

Het einde van de filosofie?

De uitdaging van het naturalisme vanuit een Wittgensteiniaans perspectief

Martin Stokhof

ILLC/Afdeling Wijsbegeerte

Faculteit der Geesteswetenschappen

Universiteit van Amsterdam

m.j.b.stokhof@uva.nl

The end of philosophy?

A Wittgensteinian perspective on the challenge of naturalism

Abstract

The paper addresses the challenges that naturalism poses for the humanities, and for philosophy in particular. After a general overview it takes as its starting point recent discussions on Wittgenstein's meta-philosophy and argues that from Wittgenstein's work on certainty, aesthetic experience and religious belief a notion of 'non-discursive content' can be extracted that may provide a new take on the naturalistic challenge.

Keywords

Wittgenstein, naturalism

Motto

'The philosopher is not a citizen of any community of ideas,
that is what makes him a philosopher.'

Wittgenstein, *Zettel* 455

1. Inleiding¹

Naturalisme vormt van oudsher een uitdaging voor de geesteswetenschappen in het algemeen en voor de filosofie in het bijzonder. Heden ten dage is die uitdaging nog urgenter: nieuwe methodologieën en technologische ontwikkelingen maken het mogelijk de traditionele onderzoeksobjecten van de geesteswetenschappen op geheel andere wijzen te onderzoeken en dat belooft resultaten die deze disciplines radicaal zullen transformeren.

Wat de filosofie betreft, haar einde is natuurlijk al vele malen eerder verkondigd, en we doen er goed aan ons de profetische woorden van Etienne Gilson te herinneren: 'De filosofie begraaft altijd degenen die haar ten grave dragen.' Aan de andere kant, dat de filosofie in het verleden bestand is gebleken tegen allerlei uitdagingen van naturalistisch denken, geeft geen garantie dat dat altijd zo zal zijn. En in vergelijking met

¹ Dit artikel is gebaseerd op de afscheidsrede die ik op 12 mei 2016 heb gehouden aan de Universiteit van Amsterdam. Een deel van het materiaal is eerder gepresenteerd in lezingen, onder andere aan Beijing Normal University, South West University Chongqing, en op het congres 'What Is It To Be Human?', Universiteit Utrecht, april 2016. Mijn dank gaat uit naar Chantal Bax voor haar kritische commentaar op een eerdere versie.

andere geesteswetenschappelijke disciplines lijkt de filosofie op een bijzondere manier kwetsbaar omdat de uitdaging van het naturalisme zich richt op de kern: waar filosofie over gaat.

In dit artikel gaan we eerst kort in wat algemenere zin in op de uitdagingen van het naturalisme. Er zijn verschillende vormen van naturalisme, met uiteenlopende assumpties en ambities. De geesteswetenschappen verschillen onderling ook, en de effecten van de naturalistische uitdaging zijn dan ook verschillend. Voor de filosofie neemt de uitdaging een bijzondere vorm aan, die van een dilemma: hetzij de filosofie laat zich incorporeren in de wetenschappen, hetzij zij houdt de eer aan zichzelf en verklaart haar eigen einde. In beide gevallen verliest zij haar eigenheid.

Dat dilemma wordt deels gegeneerd doordat, anders dan in de andere geesteswetenschappen, het niet a priori vaststaat of er wel iets is waar filosofie over gaat. Dat punt staat ook centraal in het debat over Wittgensteins meta-filosofie: hoe moeten zijn ideeën over filosofie en haar relatie tot de wetenschappen precies worden geïnterpreteerd? Na een korte bespreking van de hoofdlijnen van dit debat wordt een poging ondernomen om te laten zien dat Wittgensteins werk aanknopingspunten biedt om aan het dilemma dat het naturalisme presenteert te ontsnappen. Centraal daarin staan het begrip ‘niet-discursieve inhoud’ van uitspraken. Aan de hand van Wittgensteins observaties over zekerheid, esthetische ervaring en religieuze overtuiging brengen we de belangrijkste kenmerken in kaart van dit begrip van inhoud: niet-propositioneel, maar ook niet louter expressief; subject-gebonden, maar intersubjectief deelbaar; en gerelateerd aan de wereld, maar ook normatief en bepalend voor het handelen.

Niet-discursieve inhoud, zo zullen we betogen, valt niet binnen het bereik van het naturalisme en weerstaat dus incorporatie in de wetenschappen. Het vormt de substantie van filosofische reflectie, en vermijdt zo de ‘einde filosofie’ hoorn van het dilemma, maar zonder daarmee recht tegenover het naturalisme te komen te staan. Daarmee vormt het mogelijk een startpunt voor een rekenschap van de uiteenlopende wijzen waarop wetenschap en filosofie elkaar als gelijkwaardige partners vormen en veranderen.

2. Het naturalisme en de geesteswetenschappen

2.1. Naturalisme: een globale schets

Naturalisme komt, zoals zoveel stellingnames in een groot aantal varianten. Er is ‘liberaal’ en ‘conservatief’ naturalisme, ‘wetenschappelijk’ naturalisme, ‘beperkt’ en ‘ruim’ naturalisme, enzovoort. En dan zijn er de stellingnames die geen ‘naturalisme’ in hun naam dragen maar het vaak wel zijn: ‘fysicalisme’, ‘materialisme’, ‘monisme’, ‘reductionisme’, en dergelijke.²

De grootste gemene deler van al deze opvattingen is: ‘No spooky stuff!’ Vanuit het perspectief van een aanhanger van het naturalisme is iets dat niet tot de natuur behoort behoorlijk griezelig. God, het Lot, Kosmisch Bewustzijn, en andere bovennatuurlijke entiteiten komen in aanmerking. Maar ook bewustzijn, emoties, ethische waarden, sociale instituties, e.d., kunnen onder vuur komen. De motivering

² Zie bijv. De Caro en Macarthur (2004b) voor een overzicht.

voor verwijderen van deze termen uit het vocabulaire van de wetenschap is niet eenduidig. Grofweg zijn er twee invalshoeken. De eerste concentreert zich op verklaring, de tweede op wat verklaard wordt.

De minst vergaande variant van de eerste overweging is dat spooky stuff overbodig is voor het verklaren van een verschijnsel. Het heeft wellicht wel verklarende kracht, maar die is niet nodig: voor een bevredigende verklaring van een natuurlijk verschijnsel volstaan andere natuurlijke verschijnselen. En met een beroep op zuinigheid moeten verwijzingen naar spooky stuff dus vermeden worden. Een sterkere vorm ontzegt spooky stuff de toegang omdat het überhaupt geen verklarende kracht heeft.

Naast deze epistemologische invalshoek is er de ontologische: spooky stuff bestaat niet. Dat is duidelijk de radicalere variant. Waar de epistemologische positie het bestaan van spooky stuff niet per se ontkent, laat de radicale invalshoek aan duidelijkheid niets te wensen over: God bestaat niet. Net als al dat andere.

Dit contrast is tevens een waarschuwing: de grootste gemene deler kan op uiteenlopende wijzen worden gemotiveerd, en zegt daarmee dus nog niet zoveel: 'No spooky stuff!' — 'Ok, maar waarom niet?' Dat maakt verschil. Dat wordt duidelijk als we kijken naar de wijzen waarop de grootste gemene deler wordt versterkt. Wat wordt eigenlijk precies verstaan onder 'natuur' en 'natuurlijk'?

Een gebruikelijke specificatie van 'natuurlijk' is 'materieel': de natuurlijke wereld is de stoffelijke wereld, bevolkt met materiële, tijd-ruimtelijke entiteiten die in principe toegankelijk zijn via zintuigelijke waarneming en onderworpen aan causale wetten. Dit lijkt wellicht alleen maar een verduidelijking, maar er zijn wel degelijk ontologische consequenties. Zo is alles dat tot het domein van het sociale behoort, of van normatieve aard is, niet direct zintuigelijk waarneembaar en overduidelijk causaal bepaald. De realiteit van een sociale institutie of van een norm lijkt daarmee een afgeleide.³

Hier komt een tweede nadere specificatie ten tonele: methodologisch individualisme. Wat zintuigelijk waarneembaar is en causaal bepaald zijn individuele entiteiten (van uiteenlopende soort natuurlijk). Het lijkt dan voor de hand te liggen dat sociale en normatieve entiteiten en eigenschappen alleen bestudeerd kunnen worden via de individuele entiteiten die er een rol in spelen. Dat is een epistemologische overweging die op zich nog geen ontologische consequenties heeft. Maar één stap verder komen we uit op de ontologische claim dat zulke entiteiten en eigenschappen ook alleen bestaan in individuele entiteiten en de eigenschappen daarvan.

