

“Leven zonder hoop of vrees”:
stoïsche elementen in de conceptie van het goede leven in Wittgensteins *Tractatus**

Martin Stokhof
ILLC / Afdeling Wijsbegeerte
Faculteit der Geesteswetenschappen
Universiteit van Amsterdam

Inleiding

De fundamentele vraag hoe een goed leven te leiden heeft Ludwig Wittgenstein altijd bezig gehouden, van de vroege jaren waaruit zijn eerste hoofdwerk, de *Tractatus Logico-Philosophicus*,¹ dateert, tot aan zijn dood. In 1912 vroeg Russell aan de toen 23-jarige Wittgenstein die hem in zijn kamers in Trinity College bezocht en daar zonder te spreken op en neer beende: “Wittgenstein, denk je aan de logica of overdenk je je zonden?”, waarop Wittgenstein antwoordde: “Allebei.” – en doorging met ijsberen. En vele jaren later, in 1951, op zijn sterfbed in het huis van zijn arts, dr. Bevan, in Cambridge waren Wittgensteins laatste woorden: “Zeg tegen ze dat ik een heerlijk leven heb gehad”.²

Wie Wittgensteins biografie kent weet dat het leven hem weinig heeft gebracht dat gewoonlijk met een ‘heerlijk leven’ in verband wordt gebracht: Wittgenstein was ongetrouwd en had geen kinderen; zijn intieme relaties met David Pinsent, Francis Skinner en Ben Richards waren getekend door maatschappelijke vooroordelen tegen homoseksualiteit en zijn eigen schuldgevoelens; zijn filosofisch werk bracht hem wel een aantal trouwe volgelingen, maar geen brede erkenning, en in het algemeen wantrouwde Wittgenstein zijn bewonderaars en vond hij weinig intellectueel genoeg in debatten met zijn tegenstanders; van zijn erfdeel in het substantiële familievermogen deed hij kort na de Eerste Wereldoorlog afstand, en hoewel hij geenszins in armoede leefde was materiële welstand iets wat hij noch bezat noch nastreefde.

Wat was het dan dat hem toch aan het einde van zijn leven deed verklaren dat hij een gelukkig leven had gehad? Wat was volgens Wittgenstein een gelukkig leven? In de *Notebooks 1914-1916* (in wat volgt aangeduid als ‘NB’) lezen we:³

Alleen dat leven is gelukkig dat het kan stellen zonder de gemakken die de wereld te bieden heeft.

Voor iemand die gelukkig leeft zijn de gemakken van de wereld evenzovele geschenken van het lot.

(NB, 13/8/1916)

Dit citaat suggereert een houding ten opzichte van het leven die we met enige goede wil ‘stoïsch’ kunnen noemen: men leeft het goede leven als men alles wat er in het leven gebeurt, alles wat iemand daarin kan overkomen, tegemoet treedt zonder te hechten aan een bepaalde gang van zaken, een bepaalde uitkomst.

Deze visie op hoe te leven is ongetwijfeld ook een reflectie van Wittgensteins persoonlijke omstandigheden in de tijd dat hij dit schreef. Dienend als gewoon soldaat in het Oostenrijks-Hongaarse leger aan het oostelijk front zullen de “gemakken die de

* Verschenen in *Filosofie*, november 2010

wereld te bieden heeft”, zowel de fysieke als de psychologische, vaak ver weg zijn geweest. En dan is een zekere mate van onafhankelijkheid ervan een manier om dat gemis te dragen. Maar zo’n biografische verklaring volstaat niet. Wittgensteins visie op het goede leven is niet uitsluitend een persoonlijke zaak, zij is ook de uitkomst van een systematisch proces van filosofische reflectie op de aard van het goede, de (on)mogelijkheid van ethiek, de rol van de taal.

We kunnen dit aspect van Wittgensteins vroege werk dan ook zeker zien als een poging om een door en door praktische visie op het goede leven te voorzien van een door en door theoretische fundering, om op die wijze de leefregels die men volgt uit te tillen boven het zuiver individuele. Om deze reden moeten we, als we een nadere invulling willen geven aan Wittgensteins conceptie van het goede leven, ook aandacht besteden aan het systeem waarin hij die conceptie van een theoretische fundering voorziet.

Ethiek en de aard van waarden

Voor een juist begrip van de relatie tussen Wittgensteins opvattingen over het goede leven en het systeem van de *Tractatus Logico-Philosophicus* (in wat volgt aangeduid als ‘*TLP*’) is het goed er aan te herinneren wat Wittgenstein zelf als de “pointe” van het boek beschouwde. In een brief aan Ludwig Ficker uit 1919 schreef hij:⁴

De pointe van het boek is een ethische. Ik was ooit van plan in het voorwoord een zin op te nemen die er nu niet staat maar die ik hier voor u neerschrijf omdat hij wellicht een sleutel voor u kan zijn: wat ik wilde schrijven was dat mijn werk bestaat uit twee delen: het deel dat voor u ligt en alles dat ik *niet* heb geschreven. En precies dit tweede deel is het belangrijke deel. Want het ethische wordt als het ware van binnen uit door mijn boek begrensd; en ik ben er van overtuigd dat *strikt* gesproken het ethische alleen op deze wijze begrensd kan worden. Om kort te gaan ik denk dat ik alles waar *menigeeen* vandaag de dag over bazelt in mijn boek gedefinieerd heb door er het zwijgen toe te doen.

Dit citaat maakt duidelijk dat het logisch-metafysische systeem dat in *TLP* wordt ontwikkeld in dienst staat van een primair ethische doelstelling: Wittgenstein wil de plaats van de ethiek veilig stellen tegen wat hij beschouwt als zinloos getheoretiseer. In de ‘Lecture on Ethics’, die Wittgenstein in 1929 gaf voor de Moral Sciences Club in Cambridge,⁵ is hij daarover heel uitgesproken:

Ik zie duidelijk, als in een lichtflits, niet alleen dat geen enkele beschrijving die ik me kan voorstellen werkelijk zou beschrijven wat ik onder absolute waarde versta, maar ook dat ik elke betekenisvolle beschrijving die wie dan ook maar zou kunnen suggereren, zou verwerpen, *ab initio*, op grond van het betekenisvolle karakter ervan.

