

HOGER INSTITUUT VOOR WIJSBEGEERTE



KATHOLIEKE
UNIVERSITEIT
LEUVEN

WITTGENSTEIN EN HET ETHISCHE

Promotor: prof.dr. A. Burms

verhandeling aangeboden tot het
verkrijgen van de graad van
Licentiaat in de Wijsbegeerte
door:

Sander Beckers

Leuven, 2006

What is good is also divine. Queer as it sounds, that sums up my ethics.

-Ludwig Wittgenstein, Culture & Value.

Inhoud.

Inleiding.	4
1. Ethiek bij Wittgenstein: aanwezig door afwezigheid.	7
1. Inleiding.	7
2. Ethiek en <i>On Certainty</i> .	10
3. De continuïteit van Wittgensteins denken.	16
4. Ethiek en de <i>Tractatus</i> .	20
5. Het wonder dat de wereld bestaat.	25
2. Is Wittgenstein een mysticus?	31
1. Inleiding.	31
2. Eén soort onzin.	32
3. Conants “Must we show what we cannot say?”.	37
4. Kritiek op Conant.	41
5. Just doing it.	44
6. Wittgenstein en Zen.	48
3. Het tonen van het ethische.	53
1. Inleiding.	53
2. Het verbeeldende begrijpen van de <i>Tractatus</i> .	54
3. Het literair werk als ethisch paradigma.	60
4. Het ethische en secundair gebruik van woorden.	69
5. Het ethische en sterk belichaamde betekenis.	75
Bibliografie.	81

Inleiding.

Wittgenstein wordt, samen met Heidegger, algemeen erkend als de grootste filosoof uit de twintigste eeuw. Dit op zich is al voldoende om interesse op te wekken voor zijn werk. Een bijkomende reden om Wittgenstein te kiezen als het centrum van onze studie, is dat er nog steeds enorm veel onduidelijkheid bestaat rond de correcte interpretatie van zijn filosofie. Er bestaan talloze controverses omtrent de correctheid van vooraanstaande interpretaties, die betrekking hebben op elk van zijn werken. Vooral de laatste jaren is er een nieuwe golf van artikels over Wittgenstein ontstaan die kritiek uiten op bekende, redelijk geaccepteerde, interpretaties. Een interessante stroming die hieruit is voortgekomen heeft zich verenigd onder de noemer ‘therapeutische lezing’. Haar protagonisten zijn ondermeer Cora Diamond, James Conant en Alice Crary. Uiteraard hebben ze niet de bedoeling het geheel van de klassieke Wittgenstein-literatuur overboord te gooien. Waar het hen eerder om gaat, is trouw te blijven aan de wittgensteiniaanse filosofische methode. Deze leidt telkens weer tot het inzicht dat er geen filosofische stellingen bestaan, en dat filosofische problemen niet meer zijn dan pseudo-problemen. De taak van de filosofie is niet om stellingen naar voren te schuiven, die het debat tussen verschillende posities zullen beslissen, maar om ons te genezen van verwarringen die aanleiding geven tot de gedachte dat er een echt debat gaande is. Vandaar het adjectief ‘therapeutisch’: filosofie zoekt naar remedies om de steeds weer opkomende filosofische vragen te vernietigen. Het therapeutische aspect van de latere Wittgenstein is niets nieuws, Wittgenstein vergelijkt zijn werk in de *Philosophical Investigations* herhaaldelijk met therapieën. Wat echter een minder conventioneel element vormt van de therapeutische lezing, is dat ze ook de vroege Wittgenstein op deze wijze interpreteert.

Dit brengt ons tot een ander kernpunt dat deze interpretatie onderscheidt van vele andere, namelijk het vooropstellen van een grote continuïteit in Wittgensteins filosofische positie. Waar men er algemeen vanuit gaat dat de vroege Wittgenstein een realistische positie ontwikkelde, en de latere een anti-realistische positie naar voren schuift, beargumenteert deze lezing dat Wittgenstein op een fundamentele manier niet van positie is veranderd. Wat deze positie dan wel inhoudt, wordt nog het best geduid door te ontkennen dat het überhaupt een positie is; zoals deze term gangbaar is in de filosofie. Of het mogelijk is om als filosoof geen positie in te nemen, vormt op zich geen interessant onderwerp. We kunnen blijven discussiëren over het feit of Wittgenstein al dan wel of niet een filosofische positie inneemt, het belangrijkste is dat hij zichzelf niet zag als een denker in de filosofische traditie. Aan dit

essentiële aspect van zijn denken wordt meestal onvoldoende aandacht besteed; men verkondigt vaak stellingen die zogezegd Wittgensteins positie vertegenwoordigen en men plaatst hem in een debat waar hij uitdrukkelijk geen deel aan wenste te hebben. In de meeste gevallen is een werk over Wittgenstein qua vorm en argumentatie niet te onderscheiden van een werk over een andere analytische filosoof. Men heeft de eigenzinnige Oostenrijker, die iedereen aanraadt zich niet met filosofie in te laten, omgevormd tot een academicus. Zo is het verschil dat men aanhaalt om het onderscheid tussen de vroege en de late Wittgenstein te maken de discontinuïteit in zijn opvatting over betekenis. De jongeman van de *Tractatus* ziet taal als een ideale symbolische logica die de betekenis van een uitspraak ondubbelzinnig bepaalt door te verwijzen naar feiten in de wereld. De rijpere denker daarentegen gaat uit van de idee dat taal niet één vorm kent maar zich manifesteert in vele taalspelen, elk met een eigen logica en onreducerbaar tot een universele moedertaal. De betekenis wordt dan bepaald door de gebruikers van het taalspel. De therapeutische lezing beschrijft de dominante interpretatie als volgt:

...in the *Tractatus* Wittgenstein advocates a *truth-conditional* theory of meaning which has the characteristic features of *realism*, and later on he rejects it and embraces a theory of meaning as consisting in *assertibility-conditions* which has the characteristic features of *anti-realism*.¹

Indien deze karakterisering correct is, valt Wittgensteins filosofie – bestaande uit onnoembaar vele en uitermate diverse opmerkingen – in twee regels samen te vatten. Eén van de eigenschappen die onze cultuur kenmerkt, is een drang om de complexe diversiteit te reduceren tot een simpele eenheid. Wittgenstein heeft hier altijd een hekel aan gehad; volgens hem is deze tendens enorm kortzichtig, en doet ze onrecht aan de rijkdom van het leven. In zijn werk is deze afkeer symptomatisch aanwezig. De fragmentarische stijl die zijn latere werk kenmerkt, volgt van nature uit de rijkdom van de voorbeelden die hij beschrijft. Wanneer nu pogingen worden gedaan om Wittgensteins werk systematisch te interpreteren, negeert men een fundamenteel aspect van zijn opvatting over filosofie.²

De interpretatie die in deze verhandeling zal worden ontwikkeld probeert te vermijden dat er een theorie naar voren wordt geschoven, die beweert een weergave te zijn van Wittgensteins positie. Door de therapeutische lezing als leidraad te nemen in dit onderzoek zullen we trachten Wittgensteins inzichten te achterhalen en te verduidelijken, zonder toe te

¹ Read and Crary (eds.), *The New Wittgenstein*, Introduction, p. 2.

² Verderop zal blijken dat dit fragmentarische aspect niet wordt tegengesproken door de schijnbare eenheid van de *Tractatus*; omdat de 'theorie' van de *Tractatus* in feite neerkomt op een illusie.

geven aan de verleiding algemene principes en stellingen te formuleren. Dit betekent niet dat er geen standpunten zullen worden ingenomen, maar wel dat de rol die ze zullen vervullen danig verschilt van hun traditionele rol. Waar een standpunt normaal gezien dient om een denker te onderscheiden van anderen, en om een basis te vormen van een argumentatie die zich tegen deze anderen richt, zal het hier louter als een hulpmiddel functioneren. Het doel dat we voor ogen hebben is duidelijkheid te verschaffen omtrent Wittgensteins houding betreffende ethiek. Elke uitspraak die we doen moet binnen deze context begrepen worden.

We zullen zien dat, om het genoemde doel te bereiken, het vanzelfsprekend is dat we alle stellingen achter ons laten. De therapeutische lezing bekritiseert elk interpretatie die het eigenzinnige karakter van Wittgensteins werk negeert, door er stellingen uit af te leiden. Dit is een nogal strenge aanpak, en daarom is ze vanuit verschillende hoeken onderworpen aan kritiek. Een onderwerp waarbij men echter deze aanpak ten volle kan verdedigen, is de verhouding van Wittgensteins werk tot ethiek. Op geen enkel ander punt is Wittgensteins afwijzing van een theorie duidelijker dan in zijn opvatting over ethiek. Dit is geen toevallig gegeven: een centraal thema dat zal ontwikkeld worden is dat het ethische een grote invloed uitoefent op Wittgensteins filosofie in het algemeen. In Wittgensteins houding tot het ethische komen aspecten op de voorgrond die terug te vinden zijn in de achtergrond van al zijn werk. Daarom zullen we nu een onderzoek uitvoeren naar Wittgenstein en het ethische.

Hoofdstuk 1. Ethiek bij Wittgenstein: aanwezig door afwezigheid.

1. Inleiding.

In Wittgensteins werk staan zelden expliciet ethische opmerkingen, de uitzonderingen komen voor in *Wittgenstein's Lecture on Ethics, Remarks on Frazer's Golden Bough, Notebooks* en de *Tractatus Logico-Philosophicus*. Een normale aanpak zou er daarom uit bestaan me te concentreren op deze werken, en de rest van zijn geschriften als achtergrond te gebruiken. Bij andere filosofen zou dit inderdaad raadzaam zijn, men kan bijvoorbeeld Moores *Principia Ethica* bestuderen los van *A Defense of Common Sense*. In de analytische filosofie wordt filosofie onderverdeeld in aparte domeinen, die met elkaar verbonden zijn maar ook een zekere onafhankelijkheid bezitten. Moraalfilosofie is dan het domein dat zich bezighoudt met het Goede, normen en waarden. Zo een opdeling is echter niet te vinden bij Wittgenstein; één van de centrale claims van deze verhandeling is dat in Wittgensteins filosofie ethiek geen apart domein vormt dat behandeld zou worden in genoemde werken. De toegang tot Wittgenstein en het ethische kan enkel verschaft worden door zijn filosofie als een geheel te bekijken. Om deze claim hard te maken, kunnen er twee wegen worden gevolgd. Men kan proberen aan te tonen dat op een bepaalde manier *al* het werk van Wittgenstein verband houdt met ethiek, of men kan proberen aan te tonen dat ethiek geen apart domein vormt omdat er volgens Wittgenstein niets bestaat dat aangeduid wordt met het woord ethiek.

Op de eerste weg bevindt zich een op het eerste zicht onoverkomelijk obstakel; hoe kan men een divers oeuvre dat bestaat uit opmerkingen over taal, wiskunde, kennis, etc., interpreteren zodanig dat al die opmerkingen verband houden met ethiek? Daar komt bij dat Wittgenstein herhaaldelijk zegt dat ethische proposities onzin zijn:

it is impossible for there to be propositions of ethics³

all I have said is again that all we say about the absolute miraculous remains nonsense.

[...] I see now that these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence.⁴

³ *Tractatus*, 6.42.

⁴ *Lecture on Ethics*, p. 11.

Moeten we dan de tweede weg uitproberen? Helaas vinden we hier nog grotere obstakels. In een brief aan von Ficker zegt Wittgenstein hetvolgende over de *Tractatus*: “[...] the book's point is ethical.”⁵ Wittgenstein heeft een lezing gegeven over ethiek, volgens deze tweede weg zou die dan moeten gaan over het niet-bestaan van ethiek. Dit is echter niet het geval:

[...] I at once see clearly, as it were in a flash of light, not only that no description that I can think of would do to describe what I mean by absolute value, but that I would reject every significant description that anybody could possibly suggest, *ab initio*, on the ground of its significance.⁶

Als hetgeen hij bedoelt met absolute waarde zo belangrijk is, dan kan dit onmogelijk iets zijn dat niet bestaat.

Moet er dan een derde weg gezocht worden? Dit is onmogelijk, de twee wegen vormen een disjunctie die logisch volgt uit de hypothese: als er geen apart domein bestaat voor ethiek, dan moet ofwel ethiek alle domeinen beslaan, ofwel in geen enkel domein voorkomen. De oplossing die ik zal voorstellen is om beide wegen tegelijk te volgen. Worden de wetten van de logica dan getart, spreken de twee suggesties elkaar niet tegen? Er is geen tegenspraak, enkel opzettelijk aangebrachte verwarring. We hebben twee dingen door elkaar gehaald, die elk over iets anders gaan. De bewering dat het gehele werk van Wittgenstein doordrongen is van ethiek wijst erop dat de hele taal op een zekere manier doordrongen is van het ethische, er bestaat niet zoiets als een ethisch neutrale gevoelsvrije taal. In de context van de *Tractatus* moeten we het verband tussen ethiek en taal enigszins aanpassen; in plaats van te zeggen dat de taal doordrongen is van het ethische, is de *mogelijkheid* van taal sterk verbonden met ethiek. De andere bewering wijst erop dat indien we zouden beschikken over alle feiten die gekend kunnen worden, inclusief alle mentale toestanden van alle mensen, we daar niets in zouden aantreffen dat we ethisch moeten noemen. Een eerste stap die gezet moet worden om te begrijpen wat dit betekent, is in te zien dat de tweede bewering niet de ontkenning is van de eerste. Ze spreken elkaar niet tegen, maar bekijken eenzelfde positie vanuit een ander perspectief. De twee perspectieven zullen onderzocht worden door ze te verbinden aan de 'latere' respectievelijk de 'vroegere' Wittgenstein. De tijdsaanduidingen staan tussen aanhalingstekens, omdat we de nadruk wensen te leggen op de eenheid in Wittgensteins verhouding tot het ethische. De eenheid wordt enkel verbroken door de verschillende manieren waarop Wittgenstein deze verhouding bekijkt. Deze verschillende

⁵ *Prototractatus*, p. 16.

⁶ *Lecture on Ethics*, p. 11.

manieren zijn nu net de twee perspectieven die we verbinden aan de 'vroeg' en 'late' Wittgenstein.

Zelfs als we het onderscheid tussen beiden enkel als een verandering van perspectief bekijken, dat vooral naar voren treedt als een verandering van methode, is het nog steeds tot op zekere hoogte kunstmatig. Beide perspectieven spelen een rol gedurende heel Wittgensteins leven. Dit komt echter niet naar voren als je Wittgensteins werk bekijkt: de vroeg Wittgenstein lijkt een ander verhouding te hebben tot ethiek als de latere. De reden hiervoor is dat het verschil in perspectief nauw samenhangt met het verschil tussen beiden qua filosofische methode. Als auteur van de *Tractatus* bekijkt Wittgenstein ethiek vanuit een invalshoek die sterk verbonden is aan de wetenschap als het ideaal van kennis. Zijn bewondering voor de helderheid van de wetenschappelijke taal, die voortkomt uit haar logisch-wiskundig karakter, wendt zijn aandacht van de natuurlijke taal af naar een ideale taal. Aangezien we het ideaal hier begrijpen als een epistemologisch ideaal, zal de ideale taal een perfect medium zijn om kennis in uit te drukken. We zullen zien dat, wat ethiek voor Wittgenstein ook moge zijn, het allesbehalve een vorm van kennis is. Op dit punt zullen we ertoe komen het perspectief vanwaaruit de 'vroeg' Wittgenstein het ethische benadert te verbinden aan de tweede bewering, die stelde dat er in de hele wereld niets ethisch aangetroffen kan worden. Om toch vol te houden dat we dit niet mogen interpreteren als een ontkenning van het belang van ethiek, is het voldoende de eerder aangehaalde brief aan von Ficker erbij te halen. Iets verderop schrijft Wittgenstein namelijk: “[...] my work consists of two parts: the one presented here plus all that I have *not* written. And it is precisely this second part that is the important one.” Ook later haalt hij dit aan, in zijn lezing over ethiek, waarin hij zich een boek voorstelt met alle feiten over de wereld erin, en concludeert: “[...] this book would contain nothing that we would call an ethical judgment or anything that would logically imply such a judgment.”⁷

Het andere perspectief, dat een ethische dimensie in taal meent te herkennen, lijkt met het voorgaande in conflict te komen. We zullen trachten aan te tonen dat er geen sprake is van een conflict, maar wel van een ruimer inzicht in de werking van de taal. Dit ruimere inzicht wordt door de *Tractatus* niet uitgesloten, omdat de mogelijkheid ervan simpelweg wordt genegeerd. De latere methode, die gekenmerkt wordt door een verschuiving van interesse naar de natuurlijke taal, herbergt inzichten die licht werpen op de werking van ethisch taalgebruik. Wittgenstein zelf paste deze inzichten bijna nooit toe op ethisch taalgebruik, hij beschrijft ze steeds in verband met de taal in haar geheel. De reden hiervoor is de invloed van de idee dat ethiek een hoogst persoonlijke zaak is, dat het best tot uitdrukking komt in niet-filosofische

⁷ *Lecture on Ethics*, p. 6.

werken. Desondanks is de visie op taal van de latere Wittgenstein niet los te denken van zijn verhouding tot het ethische. We zullen dit plausibel trachten te maken door ons wél specifiek te concentreren op ethisch taalgebruik. Dit zal vooral gebeuren in het derde hoofdstuk, maar omdat dit het centrale thema is van deze verhandeling zullen we er nu reeds op ingaan. Zodoende kunnen we een achtergrond schetsen waartegenover we de op het eerste zicht afwijkende positie van de *Tractatus* kunnen plaatsen. Dit zal van belang zijn, omdat het verband tussen de *Tractatus* en ethiek ingewikkelder is dan vele interpretatoren doen uitschijnen. Om te beginnen bij het einde, zullen we een blik werpen op *On Certainty*, een werk dat bestaat uit Wittgensteins allerlaatste gedachten. We zullen de interpretatie volgen van Alice Crary, een aanhanger van de zgn. therapeutische lezing. Het feit dat zij de ethische relevantie van *On Certainty* beargumenteert, dat oppervlakkig gezien een werk is over epistemologie, ondersteunt de gekozen aanpak om ons niet te beperken tot expliciet ethische opmerkingen van Wittgenstein.

2. Ethiek en *On Certainty*.

A central contention of this chapter is that Wittgenstein's failure to make a traditional contribution to ethics is an indication, not of disengagement from ethical concerns, but of an unorthodox understanding of what such concerns are like. A second contention is that in order to grasp what is distinctive and, indeed, also valuable about his understanding of these matters we need to respect the irregular form in which he expresses it. Wittgenstein makes many of his most explicit remarks on 'ethical topics' in the midst of [...] his philosophical investigations of other (seemingly non-ethical) topics.⁸

Klassiek verbindt men aan Wittgenstein een 'use-theory of meaning': een onderzoek naar het gebruik van woorden leert ons aan welke regels begrijpbare taal voldoet, met als resultaat dat onzinnig taalgebruik herkent kan worden als een overschrijding van deze regels. Zulk een visie resulteert in een op voorhand uitsluiten van externe kritiek, omdat die kritiek ook de kritische formuleringen die ze hanteert zou betwijfelen en daardoor onintelligibel wordt. We kunnen dus nooit een linguïstische praktijk als geheel bekijken en evalueren. "Interpretations

⁸ Crary, *Wittgenstein and ethics*, pp. 275-276.

that proceed along these lines- hereafter 'inviolability interpretations'- are often extended to support some form of cultural relativism.”⁹ Andere gemeenschappen hebben andere linguïstische gebruiken, en dus ook andere opvattingen over rationaliteit. De enige manier om toch een dialoog aan te gaan is dan via niet-rationele wegen. De meeste discussies over Wittgenstein en ethiek gaan uit van deze redenering, hetgeen leidt tot een ethisch conservatisme: aangezien we geen rationele methoden hebben om verbeteringen te ontdekken of andere culturen te evalueren. Crary wil tegen deze 'inviolability interpretations' ingaan, vooral omdat Wittgenstein vijandig staat tegenover het opschorten van kritiek in een 'use-theory of meaning'.

Met name *On Certainty* wordt algemeen geïnterpreteerd vanuit het vooropstellen van een 'inviolability interpretation'. In dit werk geeft Wittgenstein commentaar op het pseudo-debat tussen Moore en de scepticus. De eerste antwoordt op de tweede dat de sceptische twijfel weerlegbaar is, aangezien ons dagelijks leven toont dat er veel zaken zijn die we zeker weten. Zo claimt Moore onder andere: “I know this is a hand.”¹⁰ Volgens hem kunnen we van veel zaken die we in het dagdagelijkse leven als vanzelfsprekend aannemen, beweren dat we er kennis van hebben. Wittgenstein bekijkt dit debat, niet om er een positie in aan te nemen, maar om de lezer ervan te overtuigen dat er helemaal geen sprake is van een debat. Beide figuren, Moore en de scepticus, hebben een onzinnige opvatting over zekerheid, die bij nadere inspectie als vanzelf uit elkaar valt. Volgens de ‘inviolability’ interpretatie gebeurt dit als volgt. Wittgenstein vergelijkt de omstandigheden waarin we normaal gezien kennis uitdrukken - m.a.w. situaties waarin we iemand begrijpen die zegt: “Ik weet dit of dat” - met de omstandigheden waarin Moore beweert kennis te bezitten. Het verschil tussen beide vinden we door de zin te bekijken waarvan we beweren kennis te hebben; enkel van betwifelbare proposities kunnen we beweren te weten dat ze waar zijn. Zo kan iemand zeggen: “Ik weet dat het zeven uur is, want ik heb zojuist op mijn horloge gekeken.” We kunnen betwijfelen dat het beweerde werkelijk kennis is: misschien staat het horloge wel ingesteld op een andere tijdszone. Door “Ik weet” toe te voegen aan een propositie, wil iemand wijzen op een specifieke relatie tussen de propositie en hemzelf. Wat deze relatie is, komen we te weten door te letten op het gebruik van de woorden “Ik weet”. Zo zullen we bijvoorbeeld niet zeggen: “Ik weet dat $A=A$ ”; we gebruiken die uitdrukking alleen als we kunnen twijfelen aan de propositie waarvan we kennis hebben. Terwijl de scepticus beweert dat hij alles kan betwijfelen, probeert Wittgenstein te tonen dat, voor we kunnen twijfelen aan dit of dat, we eerst dienen te begrijpen wat twijfel in dat geval inhoudt. In de gevallen waar

⁹ Ibidem, p. 277.

¹⁰ On Certainty, 1.

Moore het over heeft, kunnen we ons zelfs geen beeld vormen van wat twijfel daar zou zijn. Zou je kunnen zeggen: “Ik weet niet zeker of dat ik een mens ben.”¹¹ ‘Twijfel’ heeft hier geen betekenis. Aangezien de woorden “Ik weet” enkel kunnen worden toegevoegd aan proposities waarvan we ons kunnen voorstellen dat we ze betwijfelen, en dit niet het geval is bij de proposities waar Moore beweert kennis van te hebben, is hetgeen Moore zegt onzin. Er ontstaat een debat, omdat we helemaal geen *betekenis hebben gegeven* aan de zinnen waar Moore het over heeft. De proposities die bij Moore een speciale functie vervullen, doen dit op een andere wijze dan hij denkt. In plaats van hen aan de wortels te plaatsen vanwaaruit kennis opgroeit, plaatst Wittgenstein hen buiten het bereik van de kennis. Volgens deze interpretatie heeft Wittgenstein aangetoond dat er een groep is van speciale empirische proposities (framework judgements) waarbinnen twijfel en argumentatie plaatsvindt, maar die zelf ongefundeerd zijn. Zodoende kunnen we andere culturen niet begrijpen als zij andere ‘framework judgments’ hebben, we kunnen ze enkel overtuigen - zoals Wittgenstein zelf aangeeft.

Supposing we met people who did not regard that [physics] as a telling reason. Now, how do we imagine this? Instead of the physicist, they consult an oracle. (And for that we consider them primitive.) Is it wrong for them to consult an oracle and be guided by it?- If we call this “wrong” aren’t we using our language-game as a base from which to *combat* theirs? [...]

I said I would ‘combat’ the other man,- but wouldn’t I give him *reasons*? Certainly; but how far would they go? At the end of reasons comes *persuasion*.¹²

Hieruit volgt een relativisme als we aannemen, zoals een 'inviolability interpretation' doet, dat 'framework judgements' immuun zijn voor rationele kritiek en dat we dus onze toevlucht moeten zoeken in niet-rationele overtuigingsmiddelen.

Een defect van deze visie is dat ze een onderscheid maakt tussen twee soorten onzin, die op het niveau van het beweren (onintelligibel) en die op het niveau van de zin zelf (zinloosheid). We nemen het voorbeeld: “Ik weet dat dit een hand is.” De zin “Dit is een hand” kan een betekenis hebben, dit hangt ervan af hoe we haar gebruiken. Het is belangrijk op te merken, dat het geen zin heeft te vragen naar de betekenis ervan op zich, in alle gebruiken. Dit is echter wat deze interpretatie doet, ze bekijkt de betekenis van de zin op zich, om te zien of die compatibel is met de betekenis van “Ik weet”. Ze bekijkt de bewering “Ik

¹¹ Afhankelijk van de context zouden we dit wel kunnen zeggen, bijvoorbeeld als een vorm van ethisch zelfbeklag.