Naturalisme wordt zo de positie dat de werkelijkheid begrepen moet worden in termen van de materiële, individuele entiteiten waaruit ze bestaat. Dit is een vorm van reductionisme als het gaat om alle entiteiten en eigenschappen die niet van die aard zijn. Is deze stap eenmaal gezet, dan ligt verdere reductie voor de hand: van macroscopische entiteiten naar microscopische, atomaire, en uiteindelijk subatomaire entiteiten. De drijvende kracht daarachter is enerzijds de idee dat complexe entiteiten uitputtend kunnen worden beschreven en begrepen in termen van hun samenstellende delen, en anderzijds de overtuiging dat wat uiteindelijk een gerechtvaardigde claim kan leggen op

³ Dit alles impliceert natuurlijk dat de problematiek waar het hier om gaat ook op de sociale wetenschappen van toepassing is. We laten dat in wat volgt buiten beschouwing.

bestaan datgene is dat een verklarende rol speelt. Epistemologische en ontologische overwegingen zijn dus nauw verweven, en vaak niet goed van elkaar te onderscheiden.

Dit is uiteraard slechts een heel globale schets van een complex onderwerp, maar voor onze doeleinden volstaat het.

2.2 De uitgedaagde geesteswetenschappen

De grootste gemene deler van het naturalisme, ‘No spooky stuff!’ is op zich iets waar het overgrote deel van de geesteswetenschappen geen probleem mee zullen hebben. God heeft al lang geen plaats meer in de geschiedwetenschap, net zomin als de Toren van Babel in de taalkunde. Voor reductionistische vormen van naturalisme ligt dat duidelijk anders: hier is wel zeker sprake van een uitdaging. Hoe groot die uitdaging en welke vorm ze aanneemt hangt van allerlei factoren af. Naturalisme komt in verschillende varianten, de geesteswetenschappen vormen zekere geen homogene groep van disciplines, het ligt dus voor de hand dat er niets zoiets is als ‘de’ uitdaging van het naturalisme voor ‘de’ geesteswetenschappen. Voeg daaraan toe de diversiteit aan technologische mogelijkheden en een gevarieerd landschap ontvouwt zich.

Toch kunnen we in die variëteit wel een aantal groeperingen aanbrengen. Naturalistisch geïnspireerde uitdagingen kunnen methodologisch van aard zijn, epistemologisch georiënteerd, of ontologisch gemotiveerd. We bespreken ze kort en geven een paar voorbeelden van elk.

Het eerste type uitdaging is de methodologische: een discipline kan worden geconfronteerd met een andere discipline die hetzelfde object met dezelfde vraagstellingen onderzoekt, maar die dat doet met andere methoden. Het resultaat is een methodologisch pluralisme, en dat leidt op zijn beurt tot de beslist niet triviale vraag naar vergelijkbaarheid van resultaten die met die verschillende methoden zijn verkregen. Een voorbeeld. In de taalkunde wordt taal vaak beschreven in termen van ‘welgevormdheid’: een taal is een verzameling welgevormde uitdrukkingen, gegeneerd door een systeem van regels. Welgevormd is dan een absolute eigenschap waartoe de taalkundige toegang heeft via de intuïties van competente taalgebruikers. In toenemende mate wordt deze klassieke methodologie geflankeerd door experimentele en data-georiënteerde benaderingen. Dan blijkt welgevormdheid een lastig, want niet langer absoluut begrip: oordelen van taalgebruikers verschillen, en de taal die ze gebruiken voldoet lang niet altijd aan de klassieke eis van welgevormdheid. Hoe deze uiteenlopende resultaten van uiteenlopende methodologieën met elkaar te rijmen zijn, is een niet-triviale vraag.

Een tweede, verder reikend, type uitdaging is de epistemologische: hier wordt hetzelfde object vanuit een andere epistemische praktijk benaderd; er worden andere vragen gesteld, en er worden dus andere eisen gesteld aan de resultaten van onderzoek. Dat resulteert soms in een stabiele arbeidsdeling, maar potentieel is er hier ook sprake van directe concurrentie. De uitdaging hier neemt de vorm aan van het handhaven van de claim op objectiviteit van de resultaten die in de oorspronkelijke epistemische praktijk worden gerealiseerd. Binnen de geschiedwetenschappen zijn daarvan voorbeelden te vinden. Waar klassieke politieke geschiedenis zich richt op een meer hermeneutische interpretatie van gebeurtenissen en handelingen van specifieke actoren, hanteert de economische geschiedenis een verklaringsmodel dat veel meer causaal-nomologisch van

aard is. De twee bestaan vaak vreedzaam naast elkaar, maar een discussie over relatieve prioriteit, en daarmee over objectiviteit, ligt in de uiteenlopende verklaringsmodellen besloten.

De derde, meest vergaande, uitdaging is de ontologische: hier wordt het onderzoeksobject daadwerkelijk veranderd, in die zin dat een bepaald verschijnsel langs andere ontologische weg wordt geconstrueerd. Het gevolg is in eerste instantie ontologisch pluralisme, en de uitdaging is dat te rechtvaardigen. Echter, vanuit een reductionistisch naturalistisch standpunt is zo'n rechtvaardiging niet te geven, en dat betekent dat vanuit dat perspectief alleen reductionisme nog een optie is. Een voorbeeld van dit type uitdaging is de opkomst van de neuro-esthetica. Waar de kunstwetenschappen hun object van onderzoek breed construeren en bestuderen in relatie tot tijd, cultuur, sociaaleconomische omstandigheden en andere parameters, concentreert de neuro-esthetica zich op een heel specifiek deelaspect, en onderzoekt dat met een specifieke methodologie. Wat esthetische ervaring *is*, wordt zo op een andere wijze geconstrueerd, en dat is een verschuiving die niet alleen methodisch en epistemologisch is, maar ook ontologisch.

Als de naturalistische visie gekoppeld wordt aan het succes van de natuurwetenschappen en de daarin gebruikte methoden, dan neemt de naturalistische uitdaging in eerste instantie de vorm aan van een methodologische uitdaging: het gebruik van kwantitatieve, experimentele, en computationele methodologieën die succesvol worden gebruikt in andere disciplines. Maar methodologische uitdagingen worden snel epistemologisch, en in sommige gevallen ook ontologisch.

Hoe een en ander concreet verloopt, hangt van een groot aantal factoren af: de specifieke aard van een geesteswetenschappelijke discipline; de ontwikkelingen in relevante natuurwetenschappelijke disciplines; technologische ontwikkelingen: denk aan de opkomst van technieken voor 'in vivo' hersenonderzoek, zoals fMRI, of aan die van technieken voor recombinant DNA-onderzoek.

Niet alle geesteswetenschappen bevinden zich dus in dezelfde toestand. Maar er lijkt wel een patroon te zijn: al naar gelang een methodologische uitdaging overgaat in een epistemologische, en vandaar in een ontologische, kan er sprake zijn van samenwerking op gelijke voet, kan een discipline onderdeel worden van een andere, of er zelfs geheel door worden overgenomen.

Voor de goede orde moeten we ook opmerken dat òf een uitdaging feitelijk gerechtvaardigd is vaak van minder belang is dan het feit dat ze als zodanig wordt beschouwd door andere onderzoekers, door financiers van onderzoek en door het publiek. De uitdagingen waarmee de geesteswetenschappen zich geconfronteerd zien, zijn niet alleen een intellectuele realiteit, maar ook een maatschappelijke.

2.3 De uitgedaagde filosofie

De filosofie is binnen de geesteswetenschappen speciaal in die zin dat ze geconfronteerd wordt met een extra uitdaging: Is er eigenlijk wel iets waar de filosofie over gaat? Bij alle andere geesteswetenschappen, wat voor vraagtekens men ook bij methoden en doelstellingen zou willen zetten, staat één ding niet ter discussie: waar ze over gaan. Hoe dat object het best geconstrueerd kan worden, dat is een andere vraag, en daar kan soms

veel discussie over zijn. Maar dat, bijvoorbeeld, de geschiedwetenschap gaat over het verleden, de taalkunde over taal, daarover bestaat geen verschil van mening. In de filosofie ligt dat een stuk gecompliceerder.

Dat heeft tot gevolg dat als we in de filosofie het naturalisme niet alleen onderschrijven maar ook daadwerkelijk serieus nemen, een incorporatie in een wetenschappelijke discipline eigenlijk onvermijdelijk lijkt. Een werkelijk ‘genaturaliseerde’ epistemologie wordt dan een onderdeel van de cognitieve psychologie, die op haar beurt steeds meer wordt gedomineerd door de cognitieve neurowetenschap. Ontologie wordt theoretische fysica, en daardoor verbonden met experimentele fysica. De taalfilosofie wordt theoretische taalkunde, die op haar beurt met diverse empirische disciplines verbonden is (zoals experimentele cognitieve psychologie, computationele taalkunde, ‘deep learning’). Maar wat is dan nog de eigen identiteit van de filosofie? We kunnen grofweg drie antwoorden onderscheiden.

Het eerste antwoord claimt een eigen domein: filosofie gaat over verschijnselen die niet tot het domein van de wetenschap behoren maar eigen zijn aan de filosofie. Het tweede antwoord is dat de filosofie weliswaar net als de wetenschap op het natuurlijke betrekking heeft, maar dat zij zich onderscheidt door het gebruik van een speciale methode, bijvoorbeeld die van de fenomenologie. En het derde antwoord stelt dat filosofie zich bezighoudt met kritische reflectie op en conceptuele analyse van datgene waarmee een bepaalde wetenschappelijke discipline, of in sommige gevallen de wetenschap als zodanig, zich mee bezig houdt.