Het domein van absolute waarde is het domein van het ethische, want ethische waarden hebben voor Wittgenstein een absoluut karakter. Ethiek als bepaling van de waarde van menselijk handelen is voor Wittgenstein dus principieel ‘onuitspreekbaar’.

In de ‘Lecture on Ethics’ introduceert Wittgenstein het verschil tussen relatieve waarden en absolute waarden aan de hand van een aantal voorbeelden. Een

voorbeeld van een relatieve waarde is die welke we tot uitdrukking brengen in een uitspraak als “De goede weg naar Amsterdam is ...” Aan de beschreven route is niets dat intrinsiek ‘goed’ of ‘slecht’ is: een route is dat pas relatief aan een bepaald doel, in dit geval in Amsterdam belanden. En afhankelijk van de wijze waarop we reizen (te voet, per fiets, of met de auto) kan een bepaalde route ‘goed’ of ‘de beste’, of juist ‘ongeschikt’ of ‘beslist af te raden’ zijn. Een ander kenmerk van relatieve waarden is dat men ze kan negeren: iemand kan besluiten om niet de beste route te nemen, en dat kunnen we dan onverstandig vinden, maar in ethische zin valt daar geen negatieve kwalificatie aan te verbinden.

Bij absolute waarden is zo’n reactie juist wel mogelijk: als iemand ons meedeelt dat hij geen goed mens wil zijn, zo zegt Wittgenstein, dan zullen we daarop niet reageren met een schouderophalen en zeggen “Ok, zoals je wilt.” Absolute waarden zijn niet afhankelijk van een doel en motiveren zichzelf, op een universeel-dwingende wijze.⁶

In *TLP* wordt dezelfde visie op het absolute karakter van waarden op de voor dit werk zo kenmerkende bondige, welhaast aforistische wijze als volgt uitgedrukt:

Als er waarde is die werkelijk waarde heeft, dan moet die buiten het domein liggen van gebeurtenissen en situaties. Want alles wat gebeurt en het geval is, is toevallig.
(*TLP*, 6.41)

Het absolute karakter van ethische waarden wordt hier dus gecontrasteerd met het contingente, toevallige karakter van wat er in de wereld gebeurt.

De formulering in 6.41 laat strikt genomen nog in het midden of er werkelijk absolute waarden zijn, maar even later in *TLP* laat Wittgenstein daarover geen misverstand bestaan:

Er moet inderdaad een soort ethische beloning en ethische straf bestaan, maar deze moeten in de handeling zelf gelegen zijn.
(*TLP*, 6.422)

Elke poging om het ethische te beschrijven, er hypotheses over te formuleren en argumentaties op los te laten, kortom elke poging om ons op een discursieve wijze met ethiek bezig te houden is volgens Wittgenstein gedoemd te ontaarden in ‘gebazel’, in misverstanden en zinledige woordenstrijd. De enige wijze waarop we er recht aan kunnen doen, is door er over te zwijgen.

Het logisch-metafysische systeem van *TLP* is, als we Wittgensteins brief aan Ficker mogen geloven, mede bedoeld om dit eens en voor al duidelijk te maken. Het is daarom goed om in vogelvlucht enkele van de centrale kenmerken van dit systeem te belichten om Wittgensteins positie verder in kaart te brengen.

Het systeem van de Tractatus Logico-Philosophicus

In het voorwoord van *TLP* verwijst Wittgenstein, zoals ook in de brief aan Ficker staat aangegeven, niet direct naar de ethische pointe van het boek, maar karakteriseert hij de doelstelling ervan als een poging om de grenzen van het denken te bepalen. Een dergelijke doelstelling was in de door Kant gedomineerde filosofische traditie in Wittgensteins tijd natuurlijk niet nieuw. Dat is wel de invulling die Wittgenstein aan deze vraagstelling geeft. Constaterend dat we in het denken zelf de grenzen van het

denkbare niet kunnen overschrijden, stelt hij voor om niet het denken, maar de uitdrukking van gedachten, de taal, het onderwerp van deze kritische bepaling te maken. Daarbij spelen twee aannames een rol.

De eerste aanname is dat denken en taal, gedachten en betekenisvolle zinnen, op elkaar passen, dat wat gedacht kan worden in een betekenisvolle uitspraak uitgedrukt kan worden en dat, omgekeerd, elke betekenisvolle uitspraak een gedachte uitdrukt. Deze aanname vereist, in Wittgensteins perspectief, slechts dat we het begrip 'taal' ruim nemen: niet een gegeven natuurlijke taal, maar elke logisch mogelijke vorm van symbolische representatie is wat Wittgenstein daar in *TLP* onder verstaat.

De tweede aanname die Wittgenstein maakt is dat de grenzen van de taal, van dat wat betekenisvol in taal kan worden uitgedrukt, anders dan die van het denken, wel 'van binnenuit' te bepalen zijn. Deze aanname is duidelijk schatplichtig aan het werk van Frege en Russell: de idee dat we de potentiële oneindigheid van betekenisvolle uitdrukkingen op eindige wijze kunnen karakteriseren heeft veel te danken aan de ontwikkeling van de logische formalismes van Freges *Begriffsschrift* en Russell & Whiteheads *Principia*. De gestelde taak valt in twee delen uiteen: een karakterisering van de kleinste betekenisvolle elementen van de taal, en een definitie van de uiteenlopende manieren waarop betekenisvolle elementen kunnen worden gecombineerd. Dat laatste wordt in *TLP* geleverd door de waarheidsfunctionele operaties van de logica. Voor het eerste formuleert Wittgenstein de zogeheten 'afbeeldingstheorie' van betekenis.

De afbeeldingstheorie van betekenis is gestoeld op de idee dat een zin betekenis heeft doordat hij een afbeelding is van een situatie in de werkelijkheid. Wat er precies allemaal onder 'zin' en 'situatie' kan worden verstaan laat de theorie in het midden, ze geeft slechts een heel algemene karakterisering van de logische voorwaarden waaraan zin en situatie dienen te voldoen wil een zin een afbeelding zijn van een situatie. Centraal daarin is de notie van 'logische vorm' die taal en wereld met elkaar delen.