¹² *On Certainty*, 609, 612.

weet dat dit een hand is” als geheel in functie van de samenstellende delen, om uit te maken of het geheel betekenisvol is. Haar conclusie is dat in deze context de zin “dit is een hand” zinloos is, waardoor de bewering als geheel onintelligibel wordt. De zin kan niet functioneren in de relatie tussen spreker en oordeel zoals dit gebeurt wanneer we kennis hebben van iets. Wittgenstein maakt nergens het onderscheid tussen twee vormen van onzin, en gebruikt de twee woorden (onintelligibel en zinloos) als onderling inwisselbaar. De idee dat er maar één soort onzin is zal vaker terugkomen, ze is namelijk een belangrijk inzicht uit de therapeutische lezing waar vele bekende commentatoren aan voorbij gaan. Ze volgt uit Wittgensteins idee dat er geen onlogische gedachten bestaan:

[...] Wittgenstein expresses his hostility to the notion of 'illogical thought' by suggesting that there is no such thing as a linguistically impermissible move in a 'language game'. He attempts to distance himself from the idea of a combination of words-and-context that fails to make sense because of what it - in virtue of what we might confusedly slide into thinking of as its 'senseless sense' – tries but fails to convey.¹³

De bewering dat de zinnen waar Moore 'I know' aan toevoegt een betekenis hebben, maar onintelligibel worden door de context waarin hij ze plaatst, klopt niet. Een oordeel kan enkel betekenis hebben als geheel, net zoals ze enkel onzinnig kan zijn als geheel.¹⁴ In de zin “Rood is zwaar” kunnen we niet zeggen dat we begrijpen wat ‘rood’, ‘is’, en ‘zwaar’ afzonderlijk betekenen, maar dat deze combinatie als geheel onzinnig is. Het woord ‘rood’ heeft hier geen betekenis, ook al is het dezelfde term als in “Rood is een mooie kleur”. Een alternatieve interpretatie houdt rekening met de idee dat oordelen enkel een betekenis hebben als een geheel, en afhangt van hun gebruik als een geheel. Ze stelt namelijk dat er geen sprake is van een botsing tussen de betekenis van de zin en het plaatsen ervan in een context waar ze geen zin meer heeft, omdat ze ontkent dat Moores pseudo-proposities enige betekenis hebben tout court. Zo gezien zijn er geen oordelen die immuun zijn voor kritiek, omdat er in dit geval geen sprake is van oordelen. “En wat dan met de oordelen die vast staan, waar Wittgenstein naar verwijst?” We bekijken oordelen vanuit een totaliteit aan oordelen die we al aannemen, om te zien of we ze erin kunnen passen. “We use judgments as principles of judgment.”¹⁵ We vertrouwen op onuitgesproken oordelen die de achtergrond vormen waartegenover we de nieuwe uitspraak afmeten. Als bijvoorbeeld een man zou zeggen: “Ik ben een vrouw”, dan lijkt het op het eerste zicht alsof hij een grote fout maakt. Wat we eigenlijk zouden moeten

¹³ Crary, *Wittgenstein and ethics*, p. 286.

¹⁴ Dit is een van de grondgedachten van de *Tractatus*, zoals we in hoofdstuk 2, sectie 2, zullen zien.

¹⁵ *On Certainty*, 124.

zeggen, is dat hij gek is. “If my friend were to imagine one day that he had been living for a long time past in such and such a place, etc. etc., I should not call this a *mistake*, but rather a mental disturbance, perhaps a transient one.”¹⁶ Het netwerk aan achtergrondoordelen die we impliciet hanteren om deze nieuwe uitspraak te evalueren, schiet tekort om te begrijpen wat er bedoeld wordt. Het is precies dit gegeven, namelijk dat we steeds vertrouwen op onuitgesproken oordelen om andere oordelen (of zinnen die op oordelen lijken) te begrijpen, waarnaar Wittgenstein verwijst als hij het heeft over oordelen die vast staan. Moore maakt de fout om deze speciale oordelen uit te spreken, en te beweren dat hij er kennis van heeft, terwijl hun vastheid juist bestaat uit hun deel uitmaken van een *impliciet* netwerk van oordelen. Geen enkel oordeel is *altijd* onbetwifelbaar, wel zijn er altijd oordelen die op een gegeven moment, binnen een bepaalde context, onbetwifelbaar zijn.

Ook het toeschrijven van een relativisme aan Wittgenstein is ongegrond. Het gaat ervan uit dat we niet-rationele overtuigingsmiddelen nodig hebben om onze visies te communiceren aan anderen. Dat deze middelen niet-rationeel zijn volgt uit de filosofische opvatting van rationaliteit als een abstraherend boven-menselijk standpunt, ontdaan van affecties en attitudes. Wittgenstein benadrukt juist dat we gebruik maken van onze appreciatie en gevoeligheid om gelijkenissen in oordelen te herkennen. “...The exercise of rationality, far from calling on us to abstract from all our attitudes, essentially presupposes modes of appreciation that [...] we possess as judges.”¹⁷ Dit begrip van rationaliteit is veel breder dan het traditionele en werpt een interessant licht op ethiek.

In het kader van discussies over ethiek neemt de enge opvatting van rationaliteit aan dat er geen directe relatie kan bestaan tussen morele appreciaties en interesses enerzijds en objectieve kenmerken van de realiteit anderzijds. Om de realiteit objectief te zien moeten we abstraheren van alle 'subjectieve' elementen, zoals attitudes en interesses, die er geen deel van uit kunnen maken. Binnen de bredere opvatting is deze moeilijkheid verdwenen, omdat iets tegelijk objectief en geladen met interesses kan zijn. We nemen aan dat morele concepten begrepen moeten worden als afhankelijk van attitudes, in die zin dat we ze op een object kunnen toepassen als het ze verdient. Willen we echter te weten komen of het ze verdient, dan moeten we gebruik maken van onze morele overtuigingen; hetgeen een circulariteit oplevert. We hoeven dit echter niet als een probleem te beschouwen, omdat de idee van een niet-circulaire gedachtegang ons opgedrongen werd door het enge begrip van rationaliteit, waarin het toepassen van concepten afhangt van criteria die er onafhankelijk van zijn. Ethiek wordt dan gegrond in iets niet-ethisch, of tenminste in iets dat geen gebruik maakt van onze

¹⁶ Ibidem, 71.

¹⁷ Crary, *Wittgenstein and Ethics*, p. 290.

gevoeligheden en interesses, maar wanneer we Wittgenstein volgen hoeven we ons niet te ontdoen van affectieve invloeden om objectief te zijn. Crary's visie komt erop neer dat de omgang met morele houdingen afhangt van enerzijds affectieve eigenschappen, die verfijnd kunnen worden, en bepaalde kenmerken van de wereld anderzijds. Dit laat een mogelijkheid open voor bepaalde reflecties met ethische relevantie, die enkel bereikt kunnen worden door een gevoeligheid te ontdekken en te ontwikkelen. Ze bezitten geen argumentatief karakter, terwijl we in dit verband toch mogen spreken van redelijkheid. Deze niet-argumentatieve reflecties kunnen zich in elk domein bevinden, bijvoorbeeld in de wetenschap; ze leiden tot de idee dat ethiek geen eigen domein afbakt maar een dimensie uitmaakt van alle taalgebruik. Vooral in *Culture and Value* komt dit naar voren.

No one *can* speak the truth; if he has still not mastered it himself. He *cannot* speak it;- but not because he is not clever enough yet.

The truth can only be spoken by someone who is already *at home* in it; not by someone who still lives in falsehood and reaches out from falsehood towards truth on just one occasion.¹⁸

In deze context kunnen we begrijpen waarom Wittgenstein zegt dat zijn filosofie een ethische opdracht is. Hier citeer ik uitvoerig, omdat de passage nauw aansluit bij ons hoofdthema:

For Wittgenstein, the task of underlining the ethical dimension of language [...] is central to philosophy. An organizing preoccupation of his later writings is criticizing approaches to language that presuppose that we can survey and assess judgments [...] without relying on the sensibility we acquired in learning to judge. Wittgenstein consistently represents our tendency to make this presupposition as driving us into philosophical confusions about the workings of language. And [...] he consistently discourages us from conceiving the project of working through such confusions as a merely intellectual enterprise directed towards convincing ourselves of a new theoretical approach to language. He urges us to conceive it instead as an ethical enterprise directed towards bringing us face-to-face with our responsibility for what we say and think. This is what Wittgenstein has in mind when he writes [...] that philosophy calls for 'a kind of work on oneself' and that it involves a peculiar ethical type of 'difficulty, having to do

¹⁸ *Culture and Value*, p. 35.

with the will, rather than the intellect.' (CV, p. 17)¹⁹

3. De continuïteit van Wittgensteins denken.

Waarom heeft alle taalgebruik een ethische dimensie? Omdat het aanleren en toepassen van de 'grammatica' van taalspelen berust op gevoeligheden die we ontwikkelen en verfijnen. Het proces van rule-following dat centraal staat in het omgaan met concepten, is geen intellectuele emotieloze bezigheid; het vereist een subtiliteit en een affectieve betrokkenheid. Men zou kunnen inbrengen dat de vooropgestelde continuïteit van Wittgensteins denken hier niet opgaat, in de *Tractatus* is er immers geen sprake van affectieve invloeden op de taal, de taal komt daar naar voren als een zuiver intellectuele creatie. De opmerking over het ethische doel van het werk wekt al een wantrouwen op tegenover deze redenering. Het essentiële verschil tussen de *Tractatus* en het latere werk is de gebruikte methode, niet de filosofische inzichten. "My fundamental ideas came to me very early in life."²⁰

In de *Tractatus* wil Wittgenstein de verwarringen die ontstaan door inconsistent taalgebruik aan het licht brengen door een helder beeld te geven van wat taal zou moeten zijn wil men er logisch mee kunnen redeneren. Uiteraard is het niet de bedoeling een beeld te geven van wat taal *eigenlijk* is, maar wel om een beeld te geven van welke impliciete veronderstellingen er gemaakt moeten zijn om een zinvolle taal te hebben; dat wil zeggen een taal waar kennis mee kan worden uitgedrukt.

3.323 In everyday language it very frequently happens that the same word has different modes of signification [...] or that two words that have different modes of signification are employed in propositions in what is superficially the same way. [...]

3.324 In this way the most fundamental confusions are easily produced (the whole of philosophy is full of them.)

3.325 In order to avoid such errors we must make use of a sign-language that excludes them by not using the same sign for different symbols and by not using in a superficially similar way signs that have different modes of signification: that is to say, a sign-language that is governed by *logical* grammar- by logical syntax.

¹⁹ Crary, *Wittgenstein and Ethics*, p. 295.

²⁰ Drury, *Conversations with Wittgenstein*, in *The Danger of Words*, p. 158.

Indien de filosoof zich wil onderscheiden van de artiest en wil beweren dat hij ware proposities poneert, dan moet dit gebeuren in een logisch consistente taal, gevrijwaard van metafysische aannames. De idee van zo een taal brengt echter met zich mee dat er helemaal geen plaats is voor filosofie. De methode van de *Tractatus* berust op de veronderstelling dat alle filosofische verwarring in één keer kan worden opgelost, zodat de filosofische drift voorgoed tot rust kan worden gebracht. Deze overtuiging bracht Wittgenstein ertoe gedurende meer dan tien jaar te stoppen met filosofie en les te gaan geven in kleine Oostenrijkse dorpjes. In de latere periode heeft Wittgenstein ingezien dat de neiging filosofische vragen te stellen steeds blijft opduiken. We moeten er ons telkens opnieuw aan herinneren dat filosofische problemen niet meer zijn dan een gevolg van verwarrend taalgebruik. Voor hem was die drang in elk geval onbedwingbaar - daarom bestaat zijn latere werk uit steeds nieuwe opduikende filosofische puzzels. James Conant deelt deze visie, en haalt hierbij Cavell aan: “the thought that philosophy can be brought to an end is itself a moment within philosophy.”²¹ Waar de *Tractatus* uitgaat van een universele oplossing, die voorgoed de filosofie het zwijgen oplegt, brengen de *Investigations* telkens nieuwe remedies voor een filosofische verwarring. “The difference is that there is in the later view no longer a vaccine against philosophical puzzlement, only an endless host of forms of intellectual hygiene.”²² “The philosopher’s treatment of a question is like the treatment of an illness.”²³ Wittgenstein mag dan wel zijn filosofische methode veranderd hebben, zijn doel is steeds hetzelfde gebleven.

It is not our aim to refine or complete the system of rules for the use of our words in unheard-of ways. For the clarity that we are aiming at is indeed *complete* clarity. But this simply means that the philosophical problems should *completely* disappear.

The real discovery is the one that makes me capable of stopping doing philosophy when I want to.- The one that gives philosophy peace, so that it is no longer tormented by questions which bring *itself* in question. – Instead, we now demonstrate a method, by examples; and the series of examples can be broken off.- Problems are solved (difficulties eliminated), not a *single* problem.

There is not a philosophical method, though there are indeed methods, like different therapies.²⁴

De latere methode bestaat eruit te kijken naar de manier waarop taal echt gebruikt

²¹ Conant, *Must we show what we cannot say?*, voetnoot 31.

²² *Ibidem*, voetnoot 31.

²³ *Philosophical Investigations*, 255.

²⁴ *Ibidem*, 133.

wordt, naar de manier waarop we woorden normaal gezien begrijpen. Deze werkwijze heeft het voordeel dat ze elke filosofische verwarring apart kan onderzoeken, geval per geval. In het voorwoord van de *Tractatus* staat dat het boek enkel begrepen kan worden door iemand die al eens dezelfde gedachten heeft gehad, door Wittgenstein zelf dus. In zijn latere werk schetst hij telkens een situatie, waarin een woord aanleiding geeft tot een filosofische verwarring. Dit gebeurt doordat een filosofisch gebruik van het woord wordt geplaatst tegenover een gebruik dat we als betekenisvol herkennen. Zo tracht hij de oorzaak bloot te leggen die ons ertoe bracht hier een filosofisch probleem in te zien, die er meestal uit bestaat dat we een concept uit haar gebruikelijk taalspel hebben gehaald zonder hier aandacht aan te hebben besteed. Door hier de vinger op te leggen kunnen we ertoe gebracht worden in te zien dat het voorbeeld ons vreemd en onnatuurlijk overkomt, en toe te geven dat we ons geen begrip kunnen vormen van zulk een onnatuurlijke toepassing. Deze methode leent zich er gemakkelijker toe de lezer de indruk te geven dat hij effectief Wittgensteins pointe inziet. Als Wittgenstein niet was teruggekeerd naar de filosofie zou er volgens mij nog steeds niemand zijn die de *Tractatus* begrijpt, omdat wij het voordeel hebben die te lezen door de bril van haar gevolgen. De mogelijkheid van de latere methode is echter al aanwezig in de *Tractatus*:

6.53 The right method of philosophy would be this. To say nothing except what can be said, [...] when someone else wished to say something, to demonstrate to him that he had given no meaning to certain signs in his propositions. This method would be unsatisfying to the other [...] but it would be the only strictly correct method.

Volgens Conant gebruikt de *Tractatus* deze methode zelf niet, omdat ze een tegenstander vereist die metafysische uitspraken doet, en omdat die tegenstander toch niet tevreden zou zijn. De latere methode is dan niets meer dan een poging om deze obstakels te omzeilen.²⁵ Het is het aantonen (demonstrate) dat de ander geen betekenis heeft gegeven aan een woord dat de moeilijkheid meebrengt om de ander te overtuigen. Vandaar is het latere werk een opsomming van voorbeelden en gedachte-experimenten, om zo goed als mogelijk onze aandacht te richten op situaties waarin we het gebruik van een woord begrijpen en deze te vergelijken met situaties waarin het woord dient om een filosofisch probleem uit te drukken. De stap die we dan moeten zetten is ons ermee confronteren dat we in dit tweede geval vaak niet begrijpen wat het woord betekent, omdat het niet voldoende gemeen heeft met het eerste geval.

Zelf beschrijft Wittgenstein de overgang tussen beide methoden als een rotatie van

²⁵ Conant, *Must we show what we cannot say?*, voetnoot 10.

ons referentiekader, zodat dat we de zaken bekijken vanuit een nieuw assenstelsel, terwijl we dezelfde oorsprong behouden. Toegegeven, zijn opvatting over de essentie van taal is gewijzigd; het zou echter verkeerd zijn dit te zien als een wijziging van filosofische positie. De positie is en blijft dat filosofische problemen verwarringen zijn, veroorzaakt door de complexiteit van de taal en onze relatie ertoe. Wat wijzigt, is Wittgensteins opvatting over de *oorzaken* van die verwarringen, wat neerkomt op een wijziging omtrent de werking van taal; de werkelijkheid blijft echter dezelfde.

The *preconceived idea* of crystalline purity can only be removed by turning our whole examination round. (One might say: the axis of reference of our examination must be rotated, but about the fixed point of our real need.)²⁶

It was true that our considerations could not be scientific ones. It was not of any possible interest to us to find out empirically ‘that, contrary to our preconceived ideas, it is possible to think such-and-such’- whatever that may mean. (The conception of thought as a gaseous medium.) And we may not advance any kind of theory. There must not be anything hypothetical in our considerations. We must do away with all *explanation*, and description alone must take its place. And this description gets its light, that is to say its purpose, from the philosophical problems; they are solved, rather, by looking into the workings of our language, and that in such a way as to make us recognize those workings: *in despite of* an urge to misunderstand them. The problems are solved, not by giving new information, but by arranging what we have always known. Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language.²⁷

De opmerking in de *Tractatus* dat - in tegenstelling tot de latere opvatting - taal niets ethisch bevat, gaat enkel op voor de taal die we nodig hebben om kennis te verwerven. Deze ideale taal moet men zien als een reactie op de natuurlijke taal, die gecontamineerd is met onzin. Een deel van die onzin ontstaat door pogingen om iets ethisch uit te drukken. Waarom is er in de ideale taal van de *Tractatus* geen plaats voor dergelijke pogingen? Omdat, zoals we zullen zien, deze geen kennis uitdrukken; ze gaan niet over standen van zaken in de wereld. Er is echter een belangrijker verband tussen de *Tractatus* en ethiek, die een aanwijzing is van een grote continuïteit in Wittgensteins houding ten aanzien van ethiek. Deze zal ons toelaten

²⁶ Philosophical Investigations, 108.

²⁷ Ibidem, 109.

een band te leggen met de lezing over ethiek en de tweede bewering, die stelde dat de wereld niets ethisch bevat.

4. Ethiek en de *Tractatus*.

Wat is het verband tussen een boek over logica en ethiek? Het antwoord hierop vinden we door eerst de volgende vraag te beantwoorden: “Wat is het verband tussen logica en een boek over logica?” Dit lijkt een triviale vraag, maar het woord 'logica' fungeert telkens op een verschillende wijze. De uitspraak dat de *Tractatus* een boek over logica is, betekent dat de inhoud ervan bestaat uit een theorie die de algemene vorm van een propositie beschrijft. De belangrijkste voorwaarde voor deze algemene vorm is dat ze de wetten van de logica respecteert. Wittgenstein verwijst constant naar de logische vorm en de logische ruimte, die de afspiegeling is van de werkelijkheid in de taal.²⁸ Als een propositie betekenisvol wil zijn moet ze een mogelijk beeld van de werkelijkheid vormen, dit wil zeggen, ze bevindt zich in de logische ruimte. De tweede referent van 'logica' zijn de wetten die gelden in de logische ruimte, datgene dat een beeld logisch maakt. Net zoals iedereen maakt Wittgenstein gebruik van onze kennis van logische denkvormen - we kunnen immers niet onlogisch denken.²⁹ Maar waar komt deze kennis vandaan? Dit is de vraag naar het verband tussen de twee betekenissen van logica, maar we zien meteen in dat we dit verband niet zinvol kunnen uitdrukken. Aangezien elk zinvol taalgebruik beroep doet op de logische vorm, kan het deze niet uitdrukken. De inhoud van de taal kan onmogelijk haar vorm uitleggen.

4.12 Propositions can represent the whole of reality, but they cannot represent what they must have in common with reality in order to represent it- logical form.

In order to be able to represent logical form, we should have to be able to station ourselves with propositions somewhere outside logic, that is to say outside the world.

4.121 Propositions cannot represent logical form: it is mirrored in them. [...]

Propositions *show* the logical form of reality.

They display it.

4.1212 What *can* be shown, *cannot* be said.

²⁸ *Tractatus*, 2.19.

²⁹ *Ibidem*, 3.03.

De belangrijke notie van 'tonen' komt hier naar voren. De logische vorm is niet in de wereld (dan zou ze immers denkbaar zijn), maar ze behoort tot datgene dat de wereld mogelijk maakt. De scepticus ziet hier misschien de mogelijkheid om Wittgenstein als irrationeel af te schilderen. Hij zou bijvoorbeeld kunnen vragen: “Wat bedoel je met dat tonen? Geef daar eens een fundament voor.” Maar de ongeloofwaardigheid van de sceptische positie is in dit geval frappant; niemand kan serieus twijfelen aan het gegeven dat er zoiets is als logica. De idee dat die gefundeerd dient te worden is betekenisloos. Het verwoorden van een twijfel veronderstelt al een gehoorzaamheid aan logische principes, een échte scepticus kan niets anders doen dan zwijgen. (Vreemd genoeg volgt die dan het advies van de *Tractatus*.) Dat de wereld mede door de logica mogelijk wordt gemaakt drukt Wittgenstein als volgt uit:

5.552 The ‘experience’ that we need in order to understand logic is not that something or other is the state of things, but that something *is*: that, however, is not an experience.

Logic is *prior* to every experience- that something *is so*.

It is prior to the question ‘How?’, not prior to the question ‘What?’

Het gezochte verband vat hij wat verder samen: “Logic is transcendental.”³⁰

Tot nu toe hebben we het eerste deel van de *Tractatus* besproken, het deel dat geschreven is. De analyse van de logica leidt tot een inzicht betreffende het tweede deel: het gaat over datgene dat we niet kunnen *zeggen*, maar enkel kunnen *tonen*. Merkwaaardig genoeg weet Wittgenstein blijkbaar veel te vertellen over wat niet verteld kan worden, zoals ook Bertrand Russell opmerkt in de inleiding tot de *Tractatus*.³¹ Dit wordt verklaard door de conclusie die we al tegen kwamen, waarin Wittgenstein al het voorgaande als onzin omschrijft. Het volgende hoofdstuk zal zich met de moeilijkheid bezig houden wat het statuut van onzin is. Voorlopig volstaat het op te merken dat het geen kwaad kan om die onzin serieus te nemen, later zullen we hier op terug komen. De logica voldeed aan het criterium dat het enkel getoond kan worden, omdat ze transcendentiaal is.³² Dit laatstgenoemde begrip is ontleend aan Kant, die het vooral als waarschuwing gebruikte. Wanneer hij het over het transcendentale heeft wordt er benadrukt dat het niet gaat om iets dat tot de wereld behoort, maar ook niet om iets dat er buiten ligt. Dat het niet tot de wereld behoort ligt in haar constitutioneel karakter: het gaat aan de wereld vooraf, het vormt de onwaarneembare grens van de wereld. 'Grens' moet men hier opvatten als een soort cement, een lijm die de mogelijkheid tot wereld bijeen houdt. (Moge het duidelijk wezen dat het hier om een onzinnig

³⁰ Ibidem, 6.13.

³¹ Ibidem, Introduction by Bertrand Russell, xxi.

³² Ibidem, 6.13.

beeld gaat.) Dit verklaart ook waarom het transcendentale niet transcendent is: het bevindt zich niet in een aparte realiteit buiten de onze. Nu wordt de relatie tussen ethiek en logica zichtbaar, aangezien ze beide tot het transcendentale behoren.

6.421 It is clear that ethics cannot be put into words.

Ethics is transcendental.

(Ethics and aesthetics are one and the same.)

De gelijkstelling van ethiek met esthetica komt later aan bod; ze geeft namelijk aanleiding tot het onderzoeken van literaire voorbeelden als plaatsen waar het ethische getoond wordt.

De onontbeerlijke rol die de logica vervult bij de mogelijkheid van taal is ook weggelegd voor de ethiek. Opdat we de wereld als wereld kunnen bekijken, moeten de transcendentale concepten - verbonden aan het verschijnen van de wereld als *mijn* wereld - ons al bekend zijn.³³ Zinnen zoals de vorige doen meteen denken aan de Heidegger van *Sein und Zeit*, met name aan begrippen zoals zijns-vertrouwdheid en existentialen. We moeten echter weerstaan aan de verleiding die deze associaties met zich meebrengen. Ook al hebben de vroege Wittgenstein en Heidegger hier en daar ongetwijfeld gelijkaardige inzichten gehad, toch verschillen zij fundamenteel in de doelstelling die ze voor ogen hadden. Heidegger had de bedoeling de mens *eigenlijk* te leren leven door zijn werk te begrijpen, terwijl Wittgenstein niet de bedoeling had de mens iets te leren, maar om hem iets *af* te leren - niet door zijn werk te begrijpen maar door hem te begrijpen. Vandaar dat men moet vermijden om de *Tractatus* kantiaans op te vatten. Kant had zeker niet de bedoeling onzin te verkopen, het transcendentale is voor hem perfect inzichtelijk en uitdrukbaar. Eenvoudig gesteld is het verschil als volgt: Kant wil de verwarde intuïties een fundament geven door ze helder en rationeel uit te drukken, zodanig dat ook het intellect ermee kan instemmen. Wittgenstein wil de verwarde onzinnige uitdrukkingen herleiden tot hun intuïtieve onuitdrukbare oorsprong, die helder en zichtbaar getoond wordt wanneer men zover als mogelijk de taal volgt in hun richting, om tenslotte alle taal achter te laten en te bewonderen wat er overblijft.

6.521 The solution of the problem of life is seen in the vanishing of the problem.

(Is not this the reason why those who have found after a long period of doubt that the sense of life became clear to them have then been unable to say what constituted that sense?)

6.522 There are, indeed, things that cannot be put into words. They *make*

³³ Ibidem, 5.6 e.v.

themselves manifest. They are what is mystical.

De opmerkingen over ethiek in de *Tractatus* moeten tegen deze achtergrond bekeken worden. Het ethische behoort, net als de logica, tot datgene dat enkel getoond kan worden. Keren we nu terug naar de bewering dat er geen ethische proposities zijn (hetgeen we eerder als argument gebruikten tegen de ethische bedoeling van Wittgensteins filosofie) dan kunnen we beter begrijpen waarom hij dit stelde. Het citaat was opzettelijk misleidend. Indien we het in zijn geheel bekijken, dan is de ethische achtergrond ook daar al merkbaar. “So too it is impossible for there to be propositions of ethics. Propositions can express nothing that is higher.”³⁴ Wat er allemaal ook het geval moge zijn, het heeft niets te maken met het ethische; indien we alle feiten te weten komen, weten we nog steeds niets over het belangrijkste. Net als de logica is ethiek onafhankelijk van een bepaalde toestand van de wereld - dit zou hen immers toevallig maken. Op net dezelfde manier als Wittgenstein dit deed voor de logica in 5.552, drukt hij zich uit over het ethische als datgene waar we mee geconfronteerd worden als we de wereld als wereld bekijken.

6.432 *How things are in the world is a matter of complete indifference for what is higher. God does not reveal himself in the world.*

6.4321 The facts all contribute only to setting the problem, not to its solution.

6.44 It is not *how* things are in the world that is mystical, but *that* it exists.

6.45 To view the world sub specie aeterni is to view it as a whole- a limited whole. Feeling the world as a limited whole- it is this that is mystical.