Het eerste antwoord is dat van de ontkenning: het is in directe oppositie met de grootste gemene deler van het naturalistische denken want een domein dat onderscheiden is van het natuurlijke kan, vanuit dat perspectief tenminste, alleen maar bestaan uit ‘spooky stuff’. Het is niet een antwoord dat tegenwoordig nog vaak gegeven wordt, maar wel een positie waarin men onbedoeld terecht kan komen. Het is overigens wel zo dat de naturalistische zienswijze het lastig heeft met de wiskunde, die betrekking lijkt te hebben op een domein dat in ieder geval niet natuurlijk is in een materiële zin van het woord.⁴ De filosofie kan claimen in een vergelijkbare positie te verkeren. Maar waar de wiskunde als een bona fide en noodzakelijke onderneming wordt beschouwd ligt dat voor de filosofie duidelijk anders.

Het tweede en derde antwoord zijn consistent met de ontologische aanname van het naturalisme: de wereld is een natuurlijke wereld. Ze verschillen in hun epistemologische en methodologische stellingnames.

De filosofie als een onderneming die zich met dezelfde verschijnselen bezighoudt maar zich onderscheidt van de wetenschap door het gebruik van een specifiek filosofische methode, is een conceptie met een lange traditie. Het probleem hier is wat de epistemologische status is van de resultaten die via deze speciale filosofische methode worden geboekt. Als deze betrekking heeft op hetzelfde domein, dan verschaft ze inzicht in dezelfde verschijnselen en dan zouden de resultaten ervan dus op een of andere manier vergelijkbaar moeten zijn met die welke geboekt worden met behulp van de in de wetenschap gehanteerde methoden. Maar dan is het niet langer duidelijk in hoeverre deze vorm van filosofie nu verschilt van een ‘genaturaliseerde’: ze maakt dan ook deel uit

⁴ Zie Maddy (1997, 2005) voor meer over dit onderwerp, dat in wat volgt buiten beschouwing blijft.

van wetenschappelijke onderneming. Men kan natuurlijk ontkennen dat de resultaten van de filosofische methode vergelijkbaar zijn, maar dat lijkt alleen houdbaar als ook de verschijnselen waarmee de filosofie zich bezighoudt verschillend zijn. En dan lijkt dit antwoord terug te vallen op het eerste. Er is dus een intrinsieke spanning in deze positie.

Iets soortgelijks zien we in het derde antwoord, waarin filosofie primair bestaat uit reflectie op en analyse van het conceptuele apparaat waarmee de wetenschap verschijnselen onderzoekt. Dergelijke reflectie en analyse lijken een integraal onderdeel van het wetenschappelijk proces, naast empirisch en theoretisch onderzoek. Filosofie is dan een onderdeel van dat proces en het onderscheid tussen filosofie en wetenschap in strikte zin is dus een kwestie van arbeidsdeling. Sommigen construeren de verhouding in een hiërarchische zin,⁵ maar dat ligt op zich niet in dit antwoord besloten: het gaat om een verdeling van epistemologische taken. Deze visie op filosofie vinden we met name in de Angelsaksische wereld. Er is echter een voor de hand liggende vraag: als alles dat filosofie van wetenschap onderscheidt het resultaat is van arbeidsdeling, wat is dan de eigen aard van de filosofie? Of anders gezegd, wat motiveert deze arbeidsdeling? Is het dat filosofen speciaal toegerust zijn om juist de taken van reflectie en conceptuele analyse op zich te nemen? En waaruit bestaat dat speciale vermogen dan? In ieder lijkt het erop dat de resultaten van de filosofische arbeid gedeeld moeten kunnen worden met de andere onderzoekers die in het wetenschappelijke proces betrokken zijn. En daarmee lijkt de filosofie een aanspraak op eigenheid te verliezen. Ook hier is er dus sprake van een spanning.

Tijd om een tussenbalans op te maken. De uitdaging die het naturalisme vormt voor de filosofie is dus een epistemologie en ontologie voor de filosofie te vinden die aan twee voorwaarden voldoet: a. ze is niet in die zin 'genaturaliseerd' dat de filosofie uiteindelijk een onderdeel vormt van een wetenschappelijke discipline; b. ze claimt geen eigen domein of een unieke eigen methode die onvergelijkbaarheid van resultaten met zich brengt. Zo'n filosofie onderschrijft de grootste gemene deler van het naturalisme en houdt zich dus niet bezig met spooky stuff. Ze onderschrijft dat natuurlijke verschijnselen in voldoende mate onafhankelijk zijn van epistemologie en methodologie. En ze houdt tegelijkertijd voldoende afstand van de wetenschap, en vervalt dus niet tot sciëntisme. Alleen op die manier wordt het mogelijk om rekenschap te geven van de uitwisseling die er bestaat tussen filosofie en wetenschap, en ook tussen die twee en de wijzen waarop we ons in het dagelijks leven tot de wereld verhouden.

Het is zeker niet op voorhand duidelijk dat zo'n conceptie van filosofie bestaat, en diegenen die zich tot een van de drie eerder besproken antwoorden bekennen zullen deze conceptie dan ook als hetzij niet radicaal genoeg (eerste antwoord) hetzij als onrealistisch (tweede en derde antwoord) verwerpen. In wat volgt wordt een poging gedaan om aan de hand van observaties en analyses uit Wittgensteins latere werk enkele kenmerken van zo'n conceptie te schetsen. We beginnen met een paar observaties over Wittgensteins kijk op filosofie en zijn houding ten aanzien van naturalisme.

⁵ Een hiërarchische constructie van de relatie tussen filosofie en wetenschap ligt bijvoorbeeld ten grondslag aan de visie van Peter Hacker op conceptuele analyse: zie Bennett en Hacker (2003), Hacker (2004b).

3. Wittgenstein: achtergronden

3.1 Wittgensteins metafilosofie

Wittgensteins metafilosofie is de afgelopen jaren onderwerp geweest van intensieve discussie, waarin twee kernposities kunnen worden onderscheiden (met, uiteraard, de nodige varianten). Er zijn diegenen die verdedigen dat voor Wittgenstein filosofie uitsluitend een therapeutische functie heeft: filosofische analyse heeft tot doel te laten zien dat filosofische problemen schijnproblemen zijn. Deze visie vinden we vooral bij diegenen die de zogeheten ‘new Wittgenstein’ beweging vormen.⁶ En dan zijn er de meer orthodoxe interpreten die van mening zijn dat het volgens Wittgenstein in de filosofie gaat om conceptuele analyse als prolegomenon voor empirisch wetenschappelijk onderzoek.⁷

Vanuit een exegetisch gezichtspunt hebben beide visies gelijk en ongelijk. Het is duidelijk dat Wittgenstein een therapeutische rol voor de filosofie zag weggelegd. In de *Tractatus* wordt filosofie omschreven als ‘logische verheldering van gedachten’ (4.112), en worden de problemen van de filosofie geweten aan een onvoldoende begrip van de logica van de taal (voorwoord). En de zogeheten ‘methodische secties’ van de *Philosophische Untersuchungen*, 81-131 lijken ook duidelijk op dit punt: filosofie ‘laat alles zoals het is’ (122), over filosofische stellingen is geen discussie mogelijk (128), filosofische problemen moeten ‘volledig verdwijnen’ (133).

Maar conceptuele analyse is zeker ook een van de middelen waar Wittgenstein zich in zijn werk op talloze plekken van bedient. Op diverse punten onderzoekt hij verbanden tussen concepten, de rol die ze spelen en de wijze waarop ze hanteren. Opmerkelijk is wel, en daarin is Wittgensteins vorm van conceptuele analyse bepaald speciaal, dat hij daarbij de grenzen van het feitelijke oprekt. Wat hij ‘natuurlijke historie’ noemt onderzoekt wat onze concepten feitelijk zijn en hoe ze daadwerkelijk functioneren, maar in de filosofie kunnen we ‘voor onze doeleinden ook fictieve natuurlijke historie bedenken’ (PI, tweede deel, xii).

Beide interpretaties van Wittgensteins metafilosofie geven dus rekenschap van een belangrijk aspect van zijn visie op de aard van de filosofie. Het probleem met beide posities ligt in het feit dat ze therapie dan wel conceptuele analyse presenteren als het enige waarmee de filosofie zich volgens Wittgenstein zou kunnen bezighouden.

Nemen we die exclusiviteit serieus dan is volgens de therapeutische opvatting het einde van de filosofie ook het doel van de filosofie. Exegetisch is dat onaannemelijk omdat het onverklaard laat waarom Wittgenstein zich tot aan zijn dood bezig is blijven

⁶ Bekende namen hier zijn Cora Diamond, James Conant, Rupert Read. Zie Crary en Read (2001) voor een overzicht. Niet echt ‘new Wittgensteinians’ maar ook op deze lijn zitten, bijvoorbeeld, Eugen Fischer (Fischer 2004) en Gordon Baker (Baker 2004). Voor een latere en meer genuanceerde visie op het debat, zie Conant (2007).