Dat betekent dat Wittgenstein het *TLP*-systeem begint met een schets van de fundamentele logische structuur van de wereld. In de *TLP*-ontologie zijn standen van zaken de elementaire, logisch van elkaar onafhankelijke situaties. Logische complexen daarvan vormen situaties, waartussen dus wel logische relaties kunnen bestaan. Standen van zaken zijn opgebouwd uit objecten, die echter ontologische zelfstandigheid missen: zij dienen om de logische vorm van standen van zaken en situaties te karakteriseren.

Vervolgens ontwikkelt Wittgenstein een algemene theorie over de logische opbouw van de taal. Ook hier postuleert *TLP* een categorie van elementaire entiteiten, de elementaire zinnen, die onderling logisch onafhankelijk zijn. Andere zinnen zijn waarheidsfunctionele constructies uit dergelijke elementaire zinnen, en alle zinnen zijn opgebouwd uit elementaire namen die niet zelfstandig voorkomen maar de logische vorm bepalen van de zinnen die hen bevatten.

Een zin kan dan worden gekarakteriseerd als een afbeelding van een situatie als aan twee voorwaarden is voldaan: de logische vorm van beide is dezelfde, en de namen in de zin representeren de objecten in de situatie. Als een 'tableau vivant' (*TLP* 4.0311) stelt een zin zo voor hoe de werkelijkheid op een bepaald punt er uit ziet.

Dit is uiteraard slechts een heel ruwe schets, en er zijn talloze details die moeten worden ingevuld wil dit een uitgewerkte theorie opleveren, maar een nadere precisering daarvan is hier niet belangrijk. Wat wel van cruciaal belang is, is de logische status van zinnen en situaties: hun logische contingentie. Een situatie is, volgens Wittgenstein, iets wat het geval kan zijn, maar ook niet het geval kan zijn:

een situatie is dus contingent. En omdat een zin als afbeelding van een situatie waar is als de situatie daadwerkelijk het geval is, en onwaar als dat niet zo is, zijn ook alle betekenisvolle zinnen logisch gezien contingent.

De consequentie hiervan is verstrekkend: alles waar we op betekenisvolle wijze over kunnen spreken, en dus, in het licht van de eerste aanname waarop *TLP* gestoeld is, ook alles waar we over kunnen denken, is logisch gezien contingent. Het denkbare, het in taal uitdrukbare, bestaat uit situaties en relaties tussen situaties die ook als ze daadwerkelijk het geval zijn, toch nooit noodzakelijk zijn. Er is altijd een logisch mogelijke wereld waarin datgene waar een gedachte op betrekking heeft, datgene dat in een betekenisvolle uitspraak, argument of theorie, gevat wordt, niet het geval is.

Omdat waarden absoluut zijn onttrekken zij zich dus aan het denken en aan de taal: de ‘onuitspreekbaarheid van de ethiek’ is dus veilig gesteld door Wittgensteins algemene, op de logica gestoelde analyse van wat betekenis is.

Op dit punt dient zich onherroepelijk de volgende vraag aan. Als ‘alles wat gebeurt en het geval is’ toevallig is en ethische waarden zijn absoluut en noodzakelijk, maakt dat ethische waarden niet ontologisch transcendent? Dat wil zeggen, is de consequentie van Wittgensteins analyse niet dat absolute waarden noodzakelijkerwijs tot een ander ontologisch domein behoren dan de wereld, het domein waarin ons handelen, denken en spreken zich afspelen? En heeft dat niet desastreuze gevolgen voor de praktische importantie van de ethiek?

Het antwoord op deze vraag wordt geleverd door een nadere beschouwing van de wijze waarop de ontologie in *TLP* is gemotiveerd. Een karakterisering van de logische structuur van de wereld⁷ was nodig als onderdeel van de uitleg van de afbeeldingstheorie van betekenis. Een karakterisering van betekenis vormt dus het uitgangspunt, en in het licht daarvan kunnen we stellen dat de wereld zoals die in de *TLP*-ontologie wordt geanalyseerd de wereld is zoals die door de taal (en daarmee het denken) wordt verondersteld: het is de wereld zoals en in zoverre deze toegankelijk is voor taal en denken.⁸ Dat betekent dat de ‘onuitspreekbaarheid’ van waarden niet per se inhoudt dat waarden niet tot de wereld behoren, maar wel dat zij daarin een fundamenteel andere rol hebben dan, bijvoorbeeld, eigenschappen van individuen of situaties, of relaties tussen situaties. Die zijn contingent, en als zodanig toegankelijk voor het denken en uitdrukbaar in taal. Ethische waarden zijn op een andere manier in de wereld aanwezig, als intrinsieke kenmerken van handelingen (vgl. het hierboven geciteerde 6.422).

Desalniettemin zou men zich kunnen afvragen of dit het probleem van de ogenschijnlijke praktische impotentie van Wittgensteins analyse van waarden werkelijk oplost. Goed, waarden zijn dan wel op een bepaalde manier in de wereld aanwezig, maar ‘onuitspreekbaar’, dat wil zeggen niet toegankelijk in taal en denken. Betekent dit niet dat we met betrekking tot ethiek en ethische waarden eigenlijk toch in het duister tasten? Hoe kunnen ze van belang zijn voor de bepaling van ons handelen als we ze in het denken en de taal niet kunnen vatten?

In wat volgt zullen we betogen dat er in ieder geval *ex negativo* een bepaling van ethiek en ethische waarden aan het *TLP*-systeem te ontleen is, en dat daardoor tevens de contouren duidelijk worden van wat ethiek en ethische waarden wel zijn. Ze kunnen weliswaar niet direct, positief, bepaald worden, maar wel op een indirecte wijze worden belicht, en zo toch als leidraad voor het menselijke handelen functioneren.

Ethische waarden 'ex negativo'

De belangrijkste 'negatieve' bepaling van de aard van ethische waarden volgt vrijwel direct uit het contingente karakter van situaties in de wereld. Het is goed daarbij te benadrukken dat als Wittgenstein spreekt over contingentie en toevalligheid, hij altijd spreekt vanuit het perspectief van de logica: het is in logische zin dat alles wat gebeurt en het geval is ook anders kan zijn. Noodzakelijkheid is een kenmerk van de logica, niet van wat er in de wereld gebeurt en het geval is. Dat wil niet zeggen dat Wittgenstein het bestaan van causale wetmatigheid zou willen loochenen. Er bestaan wel degelijk verbanden tussen gebeurtenissen en situaties die een dwingend karakter hebben omdat ze het gevolg zijn van natuurwetten. Echter, deze natuurwetten zelf zijn logisch gezien contingent, en daarmee zijn de wetmatige verbanden tussen gebeurtenissen en situaties die daarop berusten dat ook.

