Th. C. W. OUDEMANS

RELATIVITEIT EN VOLSTREKTHEID VAN DE KENNIS

EEN OVERDENKING BIJ DE OPVATTINGEN VAN DESCARTES EN WITTGENSTEIN

UIT „TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE"
44e JAARGANG — NUMMER 1 — MAART 1982

RELATIVITEIT EN VOLSTREKTHEID VAN DE KENNIS

EEN OVERDENKING BIJ DE OPVATTINGEN VAN DESCARTES EN WITTGENSTEIN *

door Th. C. W. OUDEMANS (Amsterdam)

INLEIDING.

De klassieke definitie van de waarheid, *adaequatio rei et intellectus*, geeft, zoals Kant opmerkt, slechts een naamsverklaring van het begrip, maar geen inzicht erin. De filosoof is vooral geïnteresseerd in de vraag wat het algemene criterium voor de waarheid van een uitspraak is (zie KrVA58/B82). Kant wijst er ook op dat een belangrijk aspect van de vraag naar het criterium van de waarheid ligt in de vraag naar de mate van zekerheid die mensen nodig hebben in hun kennisverwerving. In hoeverre kunnen mensen volstrekt zeker zijn van de waarheid? In hoeverre hebben mensen een dergelijke volstrekte zekerheid nodig? Kunnen mensen van hun aanspraken op zekerheid afzien wanneer ze beseffen dat die zekerheid niet op waarheid berust?

Het zal ons in dit artikel gaan om de verhouding van volstrekte of relatieve zekerheid die de mens heeft met de waarheid als overeenstemming tussen kennis en werkelijkheid. Wanneer wij spreken over de re-

* Ter nagedachtenis aan mijn te vroeg gestorven vriend P. van Hartingsveldt.

lativiteit van de menselijke zekerheid, dan vatten wij die niet op als tegenstelling tot de absolute, alles omvattende kennis van een Schepper, en ook niet als tegenstelling tot een onbegrensde kennis, van eindeloze ruimten, tijdsopeenvolgingen of oorzaaksreeksen. Het gaat ons om relativiteit als tegenhanger van volstrektheid — onvoorwaardelijke zekerheid met betrekking tot een specifiek onderwerp.

De verhouding tussen menselijke zekerheid en de waarheid roept vragen op, omdat het ernaar uitziet dat waarheid bestaat in de gelijkstelling van twee instanties, intellect en wereld, waarbij enerzijds het menselijk intellect al behoort tot de wereld die het in de kennisverwerving moet bereiken, terwijl anderzijds de werkelijkheid altijd bezien wordt vanuit het menselijk intellect, en daar niet buitenom gekend kan worden. Is dan onze zekerheid van de waarheid niet relatief, ten opzichte van de niet doorschouwde werkelijkheid als *vis a tergo*, en ten opzichte van het niet doorschouwd kennisvermogen dat de werkelijkheid kleurt ?

Zowel Descartes als Wittgenstein hebben zich met het bovengeschetst geheel van problemen beziggehouden. Onze eerste doelstelling luidt : middels een confrontatie van hun opvattingen inzicht verkrijgen in relativiteit en volstrektheid van de menselijke zekerheid aangaande de waarheid. Ons tweede doel is historisch : wij vragen naar overeenkomsten en verschillen tussen de filosofieën van Descartes en Wittgenstein, en zullen vaststellen dat de overeenkomsten groter zijn dan in het algemeen wordt aangenomen en dat de verschillen op andere punten te vinden zijn dan men gewoonlijk veronderstelt.

I. DESCARTES.

A. Waarheid en zekerheid

Het lijdt geen twijfel dat Descartes waarheid opvat als overeenstemming tussen intellect en werkelijkheid. Slechts die ideeën verdienen de naam ,, idee '', welke afbeeldingen zijn van de dingen, aldus Descartes (Med 37). Hij noemt de waarheid *rei similitudo cogitatione* (de over-

eenkomst van de zaak met de gedachte), ze is de conformiteit tussen ideeën en dingen (Aan Mersenne, 16-10-1639, AT II 597).

Hoewel volgens Descartes de ene idee uit de andere kan ontstaan, zal er toch uiteindelijk een idee moeten zijn waarvan de oorzaak als een origineel is (*instar archetypi*) dat zich in de werkelijkheid bevindt. Omdat Descartes uitgaat van het causaliteitsbeginsel is hij van mening dat de idee uiteindelijk een voldoende oorzaak moet hebben die reeël is : de idee kan nooit meer bevatten dan de werkelijkheid. Voor Descartes hebben ideeën enerzijds een eigen werkelijkheid, ze zijn, materieel opgevat, modi van ons als denkende substanties (AT VII 232), maar anderzijds hebben ze ook een objectieve realiteit : de werkelijkheid van de gerepresenteerde zaak, voor zover die zich in de idee bevindt (Pr. I. 17). Deze objectieve realiteit dan van onze ideeën vereist een oorzaak, die niet slechts objectief is, maar de werkelijkheid formaliter bevat, dat wil zeggen dat de zaken zo zijn, als wij ze opvatten (zie Med 42 en AT VII 161).