⁷ De bekendste vertegenwoordiger van deze positie in het debat met de ‘new Wittgensteinians’ is Peter Hacker. Zie de verwijzingen in voetnoot 5, en Hacker (2004b).

houden met filosofie.⁸ Vanuit systematisch perspectief is het een positie die zich onttrekt aan de discussie over de positie van de filosofie en de uitdaging van het naturalisme: waar iets niet (langer) bestaat, houden deze vragen immers op betekenisvol te zijn.

De andere positie, die van conceptuele analyse als prolegomenon voor empirisch onderzoek, behelst wel een stellingname in dat debat. Het is een visie die een speciale vorm is van het derde antwoord dat we hierboven bespraken. Filosofie heeft geen eigen domein en geen eigen specifiek-filosofische methode, want conceptuele analyse en kritische reflectie zijn onderdeel van het wetenschappelijke proces. De eerder gememoreerde vraag wat nu precies de eigenheid is van bijdragen van de filosofie aan dat proces wordt hier dus niet beantwoord, die eigenheid wordt simpelweg geponereerd.

Wat de wetenschap betreft: zowel volgens de radicaal-therapeutische lezing als voor de meer orthodoxe interpretatie is het alleen de wetenschap die daadwerkelijk kennis levert. Er lijkt een impliciete vorm van sciëntisme een rol te spelen die nauw samenhangt met een conceptie van wat de inhoud van een uitspraak of een oordeel is. Beide visies, zo lijkt het, gaan ervan uit dat alle inhoud (van taal, denken) propositioneel van aard is. Propositionele inhoud is inhoud die beweerd kan worden, die op waarheid kan worden getoetst, die een rol speelt in argumentatie en bewijs. Kortom alle inhoud is discursief.⁹

Deze aanname laat voor de filosofie inderdaad geen andere ruimte dan die welke door de drie antwoorden die we hierboven in hebben besproken wordt benut. We hebben ook gezien dat deze antwoorden vragen oproepen.

De identificatie van inhoud met discursieve inhoud is ook om andere redenen problematisch, bijvoorbeeld als we kijken naar betekenis. De focus op discursieve inhoud die kenmerkend is voor veel filosofische en taalkundige benaderingen van betekenis doet duidelijk geen recht aan de verscheidenheid die zo kenmerkend is voor onze alledaagse taal.

Als we kijken naar de taal dan zien we dat discursief en niet-discursief niet elkaar uitsluitende categorieën zijn: er zijn hybride uitdrukkingen, waarvan de betekenis beide aspecten omvat; en er zijn ‘reizende’ uitdrukkingen, die afhankelijk van de context soms aan het ene dan weer aan het nadere domein hun betekenis ontleen.

Een paar voorbeelden: zogeheten ‘predicates of personal taste’, waaronder esthetische adjectieven;¹⁰ uitroepen, verwensingen, ...; gebed en andere vormen van religieus en ritueel taalgebruik; zogeheten ‘Moore-uitspraken’. Meer daarover later.

Het bestaan van dergelijke uitdrukkingen suggereert dat het denken in ‘discursief versus niet-discursief’ een verkeerde, veel te statische kijk is. Betekenissen, en dus in veel gevallen concepten, zijn hybride, flexibel en dynamisch: ze staan open voor verandering, en die veranderingen kunnen zowel vanuit het discursieve als het niet-discursieve worden geïnitieerd. En dat is tevens een indicatie dat we ook over de relatie tussen

⁸ Voor een kritiek langs deze lijn specifiek over de therapeutische interpretatie van de *Tractatus*, zie Proops (2001); een uitgebreide analyse die met name het late werk bestrijkt is te vinden in hoofdstuk 2 van Bax (2011). Zie ook Kuusela (2008) voor een interpretatie die tracht een balans te vinden tussen beide benaderingen.

⁹ Voor een verdere analyse van dit aspect van het debat rond de ‘new Wittgenstein’ zie Stokhof (2011).

¹⁰ Zie Crespo (2015) voor een uitgebreide analyse, deels vanuit Wittgensteiniaans perspectief.

wetenschap en filosofie moeten denken in termen van flexibiliteit en verandering, en niet in termen van statische tegenstellingen.

3.2 Wittgenstein en naturalisme

Hoewel Wittgenstein zeker geen schroom had om een vocabulaire te gebruiken dat lijkt te verwijzen naar spooky stuff, is het onjuist om hem te verslijten voor een niet-naturalist. Zoals we nog zullen zien heeft de wijze waarop, bijvoorbeeld, religieuze termen betekenis hebben volgens Wittgenstein niets te maken met verwijzing naar niet-natuurlijke entiteiten. De grootste gemene deler van het naturalisme lijkt ook door hem te worden onderschreven.

Wat wel kenmerkend is voor Wittgensteins vorm van naturalisme is zijn anti-reductionisme. Heel expliciet komt dat naar voren in de volgende passages uit *Zettel* 608-609):

Geen vooronderstelling lijkt me natuurlijker dan dat er geen proces in de hersenen is dat samengaat met associëren of denken; en dat het dus onmogelijk is om gedachte-processen direct af te lezen aan hersenprocessen. Ik bedoel dit: als ik spreek of schrijf dan is, er neem ik aan, een systeem van impulsen dat uitgaat vanuit mijn hersenen en dat samengaat met mijn gesproken of geschreven gedachten. Maar waarom zou het systeem verder gaan in de richting van het centrum? Waarom zou deze orde niet voort kunnen komen uit wanorde, om het zo maar eens te zeggen?

Het is dus absoluut mogelijk dat bepaalde psychologische verschijnselen niet fysiologisch onderzocht kunnen worden omdat fysiologisch gezien er niets mee correspondeert.¹¹

Dit is een duidelijke afwijzing van zogeheten 'type-type' identiteit als het gaat om individuele mentale processen: met één soort mentaal proces correspondeert niet per se één soort fysiologisch proces. En zonder die identiteit is een reductie van het mentale tot het fysiologische niet mogelijk. Dat betekent uiteraard niet dat er geen fysiologische drager is van het mentale, maar dat wat er fysiologisch gebeurt daar geen betekenis gevende relatie mee onderhoudt.¹²

Wittgensteins analyses van het mentale gaan niet in de richting van reductie: hij benadrukt juist de gesitueerdheid in sociale praktijken waarbinnen mentale begrippen betekenis hebben. In die zin wijst Wittgenstein ook methodologisch individualisme, dat stelt dat sociale verschijnselen alleen verklaard kunnen worden in termen van individuen en hun eigenschappen en onderlinge relaties, van de hand. Deze externalistische en

¹¹ Vertalingen van passages uit Wittgensteins werk zijn van de hand van de auteur.

¹² Sommige lezen Wittgenstein hier als een voorloper van het connectionistisch model in de cognitiewetenschap; zie Stern (1991), vgl. ook Proudfoot (1997).

sociale zienswijze vinden we op allerlei plaatsen ten aanzien van uiteenlopende verschijnselen.¹³

Een aanwijzing dat Wittgensteins opvatting over filosofie geen strikt negatieve is, maar ook niet samenvalt met een zuiver conceptuele analyse, wordt geleverd door passages zoals deze in *Philosophische Untersuchungen* (144):

Ik wilde hem dat beeld voor ogen brengen, en zijn acceptatie van dat beeld bestaat hierin dat hij nu geneigd is een bepaald geval met andere ogen te bekijken, dat wil zeggen, het te vergelijken met deze in plaats van die verzameling beelden. Ik heb zijn manier van kijken veranderd.

Filosofie doet dus iets. Het is niet het opstellen van een theorie, in concurrentie met de wetenschap, het is ook niet het geven van een 'juiste' analyse van concepten die daarna door de wetenschap kunnen worden gebruikt om kennis te produceren. Het is iets dat tegelijk bevrijdend is (en dat komt dan met de therapie-interpretatie overeen) en dat inzicht geeft in onze mogelijkheden om met de wereld om te gaan. De wetenschappelijke omgang is er één, maar niet de enige.

4. Niet-discursieve inhoud in Wittgenstein

4.1. Kenmerken van niet-discursieve inhoud

Wittgensteins houding tot het naturalisme speelt ook een rol in zijn analyse van wat we 'niet-discursieve inhoud'. De volgende drie kenmerken geven een eerste positieve invulling aan dat begrip.

Ten eerste, niet-discursieve inhoud is inhoud, dat wil zeggen, het gaat om uitspraken die meer zijn dan alleen maar een pure expressie van bijvoorbeeld een emotie of een gewaarwording. Ze bevatten uitdrukkingen die soms ook discursieve inhoud kunnen overbrengen, of die dat doen in samenhang met niet-discursieve inhoud.