Een onmiddellijk gevolg van dit alles is dat we ethische waarden niet kunnen lokaliseren in zulke verbanden tussen gebeurtenissen en situaties. Dat betekent dat wat een handeling in ethische zin juist of onjuist maakt niet kan worden geïdentificeerd met iets wat aan die handeling vooraf gaat, zoals een intentie, noch met iets wat op die handeling volgt, zoals een oorzakelijk gevolg. Omdat zowel intenties, als gevolgen van een handeling logisch gezien op contingente wijze met de handeling verbonden zijn, kan de waarde van die handeling daar niet in gelegen zijn. Immers, omdat deze relaties contingent zijn, zijn er dus, logisch gezien, werelden waarin ze niet optreden, en in die werelden kan de ethische kwalificatie van de handeling daar niet aan worden ontleend. Maar ethische waarden zijn noodzakelijk en een handeling is dus, als hij juist, of onjuist, is dat in alle mogelijke omstandigheden, en niet alleen in die waarin bepaalde natuurwetten van kracht zijn.

We zien hier dat Wittgensteins afwijzing van elke vorm van waarderelativisme tot gevolg heeft dat specifieke opvattingen over datgene waaraan de waarde van een handeling kan worden afgemeten, voor hem niet in aanmerking komen. De feitelijke situatie waarin de handelende persoon zich bevindt, de intentie waarmee hij of zij de handeling verricht, de gevolgen, voor zichzelf of voor anderen, die de handeling heeft: het zijn allemaal geen factoren die bij de ethische kwalificatie een doorslaggevende rol kunnen spelen, omdat ze slechts op contingente wijze met de handeling verbonden zijn. Utilisme, bijvoorbeeld, is voor Wittgenstein om die reden duidelijk geen begaanbare weg in de ethiek. Vgl. *TLP* 6.422:

Het is duidelijk dat ethiek niets te maken heeft met beloning of straf in de gebruikelijke zin. Dus kan de vraag naar de *gevolgen* van een handeling niet van belang zijn. – Althans, deze gevolgen kunnen geen gebeurtenissen zijn.

Merk op, ten overvloede wellicht, dat Wittgenstein het bestaan van ethische consequenties van ons handelen hier volledig accepteert. Alleen: deze consequenties zijn niet gebeurtenissen die met de handeling verbonden zijn als gevolgen met een oorzaak.

De relatie met deontologische benaderingen, zoals die van Kant, is ingewikkelder, maar er is in ieder geval één belangrijk element in Kants benadering dat niet in Wittgensteins negatieve bepaling lijkt te passen, namelijk de rol van de individuele intentie. Ook de veronderstelling van deontologische benaderingen dat het mogelijk is ethische principes te formuleren, is er een die door Wittgensteins visie niet

wordt gedeeld. Een deugdethische opvatting lijkt nog het dichtst te komen bij wat Wittgenstein voor ogen staat.

Positieve invulling van ethische waarden

De negatieve bepaling dat de ethische waarde van een handeling niet bepaald kan worden door te kijken naar hetzij oorzaak, hetzij gevolg, zet in zekere zin de kwestie waar ethische waarde gelokaliseerd moet worden op scherp. Dat kan alleen in de handeling zelf. Maar zelfs dan volgt nog een nadere beperking: wat een handeling in ethische zin juist dan wel onjuist maakt kan niet een contingente eigenschap van een handeling zijn. De ethische kwalificatie van een handeling is intrinsiek met die handeling verbonden.

Dit geldt algemeen, niet alleen voor individuele handelingen, maar voor het goede leven als zodanig. In *NB* zegt Wittgenstein het als volgt:

We kunnen het ook zo zeggen: het gelukkige leven lijkt in bepaalde zin *meer harmonieus* dan het ongelukkige leven. Maar in welke zin?

Wat is het objectieve kenmerk van het gelukkige, harmonieuze leven?
Het is ook hier duidelijk dat dit geen kenmerk kan zijn dat *beschreven* kan worden.

Dit kenmerk kan geen fysisch kenmerk zijn, maar moet een metafysisch, transcendent kenmerk zijn.

(*NB*, 30/07/1916)

De zin waarin Wittgenstein hier van ‘transcendent’ spreekt is dezelfde als hierboven beschreven: het kenmerk van het goede leven is iets wat buiten het domein van het betekenisvol uitdrukbaar valt. Maar het is wel degelijk iets wat we in handelingen en handelwijzen kunnen aantreffen: er is een objectieve zin waarin het goede leven verschilt van een leven dat ethisch onjuist is.

Het vocabulaire dat Wittgenstein gebruikt als hij in de *NB* en in *TLP* dit objectieve kenmerk nader aanduidt, is ontleend aan het werk van Arthur Schopenhauer, waarmee hij al op jonge leeftijd in aanraking was gekomen. Schopenhauers magnum opus, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, levert niet alleen een begrippenkader maar ook een visie op ethiek en waarden die in bepaalde opzichten overeenkomt met die van Wittgenstein. Het zou te ver gaan om daar in dit verband nader op in te gaan,⁹ maar er is één centraal begrip dat we hier moeten introduceren, en dat is het begrip van ‘Wil’. De Wil speelt een sleutelrol in Schopenhauers epistemologie en in zijn ethiek, in Wittgensteins werk komt het begrip vooral in de context van dat laatste aan de orde.

De Wil wordt door Wittgenstein gekenmerkt als “drager van goed en kwaad” (*NB*, 21/07/1916), en als zodanig is het niet een eigenschap of kenmerk dat zich leent voor beschrijving:

Over de Wil als subject van ethische attributen kan niet gesproken worden.