Dat waarheid overeenstemming is tussen ideeën en de werkelijkheid die daarvan de oorzaak is, zegt nog niet *wanneer* mensen de waarheid al dan niet bereiken. Er is een criterium nodig voor de waarheid, dat ons zegt wanneer we zeker zijn van de waarheid. Dit criterium is voor Descartes : de helderheid en duidelijkheid van de idee. Al wat ik zeer helder en duidelijk percipieer is waar, aldus Descartes (Med 35). Op deze wijze kan men de gevolgtrekking van kennen naar werkelijkheid maken (AT VII 520).

Door de helderheid (datgene wat aanwezig en gemakkelijk verstaanbaar is voor de aandachtige geest) en de duidelijkheid (datgene wat van alle andere heldere dingen onderscheiden is) (Pr. I. 45) van een idee in de mens kan men volgens Descartes rationeel, en dus volstrekt zeker zijn dat men in uitspraken waarheid bereikt, dus buiten zichzelf als mens naar de werkelijkheid reikt. Men dient zich wel te realiseren dat helderheid en duidelijkheid enerzijds, en waarheid anderzijds, voor Descartes niet identiek zijn. Helderheid en duidelijkheid zijn eigenschappen van de ideeën van mensen, en *duiden* op waarheid, ze *vormen* echter niet de overeenstemming van ideeën en werkelijkheid (zie Gewirth CDD 254).

In het algemeen wordt Descartes gehouden voor een rationalist die ons aanbeveelt slechts datgene te erkennen wat helder en duidelijk is, en dus volstrekt zeker waar. Dat is gedeeltelijk juist. Descartes stelt inderdaad: wanneer ik ervan afzie oordelen te geven, zodra ik niet volstrekt helder en duidelijk percipieer wat waar is, dan is vergissen voor mij als mens uitgesloten (Med 59, 60). Hij erkent slechts kennis die volstrekt zeker en niet waarschijnlijk is (Reg. II, AT X 362). Men kan net zo goed niets weten als iets alleen met waarschijnlijkheid weten, aldus Descartes.

Dit rationalistisch beeld behoeft aanvulling, omdat helderheid en duidelijkheid als zekere criteria van de waarheid voor Descartes zelf problematisch zijn. Om dit te laten zien gaan we in op de drie vormen van zekerheid die Descartes onderscheidt: praktische, rationele en metafysische zekerheid. Daarbij blijkt de verhouding tussen zekerheid en waarheid gecompliceerder te zijn dan zij op het eerste gezicht lijkt.

B. Vormen van zekerheid.

1. Praktische zekerheid. In het dagelijks leven vertrouwen mensen op hun zintuigen en verbeelding, en op andere mensen, in vooroordelen, autoriteit en traditie. Hoewel Descartes vanuit rationeel oogpunt een groot wantrouwen koestert tegen de zekerheid van de *common sense*, onderkent hij toch een praktische levenszekerheid, ,,une assurance morale'' (DM 37) die hij zelfs een eigen status toekent. De morele zekerheid is er om onze gewoonten te regelen, het is de zekerheid van de dingen die we gewoonlijk in ons leven niet betwijfelen. Descartes noemt als voorbeeld de zekerheid dat de Stad Rome bestaat, ook al is men daar nog nooit geweest (Pr IV. 205/6, alleen Franse tekst, AT IX 323/4).

Hoewel slechts de rationele zekerheid noodzakelijk waar is, en de levenszekerheid relatief is omdat ze slechts op waarschijnlijkheid rust heeft voor Descartes de levenszekerheid toch een zelfstandige, zelfs volstrekte status, los van de rationele zekerheid waaraan ze niet ondergeschikt is. We hebben immers niet overal dezelfde soort zekerheid

nodig — voor het regelen van zaken kan men zich bij voorbeeld beter richten naar de ervaring dan naar de rede (Aan Élisabeth, mei 1646, AT IV 411/2). Ook is het in het dagelijks leven onzinnig om geen vertrouwen in de zintuigen te hebben (Vae Resp, AT VII 350/1).