Wat de logica noodzakelijk maakt, is haar onafhankelijkheid van hoe de wereld is. Net zo gaat ethiek over datgene van absolute waarde, omdat ze zich toont in het bestaan van *iets*.

Logica maakt de taal mogelijk (er is überhaupt geen taal zonder logica), maar nergens in de taal treffen we logica aan. De logische vorm toont zich in de propositie, door een mogelijk beeld van de werkelijkheid te zijn. Ook ethiek maakt de taal mogelijk, er is geen taal zonder *een* wereld. De vraag is echter of het ethische zich toont in de taal, op een soortgelijke manier als logica dat doet. Volgens de *Tractatus* lijkt dit onmogelijk, mits we het hebben over de zinvolle taal. Dat de logische vorm zich toont, weten we doordat niemand onlogisch kan denken. Als iemand een contradictie uitspreekt, dan komt dit niet overeen met een gedachte. Het bestaan van logica is zo aannemelijk omdat ze universeel aangenomen wordt; dit in tegenstelling tot ethiek, waarbinnen talloze verschillende uitingen mogelijk zijn. Moest er dus

³⁴ Ibidem, 6.42.

een manier zijn waarop het ethische zich kan tonen in de taal, dan zou dit op een heel andere wijze gebeuren dan de logica dit doet, er kan geen sprake zijn van een ethische vorm. We zagen reeds bij Crary dat in de latere filosofie er inderdaad een ethische dimensie van alle taal is; in dit geval is er wel degelijk sprake van een serieuze discrepantie ten opzichte van de vroege denker. Ze bestaat niet uit een andere houding tegenover ethiek, maar wel uit een nieuwe houding tegenover logica. De vroege Wittgenstein, beïnvloed door Frege en Russell, geloofde in het bestaan van universele vormen van logisch denken: rationaliteit betekent onderhevig zijn aan logische principes. De latere Wittgenstein was ervan overtuigd dat elk taalspel zijn eigen logica had, waar hij meestal naar verwijst als de grammatica. Er is wel communicatie mogelijk tussen verschillende taalspelen, maar die beroept zich op een combinatie van een ontwikkelde gevoeligheid voor de taal en kenmerken van de wereld. Crary noemde dit de bredere opvatting van rationaliteit, waar we uit zouden kunnen afleiden dat de vroege Wittgenstein eerder een enge opvatting van rationaliteit hanteerde. Dit is echter een ongegronde deductie, omdat de rationaliteit van de *Tractatus* enkel handelt over de ideale wetenschappelijke taal. Dit wil zeggen: in het domein van de kennis zijn er inderdaad algemene logische principes, maar de vraag of die ook gehanteerd moeten worden binnen de normale omgangstaal wordt niet gesteld. Het is wel zo dat de latere Wittgenstein zelfs in het domein van de kennis een brede rationaliteit beschrijft (denk aan *On Certainty*). Als er sprake is van een discontinuïteit, bevindt ze zich hier. Deze is ook de oorzaak van Wittgensteins aangepaste methode; als hij de idee van een ideale taal niet meer als plausibel beschouwt moet hij zijn punt proberen te maken door de natuurlijke taal te bekijken. Van belang voor ons onderzoek is de ethische grondhouding achter de *Tractatus*, die overeind blijft nadat de logica het begeeft.

Wittgenstein negeert de mogelijkheid dat natuurlijke taal het ethische toont in de *Tractatus*, waarschijnlijk omdat zijn opzet helemaal niet is om zoveel mogelijk onzin te verkopen. Wat hij wil bereiken doet hij met een minimum aan onzin. Dit komt erop neer dat zijn uitleg zich moet beperken tot het oproepen van een beeld van een zinvolle taal. Alles wat niet zinvol is moet zoveel mogelijk vermeden worden, tenminste als men zich op kennis wil beroepen. Hij wil het onderwerp van de ethiek vermijden, omdat de attente lezer zelf op zal merken dat het ethische inderdaad datgene beslaat wat niet vermeld is. Proberen uit te leggen hoe of waar het ethische zich toont is ten eerste compleet overbodig voor iemand die hem begrijpt, ten tweede zou het de scheiding tussen het zinvolle en het zinloze nodeloos duister en ingewikkeld maken.

Ervan bewust dat het ethische doel van het boek aan velen voorbij zal gaan, acht hij het wel noodzakelijk dit in het laatste deel te vermelden. Het belangrijkste onderwerp is

datgene dat niet gaat over de invulling van de wereld – i.e. het domein van de zinvolle taal - maar datgene dat zulk een invulling omkadert. De scepticus beweert dat het ervaren van die omkadering onweerlegbare twijfel oproept. Volgens de *Tractatus* is dit absurd: het is onmogelijk de wereld als geheel te denken.³⁵ Het gaat niet over een ervaring zoals we dit normaal begrijpen, maar om een gevoel dat gepaard gaat met het uitspreken van het volgende: “It is not *how* things are in the world that is mystical, but *that* it exists.” Het lijkt me niet overdreven te stellen dat dit het fundament is van de *Tractatus*, en zelfs van Wittgensteins ethische positie in het algemeen. Zijn positie staat of valt met de kracht van datgene wat zich hierbij zou tonen. De *Lecture on Ethics* is dan ook een meditatie rond dit fundament. In wat volgt zullen we deze lezing bekijken om de geloofwaardigheid van Wittgensteins ethische attitude te onderzoeken.

5. Het wonder dat de wereld bestaat.

What do I know about God and the purpose of life?
I know that this world exists.³⁶

Het is onvermijdelijk dat een onderzoek naar Wittgensteins ethische positie gebruik maakt van zijn lezing over ethiek, aangezien deze tekst de meest expliciete weergave ervan is. Het heeft echter geen nut de *Lecture on Ethics* in isolatie te bestuderen; ze kan niet losgedacht worden van zijn ander werk dat door en door beïnvloed is door zijn ethische grondhouding. Het belang van deze tekst is dat ze vooral de bedoeling heeft een indruk op te wekken van wat Wittgenstein verstaat onder ethiek, niet enkel als filosoof maar vooral als mens. In zijn andere werk is hij systematischer, in de zin dat hij vooral niet misbegrepen wil worden en zich behoed om iets over ethische oordelen te zeggen. We zagen reeds dat er zich problemen zouden kunnen voordoen in de *Tractatus* door de vergelijking tussen ethiek en logica te ver door te trekken, vooral omdat zijn visie betreffende dit laatste wél fundamenteel veranderd is. In de *Lecture* heeft hij het uitsluitend over ethiek, waaronder ook esthetica en in zekere zin ook religie vallen, en heeft hij niet de bedoeling iemand te overtuigen. Hij spreekt vanuit zijn persoonlijk standpunt en probeert bij de lezer een gelijkaardige ervaring op te roepen als degene die hij voor ogen heeft, door gebruik te maken van beelden die hij associeert met het

³⁵ Zie *Tractatus*, 6.51.

³⁶ *Notebooks 1914-1916*, p. 72.

ethische. Het belangrijkste beeld dat hij vooropstelt kwamen we tegen in de *Tractatus*: het zich verwonderen over het bestaan van de wereld. Essentieel is dat dit beeld de lezer aanspreekt, dat hij in kan stemmen met het gebruik ervan om het ethische op te roepen. Indien dit niet zo is kan men eerder welk ander beeld gebruiken waarvan men denkt dat het dit wel doet, omdat de eigenschap om door dat specifieke beeld te worden aangesproken niet van fundamenteel belang is. Er is geen eenduidig beeld dat gekoppeld kan worden aan Wittgensteins voorstelling van het ethische, net zoals er geen uniek schilderij bestaat dat voor allen een voorstelling van absolute schoonheid herbergt.

Een mogelijke karakterisering van ethiek is de algemene vraag naar het goede, maar evengoed kan men zeggen dat ethiek de vraag is naar het waardevolle, of naar de betekenis van het leven.³⁷ Wittgenstein karakteriseert ethiek aan de hand van wat hij later familiegelekenissen zou noemen. Door deze verklaringen te geven merken we meteen op dat we zulke oordelen niet relatief opvatten, zoals we doen wanneer we het hebben over een goede computer. Relatieve oordelen verwijzen naar een vooropgesteld doel dat goed of slecht vervuld kan worden. Als je bijvoorbeeld slecht tennist omdat je dat wil, dan kan niemand daar iets op tegen hebben. Maar in de ethische zin worden deze oordelen ingewikkelder; indien je een grove leugen vertelt, en je je dus slecht gedraagt, kan je niet zeggen dat je dat wil. Tenminste, we zouden daarop antwoorden: “Well, you *ought* to want to behave better.”³⁸ Een relatief oordeel kan worden omgevormd tot een feit, dat waar of onwaar kan zijn; een *absoluut* oordeel daarentegen heeft niets te maken met feiten. Wittgenstein stelt zich een alwetend wezen voor, dat alle feiten opschrijft in een dik boek en zo de hele wereld beschrijft. “[...] what I want to say is, that this book would contain nothing that we would call an ethical judgment or anything that would logically imply such a judgment.”³⁹ Dit voorbeeld ligt volledig in de lijn van de ethische opmerkingen in de *Tractatus*.⁴⁰ Volgens Wittgenstein is dit een triviaal gegeven, er kan geen juiste beschrijving bestaan. De metafoer die hij gebruikt is simpel en tegelijk heel herkenbaar. “[...] if a man could write a book on Ethics which really was a book on Ethics, this book would, with an explosion, destroy all the other books in the world.”⁴¹ Een absoluut oordeel, zoals het volgen van “*the absolutely right road*”⁴², verwijst niet naar een weg die iedereen noodzakelijk moet volgen; er is geen feit waarmee dit correspondeert. De enige manier om aan te geven waarom we toch de neiging hebben zulke zaken te zeggen, is door voorbeelden te geven van momenten waarop we ze zouden zeggen.

³⁷ *Lecture on Ethics*, p. 4.

³⁸ *Ibidem*, p. 5.

³⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁰ Zie *Tractatus*, 6.41 e.v.

⁴¹ *Lecture on Ethics*, p. 7.

⁴² *Ibidem*, p. 7.

Volgens Wittgenstein is de ervaring bij uitstek betreffende het zeggen van zulke dingen, het zich verwonderen over het gegeven dat de wereld bestaat. Een tweede ervaring die hij in deze context heeft is die van absolute veiligheid. Het opvallendste aan de beschrijvingen van deze ervaringen is dat ze onzin zijn, ze maken misbruik van de taal.

To say “I wonder at such and such being the case” has only sense if I can imagine it not to be the case. In this sense one can wonder at the existence of, say, a house when one sees it and has not visited it for a long time and has imagined that it had been pulled down in the meantime. But it is nonsense to say that I wonder at the existence of the world, because I cannot imagine it not existing.⁴³

Iedereen zal wel iets anders zeggen om dit gevoel te beschrijven, zo zou iemand bijvoorbeeld geneigd zijn te zeggen: “Hoe wonderlijk toch dat ik een levend wezen ben, dat in contact staat met de dingen.” Wat al deze beschrijvingen gemeen zullen hebben, is dat ze steeds moeten teruggrijpen op een vreemd ongewoon taalgebruik. “Now I want to impress on you that a certain characteristic misuse of our language runs through *all* ethical and religious expressions.”⁴⁴ Ethische uitdrukkingen lijken op gewoon taalgebruik, ze hebben iets analoog met de normale manier van praten. Als je zegt: “Mijn kinderen zijn waardevol”, dan lijkt dit enigszins op “Mijn auto is waardevol”. Zo bekeken is het net alsof ethische uitdrukkingen beelden gebruiken. Een beeld moet echter een beeld zijn van iets, het moet mogelijk zijn het beeld weg te laten en gewoon de feiten weer te geven. Er zijn echter helemaal geen feiten die achter het beeld staan van deze ervaringen van absolute waarde, ze zijn simpelweg onzin. En toch, als het om ervaringen gaat, dan gaat het toch om feiten; is het dan onzin om te spreken van absolute waarde? “It is the paradox that an experience, a fact, should seem to have supernatural value.”⁴⁵ We hebben het over een mirakel, in de zin van iets dat a priori onverklaarbaar is, omdat het geen feit is. Ethische ervaringen staan niet naast andere feiten, omdat ze onzinnig zijn; toch hechten we er enorme waarde aan. Hoe gaan we hiermee om? Het miraculeuze aspect kan niet worden uitgedrukt in de taal, omdat het de taal mogelijk maakt. “Now I am tempted to say that the right expression in language for the miracle of the existence of the world, though it is not any proposition *in* language, is the existence of language itself.”⁴⁶ Weer komt het er hier op neer dat elke poging tot verheldering van wat we bedoelen met het ethische resulteert in onzin.

⁴³ Ibidem, p. 9.

⁴⁴ Ibidem, p. 9.

⁴⁵ Ibidem, p. 10.

⁴⁶ Ibidem, p. 11.

Het persoonlijke aspect van zijn lezing komt naar voren in zijn replek op de traditie, die meent dat de ethische ervaring van het bestaan van de wereld ook een feit als andere is.

Now when this [the experience of absolute value is a fact like others] is urged against me I at once see clearly, as it were in a flash of light, not only that no description that I can think of would do to describe what I mean by absolute value, but that I would reject every significant description that anybody could possibly suggest, *ab initio*, on the ground of its significance. That is to say: I see now that these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence. For all I wanted to do with them was just *to go beyond* the world and that is to say beyond significant language. My whole tendency and I believe the tendency of all men who ever tried to write or talk Ethics or Religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless. Ethics, so far as it springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, can be no science. What it says does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it.⁴⁷

De ervaring die aan de basis ligt van Wittgensteins ethisch gevoel, het verwonderen over het bestaan van *iets*, kan niet anders dan onzinnig worden uitgedrukt. Waar ze op doelt ligt niet in woorden, maar in de spreker. Normaal gebruiken we taal om een ander iets te laten begrijpen dat we zelf al begrijpen. De talige uitdrukking is het teken dat we het hebben begrepen; kunnen omgaan met concepten betekent die concepten begrijpen, meer is er niet. De ervaring die Wittgenstein voor ogen heeft is inzekere zin onbegrijpbaar, tenminste als we dit begrijpen zouden willen verbinden aan een soort kennis; het is precies dat onbegrijpbare element dat haar zo speciaal maakt. Het is dan ook vanzelfsprekend dat de manier waarop hij zich uitdrukt in verband met die ervaring niet zinvol is, maar poëtisch. Als iemand zegt: “Ik begrijp dit gedicht volledig”, dan zou je daarop kunnen antwoorden: “Leg het dan eens uit in zinvolle taal, zodat iedereen die het gedicht begrijpt moet instemmen met jouw uitleg.” Ethiek is niet hetzelfde als poëzie, het tweede is een gevolg van het eerste. We kunnen iemand tegemoet komen als die een gedicht niet begrijpt, door op bepaalde stijlfiguren en subtiliteiten te wijzen, maar niemand zal beweren dat hiermee alles gezegd is. Stel je bijvoorbeeld een computerprogramma voor dat willekeurige teksten schrijft. Eén daarvan tonen we je, zonder

⁴⁷ *Lecture on Ethics*, pp. 11-12.

te vermelden dat een computer het heeft geschreven, en je leest er een prachtig gedicht in. Wanneer we je achteraf vertellen dat het niet door een mens is geschreven, zal je niet op dezelfde manier naar het gedicht kunnen kijken - terwijl we er geen moeite mee hebben dat een berekening door een computer is gemaakt in plaats van een mens. De uitdrukkingen die we gebruiken in verband met ethiek, wijzen op iets, dat niet in de uitdrukking zelf vervat zit. “[...] the tendency [to run against the limits of language], the thrust, *points to something*.”⁴⁸ De filosofische zoektocht naar een uitleg van het ethische doet de ethiek eerder schade dan deugd, omdat het haar banaliseert door het te willen onderwerpen aan de taal, aan kennis. Hoe zouden we met ons verstand iets te weten kunnen komen over ethiek, als de ethische ervaring er één is waarin het verstand op zijn plaats wordt gezet?

I regard it as very important to put an end to all the chatter about ethics- whether there is knowledge in ethics, whether there are values, whether the Good can be defined, etc. In ethics, one constantly tries to say something that does not concern and can never concern the essence of the matter.⁴⁹

Hij benadrukt zelf dat wat hij zegt persoonlijk is, ook al is er geen andere manier om hierover te spreken. Als er een absolute waarde bestaat, dan moet ten eerste iedereen zelf in staat zijn dit te beamen, ten tweede zal alles wat je erover wil zeggen moeten neerkomen op onzinnige beelden die niet meer beweren dan dat het bestaat. Waarom er dan nog over spreken? We kunnen een ander het ethische niet leren, maar misschien wel een verwantschap tonen, door herkenning op te roepen bij de ander van wat belangrijk is.⁵⁰

If I needed a theory to explain to another the essence of the ethical, the ethical would have no value at all. At the end of my lecture on ethics, I spoke in the first person. I believe that is quite essential. Here nothing more can be established, I can only appear as a person speaking for myself.⁵¹

Hier vinden we de reden waarom Wittgenstein zo weinig schreef over ethiek: hij beseftte al zijn werken – hoewel zij een beroep doen op een zekere gevoeligheid en openheid van de lezer - kunnen vertrekken van een gemeenschappelijk begrip van verschillende taalspelen. Er is geen ethisch taalspel - willen we er toch iets over zeggen dan vervallen we in

⁴⁸ Waismann, *Notes on Talks with Wittgenstein*, p. 13.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁰ Hoofdstuk drie zal zich bezig houden met de belangrijke kwestie hoe ethische attitudes overgebracht kunnen worden.

⁵¹ *Ibidem*, p. 16.

onzin. Die onzin is dan het medium om *iemand* te begrijpen, maar *zelf* is ze onbegrijpbaar. We kunnen iemand begrijpen als we een gelijksoortige ervaring kunnen hebben als diegene die de persoon ertoe leidde iets te zeggen, ook al is het gezegde onzin. Daarom staat in het voorwoord van de *Tractatus* dat de enige die iets aan het boek zal hebben, iemand zal zijn die al eens dezelfde gedachten heeft gehad.⁵² Het doel van de lezing is dus niet om iemand iets te leren over het ethische, wel om mensen te behoeden zich verkeerd uit te drukken wanneer het gaat om zulke belangrijke dingen. Als filosoof moet je over het ethische zwijgen, als mens mag je zeggen wat je nauw aan het hart ligt. Er kan wel een moraalfilosofie bestaan - filosofen hebben tenslotte de eigenschap door de oppervlakte heen te kunnen grijpen naar wat daaronder ligt – maar de taak bestaat er wezenlijk in om mensen duidelijkheid te verschaffen rond hun *eigen* inzichten, niet die van de filosoof. De meest vruchtbare plaats waar het absoluut waardevolle zich toont is in voorbeelden ervan. Daarom zal hoofdstuk drie handelen over dit tonen in plaatsen zoals literatuur en in kunst in het algemeen, en uitzoeken of er binnen de latere Wittgenstein wel de benodigde middelen zijn om ethisch taalgebruik te bestuderen. Het is duidelijk dat de vroege Wittgenstein zich geen raad weet met pogingen om het ethische uit te drukken, en daarom niet anders kan dan ze te bestempelen als onzin. Deze opvatting zullen we nuanceren, door verschillende vormen van zulke pogingen te bestuderen met behulp van het latere werk. Eerst moeten de hindernissen die het geschetste beeld van Wittgensteins ethische attitude met zich meebrengen overwonnen worden.

⁵² *Tractatus*, voorwoord.

Hoofdstuk 2. Is Wittgenstein een mysticus?

1. Inleiding.

Het beeld dat we verkregen van Wittgensteins relatie tot ethiek is aan de éne kant helder, langs de andere kant mysterieus. Al het gepraat over ethiek is onzin, er kan (of mag) geen theorie over bestaan; ethische attitudes bevatten geen kennis maar drukken ervaringen uit die niet te begrijpen zijn, wat niet wil zeggen dat er iets ontbreekt of dat ze minderwaardig zijn, juist integendeel. Daarom is de taak van het verstand bij het ethische niet die van een heerser, het denken is een instrument van onze affectieve betrekkingen waaraan het zich onderdanig onderwerpt. Dit komt erop neer dat er iets onbegrijpbaars is, wat niet moeilijk te begrijpen is omdat het geen enkele cognitieve inspanning vereist. Het knelpunt van deze houding is dat ze zich onttrekt aan het zinvolle spreken; ze is gebaseerd op een onuitdrukbare ervaring. Wittgensteins ethische positie wordt soms opgevat als die van de positivisten: ethisch gepraat is onzinnig, er corresponderen geen feiten in de wereld mee, dus bestaat het ethische niet. Het enige dat er is zijn mentale toestanden, die de psychologie moet zien te ontrafelen. Hier komt men toe door het zwijgen van de *Tractatus* te interpreteren als een ontkenning. Wat Wittgenstein wil bereiken is niet het ontkennen van een absolute waarde, hij wil dat al het gepraat over absolute waarde tot een einde komt omdat het altijd ontoereikend zal zijn en daardoor het verkeerde beeld creëert van waar het eigenlijk om gaat. Om dit te bereiken gaat hij in de *Tractatus* drastisch te werk: enkel als we inzien dat al onze uitdrukkingen futiel zijn, worden we geconfronteerd met de ervaring zelf die de oorzaak is van al het gepraat. Deze ervaring is een mystieke ervaring, niets kan haar uitdrukken. “De wereld ervaren als een geheel” is niet een uitdrukking van deze ervaring, maar een persoonlijk beeld dat Wittgenstein gebruikt om ze op te roepen. Wat is nu precies deze ervaring? De enige manier om hier achter te komen is door ze zelf te hebben. Heel dit betoog steunt dus op de mogelijkheid dat de lezer deze ervaring heeft, anders kan hij er niets anders in zien dan een hoop onzin. Door Wittgenstein af te schilderen als een mysticus, leggen velen hem naast zich neer en gebruiken het als excuus voor hun desinteresse in zijn ethische houding.⁵³ We moeten aantonen dat ethiek inderdaad mysterieus is, zonder dat dit ertoe leidt het als een onbereikbaar iets te zien,

⁵³ Zie bijvoorbeeld Russell in zijn inleiding op de *Tractatus*.

weggelegd voor een spirituele elite. Dit is het doel van het huidige hoofdstuk.

Wat is hiervoor vereist? De grootste hindernis is dat de 'therapeutic reading', waar ik me nauw bij aansluit, kritiek geeft op commentatoren die Wittgenstein als mysticus beschouwen. Vooral Conant haalt zwaar uit naar interpretaties die in de *Tractatus* een boodschap afleiden van een hogere onfeilbare waarheid, zogenaamde 'ineffability interpretations'.⁵⁴ Zijn kritiek op deze interpretatie is dat ze een onderscheid moet maken tussen twee soorten onzin: nutteloze onzin en 'substantial nonsense'.⁵⁵ Dit onderscheid kan volgens hem niet verdedigd worden; hieruit zou moeten volgen dat elke mystieke interpretatie onaanvaardbaar is. We moeten ons afvragen of deze deductie verantwoord is. Beschikken we niet over de mogelijkheid om uit te gaan van het bestaan van maar één soort onzin, en tegelijkertijd vol te houden dat dit niet uitsluit dat er een mysterieus element schuilt in Wittgensteins relatie tot ethiek? We zullen beweren van wel, door eerst aan te geven in hoeverre Conants kritiek gevolgd kan worden, en dan te bekijken of daaruit volgt wat hij beweert. Ons argument zal erop neerkomen dat Conants interpretatie van mystiek te intellectualistisch en drastisch is, zodanig dat Wittgenstein inderdaad niet in dat plaatje past, maar dat een zwakkere interpretatie mogelijk is die trouwer blijft aan de kern van mystiek, namelijk de mysterieuze ervaring.

2. Eén soort onzin.

De vertegenwoordigers van de 'therapeutic reading' noemen hun benadering ook weleens: 'The New Wittgenstein'.⁵⁶ Zij beweren dat de meeste commentatoren Wittgensteins punt niet hebben begrepen, maar dat ze Wittgensteins positie nog steeds interpreteren als gebaseerd op metafysische veronderstellingen.⁵⁷ Vooral in verband met de *Tractatus* wordt deze fout gemaakt. Men leest deze alsof er een theorie wordt aangeboden over hoe taal in contact staat met de werkelijkheid, ook al mag men deze theorie niet letterlijk nemen omdat ze de grenzen van de taal overschrijdt om zichzelf uit te drukken. Hoewel de *Tractatus* ontkent dat we zinvol over een extern standpunt ten opzichte van de relatie taal-werkelijkheid kunnen spreken, kan dit wel door verhelderende onzin te gebruiken, die *toont* waarover het gaat. Het verschil tussen de *Tractatus*-onzin en andere filosofische onzin is dan dat de eerste enkel iets

⁵⁴ Conant, *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*, p. 174.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁶ Zie *The New Wittgenstein*, edited by Alice Crary and Rupert Read.

⁵⁷ *Ibidem*, introduction.

wil aantonen zonder het te beweren, terwijl de tweede in de illusie verkeert dat ze uitdrukbare stellingen bevat. De opmerking die Rush Rhees geeft in dit verband komt meteen in ons op: “If you have said what it is that cannot be expressed, we begin to wonder how expressing it would differ from saying what it is.”⁵⁸ Deze interpretatie berust op de veronderstelling dat er twee soorten onzin zijn: gewone onbruikbare onzin, en inhoudelijke onzin, die op de één of andere manier iets wil zeggen dat in feite niet kan gezegd worden en daarom enkel *verwijst* naar datgene waar het om gaat. In het artikel *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein* gaat Conant hierop in, en bekritiseert hij zulke lezingen.

De misinterpretaties van de *Tractatus* zijn het gevolg van een verkeerde lezing van de voorlaatste opmerking erin:

6.54 My propositions serve as elucidations in the following way: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them- as steps- to climb out through them, on them, over them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.)

De twee belangrijkste termen die de oorzaak hiervan vormen, zijn: 1) to elucidate [erläutern] en 2) nonsense [Unsinn].⁵⁹ Wittgenstein beschrijft hetgeen hij doet in de *Tractatus* als een opheldering, filosofie is een activiteit die geen stellingen naar voren schuift maar opheldert.⁶⁰ Als we de term 'elucidations' willen begrijpen, dan moeten we rekening houden met hoe de *Tractatus* kan worden gezien als een verhelderende activiteit, die staat tegenover het verdedigen van stellingen. De opheldering komt tot stand door in te zien dat de proposities uit de *Tractatus* onzin zijn. Daarom moeten we achterhalen hoe we de notie van onzin in moeten vullen. Deze wordt ingevoerd als een wijziging van de manier waarop Frege ze gebruikt:

5.4733 Frege says: Every legitimately constructed proposition must have a sense; and I say: Every possible proposition is legitimately constructed, and if it has no sense this can only be because we have given no meaning to some of its constituent parts.