En de wil als een verschijnsel is alleen van belang voor de psychologie.
(*TLP*, 6.423)

Het onderscheid dat Wittgenstein hier maakt is dat tussen de Wil als een intrinsiek, noodzakelijk aspect van de handeling, en de wil als een empirisch verschijnsel, een handeling of een mentale toestand die aan een handeling voorafgaat en er alleen contingent mee verbonden is. Alleen de Wil in de eerste zin behoort tot het ethisch domein, de empirische wil (of 'wens', zoals Wittgenstein het onderscheid terminologisch maakt in *NB*) heeft geen noodzakelijke relatie met wat er in de wereld gebeurt, en het is in die zin dat Wittgenstein in *TLP* 6.373 zegt dat 'de wereld onafhankelijk is van mijn wil'.

Hoewel de ethisch juiste (of onjuiste) Wil dus niet kan worden gekarakteriseerd met behulp van betekenisvolle uitspraken, en ook niets in de wereld tot stand brengt dat op een of andere wijze beschreven kan worden, heeft hij wel degelijk substantie, effect. De ethische Wil wordt door Wittgenstein in verband gebracht met de zinvolheid van het bestaan:

Als het goede dan wel kwade uitoefenen van de Wil de wereld verandert, dan kan het alleen de grenzen van de wereld veranderen, niet de feiten – niet dat wat in taal kan worden uitgedrukt.

Om kort te gaan het effect moet zijn dat de wereld een geheel andere wordt. Ze moet, om het zo te zeggen, als geheel toenemen of afnemen.

De wereld van de gelukkige mens is een andere dan die van de ongelukkige mens.

(*TLP*, 6.43)

In *NB* vinden we dezelfde passage over het "toenemen en afnemen van de wereld", en daar voegt Wittgenstein er aan toe: "Alsof de betekenis ervan groter dan wel kleiner wordt." (*NB*, 05/07/1916). De goede, dan wel kwade Wil is dus een fundamentele houding ten opzichte van de wereld: een houding die de wereld meer, dan wel minder betekenisvol maakt. De vraag die dit oproept is welke houding dit is, en hoe men zich deze houding eigen kan maken.

Hier is het van belang een onderscheid te maken tussen de Wil in individuele zin en in metafysische, absolute zin. Bij Schopenhauer is de Wil het drijvende principe achter de wereld der verschijningen, en speelt hij als zodanig een sleutelrol in zijn epistemologie. Voor Wittgenstein heeft de absolute, metafysische Wil primair een ethisch-religieuze strekking:

Dat is waarom we het gevoel hebben dat we afhankelijk zijn van een vreemde wil. *Hoe dit ook moge zijn, we zijn daadwerkelijk in bepaalde zin afhankelijk, en dat waarvan we afhankelijk zijn kunnen we God noemen.*

(*NB*, 08/07/1916)

Het goede in absolute zin is dus een kenmerk van de Wil van God. Jaren later, in een gesprek met Friedrich Waismann, zegt Wittgenstein het als volgt:¹⁰

Schlick zegt dat er in de theologische ethiek twee opvattingen waren over de essentie van het goede: volgens de meer oppervlakkige interpretatie is het goede goed omdat God het wil; en volgens de meer diepgravende interpretatie wil God het goede omdat het goed is. Ik denk dat de eerste opvatting de meer diepgravende is: goed is wat God beveelt.

(Waismann 1979)

Dit zou kunnen suggereren dat Gods Wil een bepaalde ‘inhoud’ heeft, dat wil zeggen dat het Gods wil is dat we bepaalde dingen doen en tot stand brengen, en andere juist nalaten of veranderen. Echter, dat zou betekenen dat het goede uiteindelijk wel degelijk beschrijfbaar zou zijn. En daarmee zou de deur wijd open zijn gezet voor argumentatie, debat, verschil van mening, kortom, voor alles waarvoor Wittgenstein de ethiek nu juist wil behoeden.

Gods Wil wordt door Wittgenstein dan ook geheel anders opgevat. Zoals hij in *TLP* opmerkt:

Hoe de dingen ervoor staan in de wereld laat dat wat hoger is volkomen onverschillig. God openbaart zich niet in de wereld.
(*TLP*, 6.431)

Maar wat is de relatie tussen God en de wereld dan wel? In *NB*, enkele weken na de opmerking over onze afhankelijkheid van die ‘vreemde wil’ die we God kunnen noemen, schrijft Wittgenstein:

Hoe de zaken staan, is God.
God is hoe de zaken staan.
(*NB*, 01/08/1916)

“Hoe de zaken staan” duidt hier natuurlijk niet op een bepaalde toestand van de wereld, maar op elke mogelijke manier waarop de zaken kunnen staan, op welke toestand van de wereld dan ook waarin wij ons bevinden. Het is het bestaan als zodanig van de wereld, in wat voor vorm of toestand dan ook, dat Wittgenstein beschouwt als de manifestatie van de metafysische goede Wil. In de ‘Lecture on Ethics’ komt dit naar voren als Wittgenstein het bestaan van de wereld als zodanig opvoert als een van zijn paradigmatische ethische ervaringen:

Ik geloof dat de beste manier om [deze ervaring] te beschrijven is te zeggen dat als ik deze ervaring heb *ik me verwonder over het bestaan van de wereld*. En ik ben dan geneigd zulke woorden te gebruiken als ‘hoe buitengewoon dat er überhaupt iets bestaat’ of ‘hoe buitengewoon dat de wereld bestaat’.

Echter, het is van cruciaal belang op te merken dat deze verwondering geenszins vrijblijvend is: de wereld als manifestatie van de metafysische Wil is tevens de ethische opgave voor de individuele Wil:

Om gelukkig te leven moet ik in overeenstemming zijn met de wereld. En dit is wat ‘gelukkig zijn’ *betekent*. Ik ben dan, om het zo maar te zeggen, in overeenstemming met die vreemde Wil waarvan ik afhankelijk lijk.
Dat wil zeggen: “Ik doe de Wil van God.”
(*NB*, 08/07/1916)

Het goede leven, het leven dat in ethische zin juist is, de houding ten opzichte van de wereld die de betekenis ervan realiseert, is het leven dat in harmonie is met ‘hoe de zaken er voor staan’, hoe dat ook moge zijn. De wereld is in ethische zin dus een opgave, geen oplossing:

De feiten dragen allemaal alleen maar bij aan de constitutie van de opgave, niet aan de oplossing daarvan.
(*TLP*, 6.4321)