Ten tweede, die inhoud is weliswaar gerelateerd aan een subject, dat wil zeggen, in de specificatie ervan speelt het subject een rol, maar ook waar dat een specifiek concreet subject is blijft de inhoud iets waar verschillende subjecten toegang toe hebben. Het is dus deelbaar.

Het derde kenmerk is dat niet-discursieve inhoud wel op de externe werkelijkheid betrokken is, maar op een specifieke manier: het heeft een normatieve dimensie die een rol speelt in hoe we handelen in de wereld, hoe we reageren op wat er in de wereld wordt uitgelicht door deze inhoud.

Met deze drie kenmerken als leidraad gaan we nu bekijken wat Wittgenstein te zeggen heeft over drie soorten niet-discursieve inhoud: zekerheid; esthetische ervaring; en religieuze overtuiging. We geven een korte karakterisering aan de hand van citaten uit

¹³ Voor een uitgebreide analyse zie bijvoorbeeld Williams (2000, 2010). Voor voorbeelden die laten zien dat methodologisch individualisme ook in andere disciplines, zoals de biologie en de economie, niet onomstreden is, zie Stokhof en van Lambalgen (2016). Voor een analyse van Wittgensteins discussie van regelvolgen in dit licht, zie McGinn (2010).

Wittgensteins werk, en gaan na hoe deze verschijnselen zich verhouden tot de zojuist genoemde kenmerken.¹⁴

4.2 Zekerheid

Wittgensteins analyse van zekerheid in *Über Gewißheit/ On Certainty*¹⁵ begint met een analyse van Moore's weerlegging van radicaal scepticisme, waarin uitspraken als 'Ik weet dat dit een hand is' een speciale rol spelen. Dit zijn uitspraken die, zo beargumenteert Moore, leiden tot de conclusie dat we, anders dan de radicale scepticus beweert, wel degelijk dingen weten over de externe wereld.

We kunnen in het midden laten of Wittgenstein Moore's argumentatie daadwerkelijk recht doet (hij doet dat niet, maar recht doen aan anderen was ook niet Wittgensteins sterkste punt). Wat interessant is, is zijn alternatieve analyse: dat dit niet uitspraken zijn die we weten, maar dat het hier gaat om zaken die constitutief zijn voor het kennis-taalspel: ze maken onze epistemische praktijken mogelijk maar maken er zelf geen deel van uit.¹⁶

Voordat we kunnen spreken over kennis, en daarmee over twijfel, over evidentie, rechtvaardiging, bewijs, waarheid en onwaarheid, moeten we eerst bepaalde inhouden accepteren. Deze noemt Wittgenstein 'zekerheden'. Deze zekerheden komen uit uiteenlopende bronnen, en zijn dus ook van uiteenlopende aard, Maar ze hebben allemaal als kenmerk dat ze zich onttrekken aan twijfel en bewijs.

Dit zijn een aantal voorbeelden die in Wittgensteins tekst voorkomen: fundamentele aspecten van menselijke cognitie, zoals object-permanentie en proprioceptie; fundamentele aspecten van de natuurlijke omgeving, zoals zwaartekracht, de beweging van de hemellichamen en de wisseling van seizoenen; fundamentele conceptuele structuren en inhouden, zoals het bestaan van de aarde en de richting van de tijd; elementaire feiten die we leren in socialisatie en op school, zoals de vorm van de aarde en de kooktijd van water; en individuele eigenschappen, zoals je naam, waar je woont, wat je hebt gegeten bij het ontbijt, dat NN een vriend is.

Zekerheden hebben dus niet betrekking op een specifiek domein, en ze kunnen veranderen in de loop der tijd. Zekerheid is dus een functionele categorie: iets *is* niet een zekerheid, iets *functioneert* als zekerheid. Zekerheden vormen tezamen een conceptueel kader (Wittgenstein noemt het ook een 'wereldbeeld' (OC 93)), waarbinnen onze epistemische praktijken zich afspelen.

In Wittgensteins analyse figureren dan drie niveaus:

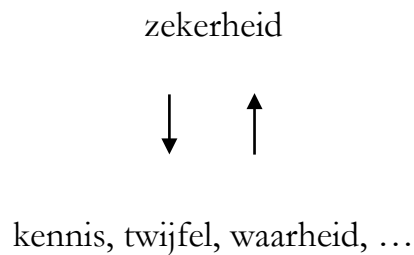
externe beperkingen (natuur)



¹⁴ De analyse die volgt komt op sommige punten overeen met die van Frank Cioffi (Cioffi (1998)).

¹⁵ Wittgenstein (1969), in wat volgt 'OC'.

¹⁶ Op dit punt volgen we in grote lijnen de zogeheten 'transcendentale' interpretatie: zie de bijdragen in deel II van Moyal-Sharrock en Brenner (red.) (2007). Zie ook Moyal-Sharrock (2015).



Figuur 1. Drie niveaus

Er is de natuur, waaronder we zowel onze natuurlijke omgeving als onze eigen biologische en psychologische natuur moeten rekenen. Er is zekerheid, d.w.z., de zaken die als zekerheden functioneren en die ons wereldbeeld vormen; en er zijn de door de zekerheid geconstitueerde epistemische praktijken, waarbinnen we spreken over kennis, methoden om die te vergaren, procedures voor twijfel en rechtvaardiging, en dergelijke

De natuur beperkt wat als zekerheid kan functioneren: sommige conceptuele kaders zijn simpelweg niet adequaat, anderen daarentegen ‘bewijzen hun waarde’ (OC 474), zoals Wittgenstein dat zegt. Maar de natuur dwingt niet eenduidig één conceptueel kader af, zoals blijkt uit het feit dat ons wereldbeeld in de loop der tijd verandert, en tot op zekere hoogte ook kan verschillen van de ene gemeenschap naar de andere.

Tussen de niveaus van zekerheid en kennis is sprake van uitwisseling.

In het proces van socialisatie en later van educatie vormt zich een wereldbeeld, leren we bepaalde zaken als zeker te accepteren, zonder ons te bekommeren om bewijs, simpelweg omdat we nog niet voldoende zijn ingevoerd in de relevante epistemische praktijken. Beschikken we eenmaal over de relevante epistemische vaardigheden, dan ontstaat ook de mogelijkheid van interactie in de andere richting: wat als zekerheid functioneert kan, om allerlei redenen, ter discussie komen te staan en als het ware binnen het bereik van een epistemische praktijk worden gebracht. En omgekeerd, wat eens een verrassend nieuw inzicht was kan verdwijnen naar de achtergrond en onderdeel worden van ons wereldbeeld, van onze zekerheden.

Het functionele onderscheid tussen zekerheid en dat wat tot het kennisdomein behoort, is dus aan verandering onderhevig. Wat voor ons met name van belang is, is dat het proces van verandering tijd vergt, en binnen een gemeenschap niet volstrekt homogeen verloopt: niet iedereen gaat op hetzelfde moment aan iets twijfelen; of, omgekeerd, niet iedereen accepteert op hetzelfde moment iets als zekerheid. Dat heeft tot gevolg dat er altijd zaken zijn die ‘in transitie’ zijn; er is, om het zo maar eens te zeggen, een ‘vagevuur’ van uitspraken die voor sommigen betwifelbaar zijn, voor anderen als zekerheid functioneren, en voor misschien weer anderen gelden als weerlegd (of juist overtuigend bewezen).

Belangrijk is dat de inhouden van deze uitspraken, die we met recht dus ‘reizende uitspraken’ kunnen noemen, noch eenduidig tot het discursieve domein kunnen worden gerekend, noch eenduidig tot het niet-discursieve domein. Voor de empirische wetenschap zijn dergelijke uitspraken, en de concepten die erin voorkomen, problematisch. Voor een filosofie die alleen maar therapie wil zijn, zijn ze dat ook. En voor orthodoxe conceptuele analyse lenen ze zich ook niet. Maar ze zijn er wel.

4.3 Esthetische ervaring

Een tweede domein van niet-discursieve inhoud dat door Wittgenstein is geanalyseerd is dat van esthetische ervaring. De bron hier is niet werk van Wittgenstein zelf, maar een compilatie van aantekeningen die zijn studenten hebben gemaakt van colleges die hij heeft gegeven over dit onderwerp in de zomer van 1938, en die zijn gepubliceerd onder de titel *Lectures on Aesthetics*.¹⁷

De term ‘esthetisch’ wordt door Wittgenstein in een vrij traditionele zin gebruikt: het gaat hem niet om kunst, of om schoonheid, maar om een bepaald type van normatief oordeel. Esthetische ervaring heeft dus niet betrekking op speciale objecten (‘kunstwerken’) of speciale eigenschappen van objecten (‘schoonheid’), maar betreft objecten en gebeurtenissen die op een bepaalde manier (‘waardering’) worden beoordeeld volgens regels die zijn ingebed in een cultuur/traditie/samenleving, in ‘ways of living’.