We moeten inzien waar Wittgensteins notie een reactie op is, om haar te begrijpen. Dit betekent dat we eerst de notie van onzin bij Frege moeten uitdiepen.

The central claim of this paper can be summarized as follows: Wittgenstein saw a

⁵⁸ Rhees, *Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics*, in Wittgenstein's Lecture on Ethics, p. 21.

⁵⁹ Conant, *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*, p. 175.

⁶⁰ *Tractatus*, 4.112.

tension in Frege's thought between two different conceptions of nonsense, which I shall call the substantial conception and the austere conception respectively. [...] according to the substantial conception, the task of elucidation is to “show” something which cannot be said; according to the austere conception, it is to show that we are prone to an illusion of meaning when we mean nothing. The *Tractatus* is standardly read as championing the substantial conception. This is to mistake the bait for the hook- to mistake the target of the work for its doctrine.⁶¹

De substantiële opvatting gaat uit van twee soorten onzin, gewone onzin en substantiële onzin; de sterke opvatting ziet alle onzin als behorende tot één categorie, die van de doodgewone betekenisloze onzin. De eerste opvatting vinden we niet alleen terug in 'ineffability' interpretaties, die beweren dat de substantiële onzin 'ineffable' waarheden toont, maar ook bij de positivisten. Om niet over dezelfde kam te worden geschoren, beweren ze elk een andere opvatting te hebben over dit soort onzin: volgens de positivisten ontstaat ze door een overtreding van de logische syntax, het is een onlogisch taalgebruik. Volgens de anderen is de overtreding van de logische syntax enkel herkenbaar in gedachten, de taal kan haar niet vatten. Talige uitdrukkingen kunnen deze gedachten niet vatten, maar ze kunnen er wel naar wijzen. Waar wordt dan naar verwezen? Volgens Conant naar “ineffable forms of insight”.⁶² Een kritiek die hier al gemaakt kan worden, en die Conant over het hoofd ziet, is dat de idee dat er meer gedachten dan proposities zijn recht ingaat tegen Wittgensteins filosofie. Als er gedachten bestaan die zich niet laten uitdrukken in zinvolle proposities, maar waar men enkel naar kan verwijzen door ze aan de hand van de taal te tonen, dan mist de *Tractatus* haar doel volledig. Ze wil immers een einde maken aan het stellen van filosofische vragen, vragen die de indruk opwekken te corresponderen aan gedachten; dit kan enkel als men veronderstelt dat de onzinnigheid van een vraag gelijkstaat aan het niet bestaan van een gedachte met dezelfde inhoud. Anders kan de filosoof simpelweg antwoorden op de *Tractatus*: “Wanneer ik probeer te zeggen wat ik denk als ik aan een filosofisch probleem denk, komt er misschien wel onzin uit, desalniettemin kan ik er wel aan denken. Ik kan dus gewoon verder doen met filosofie, alleen zal ik er niet over kunnen spreken.” Dat Wittgenstein wel degelijk uitgaat van het feit dat er geen onuitdrukbare gedachten bestaan, of beter gezegd, dat het nergens op slaat het tegendeel te beweren, komt naar voren in het voorwoord van de *Tractatus*.

Thus the aim of the book is to draw a limit to thought, or rather – not to thought, but to

⁶¹ Conant, *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*, pp. 176-177.

⁶² *Ibidem*, p. 177.

the expression of thoughts: for in order to draw a limit to thought, we should have to be able to think both sides of this limit (we should therefore have to be able to think what cannot be thought.) It will therefore only be in language that the limit can be drawn, and what lies on the other side of the limit will simply be nonsense.⁶³

Bij de discussie van *On Certainty* merkten we dit reeds op, waar aangehaald werd dat Wittgenstein de notie van een onlogische gedachte verwerpt.

Conant maakt in feite hetzelfde punt, alleen gebruikt hij de inhoud van de *Tractatus* zelf om aan te tonen dat de substantiële opvatting neerkomt op de 'ineffability' interpretatie, zodanig dat de positivisten geen aparte positie innemen. Dan beargumenteert hij dat de *Tractatus* ingaat tegen de mogelijkheid van een zin die een onuitdrukbare betekenis heeft. Hij doet dit door aan te tonen dat er in Freges *Begriffsschrift* een spanning ontstaat doordat hij afwisselend beide opvattingen over onzin hanteert. Wittgensteins *Tractatus* is voor een groot deel beïnvloed door Freges gedachten, en probeert deze spanning te verwijderen door vast te houden aan de sterke opvatting. De *Begriffsschrift* gaat uit van drie basisprincipes, die neerkomen op hetzelfde: een teken heeft enkel een betekenis in de context van een propositie. De *Tractatus* neemt dit principe over door het onderscheid uit te werken tussen het teken en het symbool.

3.31 Every part of a proposition which characterizes its sense I call an expression (a symbol).

3.32 The sign is that in the symbol which is perceptible by the senses.

3.314 An expression has meaning only in a proposition [...].⁶⁴

Het teken is het zintuiglijke waarneembare, het geschreven woord; het symbool is de logische categorie waartoe het teken in die context behoort. De zinnen: “Wenen is de hoofdstad van Oostenrijk”, en “Brussel is geen Wenen”, hebben telkens hetzelfde teken (Wenen) maar gaan over verschillende symbolen. (In de eerste zin fungeert Wenen als een object, in de tweede als een concept, zoiets als prachtig.) Substantiële onzin kunnen we nu als volgt vertalen: een propositie bestaande uit tekens die wel symboliseren, maar logisch-syntactisch incorrect is doordat de logische categorieën van de symbolen incompatibel zijn. Gewone onzin is dan: een aantal tekens die geen symbool beschrijven, en waar dus geen logische syntax in zit.⁶⁵ Aangezien de positivist substantiële onzin ziet als een fout van de logische syntax, moet hij

⁶³ *Tractatus*, voorwoord.

⁶⁴ Zie *Tractatus* 3.31 tot 3.326.

⁶⁵ Conant, *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*, p. 191.

kiezen: ofwel is het een fout betreffende de symbolen, ofwel betreffende de tekens; dit geeft respectievelijk de 'ineffability' interpretatie en de sterke opvatting (waarin substantiële onzin ononderscheidbaar is van gewone onzin).

De mogelijkheid dat de tekens op zich wel symboliseren, maar dat de combinatie ervan incompatibel is doordat de tekens op verschillende manieren kunnen symboliseren, zodanig dat de propositie zelf niet symboliseert, is onmogelijk in de *Tractatus*. In een ideale taal moet elke manier van symboliseren door een teken afleidbaar zijn uit de context, zodat er geen onduidelijkheid kan bestaan of een propositie al dan niet symboliseert. Het is omdat deze vereiste niet vervuld is in de natuurlijke taal dat filosofische verwarringen kunnen ontstaan. Hoe een teken symboliseert hangt af van de omstandigheid waarin we de propositie zouden gebruiken: zo symboliseert Wenen in het voorbeeld op verschillende wijzen omdat we weten dat we de propositie anders zouden gebruiken. "In order to recognize the symbol in the sign we must consider the context of significant use."⁶⁶ In een zinvolle zin herkennen we het symbool in het teken, in het geval van onzin herkennen we geen symbool in het teken. Deze twee mogelijkheden sluiten elkaar uit. Het is niet zo dat we in onzin iets herkennen dat ze wil zeggen maar dat niet gezegd kan worden, we zien in dat het helemaal *niets* wil zeggen.⁶⁷ Frege's *Begriffsschrift* wisselt af tussen deze sterke opvatting, en een substantiële. Frege gebruikt verhelderende onzin om onuitdrukbare inzichten over de essentie van taal over te brengen. De fout die de 'ineffability' interpretatie maakt is een gelijklopende interpretatie te geven van de *Tractatus*, met het verschil dat er niet enkel onuitdrukbare inzichten over de logica getoond worden, maar ook ethische en religieuze. Ze ziet niet in dat de *Tractatus* een verbetering is van Frege's dubbelzinnige opvatting, door resoluut voor de sterke te kiezen. Wat blijft er dan over van de opheldering, die de onzin uit de *Tractatus* teweeg moet brengen?

If the aim of elucidation, according to the ineffability interpretation, is to reveal (through the employment of substantial nonsense) that which cannot be said, then, according to the austere reading, the aim of Tractarian elucidation is to reveal (through the employment of mere nonsense) that what appears to be substantial nonsense is mere nonsense. While the aim of the former sort of elucidation was supposed to be the conferral of insight into inexpressible features of reality, the aim of the latter is not insight into metaphysical features of reality, but rather insight into the sources of

⁶⁶ *Tractatus*, 3.326.

⁶⁷ Conant, *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*, p. 194.

metaphysics.⁶⁸

Merk op dat Conants kritiek steeds gericht is op het bestaan van onuitdrukbare, metafysische waarheden; hij heeft het zelfs over een ‘illogical thought’.⁶⁹ We komen ertoe te denken dat deze onuitdrukbare inzichten bestaan door verwarringen betreffende de betekenis van woorden. De *Tractatus* wil de lezer meelokken in de verleidelijke illusie om de grenzen van onze gedachten te overtreden, om deze illusie ten volle te confronteren, waarna tenslotte de illusie implodeert en enkel onzin overblijft die haar verleidingkracht verloren heeft. ‘The sources of metaphysics’ zijn verwarringen over de betekenis van woorden.⁷⁰ Wanneer dit zo expliciet gesteld wordt, klinkt het bijna belachelijk. Laten we de kritiek nog even rusten, en onthouden we het belangrijke punt dat de substantiële opvatting van onzin onhoudbaar is: er kan maar één soort onzin zijn, en er is geen enkele reden om aan te nemen dat de *Tractatus* toch probeert gebruik te maken van een tweede, die ons een diepere waarheid bijbrengt.

3. Conants “Must we show what we cannot say?”

In een ander artikel van Conant wordt duidelijker wat er volgens hem precies mis is met de meeste lezingen van de *Tractatus*, en wat hij daar tegenover stelt. Hierdoor verkrijgen we een nauwkeurig beeld van het landschap waarin we de verschillende interpretaties van de vroege Wittgensteins ethische positie kunnen plaatsen. De vraag zal zijn of er op dit landschap nog een plaatsje over is voor een lezing die Conants kritiek gerechtvaardigd vindt, maar zijn radicaal nihilisme niet kan accepteren. “My dissatisfaction with all of these commentators lies in their mutual perception of there being some particular thing [...] that cannot be said. [...] The “what” in “what cannot be said” refers to nothing.”⁷¹ Maar indien er niets is, hoe verschilt Wittgenstein dan van de positivisten? De tegenstanders van Conant verwijzen naar de substantiële onzin, die waardevolle inzichten verbergt over ethiek en religie, terwijl de positivisten ontkennen dat er een cognitieve inhoud in op te merken is, aangezien ze niet verifieerbaar is. Deze laatste erkennen de onzinnigheid wel, maar beweren toch dat het niet onintelligibel is. De onzinnigheid is volgens de positivisten een gevolg van de onverifieerbaarheid. Maar dit wekt het beeld op dat we wel herkennen om welke propositie

⁶⁸ Ibidem, p. 196.

⁶⁹ Ibidem, p. 196.

⁷⁰ Ibidem, p. 196.

⁷¹ Conant, *Must we show what we cannot say?*, p. 244.

het gaat; ze wordt namelijk herkend als een onverifieerbare, dus metafysische, pseudo-propositie. “We know what proposition it is. We try to verify it and find we cannot. Hence we conclude that *that* proposition is nonsensical. Its unverifiability shows that it failed to make the claim that *it* wanted to make.”⁷² Deze positie verschilt van Conants opvatting omdat die zelfs niet erkent dat er *iets* is wat de propositie wil overbrengen. De anti-positivistische commentatoren die Conant op het oog heeft wanneer hij verkeerde interpretaties van de *Tractatus* wil aankaarten worden door de volgende stelling gekarakteriseerd: “for the *Tractatus* the propositions of ethics and religion [...] are both nonsensical and deeply significant.”⁷³ Hun belang ligt hierin, dat ze proberen het onzegbare te tonen.

Conant verwijt hen dat ze een eigenschap aan taal toekennen die boven haar normale betekenisvolle begrip uitstijgt - dat door het overtreden van de regels van zinvol taalgebruik er dingen aangetoond worden die buiten het bereik ervan liggen. Het onderscheid tussen twee soorten onzin komt neer op een onderscheid tussen iets zeggen *in* de taal, en iets zeggen *doorheen* de taal, precies door de regels te overtreden die nodig zijn om betekenis uit te drukken.⁷⁴ Deze interpretatie is volgens Conant niet het eindstadium van de *Tractatus*, ze is een repliek op al de voorgaande filosofische stadia; ze moet zelf nog overwonnen worden door in te zien dat ook dit een illusie is, om zo tot het laatste stadium te komen, dat van het doodstille zwijgen. De opmerking 6.45 over het mystieke gevoel dat gepaard gaat met het aanschouwen van de wereld als een begrensd geheel is dan niets meer dan een diagnose van de bron van de illusie.

Over welk gevoel het precies gaat komen we te weten door William James' *Varieties of Religious Experience* te lezen, die ook Wittgenstein op het oog had bij deze opmerking, als we Conant mogen geloven.⁷⁵ James' definitie van een mystieke ervaring – die hij heeft opgesteld aan de hand van een studie van talloze voorbeelden – kent vier kenmerken toe aan het mystieke.

1. *Ineffability*. [...] The subject of it immediately says that it defies expression, that no adequate report of its contents can be given in words. [...]
2. *Noetic quality*.- Although so similar to states of feeling, mystical states seem to those who experience them to be also states of knowledge. They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect. [...]
3. *Transiency*. [...]

⁷² Ibidem, p. 259.

⁷³ Ibidem, p. 247.

⁷⁴ Ibidem, p. 252.

⁷⁵ Ibidem, voetnoot 23.

4. *Passivity*.⁷⁶

De twee laatste kenmerken vinden we niet terug in de ervaringen die Wittgenstein voor ogen heeft, wat niet betekent dat ze er onmogelijk deel van uit maken. De andere kenmerken zijn echter belangrijker.⁷⁷ De beschrijving van de term ‘ineffability’ die James geeft, verradt het gegeven dat het om een psychologische definitie gaat. Het is begrijpelijk dat een psycholoog een dergelijke definitie geeft, hij denkt namelijk als volgt: “Normaal gesproken is een ervaring altijd een ervaring *van iets*. De inhoud van deze ervaring - dit iets - kunnen we beschrijven. In dit geval geeft het subject aan dat hij de inhoud van zijn ervaring niet kan beschrijven, dus hebben we te maken met een onuitdrukbare inhoud.” De idee dat er überhaupt niet zoiets als een inhoud beantwoordt aan de ervaring, komt in deze situatie niet op. Een zelfde misverstand bemerken we wanneer James de ervaring beschrijft als een vorm van kennis. Net zoals Wittgenstein zich moet beroepen op onzinnig taalgebruik wanneer hij probeert uit te drukken wat hij ervaart, zullen anderen hun ervaring misschien beschrijven als een toestand waarin ze getuige waren van een hogere vorm van kennis. Als we hieruit af zouden leiden dat een mystieke ervaring effectief een vorm van kennis herbergt, maken we om twee redenen een grote fout. Ten eerste wordt daardoor de mogelijkheid genegeerd dat we iets kunnen begrijpen zonder dat we hier kennis van hebben, waarop we later zullen terugkomen. Ten tweede spreken we onszelf (puur logisch bekeken) tegen: “We kunnen A niet uitdrukken in de taal, maar A wordt gekenmerkt door volgende eigenschappen” Deze werkwijze valt enkel te rechtvaardigen indien we op voorhand al uitsluiten dat de mysterieuze ervaring van belang is om het ethische te begrijpen. Ruwweg kunnen we stellen dat Conant in de fout gaat vanwege beiden redenen, en dat de commentatoren die hij bekritiseert in de fout gaan vanwege de eerste reden.

Door 6.45 en andere opmerkingen serieus te nemen, hopen sommige commentatoren de grenzen van de taal te overschrijden, en zo alsnog het ethische en religieuze te bereiken.

[...] the false hope that philosophy holds out a promise of being able to offer us liberation and with it some *hitherto obstructed* possibility for (perhaps even ethical or religious) advancement. [...] Philosophy can instill a fantasy of progress in which the tasks of life appear only to require the application of a *purely intellectual form of effort*.⁷⁸

⁷⁶ James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 302.

⁷⁷ *Ibidem*, p.302.

⁷⁸ Conant, *Must we show what we cannot say?*, p. 254, mijn cursivering.

De commentatoren die Conant hier bekritiseert maken de volgende fout: een diagnose van een filosofische illusie te lezen als een verwijzing naar, en tegelijkertijd een erkenning van, de inhoud van de illusie. “The role of the topic of mysticism in the *Tractatus* [is to] explore the impulse to retreat to a space of ineffable facts.”⁷⁹

Samenvattend kunnen we Conants redenering als volgt weergeven. De *Tractatus* heeft als doel de lezer een bepaalde filosofische evolutie te laten doormaken. In een eerste stadium wordt een semantisch-metafysische theorie uiteengezet, die aangeeft wat de algemene vorm van de propositie is. Met deze algemene vorm zijn de grenzen van het zinvolle taalgebruik van binnenuit bereikt; al hetgeen dat hierbuiten valt is onzinnig en kan geen kennis uitdrukken. Zodoende voldoet enkel de wetenschap aan het strenge ideaal zinvol te zijn, daarom is de aangeboden theorie zelf onzin en kan ze enkel onrechtstreeks en imperfect “tonen” wat een propositie is. Voor filosofie is er geen plaats, en de natuurlijke taal is onzuiver omdat ze zich constant beroept op onzinnige beelden. Op dit niveau van filosofische reflectie bevinden zich ook het positivisme en Russells (positieve) interpretatie van de *Tractatus*. Met de laatste opmerkingen in de *Tractatus* kon Russell echter geen vrede nemen, omdat hij deze las als een laffe vlucht van de ethiek en religie naar een ander niveau dan het begrijpbare, naar het domein van het onuitdrukbare, het mystieke. Dit is ook het niveau waarop Conant de meerderheid van de lezingen van de *Tractatus*, de “ineffability interpretations”, plaatst. Het is aanlokkelijk te denken dat eens het zinvolle taalgebruik is ingepalmd door wetenschap en analytisch denken, al het ethische, zoals “the problem of life” een toevlucht vinden in een geprivilegieerd domein van het onzinnige, de substantiële onzin. Deze onzin verwijst naar onuitdrukbare maar ultieme waarheden, waarnaar wordt verwezen in de opmerkingen over het mystieke. Conants kritiek op deze interpretatie berust op het gegeven dat een onderverdeling in twee soorten onzin ongegrond is, en zelfs tegenstrijdig is met Wittgensteins bedoelingen. In de plaats hiervan stelt hij voor om resoluut vast te houden aan het bestaan van één vorm van onzin, waaruit dan zou volgen dat het doel van de *Tractatus* is haar lezer te laten ophouden met filosofische reflecties; deze zullen toch nooit hun belofte vervullen en bevrediging bieden, omdat het soort bevrediging waar de filosoof naar zoekt al doordrenkt is van de illusie dat er diepzinnige waarheden bestaan die het antwoord bieden op...op wat? Volgens Conant wekt filosofie de schijn op dat er een “problem of life” bestaat: de *Tractatus* wil tonen dat er niets is. Het is moeilijk dit anders te interpreteren dan als een vorm van nihilisme.

⁷⁹ Ibidem, voetnoot 47.

4. Kritiek op Conant.

Conants benadering van de *Tractatus* is in zekere zin nog analytischer en intellectualistischer dan die van Russell, zijn belangrijkste leidraad doorheen zijn kritieken en argumenten is namelijk consistentie. De *Tractatus* stelt duidelijk dat er een bijectie bestaat tussen gedachten en taal. Taal betekent meteen: zinvolle taal. Dit wil zeggen dat er onmogelijk gedachten kunnen corresponderen aan onzinnige uitdrukkingen, ook niet onrechtstreeks. Indien onzinnig taalgebruik een onrechtstreeks beeld zou zijn van iets dat op zich wel begrijpbaar is, dan moet het mogelijk zijn het beeld te laten vallen en het bedoelde zinvol uit te drukken. Hieruit trekt Conant de geldige conclusie dat er maar één soort onzin is. Maar wat heeft het dan te betekenen, dat de opmerkingen aan het einde van de *Tractatus* gewone onzin zijn? Volgt hieruit, zoals Conant aanneemt, dat ze enkel dienen als een tussenstadium in een evolutie die de attente lezer doormaakt? Slaat het wegwerpen van de ladder op het vernietigen van de impuls naar filosofie, ethiek en religie? Zou het niet eerder een poging zijn tot het wegwerpen van de illusies aan dewelke die impuls ons blootstelt wanneer we haar talig proberen te benaderen en sussen? Het verschil tussen beide opties is dat de ene enkel rekening houdt met een begrippelijke omgang met de wereld, terwijl de andere de mogelijkheid openlaat dat de wereld ook op een andere manier benaderd zou kunnen worden. Alvorens in te gaan op deze tweede mogelijkheid, moet worden getoond dat de eerste degene is die Conant voorstaat, en dat ze niet kan overeenkomen met Wittgensteins intentie.

De aangehaalde citaten geven het volgende beeld, dat Conant toeschrijft aan de “ineffability interpretation”, wat volgens hem gelijkstaat met een interpretatie van Wittgenstein als mysticus. De opmerkingen over de wereld, ethiek en het mystieke in de *Tractatus* zijn niet van dezelfde aard als andere onzinnige opmerkingen, omdat ze ons toegang verschaffen tot hogere waarheden. Deze toegang is weliswaar indirect, aangezien het onderwerp van de opmerkingen het uitdrukbare te buiten gaat. Toch denkt Conant begrepen te hebben waarover het gaat: je begint de *Tractatus* te lezen als filosofisch verward persoon, dan kom je bij deze opmerkingen en verkrijg je inzicht in wat hij onder andere heeft genoemd “inexpressible features of reality” en “a space of ineffable facts”.⁸⁰ Belangrijk is op te merken dat hij hier een causale band legt tussen het lezen van die opmerkingen, en een nieuw intellectueel inzicht dat ons een ethische en religieuze stap vooruit laat zetten.⁸¹ De lezer die

⁸⁰ Zie de vorige twee secties.

⁸¹ Zie in de vorige secties: “some hitherto obstructed possibility for (perhaps even ethical or religious) advancement”, en “the application of a purely intellectual form of effort.”

Wittgenstein begrijpt, ziet in dat ook dit stadium een illusie is, en gaat verder naar het ultieme stadium van het onverhulde zwijgen; hij erkent dat zelfs deze hogere waarheden producten zijn van een verwarrend taalgebruik.

We kunnen verschillende redenen aanhalen waarom deze interpretatie niet de juiste is. De duidelijkste reden is dat deze interpretatie onmogelijk compatibel is met de rest van Wittgensteins gedachtegoed. Het vorige hoofdstuk hield zich onder andere bezig met de gelijkenissen tussen de mystieke opmerkingen in de *Tractatus* en de *Lecture on Ethics*, die opvallend sterk aanwezig waren. Als het mystieke gevoel de wereld te ervaren als begrensd geheel niet meer is dan een illusie die we moeten overstijgen, waarom gebruikt Wittgenstein het dan om aan te geven waar hij het over heeft betreffende het ethische? Meer zelfs, we hebben gezien dat juist dit soort opmerkingen voor hem kenmerkend zijn voor datgene wat mensen trachten aan te duiden met absolute waarde, het Goede, de absoluut juiste weg, en dergelijke. De discrepantie tussen de *Tractatus* volgens Conant en de lezing over ethiek is te groot om overbrugd te worden.

Conant verwijt sommige commentatoren dat ze gebruik maken van biografische gegevens ter ondersteuning van hun visie, en tot op zekere hoogte is het gerechtvaardigd te eisen dat een interpretatie van Wittgenstein niet mag berusten op feiten over zijn leven. Dit wil echter niet zeggen dat zulke feiten niet mogen worden aangehaald *tegen* een interpretatie; als bepaalde gebeurtenissen tonen dat Conants interpretatie niet strookt met de manier waarop Wittgenstein de *Tractatus* ziet, dan kan men die niet ter zijde schuiven als niet relevant. In Monks biografie over Wittgenstein vinden we voldoende gegevens over de ontwikkeling van de *Tractatus*, die ons leren dat de opmerkingen over ethiek niet enkel een misleidende rol spelen, en wel degelijk moeten gelezen worden als aspecten die Wittgenstein serieus neemt. Aanvankelijk zou de *Tractatus* verschijnen zonder de opmerkingen op de laatste paar pagina's over ethiek en religie; het zou effectief een poging zijn om van binnenuit af te bakenen waarover zinvol kan worden gesproken. Voor deze eerste versie zou de interpretatie van Conant grotendeels opgaan, het boek leidt de lezer mee in een illusie, totdat hij op het einde de grond onder zijn voeten ziet verdwijnen. Tijdens de Eerste Wereldoorlog onderging Wittgenstein echter een tumultueuze periode qua ethische gevoeligheid en religieuze spanning. Het is niet nodig in detail te treden, maar het resultaat van de worsteling met zichzelf is hetgeen we lezen in de uiteindelijke versie, de toevoegingen over het mystieke.⁸² Zonder hierbij uit te leggen hoe we dit moeten begrijpen, halen we het aan om aan te geven dat Wittgenstein in dit verband niet de bedoeling heeft een diagnose te geven van een illusie, maar in tegendeel een signaal wil geven aan de lezer dat - net zoals hij aan von Ficker schrijft

⁸² Zie hiervoor Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, pp. 140-150.

- het tweede ongeschreven deel van de *Tractatus* het belangrijkste is.