De feiten die de wereld uitmaken, inclusief de feiten die onszelf betreffen, zijn dus een opgave: het gaat er om daarmee in het reine te komen, daartegenover een houding te vinden die Wittgenstein beschrijft als ‘in harmonie zijn’. Op die wijze komen de individuele Wil en het absoluut goede samen. Die harmonie is nadrukkelijk niet gelegen in een bepaalde toestand die bereikt moet worden, dan wel vermeden, in bepaalde handelingen die verricht moeten worden, dan wel nagelaten: elke wijze waarop de wereld zich aan ons voordoet is voor ons een ethische opgave, en niets in de wereld is als zodanig de oplossing. De ‘onuitspreekbaarheid’ van het ethische manifesteert zich dus ook op deze wijze. Juist omdat de wereld die wij in de taal en in het denken kunnen vatten gekenmerkt wordt door toevalligheid, door logische contingentie, is er geen toestand van de wereld die we kunnen beschrijven of bedenken, die als ethisch ‘ideaal’ kan worden aangemerkt. En in die toevalligheid van de wereld ligt dan tevens besloten wat de opgave is waarvoor ze ons stelt: ermee in harmonie te zijn.

“Leven zonder hoop of vrees”

Hoe kan die harmonie, dat gelukkige leven waarin we “de Wil van God doen”, tot stand worden gebracht? Hier gebruikt Wittgenstein de term ‘leven in het heden’:

Alleen diegene die niet in de tijd maar in het heden leeft, is gelukkig.
(*NB*, 08/07/1916)

Verleden en toekomst spelen in het gelukkige, harmonieuze leven geen rol. En de reden daarvoor is dat verleden en toekomst geen rol kunnen spelen bij de bepaling van de ethische waarde van een handeling. Het is alleen de houding die *in* de handeling tot uitdrukking komt, een houding die de wereld betreft zoals ze is, hier en nu, die uitmaakt of een handeling een uitdrukking is van de goede dan wel de kwade Wil.

Deze associatie tussen ethische waarde en ‘tijdloosheid’, ‘leven in het heden’, is bekend van de traditie. In Wittgensteins geval is zeker Tolstoj op dit punt een bron van inspiratie geweest. Tolstoj's *Mijn Kleine Evangelie*¹¹ was het boek waarvan Wittgenstein zei dat het zijn “leven had gered” tijdens de oorlogsjaren. Hetzelfde thema dat in *NB* en *TLP* centraal staat, de harmonie tussen individuele Wil en metafysische, goddelijke Wil, speelt ook bij Tolstoj een centrale rol. Die harmonie kan alleen tot stand worden gebracht door in het heden te leven, zonder vrees en zonder hoop:

Wie in het heden leeft, leeft zonder hoop of vrees.
(*NB*, 09/07/1916)

Het leven zonder angst en zonder hoop is een leven waarin toekomst en verleden geen allesbepalende rol spelen. Het is een leven dat niet gedreven wordt door gevoelens van schuld over het verleden, en daarmee gevoelens van angst voor bestraffing in de toekomst. Het is ook een leven dat zijn vervulling niet lokaliseert in de toekomst, dat niet geleefd wordt in de hoop op realisatie van een of andere toestand, maar dat die

vervulling tracht te vinden in het hier en nu. Het is dus ook een leven dat tracht af te zien van verlangens ten aanzien van de toekomst, dat een eind tracht te maken aan de constante drang bepaalde situaties te willen realiseren, bepaalde dingen te doen of gedaan te krijgen. Het is, zoals eerder aangehaald, “een leven dat het kan stellen zonder de gemakken die de wereld te bieden heeft.” (NB, 13/8/1916)

Het leven in het heden is een leven dat ook intens persoonlijk wordt: doordat verleden en toekomst geen bepalende rol meer vervullen wordt ethische waarde louter een kwestie van de houding die het individu inneemt ten aanzien van de wereld zoals die zich aan hem voordoet. Anderen spelen daarin uiteraard een rol in de zin dat ze deel uitmaken van de wereld waarin het individu leeft. Maar ze bepalen de ethisch juiste houding niet in die zin dat de ethische waarde van een handeling van het individu afhankelijk is van de effecten die de handeling op hen heeft. Dat doet de vraag rijzen welke consequenties deze visie op ethiek en ethische waarde heeft voor de wijze waarop we anderen in ons handelen tegemoet treden.

Wittgenstein accepteert dat ethiek in de meest fundamentele zin niet draait om anderen, maar strikt persoonlijk is:

Kan er een ethiek zijn als er, behalve ikzelf, geen ander levend wezen is?
Als ethiek fundamenteel wil zijn: Ja!
(NB, 02/08/1916)

Enerzijds benadrukt dit de ‘ernst’ van de zaak: zelfs als er geen anderen zijn, en mijn handelen dus op geen enkele wijze het leven van anderen kan beïnvloeden, dan nog is er een ethische opgave. Anderzijds, welke rol spelen anderen, als ze er zijn, –en ze zijn er natuurlijk–, dan wel? Is deze ethiek indifferent als het gaat om de ander? Kan deze ethiek wel consequenties hebben voor de wijze waarop we de ander tegemoet treden?

De sleutel hier ligt in een zeker ‘panpsychisme’ dat Wittgenstein ten toon spreidt, bijvoorbeeld als hij schrijft:

Er is in werkelijkheid slechts één wereldziel, die ik bij voorkeur *mijn* ziel noem en die de enige manier is waarop ik dat begrijp wat ik de ziel van anderen noem.
(NB, 23/05/1915)

Dit idee van een fundamentele eenheid van al het levende, en wellicht ook van de niet-levende natuur, is direct terug te vinden bij Schopenhauer, voor wie alle verschijnselen manifestatie zijn van dezelfde noumenale Wil.¹² Voor Schopenhauer is dit de reden waarom compassie, mededogen met de ander in diens lijden, een fundamenteel aspect is van de ethiek. Bij Wittgenstein lijkt eenzelfde motief te spelen. Weliswaar is de ander niet dat waarop de ethiek als zodanig betrokken is, maar de ander deelt met ons wel dezelfde ‘geest’, en ziet zich daarmee voor dezelfde ethische opgave gesteld. Omdat de mens nu eenmaal moet handelen en omdat anderen daarbij onvermijdelijk betrokken zijn, dient het individuele handelen de ander respecteren als evenzeer een moreel subject.¹³ De idee dat de geest van afzonderlijke individuen een en dezelfde is impliceert een fundamentele afhankelijkheid: de ethische opgave waarvoor de ander is gesteld is dezelfde opgave als die waarvoor ik gesteld ben, en dat betekent dat mijn handelen niet mag interfereren met de ander in diens pogingen om die opgave op te lossen.¹⁴