Wittgenstein haalt zijn voorbeelden dan ook eerder uit de sfeer van het ambachtelijke dan uit die van het kunstzinnige. Zijn helden zijn de architect die een deur ontwerpt; een kleermaker die de stof voor de revers van een jasje knipt; een pianist die een stuk instudeert.

Wat al die verschillende praktijken met elkaar verbindt, is dat het gaat om activiteiten die te maken hebben met regels die een normatieve bepaling mogelijk maken van wat iemand doet of maakt, of van de wijze waarop iemand iets doet of maakt. En het kunnen handelen volgens die regels vormt een expertise, een verworven hoeveelheid praktische kennis, die primair tot uitdrukking komt in de toepassing, in het handelen.

Een esthetisch oordeel heeft dus niets te maken met een gevoel of een emotie, zoals Wittgenstein laat zien in de volgende vergelijking (LA, i.17):

Stel dat er iemand is die wat geldt als goed [in muziek, MS] bewondert en die ervan geniet, maar die de eenvoudigste melodie niet kan onthouden, die niet hoort wanneer de bas inzet, enzovoort. We zouden zeggen dat hij niet ziet wat erin zit. We gebruiken de uitspraak ‘Dat is een muzikale man’ niet om iemand muzikaal te noemen die ‘Ah!’ zegt als er een bepaald stuk wordt gespeeld, net zomin als we een hond muzikaal noemen die kwispelt als er muziek gespeeld wordt.

Muzikaal zijn is iets kunnen, niet iets voelen. En muzikaal ben je maar tot op zekere hoogte ‘van nature’, het is vooral een zaak van opvoeding en training, in een bestaande cultuur, waarin muziek, muzikale praktijk, verbonden is met talloze andere zaken.

Wittgenstein introduceert in zijn analyses van esthetische ervaring en van de betekenis van esthetische uitspraken een interessant begrip: ‘gerichte ontevredenheid’ (‘directed discontent’). Deze term duidt een interne relatie tussen ervaring en object/gebeurtenis aan (LA, ii.19, LA, iii.3):

¹⁷ Gepubliceerd in Wittgenstein (1978), in wat volgt ‘LA’.

Met esthetisch ongenoegen is een ‘Waarom?’ verbonden, maar geen ‘oorzaak’. De uitdrukking van ongenoegen neemt de vorm aan van een kritiek, niet van ‘Het voelt niet goed’, of iets dergelijks. Het kan de vorm aannemen van kijken naar een afbeelding en zeggen: ‘Wat er is mis aan?’

Stel dat iemand zegt: ‘Het tempo van dat lied is goed als ik duidelijk dat-en-dat kan horen.’ Ik heb dan een verschijnsel aangeduid dat, als het zich voordoet, me tevreden zal stellen.

Deze ontevredenheid is dus niet zomaar een gevoel, het is iets dat gericht is op verbetering. Het is normatief, regel-gebaseerd, en het wordt gedeeld door andere experts, minimaal in de zin dat zij begrijpen waarom iemand reageert zoals hij doet en juist die-en-die wijzigingen voorstelt.¹⁸

Deze betekenis van een object –want dat is het– is niet iets dat objectief is in die zin dat het kan worden herleid tot bepaalde fysieke kenmerken van het object of tot causale processen waarin het object figureert. Het bestaat in een praktijk, en dankzij een praktijk, en daarbinnen is het richtinggevend voor het handelen. En hetzelfde geldt voor gebeurtenissen die onderwerp vormen van een esthetische ervaring.

Esthetische ervaring vindt zijn oorsprong dus niet in zuiver objectieve kenmerken van objecten of gebeurtenissen, maar is wel intersubjectief: esthetische ervaring kan worden gedeeld, en esthetische oordelen hebben een communicatieve rol. Hier is de duale geworteldheid van esthetische ervaring cruciaal. De intersubjectiviteit van esthetische ervaring wordt mogelijk door ‘nature’ –onze gedeelde menselijke natuur– en ‘nurture’ –het bestaan van, en ons ingevoerd zijn in, gedeelde praktijken.

Daarmee is ook de relatie tussen een wetenschappelijke benadering van verschijnselen en een esthetische benadering bepaald: allebei zijn, uiteraard, mogelijk, en nodig, maar ze richten zich op onderscheiden aspecten en doen dat op de daarvoor geëigende manier. De wetenschap richt zich op objectieve, causale, wetmatige generalisaties; de esthetica, in Wittgensteins zin, gaat over de betekenis die deze verschijnselen hebben voor ons, als wezens die zowel langs natuurlijke als langs sociaal-culturele weg bepaald zijn.

Wittgenstein introduceert hier een onderscheid dat cruciaal is voor een andere kijk op de verhouding tussen filosofie en empirische wetenschap. De laatste onderzoekt wat-iets-is, in zo objectief mogelijke zin; de eerste gaat vooral over wat-iets-is-voor-ons.

Dat is ook een thema in het derde voorbeeld van niet-discursieve inhoud: religieuze overtuiging.

4.4 Religieuze overtuiging

Gedurende zijn gehele leven heeft Wittgenstein een gespannen relatie onderhouden met religie. ‘I am not a religious man, but I cannot help seeing every problem from a religious point of view,’ zei hij ooit tegen zijn student Drury.¹⁹ Het is duidelijk dat Wittgenstein

¹⁸ Zie Rietveld (2008) voor verdere discussie vanuit het perspectief van cognitiefilosofie.

¹⁹ Zie Malcom (1994).

religie niet afwees, maar ook dat hij een heel specifiek idee had over wat een waarachtige religieuze overtuiging is en wat een waarachtige religieuze houding inhoudt.

Ook hier moeten we het grotendeels doen met indirect bewijs: wat we weten over Wittgensteins ideeën komt uit verslagen van gesprekken met leerlingen en vrienden, en er zijn aantekeningen die studenten hebben gemaakt van drie colleges die Wittgenstein heeft gegeven over religieuze overtuiging in 1938, die zijn gepubliceerd onder de titel *Lectures on Religious Belief*.²⁰

Net als in het geval van esthetische ervaring is de relatie tussen wetenschappelijke verklaring en de betekenis die verschijnselen voor ons hebben in ons dagelijks leven ook een centraal thema in Wittgensteins denken over religieuze overtuigingen. Het volgende citaat komt uit LRB I:

Niet alleen is het niet redelijk, het pretendeert ook niet dat te zijn.

Wat ik zo belachelijk vind aan O'Hara is dat hij probeert het redelijk te laten lijken.

Waarom zou niet een bepaalde vorm van leven culminerend in een uiting van overtuiging dat er een Laatste Oordeel zal zijn? Maar tegen de bewering dat er zoiets zal plaats vinden kan ik noch 'Ja', noch 'Nee' zeggen. Noch 'Misschien', of 'Ik weet het niet zeker.'

Het is een bewering die wellicht geen van die antwoorden toestaat.

Father O'Hara was iemand die trachtte het christelijk geloof aannemelijk te maken door te wijzen op de rationale en historisch accurate elementen daarin. Die benadering vindt in Wittgensteins ogen geen genade: waarachtige religieuze overtuiging is niet een kwestie van het zoeken en wegen van bewijs, alsof het om een wetenschappelijke hypothese gaat. Het is zeker iets waartoe mensen zich kunnen bekennen. Maar het is niet iets waarop de gebruikelijke procedures van toetsing van toepassing zijn: religieuze overtuiging bevindt zich buiten het domein van het discursieve, buiten het domein van de wetenschap.

Voor Wittgenstein is dit een kenmerk van een waarachtige religieuze overtuiging, al het andere doet hij af als bijgeloof. En veel van wat mensen geloven die zichzelf als religieus beschouwen, wordt daarmee door Wittgenstein impliciet als bijgeloof terzijde geschoven. In zijn visie is een waarachtige religieuze overtuiging iets dat zich geheel en al onttrekt aan het geloof in een bepaalde entiteit of in bepaalde gebeurtenissen (in het verleden of in de toekomst). Het centrale kenmerk van een waarachtige religieuze overtuiging is de houding die eruit voortvloeit. Die houding is alles bepalend, en staat los van alles dat relevant is voor het bepalen van een positie in een feitelijke, wetenschappelijke kwestie. Daar spelen evidentie, twijfel, bewijs en weerlegging een rol; in het geval van een waarachtige religieuze overtuiging is dat niet het geval.

In het tweede college over religieuze overtuiging bespreekt Wittgenstein hoe hij zou reageren op iemand die gelooft in het wonder van een bloedend beeld (van een heilige, Maria, Christus). Onder normale omstandigheden, zegt hij, zou hij dit

²⁰ Gepubliceerd in Wittgenstein (1978), in wat volgt 'LRB'. Er is een uitgebreide literatuur over Wittgenstein, religie en theologie. Zie Arrington en Addis (2001) voor een overzicht van gangbare interpretaties.

beschouwen als een geval van bijgeloof en het bestrijden met onderzoek, wetenschappelijke verklaring, het ontmaskeren van bedrog: Wittgenstein als een soort ‘myth buster’.