Conant zal op zijn minst moeten toegeven dat religiositeit een centrale rol vervulde in Wittgensteins leven. Het zou fout zijn om hem te associëren met een specifieke religie, want hij heeft zich nooit verbonden aan een welbepaalde religieuze inhoud. Niet omdat hij kritiek had op de religieuze doctrines die elke religie met zich meebrengt, maar omdat hij dacht niet de juiste gevoeligheid en achtergrond te bezitten om te begrijpen waar het in religieuze uitspraken om gaat.⁸³ Dit wil zeggen dat hij zich niet bindt aan specifieke geloofsinhouden, maar wel een ontzettend respect heeft voor de religieuze sfeer. Wat hem aanspreekt is niet zozeer het geloven in religieuze doctrines, als wel de religieuze levenswandel. Dit wordt uitgedrukt in de bekende zin: “I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a religious point of view.”⁸⁴ Het religieuze gezichtspunt mogen we niet interpreteren als een bepaald standpunt in tegenstelling tot andere overtuigingen, maar als een verwijzing naar de mogelijkheid steeds weer het verwonderlijke en mirakuleuze in de gewoonste dingen te zien. In zekere zin zou de juiste uitdrukking van deze houding zijn te zeggen dat Wittgenstein gelooft in God, behalve dan dat de betekenis hiervan zodanig door elkaar is geschud dat ze alleen aanleiding kan geven tot misverstanden. Wittgenstein dacht er ooit over om zijn *Investigations* te laten voorafgaan door: “Written to the glory of God”, de reden dat hij hiervan afzag is omdat het volkomen verkeerd begrepen zou worden. “I would like to say, ‘This book is written to the glory of God’, but nowadays this would be the trick of a cheat, i.e. it would not be correctly understood.”⁸⁵ “Geloven in God” is voor Wittgenstein niet zoiets als “Geloven dat het morgen gaat regenen”; het komt er niet op neer iets toe te voegen aan de wereld dat de ongelovige ontkent. In een gesprek met Waismann naar aanleiding van de lezing over ethiek, vraagt Waismann of er een verband is tussen het ethische en het bestaan van de wereld. Het antwoord dat Wittgenstein geeft toont de nauwe band die hij voelt tussen de uitzonderlijke ervaring dat de wereld bestaat, en God.

Men have felt a connection here and have expressed it in this way: God the Father created the world, while God the Son (or the Word proceeding from God) is the ethical. That men have first divided the Godhead and then united it, points to there being a connection here.⁸⁶

Dat er een nauwe band bestaat tussen het verwonderen over het bestaan van de wereld en de

⁸³ *Lectures on Religious Belief*, p. 55, 58, 70.

⁸⁴ Drury, *Some Notes on Conversations*, in *The Danger of Words*, p. 79.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 78.

⁸⁶ Waismann, *Notes on Talks with Wittgenstein*, p. 16.

Tractatus was al duidelijk. Hieruit volgt dat de opmerkingen hierover in de *Tractatus* moeten gezien worden tegen de achtergrond van Wittgensteins respect voor religie en het bestaan van God. Men kan moeilijk volhouden dat iets wat van fundamenteel belang is voor zijn leven enkel dient als een tussenstadium dat overwonnen moet worden.

Wat Conant ziet als het voorlaatste stadium in de filosofische ontwikkeling, is voor Wittgenstein een mislukte poging vorm te geven aan het laatste stadium. Uiteindelijk beseft hij dat het verkeerd is uitdrukking proberen te geven aan zijn mysterieuze gevoel. Vandaar roept hij op zijn werk niet te lezen als zou het bestaan uit stellingen, en noemt het onzin. Hij wil de lezer tegemoet komen, ergens tussen het zinvolle en het onzinnige in, maar beseft dat zelfs dat onmogelijk is. De oproep tot zwijgen is de voornaamste boodschap van de *Tractatus*, omdat ze tenminste voorkomt verkeerde denkbelden te creëren en probeert uit te drukken wat onuitdrukbaar is. Wittgenstein heeft niet de pretentie van de filosoof om het uitdrukbare - datgene dat we kunnen vatten en begrijpen - boven het mysterieuze te plaatsen. Conant benadert de ethische elementen vanuit een hiërarchisch kader dat het begrijpend denken bovenaan plaatst: dit kunnen we afleiden uit de negatieve connotatie die schuilgaat achter zijn opvatting over onzin. Aangezien er niets zinvol te zeggen is over het ethische (en er dus niets over te zeggen is tout court), is het er niet. De suprematie van de rede duldt het niet dat er iets is dat zij niet kan vatten, zeker niet als dat het meest oorspronkelijke en waardevolle is. Conant zal dit niet toegeven; hij zal waarschijnlijk beweren dat dit iets waarnaar wordt verwezen niet kan bestaan, we kunnen het niet zeggen, en dus niet denken, wat zou het dan te betekenen hebben dat het bestaat? Het enige beeld dat bij hem opkomt in verband met de uitspraken over het mysterieuze is dat van één of andere hogere waarheid, waartoe je toegang zou verkrijgen door dergelijke uitspraken te lezen. Kunnen we op een andere manier voeling proberen te krijgen met Wittgensteins ethische houding, een manier die verenigbaar is met wat we reeds weten?

5. Just doing it.

[Engelmann:] ...Through Christ God has become man. Lucifer *wanted* to become God and was not. Christ *became* God without wanting to. So the wicked thing is to *want* pleasure without deserving it. If, however, one *does* right, without wanting pleasure, so joy comes of its own accord.

When Wittgenstein came to comment on these remarks, he did not dispute the truth

of them, but only the adequacy of their expression. 'They are still not clear enough', he wrote. 'It must be possible, I believe, to say all these things much more adequately. (Or, not at all, which is even more likely.'⁸⁷

Conant leest het zwijgen van de *Tractatus* als een ontkenning, maar niets dwingt ons zo ver te gaan. Zwijgen staat gelijk aan het wegdeemsteren van het verstand, we moeten het denken aan de kant zetten en zien wat er overblijft. De laatste boodschap van de *Tractatus*, het zwijgen, is maar mogelijk als we het kabaal van het filosofische denken verzachten. Door de filosofie terug te dringen tot de studie van de mogelijkheid van taal, is het kabaal een rumoer geworden. Wanneer dit overgaat in onzinnige beweringen over het mystieke, is er enkel nog een gefluister hoorbaar, tot tenslotte elke trilling wegebt en een verstandelijke stilte over ons komt. In deze stilte zijn geen gedachten te ontwaren, maar dit wil niet zeggen dat er niets aanwezig is. Eerdere pogingen zijn reeds gedaan om aan te duiden wat aanwezig is in deze stilte; we kwamen het tegen als de ethische dimensie van alle taalgebruik, de logische vorm, het mystieke gevoel de wereld als geheel te beschouwen, de verwondering dat de wereld bestaat enzomeer. Al deze pogingen moeten het uiteindelijk laten afweten, omdat ze een talige benadering zijn van datgene dat de taal mogelijk maakt. Dit wil echter niet zeggen dat ze ons niet al op de goede weg kunnen zetten, anders had Wittgenstein evengoed niets kunnen schrijven. Het betekent enkel dat ze nooit voldoende zijn om een mens ertoe te brengen het ethische te beschouwen op dezelfde wijze als Wittgenstein dat doet: zonder een begrippelijke invulling. Vandaar kan men ze terecht onzinnig noemen; een zinvolle propositie vereist niet dat men haar overstijgt, door haar betekenis bezit ze reeds wat we van haar verwachten. Wittgenstein wil de lezer confronteren met de onbegrijpbaarheid van zijn 'proposities', daarom gebruikt hij onzinnige uitdrukkingen. Zo wil hij vermijden dat men tracht er een betekenis in te zien. Indien hen een betekenis wordt toegekend, worden ze opgeslorpt door het verstand en geven aanleiding tot gedachten. Maar nu kunnen we ons weer afvragen, hoe kunnen we zulke onzin dan onderscheiden van andere onzin? Zitten we nu niet met hetzelfde probleem als de 'ineffability' interpretatie? Het antwoord zal zijn dat we een beroep moeten doen op onze verbeelding: we moeten ons proberen in te beelden wat voor de ander aanleiding kan hebben gegeven tot het doen van een bepaalde onzinnige uitspraak. Deze idee is van Cora Diamond, en zal besproken worden in het volgende hoofdstuk, waar uitgelegd wordt hoe dit begrepen moet worden. Eerst moeten we nog even stil blijven staan bij de mystieke connotaties die het ethische bij Wittgenstein oproept.

⁸⁷ Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, p. 186.

Marie McGinn heeft sympathie voor de therapeutische lezing, zoals die naar voren komt bij Conant en Diamond.⁸⁸ Toch kan ze niet instemmen met de algemene interpretatie van Wittgensteins filosofie als het ontsluiten van onzin.⁸⁹ Zij stelt zich de vraag: “Als filosofische problemen niet meer zijn dan illusies, waarom hecht Wittgenstein er dan zoveel waarde aan?” Men kan niet ontkennen dat voor hem de filosoof meer is dan een verwarde taalgebruiker, maar dat hij iets belangrijk op het spoor is (ook al zit hij op het verkeerde spoor). “And it is not surprising that the *deepest* problems are in fact *not* problems at all.”⁹⁰ Ook zij is de mening toegedaan dat de *Tractatus* meer op het oog heeft dan enkel een negatieve evaluatie van filosofische stellingen; doorheen de onthulling van onzin wil Wittgenstein ons confronteren met de vreemde gewaarwording dat taal *mogelijk* is. Telkens wanneer we ons verdiepen in filosofische zoektochten naar de fundamente van de taal, ontsnapt ons het simpele gegeven dat we al in de taal zitten, we zijn er in thuis. Ook in zijn latere werk geeft hij uitdrukking aan de diepte van de filosofische zoektocht, juist omdat ze het belang van taal in acht neemt.

The problems arising through a misinterpretation of our forms of language have the character of depth. They are deep disquietudes, their roots are as deep in us as the forms of our language and their significance is as great as the importance of language.⁹¹

McGinn wil zich niet verbinden aan de idee van substantiële onzin, maar desondanks hard maken dat het doel van de *Tractatus* is ons iets te tonen, namelijk een bepaalde ordening in onze kennis van het gebruik van taal. Hiermee wil ze de continuïteit van zijn werk benadrukken, aangezien hij dit ook aangeeft als het doel van de *Investigations*: “We want to establish an order in our knowledge of the use of language: an order with a particular end in view; one out of many possible orders; not the order.”⁹² Er wordt ons niets aangeleerd via een obscure vorm van onzin, maar er worden barrières gesloopt om ons de kans te geven onze aandacht te vestigen op iets dat we reeds bezitten als taalgebruikers.

McGinn plaatst het onderscheid tussen zeggen en tonen in het zwaartepunt. Door al wat gezegd kan worden uit te putten, en er afstand van te nemen, wordt getoond dat los van wat gezegd kan worden, er reeds de mogelijkheid tot taal is. Op die manier kan ze de kritiek van een tweede categorie van onzin vermijden: wat getoond wordt heeft niets te maken met gedachten en betekenis, maar is praktisch van aard. Volgens haar loopt het onderscheid

⁸⁸ McGinn, *Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought*, p. 24.

⁸⁹ Haar gedachten haal ik volledig uit het hierboven aangehaalde artikel.

⁹⁰ *Tractatus*, 4.003.

⁹¹ *Philosophical Investigations*, 111.

⁹² *Ibidem*, 132.

zeggen/tonen gelijk met een onderscheid in onze kennis van het gebruik van taal, dat tussen het mogelijke (hetgeen we beschrijven in de taal) en het essentiële (waarvan het tegengestelde niet gedacht kan worden). Het essentiële is de limiet van datgene wat mogelijk is. “It is not something that can be discerned *in* the world, but it is something that the world makes manifest in the limit of what is possible.”⁹³ In dit verband bespreekt ze de logische vorm, waar we het reeds over hadden, als de grens van datgene wat kan worden uitgedrukt in de taal, en dus zelf niet kan uitgedrukt worden. In plaats van de logische vorm een metafysische grond toe te kennen, en er dus hogere waarheden aan te verbinden, wil de *Tractatus* ons erop wijzen dat, vooraleer naar een grond zou kunnen gevraagd worden we reeds een praktische kundigheid bezitten om ermee om te gaan. Wanneer getoond wordt dat een praktische greep op de taal door elke talige uitdrukking met zich megedragen wordt, geldt dit niet als een rechtvaardiging van de taal. Op dit punt gekomen stelt de lezer geen vragen meer, want al het begrippelijke denken is gedeconstrueerd, om plaats vrij te maken voor datgene waar de aandacht meestal van is afgeleid.

[...] what shows itself has to do not with something that we *know* [...] but with something that we *do*. What is shown is something that is grasped and lived rather than known. [...] Ultimately all we can say is: this is what we do.⁹⁴

Alhoewel McGinn de juiste toon heeft gevonden, klinken er nog enkele valse noten in haar zang. Door haar bespreking te beperken tot de logische vorm, komt het ethisch/mystieke element niet voldoende tot zijn recht. We zouden deze erbij kunnen betrekken, om zo haar interpretatie uit te breiden, moest het niet zo zijn dat haar aanpak nog steeds te intellectualistisch is. Waar de *Tractatus* er alle moeite toe doet niet de indruk op te wekken stellingen te poneren, probeert zij dat wat getoond wordt te articuleren als het essentiële dat de taal mogelijk maakt. Het lijkt me beter zoveel mogelijk af te zien van zulke formuleringen, omdat ze indruisen tegen de kern van haar betoog, namelijk dat het getoonde niet van cognitieve aard is maar een praktische inslag heeft. Er beantwoorden geen gedachten aan de onzin van de *Tractatus*, waarom dan nog zoeken naar herformuleringen ervan die claimen hetzelfde te tonen? We kunnen ons beter richten op de ethische achtergrond. In het vorige hoofdstuk zagen we het diepe verband tussen de logische vorm en het ethische, de analyse van McGinn kunnen we dan ook zonder meer in ethisch opzicht beschouwen. De mogelijkheid van de taal, waar we een blik op werpen wanneer we geconfronteerd worden

⁹³ McGinn, *Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought*, p. 29.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 33.

met onze praktische greep ervan, toont naast de logische vorm tegelijk de ethische dimensie waarin alle taal zich afspeelt. Het ethische wordt verbonden aan het verwonderen over het bestaan van de wereld, dit wordt verbonden aan de wereld aanschouwen als begrensd geheel, wat op zijn beurt verbonden wordt met het mystieke.

We zijn tot nu toe niet nader ingegaan op het karakter van dit mystieke, behalve dan vanuit een afbakening om te benadrukken hoe we het niet moeten verstaan. Dat wil zeggen, de klassieke connotatie die Conant ermee verbindt, en terugvindt bij verschillende commentatoren, van een inzicht in ‘ineffable’ waarheden doet geen recht aan Wittgensteins opvatting hierover. Inderdaad is het wel zo dat Wittgenstein bekend was met James’ definitie, en over het algemeen een grote bewondering had voor zijn werk, hieruit valt echter niet af te leiden dat het mystieke van de *Tractatus* hiernaar verwijst. Wittgenstein benadrukt steeds de onzinnigheid die gepaard gaat met elk mogelijke poging het mystieke uit te drukken. We wensten aan te tonen dat het mystieke van de *Tractatus* geen esoterische trance in zich draagt, die enkel uitzonderlijk spirituele mensen gewaarworden, maar een universeel menselijke achtergrond vormt. In de lezing over ethiek maakt Wittgenstein dan ook duidelijk dat zijn persoonlijk voorbeeld vervangen kan worden door enig ander dat bij de toehoorder een gelijkaardige beleving oproept. De beschrijving van McGinn van het onderliggende dat getoond wordt in de *Tractatus* als datgene dat we doen, is volledig in overeenstemming met de idee dat waar we het over hebben gedeeld wordt door iedereen. Om toch vol te houden dat het correct is een mystiek element te herkennen in Wittgensteins houding tegenover het ethische, zullen we ingaan op wat McGinn heeft blootgelegd en dit verbinden aan het Zen-Boeddhisme.

6. Wittgenstein en Zen.

Tot nu toe hebben we ons voornamelijk bezig gehouden met de *Tractatus*; we kwamen erop uit dat het ingebed zijn van de taal in de praktijk zich liet verbinden met een zekere mystiek. Wittgenstein zag zelf in dat de methode die hij hanteerde in de *Tractatus* niet gepast was; om aan te tonen dat de mogelijkheid van de taal filosofische problemen oproept moet er niet gezocht worden naar een ideale taal die niet vatbaar is voor verwarring, maar moeten we integendeel de natuurlijke taal zelf laten spreken. Toch is doorheen deze verandering van methode zijn nadruk op de praktijk, het “just doing it”, dezelfde gebleven. In de context van taalspelen wordt duidelijker hoe taal een mystieke basis heeft, door een vergelijking te maken

met de Boeddhistische visie op de mens. Dit is wat John Canfield doet in zijn *Wittgenstein and Zen*. Het ideaal van de Boeddhist is gedachteloos te zijn, zonder daardoor niet meer te kunnen handelen en begrijpen. Dit is enkel mogelijk omdat volgens hem begrijpen in essentie een gedachteloos gebeuren is. Om complicaties te vermijden, zullen we begrijpen gelijkstellen aan het kunnen omgaan met taal, iemand begrijpt een uitspraak als hij er op de gepaste manier naar handelt. Dit uitgangspunt heeft Wittgenstein gemeen met de Boeddhist, dat er taal is zonder gedachten vormt een belangrijk element in zijn filosofie. Eerder hadden we het over de bijectie tussen taal en gedachten, terwijl het er nu op lijkt dat er meer proposities zijn dan gedachten; we moeten echter in rekening brengen dat we dit gesteld hebben in verband met de *Tractatus*, die handelt over een kunstmatige taal en juist de bedoeling heeft zich af te zetten tegen de natuurlijke taal. Er bestaat een bijectie tussen de zinvolle waarheidsfunctionele proposities en gedachten, maar ten eerste functioneren niet alle zinnen in de natuurlijke taal als proposities, en ten tweede wil dit zeggen dat het *mogelijk* is een gedachte te hebben bij een propositie, het is echter niet noodzakelijk. Het merendeel van de tijd spelen gedachten een bijzonder kleine rol in ons leven, en voeren we de meeste handelingen (inclusief spreken) uit zonder daarbij echt gedachten te hebben. Dat deze visie een kenmerk is van beide het Boeddhisme en Wittgenstein kan geen toeval zijn.

For both Wittgenstein and Zen, language and understanding do not require thought. For Wittgenstein, rather, language and understanding are grounded in what he calls 'practice'. Wittgenstein's idea of a practice overlaps with the Zen idea of what shall be called here 'just doing' something.⁹⁵

De klassieke 'common sense' visie op taal is dat er aan elk woord of zin een gedachte correspondeert, dat een soort beeld vormt van hetgeen uitgedrukt wordt. Deze benadering van taal zit diep geworteld in de filosofie, en heeft heel wat pseudo-problemen gecreëerd. (Denk bijvoorbeeld aan Meinong.) Voor een Boeddhist is het ideaal juist te leven zonder gedachten, en tegelijkertijd niet zonder taal. Dit komt doordat ze het Zelf, als een fundamenteel concept, verwerpen en zien als een afgeleide modus van een meer oorspronkelijke leegte. Toch kunnen verlichte Boeddhisten spreken, handelen, en begrijpen. Hoe dit mogelijk is wordt het meest duidelijk door Wittgensteins notie van praktijk te beschouwen door een voorbeeld te geven uit de *Blue and Brown Books*, zoals Canfield doet. Stel je voor hoe iemand een kleurwoord leert. Moet de leerling leren, telkens hij het woord 'rood' hoort, zich een bepaald beeld te vormen, een gedachte die roodheid uitdrukt? Indien we zo'n representatie nodig hebben,

⁹⁵ Canfield, *Wittgenstein and Zen*, p. 383.

kunnen we ze evengoed externaliseren, door bijvoorbeeld een kaart met daarop naast elk kleurwoord een pijl getekend in de richting van een stukje geverfd in die kleur. Maar hoe zou zo'n kaart een begrip van kleurwoorden in het leven kunnen roepen? Een extern beeld zou dit evengoed moeten kunnen als een interne mentale voorstelling, zelfs beter. Hoe moet de leerling deze kaart interpreteren? Stel dat de pijlen elke dag gewijzigd worden, zodat de éne dag de pijl horizontaal staat, de andere dag wijst die naar een stukje kleur dat iets lager of hoger geverfd staat, enzovoort. Hoe weet hij op welke dag hij welke methode moet hanteren? We zouden de pijlen erbij kunnen zetten, maar dan nog: hoe weet hij wat die pijl wil zeggen, dat hij met zijn vinger de pijl moet volgen? Elke omschrijving en instructie die men ook zou wensen toe te voegen, de betekenis van het kleurwoord blijft interpreteerbaar op oneindig veel verschillende manieren, waarvan er veel fout zijn. De leerling zal pas begrepen hebben waar het om gaat, als hij de kaart gewoon gebruikt, zonder zich bewust te laten leiden door instructies. “This 'just doing' of something is an example of what Wittgenstein means by a 'practice' when he says that practice (and not some idea or other) is bedrock for the understanding of language.”⁹⁶ Met dit inzicht kunnen we begrijpen wat bedoeld wordt met Wittgensteins 'rule-following', als je een regel volgt in een taalspel, dan doe je dit zonder te weten wat de regel is, zonder er zelfs maar aan te denken. “When I obey a rule, I do not choose. I obey the rule *blindly*.”⁹⁷ De Boeddhistische tegenhanger hiervan ziet dit als een overwinnen van de dualiteit geest lichaam. “When there is action, but when the mind remains free of all thoughts, duality is overcome; this is just doing. And this is, for example, obeying a rule blindly.”⁹⁸

Taal bestaat uit taalspelen, die elk bestaan uit het kunnen omgaan met de relevante concepten en termen, met andere woorden uit het bezitten van een bepaalde handigheid. We begrijpen een concept als we het kunnen gebruiken, dit doen we meestal zonder gedachten, zonder ons bewust te zijn van de betekenis van een woord of een regel die we volgen. Natuurlijk kunnen we wel gedachten vormen, en nadenken over het gebruik van woorden: dit is namelijk wat aanleiding geeft tot filosofische vragen. We doen dit voortdurend, en denken dan door te dringen tot de echte betekenis van een woord, terwijl de oorspronkelijke toestand degene is waarin we de taal gewoon gebruiken. Vandaar maant Wittgenstein ons aan tot zwijgen, we moeten de neiging bestrijden die ons bewustzijn bedreigt te vullen met gedachten, die problemen lijken uit te drukken. Canfield bekommert zich er enkel om aan te tonen dat Wittgensteins visie op taal compatibel is met Boeddhisme, en laat zich niet uit over enige ethische link tussen beide. “[...] for Wittgenstein the base of language is exactly that

⁹⁶ Ibidem, p. 389.

⁹⁷ *Philosophical Investigations*, 219.

⁹⁸ Canfield, *Wittgenstein and Zen*, p. 391.

mode of existence which in Zen is the culmination (as well as the starting point) of the religious life. [...] for Wittgenstein language has a mystical base.”⁹⁹ Op basis van het voorgaande weten we echter dat de mystieke basis van de taal onafscheidelijk verbonden is met het ethische. Een Boeddhist streeft ernaar een verlichte toestand te bereiken, Nirvana, die bestaat uit het ontbreken van enige gedachte. Dit kenmerk van gedachteloosheid zagen we eerder in de mystieke uitspraken van de *Tractatus* en de lezing over ethiek, die niet corresponderen aan gedachten maar aan een bepaalde mystieke toestand. Door deze weg te volgen, kunnen we stellen dat Wittgensteins mystieke opvatting van taal en het ethische nauw aansluit bij het Boeddhistische streven naar een mystieke toestand van verlichting. De verlichting wordt niet bereikt door iets bij te leren, maar is altijd al inherent aanwezig. Ze wordt verduisterd door te negeren dat de mogelijkheid om te kunnen gaan met de taal en de wereld een mysterieus en wonderlijk iets is.

Deze vergelijking verleent ons wat meer helderheid betreffende de interpretatie die we moeten geven aan de mystieke elementen in Wittgensteins ethische houding. Het mystieke is niet een euforisch inzicht in diepere waarheden, maar bevindt zich op een niveau waarop de lezer zich hopelijk zelf al heeft bevonden. Het zou nutteloos zijn geweest voor Wittgenstein om in zijn lezing over ethiek te spreken over iets dat het publiek niet herkent. Dat iedereen in zijn benadering tot de wereld een ethische dimensie heeft is duidelijk, maar wat hieraan precies kenmerkend aan is roept steeds op tot discussie en verwarring. De manier waarop Wittgenstein dit probeert te karakteriseren is bedoeld om aan elke mogelijke verwarring te ontsnappen. Hij tracht elke inhoud te verwijderen, om bij de toehoorder juist datgene op te roepen wat vooraf gaat aan een specifieke invulling. Door dit te verbinden aan ‘het gewoon doen’, aan de mogelijkheid van de taal, en aan het Boeddhistische ideaal van gedachteloosheid, hebben we via verschillende wegen geprobeerd dit te benaderen. Net zoals Wittgenstein zelf, kunnen we niet meer doen dan dat. De centrale idee is dat ethiek geen domein vormt naast andere domeinen, dat er geen ethische theorie kan zijn, omdat onbegrijpbaarheid en verwondering tot haar essentie behoren. Om de negatieve kritiek op ethische theorieën niet te laten omslaan in een ontkenning van het ethische, was het van belang een onderzoek in te stellen naar de vorm van onze ethische gevoeligheid, naar de mogelijkheid van de ethische bekommernis. Hierbij zijn we volledig voorbijgegaan aan voorbeelden van een ethische evaluatie en hebben we ons vooreerst geconcentreerd op pogingen een affiniteit op te wekken met Wittgenstein benadering van de ethische dimensie van de mens in het algemeen. Het is logisch dat aangezien hij elke ethische theorie verwerpt,

⁹⁹ Ibidem, p. 403.

we geen voorbeelden hebben aangehaald van specifieke vormen van ethiek. Toch moet een ethische positie zich uiteindelijk tonen in de praktijk, in handelingen en beoordelingen. Hoe geraken we van de algemene studie waar we ons tot hiertoe hebben beperkt, namelijk een onderzoek naar het karakter van het ethische perspectief, tot een concrete houding die zich uit in specifieke gebeurtenissen en beoordelingen?

Hoofdstuk 3. Het tonen van het ethische.