Stoïsche elementen

Dat er bepaalde overeenkomsten zijn tussen wat Wittgenstein beschouwt als de ethisch juiste houding en bepaalde aspecten van het denken van de stoïci lijkt zeker verdedigbaar. De houding die door Wittgenstein gekenschetst wordt als ‘leven in het heden’ of ‘leven zonder hoop of vrees’ lijkt sterk op de ‘apatheia’ waarnaar de stoïci streven: het is een onaangedaan zijn door emoties die ons binden aan toestanden en gebeurtenissen die zich nu eenmaal aan onze controle onttrekken, emoties die ons in een toestand brengen die wij niet zelf in de hand hebben. En zowel voor Wittgenstein als de stoïci is de juiste toestand er niet een van volstreekte emotieloosheid, maar een staat waarin wij zelf op de juiste wijze reageren op wat zich in de wereld voordoet. Het is een vorm van autarkie waarin de emoties die wij hebben het resultaat zijn van onze reactie op de wereld vanuit de juiste houding.

Ook in de wijze waarop de stoïci aan het begrip ‘eudaimonia’ invulling geven ligt een overeenkomst. Cleanthes karakteriseert ‘eudaimonia’ als ‘het leven in overeenstemming met de natuur’, en dat doet onmiddellijk denken aan wat Wittgenstein verstaan onder ‘leven in harmonie’. Voor beiden geldt dat deze overeenstemming of harmonie als zodanig is wat het goede leven uitmaakt: het is niet gebonden aan de realisatie van concrete doelen, het tot stand brengen van bepaalde situaties, maar bestaat in simpelweg dat doen, wat het ook is, wat met de wereld, hoe die ook is, in overeenstemming is. In die zin delen stoïci en Wittgenstein ook een zekere instrumentele visie op het handelen: wat een handeling goed of slechts maakt zijn niet contingente kenmerken van de handeling, zoals de oorsprong die ze heeft in een concrete situatie of wens, of de gevolgen die ermee verbonden zijn. Het is de goede Wil (Wittgenstein), dan wel de deugd (stoïci) die een handeling goed maakt.

Uiteraard zijn er ook verschillen. De stoïci onderschrijven de Wittgensteiniaanse ‘onuitspreekbaarheid’ van ethiek en ethische waarden zeker niet: zij beargumenteren hun visies uitgebreid en in detail, onder andere op basis van metafysische overwegingen en een filosofie over de menselijke geest, de aard van rationaliteit en van de passies en emoties. Wittgensteins benadering is er, zoals we hebben gezien, nadrukkelijk op gericht om dergelijke discursieve methoden uit het domein van het ethische te weren. Maar dat betekent natuurlijk niet dat voor Wittgenstein het ethische domein er een is van willekeur en irrationele emoties. Integendeel, het is een juist inzicht in de aard van de taal, het denken en in de wijze waarop taal, denken en werkelijkheid met elkaar verbonden zijn dat ons in staat stelt om tot een juist inzicht in de aard en status van ethiek en ethische waarden te komen. Rationaliteit is dus wel degelijk een voorwaarde voor een juist inzicht op dit punt.

De stoïsche elementen in Wittgensteins opvattingen zijn, voor zover bekend, niet het resultaat van een directe beïnvloeding. Of Wittgenstein ooit iets van de stoïci gelezen heeft, weten we niet, hij verwijst er in ieder geval nergens naar. En de overeenkomsten zijn ook niet dusdanig gedetailleerd dat ze alleen door directe ontlening verklaard zouden kunnen worden. Indirect kan het werk van Schopenhauer wel een rol hebben gespeeld. Zoals al eerder vermeld zijn Wittgensteins ideeën op een aantal punten daar sterk door beïnvloed. En Schopenhauer, die op zijn beurt sterk beïnvloed was door boeddhistische literatuur, was er zeker van op de hoogte dat centrale begrippen en opvattingen uit de vroeg-boeddhistische traditie op hun beurt sterk overeenkwamen met het denken van de cynici en stoïci in de hellenistische traditie, en met vroegchristelijke, gnostische denkwijzen. In die zin lopen er verrassende lijnen door de geschiedenis van het denken over ethiek en ethische waarden.

Besluit

Bovenstaande schets van Wittgensteins opvattingen over ethiek en ethische waarde is beperkt tot zijn vroege werk. Een van de redenen daarvoor is dat Wittgenstein in die periode het meest expliciet op deze onderwerpen ingaat. Dat wil niet zeggen dat Wittgenstein zich later niet meer met ethische en religieuze kwesties bezig hield. De aantekeningen die hij zijn leven lang maakte staan vol opmerkingen en gedachten over ethiek en religie, en ook in zijn colleges heeft hij er aandacht voor gehad.¹⁵ Uit dit materiaal spreekt een grote mate van continuïteit: er zijn accentverschillen, zeker, maar het belangrijkste verschil tussen het vroege en het latere werk is toch vooral het theoretisch kader waarbinnen Wittgenstein zijn opvattingen formuleert. Dat verandert op sommige punten drastisch, maar de strekking van zijn opvattingen over ethiek en religie blijft grotendeels hetzelfde.

