin in 1929 een uitgesproken non-entiteit. Hij had steeds weer bij talrijke universiteiten (Bern, Heidelberg, Keulen, Göttingen, Hamburg, Jeruzalem) geprobeerd een hoogleraarschap te bemachtigen, maar dat was telkens weer jammerlijk mislukt: deels door ongunstige omstandigheden, deel door antisemitische vooroordelen, maar vooral door zijn eigen besluiteloosheid.

In 1919, als hij aan de universiteit van Bern summa cum laude promoveert op een studie over 'De opvatting over kunstcritiek in de Duitse romantiek', lijken alle deuren voor hem open te gaan. Zijn promotor, de germanist Richard Herbertz, stelt hem een betaalde leeropdracht in het vooruitzicht. Benjamin aarzelt, ligt tezelfdertijd overhoop met zijn vader, richt zo ongeveer elke kans in het hem dierbare Zwitserland te gronde en kiest al snel voor een bestaan als freelance-recensent. Dat hij in de daaropvolgende tien jaar toch steeds weer probeerde een vaste universitaire baan te krijgen, was vooral toe te schrijven aan het steeds meer doorbrekende inzicht hoe moeilijk die weg te volgen was als je zo schreef, zo leefde en niet in de laatste plaats zo consumeerde als Benjamin. Het is in die wilde jaren gewoon nogal duur om Walter

Benjamin te zijn. Dat ligt niet alleen aan zijn moeilijk te beteugelen voorliefde voor restaurants, nachtclubs, casino's en bordelen, maar ook aan zijn uitgesproken verzameldrift, bijvoorbeeld inzake antiquarische kinderboeken, die hij in heel Europa opspoort en bijna dwangmatig koopt.

Na de definitieve breuk met het ouderlijk huis werd het leven van de niet eens zo weinig gevraagde publicist – de Duitstalige krantenmarkt en daarmee de vraag naar artikelen over cultuur explodeerden in de jaren twintig – getekend door permanente financiële zorgen. En steeds als hij weer eens bijzonder krap bij kas zit, lonkt Benjamin naar een universitaire baan. Per slot van rekening zou een universitaire baan niet alleen een financiële garantie betekenen voor het jonge gezin dat vaak op reis was, maar ook een existentieel houvast, en daarmee juist de twee dingen die de innerlijk diep verscheurde denker evenzeer begeerde als vreesde.

Fail better

Benjamins universitaire ambities vonden in 1925/1926 hun rampzalige en inmiddels legendarische keerpunt met de mislukte habilitatie aan de universiteit van Frankfurt. Op aandringen van Benjamins vroegere pleitbezorger daar, de socioloog Gottfried Salomon-Delattour (een van de latere organisatoren van het academische debat in Davos) had Benjamin een werkstuk ingeleverd met de titel 'De oorsprong van het Duitse treurspel'. Op het eerste gezicht probeert het de traditie van het barokke treurspel een plaats te geven in de canon van de Duitse literatuur. Vooral op grond van het 'kenniskritische voorwoord' wordt dat werk tegenwoordig algemeen gezien als een mijlpaal in de filosofie en de literatuurtheorie van de twintigste eeuw. Maar toentertijd is het niet eens gekomen tot zelfs maar het begin van een promotieprocedure, omdat de door de faculteit aangestelde deskundigen, die zich geen raad wisten met het werk, de auteur na inzage dringend vroegen zijn verzoek vrijwillig in te trekken. Anders zou het ge-

schrift onherroepelijk geweigerd worden door de examencommissie.