1. Inleiding.

Wittgenstein staat vijandig tegenover elke vorm van theoretische ethiek, zowel inhoudelijk, als formeel; dit wil zeggen, hij weigert argumenten te geven voor een welbepaalde ethische positie, en hij weigert zich uit te laten over het specifieke karakter van ethiek, of het deugden, dan wel consequenties betreft en dergelijke. Toch erkent hij de onmetelijke rol die ethiek speelt in ons leven, zonder een voorkeur te geven aan een bepaalde wijze waarop die rol moet worden gespeeld. Dit zou ook niet anders kunnen zijn, een filosoof is geen prediker; de filosofie beschikt niet over de middelen om ethische evaluaties te beoordelen. Vandaar is Wittgensteins eigen ethische positie hier geen onderwerp van onderzoek; deze is op zich genomen niet interessanter dan die van enig ander individu. Hoewel hij een excentriek persoon was, wiens leven vaak als voorbeeld kan dienen in ethische dilemma's, staat dit los van een algemene filosofische reflectie over ethiek. Indien we zijn persoonlijke ethische opvattingen zouden gebruiken als argumenten voor een bepaalde ethisch-religieuze overtuiging, zouden we Wittgenstein volkomen verkeerd begrepen hebben.

Niettemin moeten we van het algemene niveau naar het concrete afdalen, niet om Wittgensteins persoonlijke ethiek te bestuderen, maar wel om te begrijpen hoe een persoonlijke ethische invulling zelfs maar mogelijk is. De voorgaande hoofdstukken legden een basis voor dit onderzoek door de ethische dimensie te beschouwen en haar te begrijpen. Concrete voorbeelden waarin het ethische zich toont werden echter buiten beschouwing gelaten. De mystieke ervaring, waarvan de kern een zekere verwondering is over het bestaan van de wereld, heeft ons ertoe gebracht de mogelijkheid in te zien van een ethische relatie tot de wereld. De vraag blijft echter, welke relatie dit dan dient te zijn. De notie van een absolute waarde, die in de lezing over ethiek wordt verbonden aan het ethische, zegt ons niets over concrete gevallen waarin het ethische zich toont, waarbij we geconfronteerd worden met een gevoel van instemming of van afwijzing. De ethische dimensie in de mens is gemeenschappelijk aan ons allen, maar hoe deze invloed heeft op onze concrete morele evaluaties verschilt ontzettend. Het is niet de bedoeling een voorkeur te ontwikkelen voor een specifieke ethische houding, maar wel om te onderzoeken hoe de uitwisseling van ethische

interesses mogelijk is. Hoe kan een bepaalde gebeurtenis, of een tekst, invloed hebben op datgene wat een persoon waardevol vindt?

We zagen dat er in het project van de *Tractatus* geen plaats was voor ethisch taalgebruik, omdat Wittgensteins interesse daar bestond uit de mogelijkheid van een ideale taal. Wanneer we echter ingaan op het ethische doel van het werk, dan blijkt dat de afwezigheid van ethische oordelen wel een zekere bedoeling heeft, die duidelijk wordt in de vergelijking met bepaalde literaire werken. Om hiertoe te geraken zal eerst de rol van onzin in de *Tractatus* worden aangehaald, omdat die licht werpt op wat het betekent iemand te begrijpen die onzin verkoopt. Van daaruit zullen we verder gaan naar de latere Wittgenstein, die ons in deze problematiek meer te bieden heeft. Niet omdat we daar opmerkingen zouden kunnen vinden over ethiek, want die zijn er praktisch niet, maar wel door auteurs aan te halen die de wittgensteiniaanse methode hebben uitgebreid tot en in verband gebracht met het ethische taalgebruik. Het zal blijken dat net zoals voor Wittgenstein alle filosofie moet uitgaan van voorbeelden, dit ook hier van toepassing is: het ethische toont zich in het concrete geval, hetzij in de realiteit, hetzij in een fictief voorbeeld, hetzij in de literatuur. Algemene ethische principes hebben op zich niet meer recht van spreken dan enig ander middel om ethische waardering te tonen, integendeel: ze zijn eerder een bron van verwarring en conflict dan van verheldering.

2. Het verbeeldende begrijpen van de *Tractatus*.

Een toonaangevende filosofe die zich rekent tot de therapeutische lezing is Cora Diamond. We zullen meerdere artikels van haar aanhalen, omdat ze in zekere zin het werk van Wittgenstein voortzet. Haar denken is door en door wittgensteiniaans, maar het spitst zich toe op het gebied dat bij Wittgenstein steeds de achtergrond van zijn denken vormt, en zich zelden op de voorgrond durft te vertonen. Dit heeft er natuurlijk mee te maken dat hij een einde wilt maken aan al het gepraat over ethiek, en dat hij filosofie niet het geschikte medium acht om ethische overtuigingen mede te delen. Herinneren we ons dat hij in de *Tractatus* ethiek gelijk stelt aan esthetica, dan is het evident dat kunst zich er beter toe leent ethische appreciaties over te brengen. Vandaar ook de nadruk op de studie van literatuur bij Diamond, aangezien deze kunstvorm het dichtst de filosofie nadert. Beide hebben de bedoeling via taal de lezer mee te nemen naar een terrein, dat een contact mogelijk maakt tussen mensen op een niveau dat de dagelijkse gebeurtenissen in een ander licht plaatst. Literatuur, zowel als

filosofie, confronteert ons met zaken die we van belang achten, maar vaak over het hoofd zien. Een eerste artikel van Diamond hierover gaat in op een kwestie die in het vorige hoofdstuk voorlopig terzijde werd gelaten, namelijk de mogelijkheid iemand te begrijpen, die zich onzinnig uitdrukt, bijvoorbeeld Wittgenstein in de *Tractatus*.¹⁰⁰

Het voorwoord en de conclusie van de *Tractatus* geven de lezer instructies hoe het werk te benaderen. Het doel van het boek is om het zinvolle taalgebruik van de onzin te scheiden, met in het achterhoofd de idee dat alle gedachten zich laten uitdrukken in de taal. Dit gebeurt niet door een grens op te stellen tussen het denkbare en het ondenkbare - dan zouden we immers de andere kant van de grens moeten kunnen denken, maar door deze grens in de taal te stellen; hetgeen wel kan, zoals de *Tractatus* probeert aan te tonen. Al wat buiten het domein van het intelligibele taalgebruik valt is simpelweg onzin, zonder dat het op de één of andere manier toch iets probeert uit te drukken dat we denken. De conclusie bevat de tekst geciteerd op pagina 2, waar Wittgenstein stelt dat wie hem begrijpt (dus niet zijn proposities), ook zal begrijpen dat al het gezegde onzin is. Er is een verschil tussen het begrijpen van een persoon en de tekst zelf; het eerste begrip toont dat het tweede begrip enkel de illusie is van een begrijpen. De *Tractatus* bereikt zijn doel door aan te tonen wat de algemene vorm van de propositie is: “propositions are truth-functions of so-called elementary propositions.”¹⁰¹ Alle kenmerken waar een propositie aan voldoet zijn er intern aan, haar logica en haar relatie tot de realiteit. Deze interne kenmerken kunnen worden voorgesteld als een variabele, die als waarden alle mogelijke proposities heeft. Alles wat niet aan de kenmerken voldoet, en dus buiten het domein van de variabele valt, is onzin. Een ander aspect in het werk is dat als men een gedachte aan iemand toeschrijft, men die gedachte moet kunnen begrijpen. Hetvolgende is bijvoorbeeld onzin: “Jan denkt dat rood een vierkant is.” Zoals eerder vermeld is het belangrijk in het achterhoofd te houden dat Wittgenstein beweert dat de hele *Tractatus* onzin is, maar als doel heeft andere onzin bloot te leggen die afkomstig is van filosofische verwarring.

Hoe houdt dit alles verband met ethiek? Herinneren we ons aan de uitspraak dat de bedoeling van het boek ethisch is. Door de grens van het zinvolle aan te geven, zien we dat het ethische hier niet toe behoort. Wittgenstein zegt dat er geen ethische proposities zijn, maar dat het ethische transcendentaal is.¹⁰² Het eerste probleem dat Diamond zich stelt is hetvolgende: Wittgenstein maakt geen onderscheid tussen verschillende soorten onzin. Er zijn dus geen proposities die toch zouden verwijzen naar het ethische. Dit lijkt sterk op de visie van de logisch-positivisten, die eveneens beweren dat ethische proposities onzin zijn. Ook

¹⁰⁰ Diamond, *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*.

¹⁰¹ Ibidem, p. 151.

¹⁰² *Tractatus*, 6.42, 6.421.

Diamond wil op haar manier aantonen hoe Wittgensteins visie verschilt van die van de positivisten. Een tweede probleem voor Diamond is dat ze de neiging heeft Wittgensteins ethische positie uit te drukken, terwijl dat ingaat tegen de interpretatie dat *alles* onzin is wat niet tot de zinvolle proposities behoort. Een voorbeeld hiervan is dat veel filosofen ethiek zien net zoals ze andere filosofische takken zien, namelijk de studie van een bepaald domein. We zagen reeds bij Cray dat Wittgenstein hier recht tegenin gaat, dit komt ook bij Diamond tot uitdrukking:

...just as logic is not, for Wittgenstein, a particular subject, with its own body of thought, but penetrates all thought, so ethics has no particular subject matter; rather, an ethical spirit, an attitude to the world and life, can penetrate any thought or talk. [...] The happy and the unhappy as it were inhabit different worlds. (Tr, 6.43)¹⁰³

Zo'n attitude tegenover de wereld als geheel uit zich in menselijke handelingen. Verder heeft Diamond de neiging Wittgensteins ethische houding in te vullen door volgende formulering: de juiste attitude bestaat eruit te aanvaarden dat de wereld onafhankelijk is van je wil. Wittgenstein drukt dit uit in zijn bespreking van zelfmoord, dat wordt opgevat als een teken van ontevredenheid dat de dingen niet gaan zoals je wil. "If anything is not allowed, suicide is not allowed."¹⁰⁴ Wat Diamond in feite doet, is het uitdrukken van Wittgensteins ethische positie. Hoe valt dit te rijmen met het serieus nemen dat er geen ethische proposities bestaan?

Een begin van de oplossing vinden we door te letten op Wittgensteins instructies voor de interpretatie van de *Tractatus*. Het is de bedoeling dat je hem begrijpt, en daardoor inziet dat de proposities in de *Tractatus* onzin zijn, net op dezelfde manier als hij alle filosofen begrijpt die onzin verkopen. Vandaar de opmerking in 6.53, dat echte filosofie eruit bestaat telkens iemand erop te wijzen als die geen betekenis heeft gegeven aan een bepaalde term. Om te begrijpen wat het betekent iemand te begrijpen die onzin verkoopt, moeten we eerst het geval bekijken waar iemand begrepen wordt die zinvol spreekt. Zoals gezegd kan je niet beweren dat iemand iets beweert, of denkt, als je dat wat die persoon beweert, of denkt, niet begrijpt. Dit begrijpen mag niet psychologisch worden begrepen: het betekent eerder dat je het beweerde in een taal kan uitdrukken die je begrijpt, zodat het waar of vals kan zijn. Hoe zit dit nu met het begrijpen van iemand die onzin verkoopt? Wat je wil zeggen, is dat die persoon onder de illusie is dat dit-en-dat het geval is, zonder dat je die illusie zinvol kan uitdrukken. Ook hier mogen we het niet psychologisch opvatten: iemand heeft deze

¹⁰³ Diamond, *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*, p. 153.

¹⁰⁴ *Notebooks 1914-1916*, p. 91.

gevoelens, en zal zó reageren op bepaalde stimuli. Maar ook van een intern begrijpen is geen sprake, er is immers geen talige uitdrukking. Het begrijpen van iemand die onzin verkoopt betekent zo ver als mogelijk meegaan met de illusie dat er wel een intern begrijpen is. We willen kunnen stellen: “Je bent onder de illusie dat p”, is analoog aan: “Jij gelooft dat p.” Maar dit kan alleen als p zinvol is. Wat er gebeurt is, dat je je *inbeeldt* dat het onzinnige toch zinvol is.

My point then is that the Tractatus [...] supposes a kind of imaginative activity, an exercise of the capacity to enter into the taking of nonsense for sense [...]. If I could not as it were see your nonsense as sense, imaginatively let myself feel its attractiveness, I could not understand you.¹⁰⁵

Naast dit gebruik van verbeelding, om onzin als zinvol te zien, is er ook de verbeelding die een rol speelt wanneer iemand metafysische uitspraken doet en ze voor zinvol houdt. Een eerste punt hiermee verbonden is dat er geen onzin is die dichter bij de waarheid ligt dan andere. Dit staat haaks op onder andere Elizabeth Anscombes interpretatie, die Conant bestempelde als een ‘ineffability’ interpretatie; zij beweert dat sommige onzin-zinnen wel naar iets verwijzen maar onzin zijn omdat datgene wat ze aanduiden onzichtbaar is. Het is dus mogelijk om datgene te vatten, waar die zin een poging toe is. Een tweede punt is dat - ondanks het feit dat er geen interne opdeling kan zijn van onzin-zinnen - er wel een externe opdeling bestaat. Die opdeling hangt dan af van het gebruik van de verbeelding: ofwel wordt die zo gebruikt dat de spreker iemand begrijpt, ofwel gebeurt dit niet en hebben we metafysische onzin. Dit gebruik is niet intern aan de zin, maar context-afhankelijk, dus extern. Metafysische onzin herkennen we doordat ze gebruik maakt van een valse verbeelding, die gekenmerkt wordt door twee eigenschappen. Ten eerste komen er vage beelden voor de geest door associaties met bepaalde woorden die in feite niets te maken hebben met de logische structuur van de zin waarin ze voorkomen. Ten tweede bevat ze de illusie dat er een gezichtspunt is voor filosofische reflectie. De *Tractatus* gaat hiertegen in door in de eerste plaats te verbeelden dat er wel zo een gezichtspunt is. “The world is all that is the case.”¹⁰⁶ Het verschil tussen de metafysicus en Wittgenstein, is dat deze laatste er zich van bewust is dat het om een illusie gaat, meer zelfs: hij heeft juist als bedoeling de filosoof ook bewust te laten worden van deze illusie. Met andere woorden, het verschil is dat de één weet dat hij onzin verkoopt, de ander niet; de één heeft als doel de ander te begrijpen, de ander heeft een

¹⁰⁵ Diamond, *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*, pp. 157-158.

¹⁰⁶ *Tractatus*, 1.

valse verbeelding die hem filosoof maakt.

Aangezien er maar één soort onzin is, behoren de ethische zinnen hier ook toe. Maar door de verbeelding kunnen we iemand begrijpen die spreekt alsof hij het heeft over datgene wat waardevol is. Psychologisch gezien verdwijnt het ethische: er is een persoon die zich op een bepaalde manier gedraagt en ook van anderen een bepaald gedrag verwacht. De verbeelding heeft al de onzin-zinnen verdeeld in twee groepen, de ethische zinnen vormen een derde. Ze delen met de zinnen uit de *Tractatus* dat de spreker zich bewust is van hun status, namelijk onzin, maar ze hebben niet de bedoeling om ons te bevrijden van bepaalde illusies, ze zijn niet therapeutisch. Ze verschillen van de filosofische zinnen, omdat er geen sprake is van illusie. We kunnen bijvoorbeeld aan alle ethische zinnen laten vooraf gaan: ik heb de neiging om te zeggen dat ... , zoals Wittgenstein zich uitdrukte in zijn lezing over ethiek, waar hij eveneens de onzinnigheid van ethische zinnen beklemtoonde.

We komen nu terug op het eerste probleem: hoe verschilt Wittgensteins visie van die van de positivisten? Volgens Wittgenstein moeten we kiezen: ofwel begrijpen we ethiek als het ons inbeelden dat ethische zinnen iets ethisch uitdrukken, wetende dat ze eigenlijk onzin zijn; ofwel bekijken we zulke zinnen psychologisch en zien we dat het gaat om een bepaalde groep van zinnen die refereren aan houdingen en gevoelens van mensen. Dit laatste is wat filosofen meta-ethiek noemen en houdt geen rekening met een ethische betekenis van die zinnen. De logisch-positivisten denken dat het mogelijk is om op deze manier filosofisch en zinvol te spreken over ethische zinnen, wat ingaat tegen de voorgaande interpretatie. Een tweede verschil is dat de positivisten het mogelijk achten om een algemene theorie van waardering op te stellen, die zowel het ethische als de functionele waardering (bijvoorbeeld: een goede computer) behelst. Een dergelijke theorie is volgens de *Tractatus* niet mogelijk, omdat de functionele waardering, die bestaat uit een middel-doel structuur, geen verbeeldingskracht vereist en volledig beschrijfbaar is in zinvolle proposities.

Het tweede probleem, de onzinnige articulatie van Wittgensteins ethische positie, is grotendeels al opgelost. Door er bewust van te zijn dat die articulatie onzin is, zien we in dat het gaat om een verbeeldende activiteit die eruit bestaat een gezichtspunt op te zoeken dat onzin als zinvol ziet. Het is niet omdat we weten dat deze activiteit zich met onzin bezighoudt, dat we haar zouden moeten opgeven. Integendeel, het maakt de bedoeling van Wittgenstein duidelijk die hij had met de 'ethische' opmerkingen in de *Tractatus*: de activiteit teweegbrengen bij de lezer om zichzelf of anderen verbeeldend te begrijpen. Diamond geeft een voorbeeld om te illustreren hoe goed en kwaad verbonden zijn met een verbeeldend begrijpen. In *The Fisherman and His Wife*, van Grimm, mag de vrouw enkele wensen in vervulling laten gaan. Haar eerste wens is een mooiere hut, maar ze eindigt met de wens dat

ze God is, omdat ze het ongehoord vindt dat de zon mag opkomen buiten haar wil. Het gevoel dat er iets vreselijks beschreven wordt schemert al door in haar eerste wens, hoewel er op zich niets mis mee is een mooiere hut te willen. Het kwade komt over als iets compleet vreemds, niet eigen aan ons maar uitermate duister. Grimm presenteert het kwade als iets dat we al aanvoelen in dingen die op zich puur feitelijk zijn, geuit door de vrouw haar ontevredenheid met het feit dat de wereld haar wil niet volgt. In *Remarks on Frazer's Golden Bough* ziet Diamond een gelijkaardig fenomeen in Wittgensteins verwondering over bepaalde rituelen, die op het eerste zicht onschuldig lijken maar iets vreselijks in ons oproepen. Ideeën over het kwade zijn niet terug te voeren op de gebeurtenissen zelf. Iemand begrijpen aan wie men een kwade wil toeschrijft is analoog met het begrijpen van iemand die onzin verkoopt. Een psychologische interpretatie schiet tekort, geen combinatie van mentale toestanden geeft de kwade wil weer. We moeten het kwade zien zoals we doen wanneer we begrijpen dat iemand iets wil, zoals een mooiere hut, met het verschil dat het gewilde zinloos is, zoals “willen dat de wereld doet wat jij wil”. De inhoud die we geven aan het gewilde is - net zoals in het geval waarbij we iemand begrijpen die onder een illusie verkeert - een verbeelding dat het zinloze zinvol is.

Het ethische doel van de *Tractatus* bestaat erin te begrijpen wat het betekent om de wereld op de juiste manier te zien, dit wil zeggen door onze relatie tot de wereld niet te laten bepalen door de valse filosofische verbeelding. Dit is natuurlijk onzin, we moeten het begrijpen op de verbeeldende manier zoals Wittgenstein andere filosofen begrijpt. Veel interpreters zeggen dat na het verwerpen van de *Tractatus* ook het obstakel tot zinvolle ethische proposities verdwijnt bij de latere Wittgenstein. In de verhalen van de gebroeders Grimm en in Wittgensteins opmerkingen over Frazer komt een onderscheid naar voren tussen het kwaad dat bij de gang van zaken hoort en het absolute, vreselijke kwaad. Dit laatste kwaad zien we los van hoe de dingen zijn *in* de wereld, uitspraken hier over zijn van een andere aard dan empirische uitspraken. Het contrast tussen spreken over gewone dingen en spreken over de donkere zijde van het menselijke hart blijft dus behouden. We hebben gezien dat de *Tractatus* wel toelaat dat mensen ethische attitudes overbrengen, mits de ander in staat is zich in te leven in de persoon die iets wenst te tonen, dit wil zeggen dat hij door een verbeeldend begrijpen zich een soortgelijke ethische attitude aanreikt.

We kunnen het ethische doel van de *Tractatus* ook op een andere manier benaderen door te bestuderen wat het verwacht van de lezer, wat hij moet doen in plaats van dat stil te blijven staan bij de onzinnige filosofische uitspraken. Welke *ethische* ontwikkeling moet de lezer ondergaan, opdat hij zich niet laat verleiden door ethische theorieën? Diamond brengt het latere werk over wiskunde hier in verband met het functioneren van de *Tractatus* zelf als

een ethisch relevant paradigma. Dit doet ze door in te gaan tegen een moreel realisme dat soms aan Wittgenstein verbonden wordt en een monopolie toekent aan morele concepten in de beschrijving van ethische aspecten van de realiteit. Of een tekst, een woord, of iets anders, ethisch relevantie bezit of niet hangt af van de rol die het speelt in ons leven. Dit heeft als gevolg dat er geen afgebakende groep woorden bestaat, morele concepten, die een speciaal soort kennis uitdrukken van de realiteit. Om dit duidelijk te maken vergelijkt Diamond de rol van ethisch relevante woorden of teksten met de rol die bepaalde tekens vervullen om wiskundig relevant te zijn. Door deze vergelijking zullen we op een andere stoot, namelijk de gelijkenis qua ethische intentie van de *Tractatus* met bepaalde literaire werken die Wittgenstein bewonderde.

3. Het literair werk als ethisch paradigma.

We beginnen met een kritiek van Cora Diamond op een artikel van Sabina Lovibond die een realistische interpretatie van Wittgensteins ethisch denken voorstaat. Hiertegenover stelt Diamond voor om het functioneren van concepten in de wiskunde te vergelijken met het functioneren van concepten die we ethisch relevant achten.¹⁰⁷ Lovibond verwerpt een empiristische visie op de taal, die het onderscheid maakt tussen een feit en een waardeoordeel. Volgens die visie verwijzen feiten (descriptieve proposities) via wetenschap naar ervaring, en kunnen dus waar of onwaar zijn, terwijl waarden affectieve responsen zijn op feiten. Volgens Lovibond stelt de latere Wittgenstein hier een feit-waarde-continuum tegenover. Aanduidende proposities (waaronder beide feiten en waarden-oordelen vallen) gaan altijd over iets: het is niet zo dat descriptieve uitspraken wel verwijzen naar de realiteit en evaluatieve niet. Alleen is de mate waarin intellectuele autoriteit een rol speelt in de correctheid van de verwijzing afhankelijk van het taalspel; in wiskunde is deze groot, maar als we het over smaak hebben is die klein. Morele oordelen zouden dan in het midden zitten van dit continuum. Lovibond komt hiertoe doordat ze veronderstelt dat we moeten kiezen: ofwel maken we een metafysisch feit-waarde-onderscheid, waarbij de één verwijst naar iets objectief en de ander naar iets subjectief, ofwel zijn alle aanduidende uitspraken descripties van de realiteit, en variëren ze enkel in hun afhankelijkheid van autoriteit. Als we Diamond volgen, dan zien we dat er in Wittgensteins werk over wiskunde een andere mogelijkheid te vinden is. Wiskundige proposities verwijzen op een geheel *andere* manier naar een realiteit

¹⁰⁷ Diamond, *Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attractions of Realism*.

dan ervaringsoordelen, in tegenstelling tot Lovibonds opvatting waarbinnen alle verwijzing éénduidig begrepen wordt. Van een ervaringsoordeel is het triviaal te beweren dat het correspondeert aan een realiteit, en dat ze waar of vals kan zijn; een wiskundige propositie verwijst eerder zoals een woord kan doen. In de zin “Het regent niet” verwijst het woord regen naar één of andere realiteit, maar niet, zoals een ervaringsoordeel doet, naar een fenomeen (bijvoorbeeld naar een mentaal beeld van regendruppels). De reden dat het verwijst is omdat we er een gebruik voor hebben, we verwijzen naar een *regel*. Volgens Wittgenstein is er een onderscheid tussen activiteiten waarmee we middelen ontwikkelen om beschrijvingen te geven, en activiteiten waarmee we die middelen gebruiken om ervaringsoordelen te vormen. Aan wiskunde doen behoort tot de eerste soort: “In mathematics the signs do not yet have a meaning; they are *given* a meaning. ‘300’ is given its meaning by the calculus- that meaning which it has in the sentence ‘There are 300 men in this college’”.¹⁰⁸ Wanneer we dan beweren dat wiskunde gaat over getallen, dan is dit wel juist, alleen moeten we dan opmerkzaam op het feit dat ‘*over*’ hier anders functioneert dan in de zin “Dit gesprek gaat over Jan”. Het gaat *over* de toepassingen van wiskundige proposities. De uitspraak: “20 peren + 30 peren = 50 peren”, kan over peren gaan, wanneer we bijvoorbeeld niet afleiden dat dit ook voor appels geldt, evengoed kan ze een wiskundige uitspraak zijn over getallen. Wat bepalend is voor haar onderwerp is ons gebruik ervan.

Filosofische verwarring leidt ons ertoe te denken dat wiskunde gaat over een wiskundige realiteit, omdat we de manier waarop verwezen wordt in wiskunde associëren met de manier dat dit gebeurt bij ervaringsoordelen. Door op te merken dat het gebruik bepaalt waarover een uitspraak gaat, zien we in dat corresponderen aan een realiteit in wiskunde verschilt van die correspondentie bij de ervaring; dit inzicht kan misschien verbreed worden door te zeggen dat het al dan niet ethisch zijn van een zin van haar gebruik afhangt. Lovibonds moreel-realistische positie, die erop neerkomt dat er morele feiten bestaan die we beschrijven met behulp van morele concepten, volgt uit de algemeenheid waarmee zij het verwijzen naar een realiteit van aanduidende zinnen begrijpt. Ze houdt er geen rekening mee dat verwijzen naar een realiteit op verschillende manieren gebeurt; welke deze manieren zijn komen we te weten door te letten op het gebruik van de zinnen die verwijzen. Een algemene theorie over aanduidende zinnen, die zij aanbiedt, gaat lijnrecht in tegen de prioriteit die Wittgenstein toekent aan het gebruik. Elke soort aanduidende zinnen moet afzonderlijk behandeld worden. We zagen dat indien we voorbij gaan aan de diversiteit in gebruik, we ertoe kunnen komen wiskundige uitspraken te associëren aan een wiskundige realiteit, vergelijkbaar met de realiteit waar ervaringsoordelen naar verwijzen. Dezelfde fout wordt

¹⁰⁸ *Lectures on the Foundations of Mathematics*, pp. 249-250.

gemaakt wanneer we deze extrapolatie verder door trekken naar ethische evaluaties toe. Een dergelijke veralgemening is ongegrond, een onderzoek naar het gebruik van woorden die een ethische rol vervullen is de enige manier om tot helderheid te komen betreffende hun referentie.