Een cruciale verandering is Wittgensteins loslaten van de afbeeldingstheorie, en de analyse van betekenis in termen van ‘taalspelen’ die daarvoor in de plaats komt. Een absolute en monistische visie op betekenis, gegrondvest in de logica, maakt plaats voor een meer relativistische en pluralistische analyse, die het menselijk handelen als uitgangspunt neemt. Men zou kunnen denken dat de ‘onuitspreekbaarheid’ van ethiek en ethische waarden daarmee komt te vervallen. Dat is echter niet het geval: ook in Wittgensteins latere werk benadrukt hij op allerlei punten dat bepaalde aspecten van ons handelen, inclusief onze epistemologische en talige praktijken, zich onttrekken aan rationale analyse en rechtvaardiging. Men zou zelfs kunnen zeggen dat het domein van het ‘onuitspreekbare’ in het latere werk omvangrijker en meer gedifferentieerd wordt. Het begrip ‘zekerheid’, bijvoorbeeld, introduceert Wittgenstein om de grenzen van rationale rechtvaardiging te analyseren;¹⁶ het begrip “grammatica” geeft op vergelijkbare wijze de niet verder expliciteerbare grens van onze taal aan;¹⁷ ‘onweegbare evidentie’ speelt een cruciale rol in onze omgang met anderen;¹⁸ enzovoort. De vraag op welke wijze ethiek en ethische waarden hierin nu precies moeten worden gelokaliseerd is lastig te beantwoorden. Echter, de centrale kenmerken die er in het vroege werk aan worden toegekend blijven onverminderd van kracht.

Dat geldt zeker ook voor Wittgensteins idee dat als filosofie al een bepaald belang heeft, dat toch vooral een praktisch belang zou moeten zijn. Dat is een centraal thema in zijn hele werk, in zijn hele leven. Natuurlijk, *TLP* is niet alleen maar gemotiveerd door Wittgensteins ‘ethische pointe’, het is ook een werk waarin een aantal substantiële ideeën over logica, taal, betekenis worden geformuleerd, ideeën die het denken over deze onderwerpen soms diepgaand hebben beïnvloed zonder dat Wittgensteins conceptie van het ethische daarbij een rol heeft gespeeld. En op soortgelijke wijze is Wittgensteins latere werk van grote invloed geweest op uiteenlopende terreinen die niets met ethiek of ethische waarden te maken hebben.

Maar toch, voor Wittgenstein zelf was die ethische pointe van cruciaal belang. En ook in zijn latere werk kan men bespeuren dat hij van mening is dat filosofie een praktisch belang moet hebben. In een gesprek met zijn leerling en vriend Drury zei Wittgenstein eens: ‘Ik ben geen religieus mens, maar ik kan toch niet anders dan elk probleem vanuit een religieus gezichtspunt beschouwen.’ Uiteraard moeten we ‘religie’ hier ruim nemen: waar het Wittgenstein om gaat is dat alles wat we doen, alles waarover we nadenken, en dus ook de filosofie, uiteindelijk slechts dan van belang is als het ons helpt het goede leven te realiseren.

- ¹ Wittgenstein, L. (1960) 1921. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- ² Voor biografische details en een intrigerende analyse van de samenhang tussen Wittgensteins biografie en diens werk, zie Monk, R. 1990. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Jonathan Cape.
- ³ Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-1916*. Geredigeerd door G. von Wright & E. Anscombe, vertaling van E. Anscombe. Oxford: Blackwell. Deze en andere vertalingen zijn van de hand van de auteur. Nadruk in geciteerde passages is steeds zoals in het origineel.
- ⁴ Wittgenstein, L. 1969. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Salzburg: Otto Müller.
- ⁵ Wittgenstein, L. 1965 (1929). 'A Lecture on Ethics'. In *Philosophical Review*, 74, 3-12
- ⁶ Hieruit blijkt ook de verwantschap van het onderscheid tussen relatieve en absolute waarden zoals Wittgenstein dat maakt met Kants onderscheid tussen hypothetische en categorische imperatieven.
- ⁷ In de ruime zin van 'elke mogelijke wereld'.
- ⁸ Dit is een vergaande stelling die uiteraard meer argumentatie behoeft dan we hier kunnen geven. Zie Stokhof, M. 2002. *World and Life as One. Ethics and Ontology in Wittgenstein's Early Work*. Stanford: Stanford University Press, hoofdstuk 3, voor meer details.
- ⁹ Zie bijvoorbeeld Magee, B. 1983. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon Press, appendix 3, of Stokhof 2002, hoofdstuk 4, voor meer details.
- ¹⁰ Waismann, F. 1979. *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations Recorded by Friedrich Waismann*. Geredigeerd door B. McGuinness. Oxford: Blackwell.
- ¹¹ Tolstoj, L. 2002 (1881). *Mijn Kleine Evangelie*. Utrecht: Bijleveld.
- ¹² En Schopenhauer is hier op zijn beurt weer schatplichtig aan Spinoza. Voor Wittgensteins relatie met Spinoza, zie Garver, N. 1994. *This Complicated Form of Life*. Chicago: Open Court.
- ¹³ Op dit punt is er weer een duidelijke overeenkomst met Kant, in wiens ethiek de ander altijd als doel in zichzelf, en nooit als middel tot iets anders, moet worden gezien.
- ¹⁴ In Stokhof, 2002, hoofdstuk 4, wordt Wittgensteins positie op dit punt vergeleken met die van het boeddhisme, waarin zich een vergelijkbare ogenschijnlijke discrepantie voordoet tussen de inhoud van het uiteindelijke ideaal, dat niet intrinsiek betrokken lijkt op anderen maar de realisatie is van een persoonlijke ontwikkeling, en de eisen die het leven van alledag stelt, waarin anderen uiteraard figureren. Het Mahayana-ideaal van de Bodhisatva, die de verlossing heeft bereikt en die het Nirvana kan betreden maar dat niet doet totdat alle levende wezens verlost zijn, belichaamt een vergelijkbare uitweg uit dit dilemma.
- ¹⁵ Voor de aantekeningen zie Wittgenstein, L. 1998 (herzien editie), *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*. Geredigeerd door G. von Wright, H. Nyman, & A. Pichler, vertaling van P. Winch. Oxford: Blackwell; voor de colleges zie de 'Lectures on Religious Belief' in Wittgenstein, L. 1966. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Geredigeerd door C. Barrett. Oxford: Blackwell.
- ¹⁶ Zie Wittgenstein, L. 1969, *Über Gewißheit / On Certainty*. Oxford: Blackwell

¹⁷ Zo zegt Wittgenstein: “Essentie komt tot uitdrukking in grammatica.” in paragraaf 371 van: Wittgenstein, L. 1967, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt: Suhrkamp. Dit is een thema waarop Wittgenstein ook in ander later werk, bijvoorbeeld dat over de filosofie van de psychologie, steeds terugkomt.

¹⁸ Zie *Philosophische Untersuchungen*, deel 2, paragraaf xi.