Maar interessant is dat Wittgenstein ook aangeeft dat die benadering in bepaalde gevallen geheel de plank mis zou slaan (LRB II):

Ik kan me voorstellen dat iemand met grote passie in een dergelijk verschijnsel zou geloven, en dat ik zelfs niet in de buurt zou kunnen komen van zijn overtuiging door te zeggen ‘Dit zou net zo goed het gevolg kunnen zijn van zo-en-zo’, omdat hij dat godslasterlijk van mij zou vinden. Of dat hij zou kunnen zeggen: ‘Het is mogelijk dat deze priesters ons bedriegen, maar toch vindt er hier een wonderlijk verschijnsel plaats.’

Er is een beeld dat bloedt op die en die dag in het jaar. Er is rode inkt, etc. ‘Je bent een bedrieger, maar de Godheid gebruikt je. Rode inkt in zekere zin, geen rode inkt in zekere zin.’

‘Rode inkt in zekere zin, geen rode inkt in zekere zin.’ Anders gezegd: ja, er is sprake van bedrog en manipulatie, en er is dus een wetenschappelijke verklaring voor de gebeurtenis. Maar de betekenis ervan onttrekt zich daaraan: dat is geen kwestie van bewijs of verklaring, maar van de rol die het verschijnsel speelt in ons leven.

En daarmee kenmerkt Wittgenstein waarachtige religieuze overtuigingen dus als inhouden die óók behoren tot het niet-discursieve domein. Enerzijds heeft een religieuze overtuiging betrekking op iets dat we empirisch kunnen onderzoeken, anderzijds heeft het een betekenis die daar los van staat: wat-het-is en wat-het is-voor-ons zijn twee verschillende aspecten van het verschijnsel.

Als bewijs –het zien van een verschijning, het vertrouwen op de letterlijke waarheid van een tekst– geen rol speelt, en alleen leidt tot bijgeloof, hoe komt een waarachtige religieuze overtuiging dan wel tot stand?

Voor Wittgenstein zijn het vooral gebeurtenissen in het persoonlijke leven die bepalend zijn, zoals hij zegt in een notitie uit 1950 die te vinden is in *Culture and Value*:

Het leven kan je leren om ‘in God te geloven’. En ervaringen doen dat ook. Niet visioenen of andere zintuigelijke ervaringen die ons ‘het bestaan van dit wezen’ laten zien, maar bijvoorbeeld lijden van verschillende aard. En die laten ons niet God zien zoals een zintuigelijke ervaring ons een object laat zien, en ze leiden ook niet tot speculaties over hem. Ervaringen, gedachten, –het leven kan dit concept onontkoombaar maken. Het is daarom misschien wel hetzelfde als het concept ‘object’.

Het soort ervaring dat tot een religieuze houding kan leiden, is dus niet vergelijkbaar met ervaring van iets in de empirische werkelijkheid. En dat betekent dat religieuze overtuiging zich onttrekt aan de epistemische praktijken die met onze empirische ervaring verbonden zijn.

Zoals de term ‘object’ niet verwijst, maar een wijze van classificeren aanduidt – het is geen materieel, maar een formeel concept– zo verwijst de term ‘God’ niet naar

een entiteit, zegt Wittgenstein, maar is de aanduiding van een wijze van waarderen, van een houding. En die houding is er een die niet verbonden is met specifieke praktijken of leerstellingen (LRB I):

[...] hij heeft wat je kunt noemen een onwankelbaar geloof. Het toont zich, niet via redeneringen of via een beroep op wat gewoonlijk redenen voor een overtuiging zijn, maar door alles in zijn leven te bepalen.

4.5 De lappendeken van niet-discursieve inhoud

Over al deze onderwerpen valt natuurlijk nog veel meer te zeggen, maar deze beknopte bespreking heeft hopelijk duidelijk heeft gemaakt dat in het domein van zekerheid, dat van esthetische ervaring, en dat van religieuze overtuiging, een notie van inhoud een rol speelt die de drie kenmerken heeft die we met niet-discursiviteit hebben verbonden: niet louter expressief, maar ook niet alleen maar descriptief; gerelateerd aan een subject, maar niet privé; en verbonden met de wereld, maar tegelijk normatief.

Maar er zijn natuurlijk ook allerlei verschillen. Niet-discursieve inhoud is niet altijd hetzelfde, het betreft een lappendeken aan verschijnselen. De mate van homogeniteit verschilt: denk aan de diversiteit van bronnen van zekerheid en vergelijk dat met de veel homogener structuur van een esthetische praktijk. De mate van variatie langs de sociaal-culturele dimensie kan eveneens verschillen: dat is een onderscheid tussen religieuze overtuiging en esthetische ervaring. En de mate van subject-gerelateerdheid is een andere variabele: op dat punt verschillen zekerheid en religieuze overtuiging weer.

Maar wat achter zowel de overeenkomsten als de verschillen ligt zijn twee factoren die in alle niet-discursieve inhoud een rol spelen: niet-discursieve inhoud is gerelateerd aan de wereld en wordt beperkt door de wereld; en het is tegelijk door en door menselijk: het is het resultaat van socialisatie en educatie, resulterend in gedeelde praktijken.

4.6 Open grenzen

Zoals al eerder is gezegd, is het belangrijk is om het discursieve en het niet-discursieve niet te zien als twee disjuncte domeinen: twee ontologische sferen die strikt van elkaar gescheiden zijn en die elkaar op geen enkele manier beïnvloeden. De kenmerken die we met niet-discursieve inhoud verbonden hebben geven dat al aan. En het blijkt ook als we kijken naar de taal.

Niet-discursiviteit sluit het gebruik van taal niet uit, integendeel, taal speelt er een belangrijke rol in. Die rol is niet steeds hetzelfde, natuurlijk, ook hier is het eerder een lappendeken dan een keurig wit tafelkleed. Zekerheden, bijvoorbeeld, worden geformuleerd als ze 'in transitie' raken; maar esthetische ervaringen hebben taal nodig in educatie en toepassing; en religieuze overtuigingen zijn soms gerelateerd aan een bepaald type uitspraken. Maar uitdrukking in de taal komt steeds terug, en wat daarbij cruciaal is,

is dat dezelfde uitdrukkingen met betrekking tot beide vormen van inhoud kunnen functioneren.²¹

Dat geldt natuurlijk niet voor alle uitdrukkingen: in de context van wetenschappelijk onderzoek definiëren we vaak nieuwe uitdrukkingen met als oogmerk ze op een 100% discursieve manier te gebruiken. De wiskunde is hiervan misschien wel het beste voorbeeld, maar het speelt ook een belangrijke rol in empirische natuurwetenschappen.

Interessant voor ons zijn die uitdrukkingen die juist niet tot alleen het discursieve domein beperkt zijn. Denk aan alledaagse uitdrukkingen die we in allerlei contexten, discursieve zowel als niet-discursieve, kunnen gebruiken. Een sprekend voorbeeld is ons psychologische vocabulaire, waarmee we over onszelf spreken, in termen waarvan we onszelf en ons handelen definiëren en verklaren, maar dat we ook gebruiken in de wijze waarop we onszelf empirisch onderzoeken.²²

Cruciaal is de openheid tussen het discursieve en het niet-discursieve die reizende uitdrukkingen mogelijk maakt. Dat betekent dat resultaten van wetenschappelijk onderzoek de alledaagse betekenis van uitdrukkingen die we ook in het niet-discursieve domein gebruiken, kunnen beïnvloeden. Maar dat geldt ook omgekeerd: de wijze waarop uitdrukkingen in het discursieve domein worden toegepast wordt soms mede bepaald door de betekenis die ze in het niet-discursieve domein hebben. En dat heeft tot gevolg dat in bepaalde, belangrijke gevallen wat-iets-is mede bepaald wordt door wat-iets-is-voor-ons.

Hierin besloten ligt ook het antwoord op een vraag die op dit punt wellicht gerezen is, namelijk, of deze analyse van filosofie als een onderneming die zich (ook) bezighoudt met niet-discursieve inhoud niet eigenlijk een geval is van het eerste antwoord dat we in 2.3 besproken hebben, te weten het antwoord dat de eigenheid van de filosofie gelegen is in het feit dat ze een eigen domein heeft. Dat is niet het geval: of inhoud discursief dan wel niet-discursief is ligt niet in de verschijnselen zelf, maar is een kwestie van de houding die wij aannemen ten opzicht van die verschijnselen: het gaat om wat we van de verschijnselen willen. ‘Discursief’ en ‘niet-discursief’ zijn dus aanduidingen van twee onderscheiden manieren om ons tot een en dezelfde wereld te verhouden. De resultaten zijn wederzijds toegankelijk, en welke houding we kiezen is aan ons, en we maken onze keuze op basis van praktische overwegingen die te maken hebben met de aard van de resultaten die de gekozen houding oplevert.