Maar zelfs na die ultieme vernedering kon Benjamin de universiteit niet helemaal loslaten. In de winter van 1927/1928 zoekt hij nog via een vriend en begunstiger, de schrijver Hugo von Hofmannsthal, contact met de Hamburger Kreis van de zogenaamde Warburg-school rond Erwin Panofsky en Ernst Cassirer. Ook dat loopt op een fiasco uit. Panofsky's reactie is zo negatief dat Benjamin zich zelfs uitdrukkelijk bij zijn pleitbezorger Hofmannsthal moet excuseren hem überhaupt in de affaire betrokken te hebben. Het is volstrekt aannemelijk dat ook Ernst Cassirer op de hoogte was van die toenaderingspoging. Voor Benjamin was dat bijzonder bitter, omdat hij in zijn vroege Berlijnse studietijd, in de jaren 1912 en 1913, een enthousiaste toehoorder was van de colleges van de toenmalige privaattoecent. De kringen zijn klein, pleitbezorgers zijn alles, en Benjamin wordt algemeen gezien als een hopeloos geval: zijn opstelling te onafhankelijk, zijn stijl te onconventioneel, in de schrijfsels waarmee hij zijn brood verdient te oppervlakkig, en in zijn theorie origineel, maar dan wel op het onbegrijpelijke af.

Inderdaad belichaamde de balzaal in Davos (het zou Benjamin als verslaggever beslist niet zijn ontgaan) een soort galerij van al zijn academische vernederingen – in de eerste plaats de door Benjamin diep gehate Martin Heidegger. In de jaren 1913 en 1914 hadden beiden nog samen in de collegebanken gezeten bij de neokantiaan Heinrich Rickert (later Heideggers promotor). Benjamin volgde sindsdien het succes van Heidegger nauwlettend en met grote jaloezie. In 1929 heeft hij weer eens plannen voor de oprichting van een tijdschrift (werktitel: *Krise und Kritik*), waarvan de missie niets minder is dan de 'vermorzeling van Heidegger', zoals hij toevertrouwt aan zijn nieuwe beste vriend Bertolt Brecht, de beoogde medeoprichter van het tijdschrift. Maar ook dat ging uiteindelijk niet door. Weer een poging, weer een in de kiem gesmoord plan.

Hij is nog maar 37 jaar oud, maar Benjamin kan al terugkijken

op tientallen van dat soort plannen. Want in het voorafgaande decennium is hij als zelfstandige filosoof, publicist en criticus vooral één ding geweest: een onuitputtelijke bron van omvangrijke mislukte projecten, of het nu ging om het oprichten van tijdschriften of uitgeverijen, academische verhandelingen of monumentale vertalingen (het verzamelde werk van Proust en Baudelaire), detectiveseries of ambitieuze toneelstukken... In de regel blijft het bij grootse aankondigingen en exposés. Slechts enkele projecten bereiken het stadium van een schets of een fragment. Per slot van rekening moet daarnaast ook geld verdiend worden, wat in eerste instantie gebeurt via het dagelijks schrijven van cursiefjes, columns en recensies. Tot de lente van 1929 heeft hij er honderden van gepubliceerd in landelijke dagbladen. Zijn onderwerpen reiken van Joodse getallemystiek via 'Lenin als briefschrijver' tot aan kinderspeelgoed; berichten over het testen van voedingsmiddelen of furnituren worden gevolgd door groots opgezette essays over het surrealisme of de slotenmakers in het Loiredal.

Waarom ook niet? Wie kan schrijven, kan nu eenmaal over alles schrijven. Vooral als de benaderingswijze van de auteur eruit bestaat het gekozen voorwerp telkens als een soort monade te duiden, dat wil zeggen als iets aan de hand waarvan niets minder dan de hele toestand van de wereld in heden, verleden en toekomst af te lezen valt. Dat is nu juist Benjamins eigenlijke methode en magie. Zijn wereldvisie is diep symbolisch: iedere mens, elk kunstwerk, elk nog zo alledaags voorwerp is voor hem een teken dat ontraadseld moet worden. En elk van die tekens staat in een uiterst dynamische verhouding tot alle andere tekens. Waarmee de op waarheid gerichte duiding van zo'n teken voor hem op niets anders kan uitlopen dan het tonen van de verstrengeling ervan met het grote, voortdurend veranderende geheel van tekens en op het overdenken ervan: filosofie.