Lovibond beweert dat morele predikaten weerspiegelingen zijn van menselijke handelingen, op zulk een manier dat ze (vanwege hun moreel karakter) een onvoorwaardelijk belang hebben. Zo bekeken bakent ethiek een specifiek domein af, dat door die predikaten beschreven wordt. De vraag is echter of het enkel de morele predikaten zijn die menselijke ethische interesses weergeven. Diamond gebruikt alweer voorbeelden uit de literatuur om het tegengestelde te tonen, waaronder Tolstoys *Hadzji Murat*. Wittgenstein had een enorme bewondering voor dit werk gedurende zijn hele leven, omdat Tolstoy een beeld schetst van een personage dat weet wat het is om ethisch te leven, zonder morele termen te gebruiken. Enkel door feiten weer te geven wordt het ethische karakter duidelijk. Om dezelfde reden had Wittgenstein een hekel aan Tolstoys *Wederopstanding* dat, in tegenstelling tot zijn betere werk, vol zit met moraliserend gepraat. Het ligt dus niet aan de woorden die men gebruikt of een zin ethisch relevant is of niet, maar aan het gebruik ervan. Spreken *over* het morele wordt verkeerd weergegeven als men ethiek verbindt met ethische predikaten, alsof het gelijkaardig is aan de manier waarop biologie handelt *over* levende wezens. Een mogelijk tegenargument zegt dat er indirect wordt verwezen naar morele eigenschappen: we zouden het gebruik van een personage in een verhaal kunnen vertalen naar een moreel predikaat. Uiteindelijk valt ethiek dan uit te drukken volgens bepaalde principes, of regels. Diamond vermeldt een anekdote van Simone Weil als tegenvoorbeeld. Voor Weil bezit het woord ‘toeval’ een grote geladenheid. Het is door een ongelooflijk toeval dat twee mensen, haar ouders, zijn samengekomen en zij bestaat. Allerlei factoren hadden dit kunnen voorkomen. Wanneer ze de onwaarschijnlijkheid inschat van de gebeurtenis dat haar ouders elkaar ontmoeten, en juist op dat moment haar ter wereld brengen, wordt geconfronteerd met de contingentie van haar bestaan. Deze ervaring, die een zeer diepe indruk op haar achterlaat, verbindt Weil aan de term ‘toeval’. Door deze term aldus op te vatten en er een bijzondere waarde aan toe te kennen, kunnen sommige situaties in een ander perspectief geplaatst worden. Niet enkel regels en morele concepten, maar ook ‘gewone’ woorden kunnen ons leven richting geven. Uiteraard kan ook een woord zoals ‘rechtvaardigheid’ licht werpen op een situatie, maar in principe kan elk woord fungeren om je handelingen te helpen bepalen; of een bepaald woord, of een verhaal, enige ethische betekenis heeft hangt ervan af hoe en waar we het gebruiken en gebruikt hebben.

Het ethische doel van de *Tractatus* dat Diamond al aanhaalde, kan in dit licht begrepen

worden. Het gaat niet om één of andere onuitspreekbare ethische inhoud, verstopt achter de ‘proposities’ van het werk zelf. De zoektocht naar de algemene vorm van alle proposities bevrijdt ons van filosofische vragen over het leven. Door na deze bevrijding datgene te doen wat ons leven nu verwacht, passen we het boek in zekere zin toe. Het is een onderdeel van de taal, dat zoals een verhaal of een woord ons in onvoorziene situaties kan helpen de dingen anders te bekijken.

[...] for a sentence to be mathematical, or to be ethical, is for it to belong to the resources of the language in something like the way a word does. It follows that to see what the mathematicalness or ethicalness of a sentence is, you have to look at its application: there you see what kind of “linguistic instrument” it is. It is possible to speak of “responsibility to reality” in the case of linguistic resources, but what is meant by such responsibility is different from what it is in the case of ordinary experiential propositions: do the world, and our nature, make the resource in question one that we shall want or need?¹⁰⁹

Het is van belang in te zien dat de reden waarom de *Tractatus* haar ethisch doel kan vervullen het ontbreken van morele concepten is. In tegenstelling tot wat Lovibond beweert, leidt het gebruik daarvan eerder tot verwarring dan tot verheldering, omdat morele predikaten meteen connotaties oproepen die verwijzen naar een algemeen ethisch principe. Ethische concepten komen vaker voor in moraalfilosofische werken dan in het dagelijkse taalgebruik; ze geven aanleiding tot argumenten, die op hun beurt gelden binnen het kader van een ethische theorie. De kracht van een tekst om te fungeren als ethisch paradigma is sterk beïnvloed door de mate waarop ze beroep moet doen op morele concepten, in die zin dat een mindere mate de kracht vergroot. Vandaar de grote bewondering die Wittgenstein heeft voor Tolstoy's *Hadzji Murat*, en zijn afkeer voor de *Wederopstanding*. Deze eerste is vergelijkbaar met de *Tractatus* in het ontbreken van expliciet ethische elementen.

I once tried to read *Resurrection* but couldn't. You see, when Tolstoy just tells a story he impresses me infinitely more than when he addresses the reader. When he turns his back to the reader then he seems to me *most impressive*. [...] It seems to me his philosophy is most true when it's latent in the story.¹¹⁰

¹⁰⁹ Diamond, *Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attractions of Realism*, p. 249.

¹¹⁰ Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, p. 98.

Om te illustreren hoe een verhaal een ethisch doel heeft, zonder dit uit te drukken, is het gedicht *Count Eberhard's Hawthorn*, van Ludwig Uhland, een perfect voorbeeld. Engelman bracht Wittgenstein hiermee in contact, omdat het op hem een overweldigende indruk had gemaakt. In een brief aan Wittgenstein zegt hij hetvolgende erover: “the poem as a whole gives in 28 lines the picture of a life. [...] Almost all other poems (including the good ones) attempt to express the inexpressible, here that is not attempted, and precisely because of that it is achieved.”¹¹¹ Ook op Wittgenstein liet het gedicht een sterke indruk achter: “And this is how it is: if only you do not try to utter what is unutterable then *nothing* gets lost. But the unutterable will be – unutterably – *contained* in what is uttered.”¹¹² Hoewel het gedicht wel uitdrukkelijk verwijst naar ethische aspecten betreffende de graaf, zegt het niets over de doornstruik zelf, die het eigenlijke onderwerp ervan vormt.¹¹³ Het beste is dat we Uhland zelf aan het woord laten, aangezien een poging tot interpretatie ingaat tegen de onuitdrukbaarheid van het ethische doel.

Count Eberhard's Hawthorn

Count Eberhard Rustle-Beard,
From Württemberg's fair land,
On holy errand steer'd
To Palestina's strand.

The while he slowly rode
Along a woodland way;
He cut from the hawthorn bush
A little fresh green spray.

Then in his iron helm
The little sprig he plac'd;
And bore it in the wars,
And over the ocean waste.

¹¹¹ Monk, *Ludwig Wittgenstein*, p. 150.

¹¹² *Ibidem*, p. 151.

¹¹³ De link tussen deze werken ontleen ik aan Diamond, *Introduction to "Having a Rough Story about what Moral Philosophy is"*, p. 129.

And when he reach'd his home;
He plac'd it in the earth;
Where little leaves and buds
The gentle Spring call'd forth.

He went each year to it,
The Count so brave and true;
And overjoy'd was he
To witness how it grew.

The Count was worn with age
The sprig became a tree;
'Neath which the old man oft
Would sit in reverie.

The branching arch so high,
Whose whisper is so bland,
Reminds him of the past
And Palestina's strand.

Ludwig Uhland, 1787 – 1862¹¹⁴

What links his *Tractatus Logico-Philosophicus* with those two works of literature [*Hadzji Murat* en het gedicht] is the kind of demand that Wittgenstein places on readers: that they respond to what is not there by making of the work something that can be significant in the spirit in which they meet what happens, what needs to be done, and what has to be suffered.¹¹⁵

Dat zulke teksten invloed kunnen hebben op onze morele attitudes, zal door niemand ontkend worden. Wat echter de meeste filosofen zullen beweren is dat deze invloed getoetst dient te worden aan morele principes en argumenten. Hetgeen zogezegd duidelijk wordt gemaakt in een literair werk kan ook, zo denken ze, rechtstreeks worden verwoord door

¹¹⁴ Geciteerd in Engelmann, *Memoir of Wittgenstein*, p. 83, oorspronkelijk in het Duits geschreven.

¹¹⁵ Diamond, *Introduction to "Having a Rough Story about what Moral Philosophy is"*, p. 130.

morele concepten te gebruiken. Een filosoof mag zich best laten leiden door zijn affecties en esthetische waardering voor een literair werk, maar deze mogen geen rol spelen in zijn uiteindelijke positie. Een filosoof dient zijn positie duidelijk te maken via argumenten, die hier worden begrepen als:

a bit of reasoning in which one proposition or set of proposition [...] permits a further concluding proposition to be inferred in such a way that there is no room for the fact that it does so to depend on any tendency of the propositions in question [...] to elicit emotional responses.¹¹⁶

Deze visie is verbonden met wat we eerder de enge opvatting van rationaliteit hebben genoemd.¹¹⁷ Die stelt dat iemand pas redelijk overtuigd is wanneer hij los van enige emotionele appreciaties door een logische keten van argumenten ertoe komt van gedachte te veranderen. *On Certainty* gaat in tegen deze moderne opvatting van rationaliteit, zoals we zagen, maar bevat geen voorbeelden omtrent morele overtuigingsmiddelen. Daarom zullen we in plaats van ons pleidooi tegen de enge opvatting te hervatten, ons bezig houden met voorbeelden die overbrengen op welke manier de brede opvatting van rationaliteit rekening houdt met affectieve responsen. Volgens de enge opvatting kan de bijdrage van literatuur tot de ethiek enkel gebeuren door ons inzichten te geven in morele principes en argumenten, of door specifieke menselijke kenmerken te belichten, die uiteindelijk allemaal kunnen worden herwerkt in een puur argumentatief filosofisch discours. Literatuur kan nooit zelf een interne bijdrage leveren tot een moreel begrijpen door beroep te doen op ‘het hart’.¹¹⁸ De brede opvatting is wittgensteiniaans, en ziet in dat de manieren om iemand te overtuigen even divers zijn als het aantal taalspelen dat een rol speelt in een situatie. Dit is niet onredelijk, maar geeft ons een nieuwe conceptie van redelijkheid, die rekening houdt met de verschillende vormen van sensibeleit die te pas komen bij elke ethische reflectie. Het zou tegen het karakter van onze positie ingaan, indien we zouden wensen haar te beargumenteren aan de hand van een theoretische uiteenzetting. Willen we Wittgensteins filosofie ter harte nemen, dan is het toepasselijker dat we aan de hand van concrete voorbeelden proberen de instemming van de lezer te verkrijgen.

Tolstoy bezit als de beste de kunst om impliciet ethische pointes te maken doorheen zijn verhalen; dit is dan ook waarom Wittgenstein hem zo bewonderde. (Niettegenstaande

¹¹⁶ Crary, *Does the Study of Literature belong within Moral Philosophy? Reflections in the Light of Ryle's Thought*, p. 315.

¹¹⁷ Cf. de bespreking van *On Certainty* in hoofdstuk 1, sectie 2.

¹¹⁸ Crary, *Does the Study of Literature belong within Moral Philosophy? Reflections in the Light of Ryle's Thought*, pp. 317-319, p. 324.

Tolstoy's mindere werken, waarin hij overdreven moralistisch te werk gaat.) Daarom ontlene we een eerste voorbeeld aan Crary, die hiermee hetzelfde punt wenst te maken.¹¹⁹ In *De dood van Ivan Iljitsj* zien we hoe Tolstoy zijn morele opvattingen verwerkt in bepaalde narratieve strategieën.¹²⁰ In dit verhaal wil Tolstoy zijn afkeer tonen voor een bepaalde opvatting die heerst over de dood. Doctrines, kennis, en taal in haar geheel, kunnen ons niet leren de juiste relatie tot onze dood tot stand te brengen. Ivan leert verschillende feiten, zoals het bekende syllogisme: "Kai is een mens, alle mensen zijn sterfelijk, dus is Kai ook sterfelijk", maar dit helpt hem niet zijn toestand te begrijpen, omdat hij er onbewust (net zoals de meeste mensen) aan toevoegt: "Kai is sterfelijk en het is helemaal in orde dat Kai sterft, maar ik, Wanja, met al mijn gedachten en gevoelens – dat is een heel andere zaak. Het is onmogelijk dat ook ik zou sterven. Dat ware al te verschrikkelijk."¹²¹ Het verhaal wil duidelijk maken dat Ivan geen behoefte heeft aan meer feiten, alsof er iets is over de dood dat hem (en ons) ontsnapt. Ook is de bedoeling ervan zelf niet te vatten in één of ander morele doctrine, want dit zou betekenen dat hetgeen we eigenlijk nodig hadden meer informatie was: "Nu we deze doctrine kennen, weten we hoe te staan tegenover onze dood." Het enige dat Ivans gevecht met zijn sterfelijkheid ons leert over zijn relatie tot de dood, is dat hij een oppervlakkig en onwaarachtig leven heeft geleid. Nergens wordt echter vermeld hoe hij dan wel had moeten leven.

Toen echter dat begon waarvan hij, Ivan Iljitsj, het resultaat was, smolt alles wat eens zijn vreugde scheen uit te maken, samen en veranderde in iets nietigs, en dikwijls in iets akeligs. [...] De reuk uit de mond van zijn vrouw, de zinnelijkheid, de huichelarij. En deze geestdodende dienst en de zorgen om het geld, en dat één jaar, twee jaar, drie jaar, twintig jaar, steeds en altijd hetzelfde. En hoe dichter hij kwam [tot het heden], hoe geestdodender. Het is alsof ik een berg afgelopen ben terwijl ik mij inbeeldde hem te beklimmen. Zo is het. In de mening van de mensen ging ik de berg op en vlak onder mij vloemde het leven voorbij. Nu ben ik aan het einde... Sterf thans!¹²²

De lezer leert hierdoor niets meer dan Ivan zelf, er wordt geen kant-en-klare oplossing aangeboden: "Zó moet je leven!". Het gevecht dat Ivan doormaakt draait echter niet om feiten en doctrines: wat Tolstoy hoopt op te wekken bij de lezer is ongelooflijk ingewikkeld, omdat hetgeen Ivan doormaakt niet kan beschreven worden. Wat wordt verwacht, is dat de lezer

¹¹⁹ Ibidem, pp. 334-336.

¹²⁰ De term 'narratieve strategie' ontleen ik aan Crary.

¹²¹ Tolstoy, *De dood van Ivan Iljitsj*, p. 61.

¹²² Ibidem, p. 83.

bepaalde emotionele responsen heeft bij bepaalde zaken die hem worden gepresenteerd, dat hij door het verbeeldende begrijpen nieuwe attitudes verkent en allerhande associaties maakt.

We are asked to feel repugnance for the empty life that Ivan leads with his wife and for the similarly empty lives their relatives and acquaintances lead, to feel a sort of horrified exasperation with Ivan's doctors and friends who lie to him while he is dying, ...¹²³

Dergelijke uitleg is zelf natuurlijk overdreven simpel, het netwerk van responsen en affecties die aan elkaar worden gelieerd, in combinatie met reflecties hierover, zijn oneindig ingewikkeld. Alleen daarom zouden de ethische ondertonen al niet uit te drukken zijn, los van het feit dat ze de functie van normaal taalgebruik overstijgen.

Een ander voorbeeld van een schrijver die over de capaciteit beschikt om met zuiver feitelijke weergaves morele relevantie weet te schetsen, is Dickens.¹²⁴ Hij weet zich als geen ander in te leven in het perspectief van het kind, dat bij de meeste volwassenen volkomen verloren gaat temidden het droge zakelijke karakter dat ze ontwikkelen.

I remember Mr. Hubble as a tough high-shouldered old man, of a sawdusty fragrance, with his legs extraordinarily wide apart: so that in my short days I always saw some miles of open country between them when I met him coming up the lane.¹²⁵

Vaak schrijft hij over kinderen zonder hierbij morele concepten, of verregaande gedachtegangen, te gebruiken. Soms heeft hij in dergelijke passages toch een ethische boodschap, soms wil hij gewoonweg een koude feitelijke blik werpen op de realiteit. Het verschil tussen beide is een soort aandacht die van de lezer uitgaat bij de lectuur: de aandacht kan hem richten op een gevoeligheid en bepaalde affecties waardoor het begrip van de kinderlijke wereld wordt vergroot, maar evengoed kan de aandacht gericht zijn op dode feiten die niets dan onverschilligheid oproepen. De eerste beschrijft Diamond als: "it expresses a particular style of affectionate interest in human things and imaginative engagement with them", de tweede toont ons dat "...what we *can* find out by a coldly presumptuous approach to the world can feed no adequate moral thought."¹²⁶ Dickens gebruikt deze twee vormen om aan te tonen dat wat van belang is om met een kind mee te voelen, niet feiten zijn die we moeten opmerken. Het is niet zo dat je door een passage te lezen plots iets bijleert en denkt:

¹²³ Crary, *Does the Study of Literature belong within Moral Philosophy? Reflections in the Light of Ryle's Thought*, p. 336.

¹²⁴ Dit voorbeeld ontleen ik aan Diamond, *Anything but Argument?*, pp. 298-301.

¹²⁵ Dickens, geciteerd uit Diamond, *Anything but Argument?*, p. 299.

¹²⁶ Diamond, *Anything but Argument?*, p. 300.

“Daar had ik nu helemaal geen rekening mee gehouden, nu zal ik mijn opvattingen toch moeten wijzigen.” Alsof de zuivere rede ons ooit zou kunnen dwingen aan iets waarde toe te kennen.

4. Het ethische en secundair gebruik van woorden.

We komen er steeds op terug dat ethisch taalgebruik in zekere zin niet bestaat, dat de taal die we hanteren de gewone taal is. Het ethische element ligt niet besloten in de taal zelf, zoals het feitelijke element erin vervat zit. We hebben dit aspect benaderd door ons te concentreren op voorbeelden waarin we de ethische relevantie kunnen ontwaren, door te ervaren wat wordt bedoeld wanneer we het hebben over het brede begrip van rationaliteit. Het begrijpen van een literair werk met ethische relevantie, of een kunstwerk in het algemeen, kan enkel plaats vinden indien we het benaderen met een raamwerk aan gevoeligheden. Deze zijn talig, evaluatief, verbeeldend, argumentatief, emotioneel, en tal van andere zaken. Wat door het geven van voorbeelden echter niet duidelijk wordt, is wat er precies aan de hand is wanneer we de taal op dergelijke wijze gebruiken. We verwijzen steeds naar de ethische relevantie als een soort criterium om aan te geven dat we de taal op een eigenaardige manier gebruiken. Hierdoor wordt niet duidelijker hoe ethiek zich verhoudt tot taal. We doen immers voortdurend beroep op onze capaciteiten om iets als ethisch relevant te kunnen zien, zodat we nooit rekening houden met het gegeven dat we de taal zo *kunnen* gebruiken. Wat we moeten bekijken, is wat er precies gaande is met de taal op zulke momenten, los van het gegeven dat we er een ethische dimensie in herkennen. We zouden kunnen verwachten dat Wittgenstein wat dit betreft ons te hulp schiet, zij het dat hij in zijn latere werk niet verwijst naar het ethische in verband met taal. Daarom gaan we onrechtstreeks te werk, door alweer Diamond als vertrekpunt te nemen. Zij verbindt opmerkingen over een secundair gebruik van een woord uit de *Investigations* met de *Lecture on Ethics*, hetgeen enig licht werpt op wat Wittgenstein in die lezing ‘het misbruiken van de taal’ noemt.¹²⁷

In de lezing over ethiek geeft Wittgenstein drie voorbeelden van ervaringen die voor hem verbonden worden met het ethische, het verwonderen over het bestaan van de wereld, de ervaring van absolute veiligheid - wat er ook gebeurt - en de ervaring van schuld. Wat deze

¹²⁷ Idem, *Secondary Sense*.

ervaringen gemeen hebben, is dat ze paradoxaal genoeg geen ervaringen kunnen zijn. Ze zijn niet te meten, hebben geen bepaalde duur, etc. Feitelijk gezien is er helemaal geen ervaring. We zagen dat Wittgenstein dit aanduidde door te zeggen dat ethische uitdrukkingen de taal misbruiken.¹²⁸ Dat hij dit een misbruik noemt volgt uit het gegeven dat hij in de periode van de lezing nog geen helder beeld had van de natuurlijke taal. Bekeken vanuit het standpunt van de *Tractatus* behoren dergelijke uitdrukkingen niet tot de zinvolle - dat wil zeggen feitelijke - taal. In de *Investigations* vindt Diamond echter voorbeelden die hieraan sterk verwant zijn qua taalgebruik, namelijk de plaatsen waar Wittgenstein spreekt over het secundaire gebruik van woorden. Stel dat je iemand vraagt de klinkers te rangschikken in volgorde van licht naar donker.¹²⁹ Sommige mensen zullen niet begrijpen wat je bedoelt, maar anderen zullen gewoon een volgorde geven. De omstandigheden waarin we termen als licht en donker normaal gezien gebruiken, vallen niet te rijmen met een toepassing ervan op klinkers. Om te begrijpen wat iemand in zo een geval bedoelt, moet je het domein waarbinnen het woord gebruikt wordt uitbreiden. Het zou verkeerd zijn te zeggen dat het hier gaat om een metafoor, net zoals dit verkeerd was in verband met de ethische uitdrukkingen; er wordt wel degelijk hetzelfde woord bedoeld. Het verschil is enkel vervat in het gebruik ervan, we gebruiken het op een andere manier dan dat we het hebben aangeleerd. Bij een metafoor kan je uitleggen waarom je dat woord gebruikt: je wil bepaalde elementen van de betekenis belichten en dit doe je door een woord uit een andere context te gebruiken. Zo is het woord ‘belichten’ in de vorige zin metaforisch gebruikt, er had evengoed ‘benadrukken’ kunnen staan. Er vindt een verschuiving in de betekenis van het woord plaats door het op deze wijze te gebruiken, omdat sommige aspecten ervan genegeerd worden. (We zouden het bijvoorbeeld niet kunnen hebben over de lichtschakelaar.) Bij een secundair gebruik van een woord is er geen verschuiving van betekenis, want we zouden niet kunnen zeggen welke andere betekenis we bedoelen. Toch moet het gaan om een andere betekenis, want het domein waarin we het woord gebruiken is uitgebreid. “I want to use *these* words (with their familiar meanings).”¹³⁰ Deze dubbelzinnigheid is een kenmerk van een secundair gebruik van een woord. Diamond vergelijkt ‘droevige muziek’ met ‘een gezond dieet’. Er is een gelijkenis, namelijk dat er in beide gevallen een voorwaarde is tot het begrijpen wat er bedoeld wordt: je moet het primaire gebruik van het woord beheersen. Een groot verschil is echter dat we kunnen uitleggen waarom we zeggen dat een dieet gezond is (het bevordert de gezondheid), terwijl dit niet

¹²⁸ Zie hoofdstuk 1, sectie 5. Wittgenstein noemt het ook een paradox : « It is the paradox that an experience, a fact , should seem to have supernatural value. »

¹²⁹ *Philosophical Investigations*, p. 216.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 216.

opgaat voor droevige muziek. Droevige muziek is niet muziek die je droevig maakt, of geschreven door een droevig mens, of wat dan ook.¹³¹

We kunnen enkel spreken van een secundair gebruik, als we reeds het primaire gebruik van het woord kennen. Als iemand enkel het secundaire gebruik zou leren, dan heeft het woord voor hem een andere zin, ook de handelingen die aan het woord geassocieerd zijn hebben een andere zin.

We do indeed say of an inanimate thing that it is in pain: when playing with dolls for example. But this use of the concept of pain is a secondary one. Imagine a case in which people ascribed pain *only* to inanimate things; pitied *only* dolls! (When children play at trains their game is connected with their knowledge of trains. It would nevertheless be possible for the children of a tribe unacquainted with trains to learn this game from others, and to play it without knowing that it was copied from anything. One might say that the game did not make the same sense to them as to us.)¹³²

Diamond beschrijft het secundaire gebruik aan de hand van vier kenmerken. (1) Iemand die het secundaire gebruik een vanzelfsprekende uitbreiding vindt (bijvoorbeeld iemand die de klinkers in lichtvolgorde zet), heeft een ander begrip van het concept dan iemand voor wie enkel het normale gebruik zinvol is. (2) Voor iemand die het normale gebruik niet kent, heeft het woord een andere zin. (3) Het secundaire gebruik heeft dezelfde betekenis, maar toch verschilt het van het primaire gebruik; het wordt volledig anders gebruikt. “I don’t know whether to call it like.”¹³³ (4) Sommigen, die wel het primaire gebruik kennen, zullen beweren dat het secundaire gebruik over iets helemaal anders gaat, dat het een andere betekenis moet hebben. Anderen, voor wie het secundaire gebruik natuurlijk overkomt, zullen concluderen dat het om een vergelijkbare betekenis gaat. Juist omdat het natuurlijk overkomt, moet het om een figuurlijk gebruik gaan.

[...] sometimes, when such a use comes natural, it may seem that if it is not nonsense, it must be a non-literal application of a word, such that some alternative account of what is being said must be possible in literal language...¹³⁴

¹³¹ Diamond, *Secondary Sense*, p. 169.

¹³² *Philosophical Investigations*, 282.

¹³³ *Ibidem*, 364.

¹³⁴ Diamond, *Secondary Sense*, p. 172.