5 Tot slot

Er valt uiteraard nog veel meer te zeggen, maar op dit punt kunnen we, denk ik, wel al een paar conclusies trekken: dat er daadwerkelijk zoiets is als niet-discursieve inhoud met

²¹ De wijze waarop en de omstandigheden waaronder dat kan gebeuren behoeven uiteraard nader onderzoek. Zie het al eerder vermelde proefschrift van Inés Crespo (Crespo 2015) voor discussie over esthetische uitdrukkingen, en Kusch (2011) voor uitdrukkingen in een religieuze context.

²² Denk aan aanduidingen voor emoties en stemmingen: de inhoud daarvan wordt zeker niet uigeput door de objectieve fysiologische en gedragsmatige kenmerken die er mee zijn verbonden. Een ander voorbeeld wordt door Wittgenstein besproken in LRB, iii: over de uitspraak ‘We zien elkaar na de dood’ zegt hij dat hij deze begrijpt ondanks het feit dat hij niet een leven na de dood gelooft.

de kenmerken die we hebben geïntroduceerd; dat het een verschijnsel is dat wijd verbreid is en dat, omdat het zich niet beperkt tot één domein, heterogeen van aard is; en, tenslotte, dat we er greep op kunnen krijgen via de analyse van hybride en reizende uitdrukkingen.

Zoals het werk van Wittgenstein, waaruit we zo vrijelijk hebben geput, laat zien, creëert niet-discursieve inhoud de mogelijkheid van substantiële filosofie die noch een concurrerende, noch een voorbereidende relatie heeft met empirische wetenschap.

Filosofie kan dus meer zijn dan alleen therapie. Maar filosofie staat daarmee niet op één lijn met empirische wetenschap. Niet als een soort wetenschap zonder al te veel empirie; maar ook niet als een onderneming die uitsluitend tot taak heeft de conceptuele weg vrij te maken voor de wetenschap. Het onjuiste dilemma tussen uitsluitend therapie en conceptuele analyse als prolegomenon kan dus worden vermeden. En daarmee is deze vorm van filosofie dus ook een alternatief voor een scientistische kijk.

Tenslotte een opmerking over een uitdaging die de filosofie deelt met andere geesteswetenschappen: die van de objectiviteit. De uitdagingen waarmee de geesteswetenschappen zich geconfronteerd zien, zijn niet alleen een intellectuele realiteit, maar ook een maatschappelijke. Objectiviteit speelt daarin een sleutelrol, want dat is een voorwaarde voor publieke, en daarmee ook voor politieke acceptatie van wetenschap in het algemeen. En naarmate objectiviteit steeds meer wordt geassocieerd met praktische toepasbaarheid, wordt het urgenter om de vraag naar de objectiviteit van de geesteswetenschappen op de juiste wijze te beantwoorden.

In ieder geval is het een van de opgaven van de geesteswetenschappen om bij voortdurend duidelijk te maken dat objectiviteit als zodanig geen absoluut, in de werkelijkheid gefundeerd begrip is. Daarmee wordt niet bedoeld niet op het feit dat ook in de natuurwetenschappen allerlei vooronderstellingen van psychologische, sociale en culturele aard een rol spelen in de constructie van het object van onderzoek, in de toepassing van de methoden en in de interpretatie van de resultaten. Dat is allemaal –tot op zekere hoogte– het geval, maar het is niet waar het hier om gaat.

Wat van belang is, is dat er naast de objectiviteit die bestaat buiten ons, er ook objectiviteit is die wij als mensen samen constitueren. Er is dus objectiviteit die naar voren komt door ontdekking, via observatie en experiment, die de basis vormt van causale, wetmatige verklaring, en die verbonden is met controle en toepassing. Maar daarnaast is er ook objectiviteit die aan het licht treedt door herkenning, onder meer in gedeelde praktijken, en die de basis vormt van gerechtvaardigde interpretatie, die verbonden is met betekenis.

Deze tweede objectiviteit is de objectiviteit die voortkomt uit onze herkenning, in onszelf en in anderen, van een gedeelde natuur en van een gedeelde cultuur. Het is de objectiviteit die ons handelen bepaalt: van de natuurlijke wijze waarop we reageren op onze omgeving tot de complexe maatschappelijke en culturele instituties die we daarop baseren. Het is de objectiviteit die ons in staat stelt de betekenis te achterhalen die objecten, gebruiken en handelingen hebben voor mensen in een andere tijd, in andere sociale, culturele, en economische omstandigheden. Het is ook de objectiviteit die samenhangt met de betekenis die we geven aan onszelf, aan ons eigen leven.

Als hierin iets doorklinkt dat we eerder zijn tegengekomen bij de behandeling van zekerheid, esthetische ervaring en religieuze overtuiging, dan is dat natuurlijk geen toeval.

Bibliografie

- Ammereller, E. en E. Fischer (red.) (2004) *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*. London: Routledge
- Arrington, R.L. en M. Addis (red.) *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge, London
- Baker, G.P. (2004) *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*. Oxford: Blackwell
- Bax, C. (2011) *Subjectivity after Wittgenstein. The Post-Cartesian Subject and the 'Death of Man'*. London: Continuum
- Bennett, M. en P. M. Hacker (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell
- De Caro, M en D. Macarthur (red.) (2004a) *Naturalism in Question*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- De Caro, M. en D. MacArthur (2004b) Introduction: The Nature of Naturalism, in De Caro en Macarthur (red.), pp. 1–17
- De Caro, M en D. Macarthur (red.) (2010) *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press
- Cioffi, F. (1998) *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge: Cambridge University Press
- Conant, J. (2007) Mild-Mono Wittgensteinianism, in A. Crary, (red), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*. Cambridge, Mass.: MIT Press
- Crary A. en R. Read (red.) (2001) *The New Wittgenstein*. London: Routledge
- Crespo, M.I. (2015) *Affecting Meaning: Subjectivity and Evaluativity in Gradable Adjectives*. PhD thesis, ILLC/Faculty of Humanities, University of Amsterdam
- Dupré, J. (2004) The Miracle of Monism, in De Caro en Macarthur (red.), pp 36–58
- Fischer, E. (2004) A Cognitive Self-Therapy. *Philosophical Investigations* Sections 138-97, in Ammereller en Fischer (red.), pp 86–126
- Hacker, P.M. (2004a) Turning the Examination Around: The Recantation of a Metaphysician, in Ammereller and E. Fischer (red.), pp. 3–21
- Hacker, P.M. (2004b) The Conceptual Framework for the Investigation of Emotions. *International Review of Psychiatry*, 16(3), pp. 199–208
- Kusch, M. (2011) Disagreement and Picture in Wittgenstein's Lectures on Religious Belief, in R. Heinrich et al. (red.), *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts*, 59-72 Frankfurt a/M: Ontos
- Kuusela, O. (2008) *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Macarthur, D.. (2010) Taking the Human Sciences Seriously, in De Caro en Macarthur (red.), pp. 123-141
- Maddy, P. (1997) *Naturalism in Mathematics*. Oxford: Oxford University Press
- Maddy, P. (2005) Three forms of naturalism, in S. Shapiro (red) *Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford: Oxford University Press, pp. 437-459

- Malcolm, N. (1994) *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Ithaca, NY: Cornell University Press
- McGinn, M. (2010), Wittgenstein and Naturalism, in De Caro en Macarthur (red.), pp. 322-351
- Moyal-Sharrock, D. en W. H. Brenner (red.) (2007) *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave
- Moyal-Sharrock, D. (2015) Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and Ways of Living. *Nordic Wittgenstein Review* 4, pp. 21–42
- Proops, I. (2001) The New Wittgenstein: A Critique. *European Journal of Philosophy* 9(3), pp. 375-404
- Proudfoot, D. (1997) On Wittgenstein on Cognitive Science. *Philosophy* 72
- Rietveld, E. (2008) Situated Normativity: The Normative Aspect of Embodied Cognition in Action. *Mind* 117, pp. 973-1001
- Stern, D.G. (191) Models of Memory: Wittgenstein and Cognitive Science. *Philosophical Psychology* 4(2), pp. 213-229
- Stokhof, M. (2011) The Quest for Purity. Another Look at the New Wittgenstein, *Croatian Journal of Philosophy* XI(33), pp. 275-294,
- Stokhof, M. en M. van Lambalgen (2016). What Cost Naturalism?, in: K Balogh en W. Petersen (red.) *Bridging Formal and Conceptual Semantics. Selected papers of BRIDGE-14*. Düsseldorf: Düsseldorf University Press, pp. 89-117
- Williams, M. (2000) Wittgenstein and Davidson on the Sociality of Language. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30(3), pp. 299–318
- Williams, M. (2010) Normative Naturalism. *International Journal of Philosophical Studies*, 18(3), pp. 355–75
- Wittgenstein, L. (1961) *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge
- Wittgenstein, L. (1969) *Über Gewißheit/ On Certainty*. Oxford: Blackwell
- Wittgenstein, L. (1978) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell
- Wittgenstein, L. (1998) *Culture and Value*. Oxford: Blackwell, Oxford,. 2e herziene ed.
- Wittgenstein, L. (2009) *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell. 4de herziene ed.