Het bestuderen van secundair gebruik, of een secundaire zin, is belangrijk, omdat het vaak aanleiding geeft tot filosofische verwarring door de indruk te geven iets anders te zijn. Wittgenstein haalt het onderwerp aan omdat velen de betekenis van een woord zien als een soort ervaring, die het woord vergezelt. Dit komt gedeeltelijk doordat we soms het woord betekenis gebruiken op een secundaire wijze, zodat we zeggen: “Nu weet ik pas wat ... betekent.” Zo zou je bijvoorbeeld, na een orkaan te hebben meegemaakt, kunnen zeggen: “Nu weet ik wat ‘wind’ betekent.” Een kenmerk hiervan is dat zulk een gebruik ons wordt opgedrongen, het is de enige manier om uit te drukken wat we voelen. We geven daarmee geen stand van zaken weer, er worden geen feiten meegedeeld. Wanneer Wittgenstein zegt dat filosofie voortkomt uit een onbegrip van de grammatica, dan duidt dit er soms op dat we het uitdrukken van een ervaring door een secundair gebruik verwarren met een speciaal soort feit. Zo draait bijvoorbeeld het gehele grondslagendebat in de filosofie van de wiskunde rond de verwarring hoe het mogelijk is dat we logische zekerheid kunnen ervaren, alsof we onze redenering afmeten aan één of andere standaard in de logische realiteit.

Here what is before our minds in a vague way is that this reality is something very abstract, very general, and very rigid. Logic is a kind of ultra-physics, the description of the ‘logical structure’ of the world, which we perceive through a kind of ultra-experience (with the understanding e.g.).¹³⁵

Als iemand plots de droefheid in een muziekstuk hoort, verandert er niets aan het geluid dat hij hoort. Er is een gewijzigde sensatie van de muziek, waarbij sensatie op een secundaire manier wordt gebruikt.¹³⁶ Als we hier niet op letten, dan kunnen we denken dat het een ervaring is zoals een ander, die zich bijvoorbeeld uit in lichamelijke bewegingen. Er wordt hier voorbijgegaan aan het gegeven dat iemand pas kan begrijpen wat een droevig muziekstuk is, als hij ook begrijpt wat een droevig persoon is; het is immers het primaire gebruik dat de betekenis karakteriseert.

Wanneer we het voorgaande vergelijken met de uitdrukkingen uit de lezing over ethiek, dan komt er een opmerkelijke parallel naar voren.

The “chatter about ethics” arises from failure to see that what we say in ethics [...] cannot be said in words given their primary sense, nor are we expressing an “emotion”

¹³⁵ *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I, 8.

¹³⁶ Zie *Philosophical Investigations*, p. 209.

which could be identified without reference to the expression of it in words given secondary uses.¹³⁷

Binnen de opvatting van taal van de lezing over ethiek, kan de taal enkel ervaringen uitdrukken als er een feit mee overeenkomt. Een ervaring is immers een feit. “But when I say they are experiences, surely, they are facts; they have taken place then and there, lasted a certain definite time and consequently are describable.”¹³⁸ Omdat de ervaringen die Wittgenstein verbindt met het ethische hier niet aan voldoen, misbruiken ze de taal. Net zogoed zouden we het horen van een “droevig muziekstuk” een misbruik van de taal moeten noemen in plaats van een speciale ervaring. In beide gevallen is het antwoord dat Wittgenstein geeft toepasselijk: als iemand een theorie wil geven die wat bedoeld wordt uitlegt in feitelijke bewoordingen, dan weten we al dat die tekortschiet. De enige ervaring die we kunnen associëren met een ethische uitdrukking, is dat we geneigd zijn een woord uit zijn normale taalspel te halen en er een secundair gebruik van maken. Niet alle ethische taal is te begrijpen door te verwijzen naar het secundaire gebruik van woorden; er zijn wellicht ook andere manieren om de taal te misbruiken, maar deze manier is opvallend frequent van toepassing. Zo heeft Wittgenstein het over de absoluut juiste weg: “Now let us see what we could mean by the expression, “*the absolutely right road.*” I think it would be the road which *everybody* on seeing it would, *with logical necessity*, have to go, or be ashamed for not going.”¹³⁹ Normaal gesproken is een weg een middel om een bepaald doel te bereiken, of gezien de andere Engelse betekenis, de manier waarop iemand van jou verwacht dat je je gedraagt, hetzij de maatschappij, hetzij je ouders. In dit geval gaat het over iets dat *gewoon* verwacht wordt van mij, van niemand. (Niet-iemand.) Wittgenstein noemde dit soort uitspraken eerst nog misbruiken van de taal, omdat hij nog niet inzag hoe dit in te bedden was in het normale taalgebruik. Religieuze en ethische uitspraken waren volgens hem geen beelden, omdat we anders zouden moeten kunnen uitleggen wat bedoeld is zonder de betekenisvolle taal te buiten te gaan. Een beeld is een beeld van iets, dit ‘iets’ moet dan beschreven kunnen worden. Later heeft hij het wel over het figuurlijke gebruik, zonder dat we daarbij weten over welke figuur het gaat. “It is not a figure that we choose, not a simile, yet it is a figurative expression.”¹⁴⁰ Ze wordt ons opgedrongen, net zoals soms het secundaire gebruik ons wordt opgedrongen, zich als het ware van nature aanbiedt. Om ze te begrijpen is het primaire gebruik van woorden

¹³⁷ Ibidem, p. 177.

¹³⁸ *Lecture on Ethics*, p. 10.

¹³⁹ Ibidem, p. 7.

¹⁴⁰ *Philosophical Investigations*, p. 178.

onvoldoende, evenmin betekent het dat je er een emotie mee verbindt. Wittgenstein geeft het volgende voorbeeld:

Wittgenstein: Suppose someone, before going to China, when he might never see me again, said to me “We might see one another after death” – would I necessarily say that I don’t understand him? I might say simply, “Yes. I understand him entirely.”

Lewy: In this case, you might only mean that he expressed a certain attitude.

Wittgenstein: I would say “No, it isn’t the same as saying ‘I’m very fond of you’” – and it may not be the same as saying anything else. It says what it says. Why should you be able to substitute anything else?¹⁴¹

Wittgenstein suggests the man is using a picture, but a picture which *he does not choose*.¹⁴²

We kiezen er niet voor om dit of dat secundair gebruik te hanteren: het dringt zich aan ons op. Wanneer we ethische uitspraken doen, gebeurt dit op een soortgelijke manier. Het is niet alsof er zich in ons hoofd een bepaalde ethische evaluatie bevindt, onverwoord maar toch bewust, en we dan op zoek gaan naar woorden die hier het best een voorstelling van weergeven. Een wijdverspreide opvatting over ethiek impliceert dat dit wel zo is; ze ziet een ethische uitdrukking als een vrije wilsact. Toegegeven, soms kan een morele uitdrukking wel een veruitwendiging zijn van een bewust genomen beslissing, maar dit is allerminst noodzakelijk. We hebben de indruk dat het in dit verband om een wilsact *moet* gaan, omdat de uitdrukkingen die we hanteren geen feitelijke uitspraken zijn. Ze zijn niet te verifiëren, ze stellen geen stand van zaken voor, want we kunnen ons onmogelijk feiten voorstellen die ze tegenspreken. Als we - wanneer we ons beroepen op een secundair gebruik om uitdrukking te geven aan een ethische attitude - niet de bedoeling hebben iets te beschrijven dat zich in de wereld bevindt, dan, zo denkt men, moet het wel gaan om een beschrijving van iets dat wij aan de wereld toekennen. Het lijkt dan alsof wij, subjecten met een vrije wil, beslissen om via morele uitdrukkingen aan bepaalde zaken een waarde toe te kennen. Dit is een miskennis van wat het betekent ethische uitdrukkingen te begrijpen. Wanneer je een ethische attitude overbrengt, heb je langs de éne kant niet de bedoeling de feitelijke wereld te beschrijven, langs de andere kant heb je evenmin de bedoeling uitdrukking te geven aan een persoonlijke voorkeur. Ethische uitdrukkingen kunnen, evengoed als feitelijke uitspraken, objectief zijn. Het is echter van belang op te merken dat ze dat niet op dezelfde manier zijn. We hebben al

¹⁴¹ *Lectures and Conversations*, pp. 70-71.

¹⁴² Diamond, *Secondary Sense*, p. 179.

verschillende malen aangehaald waar een dergelijke objectiviteit uit bestaat, door de nadruk te leggen op het complexe netwerk van gevoeligheden, achtergrondoordelen en de mogelijkheid om ontvankelijk te zijn voor ongewoon taalgebruik. Daarom volstaat het hier één observatie te maken, die de objectiviteit van een ethische uitdrukking probeert te duiden. Het gaat om het simpele gegeven, dat alhoewel iedereen het steeds heeft over subjectiviteit wanneer het anderen betreft, we dit standpunt niet betekenisvol op onszelf kunnen betrekken.¹⁴³ De volgende uitspraak is artificieel en onbegrijpbaar: “Er overvalt mij een onoverkomelijke ervaring van misprijzen en het kwetst mij diep, wanneer ik dit of dat meemaak, maar ik besef dat dit niets te maken heeft met de werkelijkheid als dusdanig. Het is niet *echt* moreel verwerpelijk, als mens *vind* ik gewoon dat het zo is.” Ethische uitdrukkingen worden niet zomaar gebruikt of gewaardeerd: voor de gebruiker zijn ze een uitdrukking van *hoe het werkelijk is*. Het is niet verkeerd te beweren dat ethische uitdrukkingen spreken over een realiteit, alleen is het enorm misleidend. Wanneer we ze gebruiken, geven we niet gewoon blijk van onze mening of voorkeur, maar beschrijven we iets dat we een realiteit kunnen noemen. Alleen moeten we ons er dan aan herinneren, dat spreken *over* een realiteit niet altijd hetzelfde betekent.¹⁴⁴

We may – some of us, sometimes – speak as if we were giving a description of another world, of superfacts, or very queer facts. To understand this activity is not to be able to paraphrase, in words given their primary meaning. To say “One ought absolutely” is not the same as saying “I declare myself for this” and “It may not be the same as saying anything else. It says what it says.”¹⁴⁵

5. Het ethische en sterk belichaamde betekenis.

Wat we gezegd hebben over het verband tussen het secundaire gebruik van woorden en ethische uitdrukkingen, kunnen we kracht bijzetten door hetzelfde te bekijken vanuit een verschillend perspectief. Zetten we de kenmerken van het secundaire gebruik op een rij: (1) Het is niet parafraseerbaar. (2) Zij die het secundaire gebruik een natuurlijke uitbreiding vinden, beschikken over een subtiel verschil ten opzichte van anderen die dit niet vinden,

¹⁴³ Er moet hier geen negatieve connotatie aan subjectiviteit verbonden worden, alsof het enkel een kwestie is van smaak. De betekenis ervan ligt dicht bij de oorspronkelijke: komende vanuit het subject.

¹⁴⁴ Zie de bespreking van de gelijkens tussen wiskundige en ethische uitdrukkingen.

¹⁴⁵ Diamond, *Secondary Sense*, p. 179.

namelijk dat ze ontvankelijk zijn voor het begrijpen van de secundaire zin. (3) Er worden geen feiten mee uitgedrukt, of toch geen feiten zoals we ze normaal gezien kennen. Toch wordt er verwezen naar iets reëls, dat meer is dan een uiting van subjectieve appreciatie. (4) Het komt opvallend vaak voor in situaties waarin we woorden tekort komen, wanneer we uitdrukking willen geven aan iets dat van belang is maar zich niet zomaar laat vatten in het gewone taalgebruik. Deze kenmerken vinden we terug als we ons perspectief wijzigen, door van een idee van Cora Diamond over te gaan naar een idee van Arnold Burms.

Burms wil eveneens een verband duidelijk maken tussen de wonderlijke uitspraken van de *Lecture on Ethics*, en Wittgensteins visie van taal in de *Investigations*. Hij legt hiervoor de klemtoon op de nauwe verwantschap tussen taalbetekenis en betekenis-als-relevantie.¹⁴⁶ Taalbetekenis is waar we het over hebben wanneer we zeggen dat iemand de betekenis van een woord begrijpt, terwijl betekenis-als-relevantie het homoniem hiervan uitdrukt: “Deze foto is voor mij van grote betekenis.” Dat we voor beide hetzelfde woord gebruiken is geen toeval, voor Wittgenstein gaat het in wezen ook telkens om hetzelfde.

We tend to take the speech of a Chinese for inarticulate gurgling. Someone who understands Chinese will recognize *language* in what he hears. Similarly I often cannot discern the humanity in a man.¹⁴⁷

Ook op andere plaatsen komt deze idee naar voren, zoals wanneer Wittgenstein “het verstaan van taal vergelijkt met het verstaan van muziek.”¹⁴⁸

Understanding a sentence is much more akin to understanding a theme in music than one may think. What I mean is that understanding a sentence lies nearer than one thinks to what is ordinarily called understanding a musical theme. Why is just *this* the pattern of variation in loudness and tempo? One would like to say “Because I know what it’s all about.” But what is it all about? I should not be able to say. In order to ‘explain’ I could only compare it with something else which has the same rhythm (I mean the same pattern.) (One says “Don’t you see, this is as if a conclusion were being drawn” or “This is as it were a parenthesis”, etc. How does one justify such comparisons? – There are very different kinds of justification here.)¹⁴⁹

¹⁴⁶ Burms, *De Klank van Woorden*, p. 108.

¹⁴⁷ *Culture and Value*, p. 1.

¹⁴⁸ Burms, *De Klank van Woorden*, p. 108.

¹⁴⁹ *Philosophical Investigations*, 527.

Om een muziekstuk te verstaan, maken we gebruik van allerlei gevoeligheden, die we kunnen ontwikkelen. Zo is het mogelijk dat een stuk dat ons eerst niets zegt, ons later wel aanspreekt. Net zo ontwikkelen we een zekere finesse om taalspelen te verstaan. Dit is precies wat beschreven werd door Crary wanneer we het hadden over de ethische dimensie van taal, die berust op de bredere opvatting van rationaliteit.¹⁵⁰ We kunnen bijvoorbeeld een andere cultuur benaderen, en door omgang ermee gevoeligheden ontwikkelen (die onder andere talig van aard zijn) die ons een dieper begrip opleveren van ethische aspecten waar onze cultuur blind voor is.

Van sommige zinnen kunnen we zeggen dat de betekenis evengoed kan uitgedrukt worden door een andere, we denken bijvoorbeeld aan een wetenschappelijke taal: we kunnen in principe voor elke formule die in de natuurkunde voorkomt evengoed een tekst gebruiken met dezelfde inhoud. De meeste zinnen zijn in grote mate vertaalbaar en laten zich parafraseren, zinnen met deze eigenschap hebben een “zwak belichaamde betekenis.”¹⁵¹ Een belangrijker soort zinnen is niet-parafraseerbaar, namelijk die met “sterk belichaamde betekenissen.”¹⁵² Hiertoe behoren onder andere gedichten, het secundair gebruik van een woord, en ook ethische uitdrukkingen. Een gedicht laat zich niet vertalen in een andere bewoording, alsof de pointe ervan evengoed losgekoppeld kan worden van de concrete talige manifestatie. Dit punt komt geregeld naar voren in Wittgensteins *Lectures on Aesthetics*:

You *could* select either two poems to remind you of death, say. But supposing you had read a poem and admired it, could you say: “Oh, read the other, it will do the same.” How do we use poetry? Does it play the role – that we say such a thing as: “Here is something just as good as...”? [...] If I admire a minuet I can’t say: “Take another. It does the same thing.” What do you mean? It *is* not the same.¹⁵³

De twee vormen van betekenis (talig en als relevantie) worden aan elkaar gekoppeld door de sterk belichaamde betekenis van een gedicht te vergelijken met de sterke belichaming van een muziekstuk. Als iets sterk belichaamd is kan het niet vervangen worden, het is van belang dat het die specifieke concrete vorm heeft; terwijl zwakke belichaming veeleer gebruikt wordt om standen van zaken, of feiten, weer te geven, hetgeen al betekent dat ze zelf duplicaten zijn en dus vertaalbaar. (Uiteraard zijn dit de twee extremen, waartussen het

¹⁵⁰ Zie eerder in dit hoofdstuk, sectie 3, en hoofdstuk 1, sectie 2.

¹⁵¹ Burms, *De Klank van Woorden*, p. 110.

¹⁵² Ibidem, p. 110.

¹⁵³ *Lectures and Conversations*, p. 34.

merendeel van de taal zich bevindt.) Iets dat sterk belichaamd is heeft niet als doel een inhoud weer te geven, die losgekoppeld kan worden van de concrete verwoording. Dat wat een gedicht - of een muziekstuk - wil weergeven, is zichzelf.

zo zijn ook het geven van een geschenk, het voeren van een conversatie of het aanbieden van een gelukswens, activiteiten waarvan de zin of betekenis niet losgemaakt kan worden van de concrete uitingen waarin ze worden belichaamd.¹⁵⁴

You might say: the work of art does not aim to convey *something else*, just itself. Just as, when I pay someone a visit, I don't just want to make him have feelings of such and such a sort; what I mainly want is to visit him, though of course I should like to be well received too.¹⁵⁵

Wat er wordt uitgedrukt in een gedicht, of in simpelere zaken, zoals iemand geluk wensen, heeft niets te maken met de beschrijfbaar, contingente wereld. Dergelijke uitdrukkingen proberen daaraan juist te ontsnappen; zo zal een gedicht er bijvoorbeeld op wijzen dat het geen letterlijke stand van zaken voorstelt door onmogelijke, onlogische formuleringen te bevatten. Zoals Diamond al zei, lijkt het soms alsof we over een super-realiteit spreken. Langs de andere kant wordt de concrete feitelijke werkelijkheid ons toch weer opgedrongen door de sterke belichaming: wat we willen zeggen, of doen, kunnen we enkel op die concrete wijze doen. “hoe meer een kunstwerk een ‘hele wereld’ oproept, hoe sterker het ook de aandacht op zichzelf vestigt.”¹⁵⁶

Deze dubbelheid brengt ons terug waar ook het secundaire gebruik ons bracht, namelijk bij de lezing over ethiek. In de uitleg die Burms geeft aan de ervaring die Wittgenstein aanhaalt als voorbeeld *par excellence* van het ethische, benadrukt hij twee punten. Deze vinden we door de twee verwijzingen naar die ervaring apart te bekijken, die - zoals we zagen - bestaan uit enerzijds de mystieke ervaring uit de *Tractatus* en de verwondering over het bestaan van de wereld anderzijds. De eerste formulering had het over het beschouwen van de wereld als begrensd geheel. Door iets te beschouwen als begrensd, komt het contingente karakter ervan boven: het zou anders kunnen zijn. De mogelijkheid om anders te kunnen zijn wordt gegeven doordat het zich bevindt binnen een geheel, waarbinnen ruimte is voor verandering. Alleen is dat hier niet het geval; langs de ene kant kunnen we de wereld beschouwen als een toevallig gebeuren, langs de andere kant kunnen we ons niet

¹⁵⁴ Burms, *De Klank van Woorden*, p. 114.

¹⁵⁵ *Culture and Value*, p. 58.

¹⁵⁶ Burms, *De Klank van Woorden*, p. 117.

voorstellen welke mogelijkheid er is uitgesloten doordat de wereld als geheel bestaat. Ze vormt zelf de horizon waarbinnen contingentie een plaats krijgt, en toch kunnen we haar als contingent beschouwen. Dit is de mystieke ervaring, de ervaring van “onophefbare contingentie”.¹⁵⁷ Als we dit leggen naast de formulering uit de lezing over ethiek, die het had over het zich verwonderen dat de wereld bestaat, komt een tweede punt tevoorschijn. De verwondering die we voelen is uitzonderlijk, er is immers geen andere mogelijkheid: we kunnen ons niet voorstellen dat de wereld niet bestaat. Deze verwondering is daarom ook helemaal geen oplosbare verwondering, die ontstaat uit onbegrip, of uit iets onverwacht. Denken we terug aan de bespreking van het mystieke, dan komen we erop dat het gaat om een “niet-cognitieve verwondering”.¹⁵⁸

De onophefbare contingentie en de niet-cognitieve verwondering vertonen dezelfde dubbelheid als de sterk belichaamde betekenissen. We *weten* dat een schilderij uit niet meer bestaat dan uit wat verf en een doek, en dat een slag van de hamer voldoende is om het te vernietigen. In de esthetische ervaring verwonderen we ons hierover; tegelijkertijd *weten we evengoed* dat het niet anders kan. Niet enkel het esthetische is sterk belichaamd, ook ethische uitdrukkingen zijn dit. Bemerken we de parallel tussen het secundaire gebruik, en sterke belichaming, dan komen we tot de conclusie dat het secundaire gebruik een subgroep vormt van sterk belichaamde betekenis. Evengoed helpt deze laatste ons in te zien hoe de taal zich leent tot de mogelijkheid ethische attitudes over te brengen. We hebben de weg afgelegd die begint bij Wittgensteins opmerkingen over het ethische in het algemeen, en eindigt bij concrete belichamingen van ethische houdingen.

Het doel dat we voor ogen hadden was Wittgensteins relatie tot ethiek te begrijpen. We hebben hiertoe in zekere mate moeten vasthouden aan het onderscheid tussen de vroege en late Wittgenstein. Dit gebeurde niet vanwege een gelijklopend onderscheid in zijn relatie tot het ethische, maar vanwege de interpretatieve helderheid die dit ons bezorgde. De vroege Wittgenstein benadert zijn ethische houding door de nadruk te leggen op het niet-talige: ethiek drukt zich uit in de mogelijkheid van taal, daarom is de taal niet voldoende mondig om het ethische over te brengen. De uitdrukkingen van ervaringen die het ethische het dichtst naderen, geven rekenschap van deze onmondigheid. Om ze te begrijpen moet het heel stil zijn, de geluiden van het verstand moeten onhoorbaar voorbij ruisen. De latere Wittgenstein houdt vast aan deze stilte, door te zwijgen over datgene wat hij als het allerbelangrijkste beschouwt. Het ethische is echter altijd al aanwezig in de taal, zeker wanneer dit op het eerste

¹⁵⁷ Ibidem, p. 116.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 116.

zicht niet opvalt. Om dit aspect te begrijpen, hebben we het latere werk nodig gehad. Daar vonden we, in Wittgensteins inzichten over de diverse manieren waarop we taal gebruiken, onrechtstreeks het ethische element in de taal terug. Telkens deed het zich voor als een verstoring van de gevestigde orde: waar men denkt iets ethisch te ontwaren, vindt men algemene theorieën, waar men op het eerste zicht niets meer ziet dan een hoop feiten, ontdekt men een diepere ethische ondertoon. Evengoed vormt het esthetische taalgebruik, zoals we dit tegenkwamen in het secundaire gebruik en de sterke belichaming, een verstoring van de taal. Ze wekt een vreemde indruk, zodat men er bij zou blijven stilstaan. Zo zijn we uitgekomen bij de reünie van de twee perspectieven waar we het in het eerste hoofdstuk over hadden: de terugkerende elementen in Wittgensteins verhouding tot het ethische zijn de niet-cognitieve verwondering, de onophefbare contingentie en als allerbelangrijkste het zwijgen...

Bibliografie.

Secundaire werken.

- Burms A.; 'De klank van woorden', in *Wittgenstein in Meervoud*, E. Kuypers (red.), Garant, Leuven en Apeldoorn, 1991.
- Canfield, J. V.; 'Wittgenstein and Zen', in *Philosophy*, 50, 1975
- Conant, J.; 'Must we show what we cannot say?', in *The Senses of Stanley Cavell*, Fleming and Payne (eds.), ????
- 'Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein', in *The New Wittgenstein*, A. Crary and R. Read (eds.), Routledge, London and New York, 2000.
- Crary, A.; 'Wittgenstein and ethics: a discussion with reference to On Certainty', in *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, D. M. Sharrock and W. H. Brenner (eds.), Palgrave MacMillan, 2005.
- 'Does the study of literature belong within moral philosophy? Reflections in the light of Ryle's thought', in *Philosophical Investigations*, 23, 2000.
- Diamond, C.; 'Secondary sense', in *The Philosophy of Wittgenstein: 14. Aesthetics; Ethics and Religion*, J. V. Canfield (ed.), Garland Publishing, New York and London, 1986.
- 'Anything but Argument?', in *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, 1991.
- 'Wittgenstein, mathematics and ethics: resisting the attractions of realism', in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, H. Sluga and D. Stern (eds.), Cambridge University Press, 1996.
- 'Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*', in *The New Wittgenstein*, A. Crary and R. Read (eds.), Routledge, London and New York, 2000.
- 'Introduction to "Having a rough story about what moral philosophy is"', in *The Literary Wittgenstein*, J. Gibson and W. Huemer (eds.), Routledge, London and New York, 2004.
- Drury, M. O'C; *The Danger of Words*, Routledge, London and New York, 1973.
- Engelmann, P.; *Letters from Ludwig Wittgenstein: with a Memoir*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.
- James, W.; *The Varieties of Religious Experience*, Harvard University Press, 1985.
- Malcolm, N.; *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, Oxford University Press, 1984.

McGinn M.; 'Saying and showing and the continuity of Wittgenstein's thought', in *The Harvard Review of Philosophy*, IX, 2001.

Monk, R.; *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Jonathan Cape, London, 1990.

Tolstoy L.; *De Dood van Ivan Iljitsj*, J. Mertens (vert.), Die Poorte, Antwerpen, 1941.

— — *Verzameld werk, deel IV*, G. A. van Oorschot, Amsterdam, 1965.

Primaire werken.

Culture and Value, G. H. von Wright (ed.), P. Winch (trans.), Oxford, Blackwell, 1980.

Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, C. Barrett (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1978.

Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge 1939, C. Diamond (ed.), Harvester, 1976.

Notebooks 1914-1916, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Basil Blackwell, Oxford, 1979.

On Certainty, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), D. Paul and G. E. M. Anscombe (trans.), Basil Blackwell, Oxford, 1969.

Philosophical Investigations, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (eds), G. E. M. Anscombe (trans.), New York, Mac Millan, 1958.

Prototractatus- An Early Version of Tractatus Logico-Philosophicus, B.F. McGuinness, T. Nyberg and G. H. von Wright (eds.), D. F. Pears and B. F. McGuinness (trans.), Routledge, London and New York, 1971.

Remarks on Frazer's Golden Bough, R. Rhees (ed.), Brynmill, 1979.

Remarks on the foundations of Mathematics, G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), MIT Press, 1956.

Tractatus Logico-Philosophicus, D. Pears and B. McGuinness (trans.), Routledge and Kegan Paul, 1961.

'Wittgenstein's Lecture on Ethics', in *Philosophical Review*, LXXIV, no. 1., 1968.