De praktische zekerheid is niet rationeel, want ze is niet helder en duidelijk. Niettemin is ze volgens Descartes onontbeerlijk. We hebben de morele plicht tot zekerheid, ook als we niet tot rationeel bewijzen in staat zijn (zie Gilson DMC 359)[1]. In het dagelijks leven moeten we soms meningen volgen waarvan we weten dat ze zeer onzeker zijn, en moeten we toch doen alsof ze onbetwijfelbaar zijn (DM 31). Dit aannemen van volstrekte zekerheid waar we geen waarheid bezitten moge ons aanvankelijk bevreemden, maar Descartes acht dit mogelijk, doordat hij onderscheid maakt tussen de praktische handelingen van het leven waarin de waarheidsvraag wordt opgeschort, en het theoretisch onderzoek van de waarheid (Vae Resp, AT VII 350, zie AT VII 149). Hij acht deze praktisch volstrekte zekerheid bovendien noodzakelijk, omdat de menselijke wil voor hem bestaat in het maken van keuzen, niet in het openlaten ervan. De mens moet in zijn leven kiezen, ook al is hij rationeel onvoldoende zeker, omdat hij anders kansen verspeelt (zie Gilson DMC 233). De mens moet dus vastbesloten zijn in zijn handelingen, hoewel hij intussen in zijn oordelen onzeker kan blijven (aan XXX, maart 1638, AT II 34/6).

Nu was het, zeker aanvankelijk, Descartes' bedoeling, dat het leven rationeel geleid zou worden, dus dat de morele zekerheid zou worden vervangen door rationele zekerheid (zie Gilson DMC 243). We hebben echter vooralsnog geen volledige rationaliteit bereikt, en daarom hebben we ook (nog) geen definitieve, maar alleen een voorlopige moraal die slechts op levenszekerheid berust. Het tweede maxime van deze moraal geeft de noodzaak van praktisch volstrekte zekerheid, ook los van de waarheid, aan: zo krachtig en vastbesloten mogelijk in mijn handelingen te zijn, en de meest twijfelachtige meningen zo constant

1. Zoals Gilson het uitdrukt: „L'assurance morale n'est donc pas un degré inférieur de certitude théorique" (DMC 359).

te volgen, wanneer ik er eenmaal voor gekozen heb, dat het lijkt alsof ze zeer zeker zijn (DM 24). Deze opvatting blijft Descartes ook later toegedaan, getuige een brief aan Élisabeth: „En hoewel we geen zekere bewijzen van alles kunnen hebben, moeten we toch een besluit nemen, en over alle zaken die we gebruiken ons die meningen eigen maken, die ons het meest waarschijnlijk lijken, opdat we, wanneer het erom gaat te handelen, nooit besluiteloos zijn. Want slechts besluiteloosheid veroorzaakt spijt en berouw" (15-9-1645, AT IV 295).

Een fout in onze levenszekerheid is, omdat de waarheidsaanspraak daarin is opgeschort, geen fout in eigenlijk zin — hij had niet voorkomen kunnen worden[2]. Maar dezelfde vergissing zou wel een echte fout geweest zijn, wanneer we haar als rationele zekerheid naar voren hadden gebracht, omdat het getuigenis van een rechtschapen man daarvoor niet voldoende is (Aan Mesland, 2-5-1644?, AT IV 115).

Descartes geeft een goed argument voor zijn stelling dat we in het handelen volstrekte zekerheid nodig hebben, ook al is die zekerheid rationeel gesproken relatief. Wanneer men niet vastbesloten is in zijn leven, dan kan men achteraf spijt krijgen, omdat men door eigen schuld kansen voorbij laat gaan. Wie geen volstrekte zekerheid veronderstelt in zijn handelingen, ook los van de waarheid, verliest mogelijkheden, omdat hij zich door zijn passies nu eens de ene, dan weer de andere kant op laat trekken (Pass, AT XI 367), met als gevolg: gewetenswroeging (AT XI 376).

Ondanks Descartes' verdediging van de aparte status van de levenszekerheid blijft de verhouding tussen praktisch volstrekte en rationeel relatieve zekerheid problematisch. De mogelijkheid immers van een praktisch volstrekte zekerheid die rationeel relatief is berust op een scherp onderscheid tussen de beschouwing van de waarheid, en het leven dat de waarheidsvraag opschort. Het is de vraag of dat onderscheid zo scherp te maken is. Kunnen we in ons handelen de waar-

2. „L'erreur morale qui arrive, quand on croit avec raison une chose fausse... ne contient aucune privation, lorsque nous ne l'assurons que pour régler les actions de notre vie, en chose que nous ne pouvons moralement savoir mieux, et ainsi ce n'est point proprement une erreur" (Aan Mesland, 2-5-44?, AT IV 115).

heidsvraag wel zonder meer opschorten ? En, ook al zegt Descartes dat rationele zekerheid slechts nodig is voor de ,, contemplatie van de waarheid'' (Pr I.3), rationaliteit heeft wat hem betreft toch vooral praktisch nut ? De zin van rationaliteit voor Descartes is nu juist dat ze ons in staat stelt om de onjuistheden te vermijden die in het dagelijks leven kunnen ontstaan (zie DM 19). Omdat Descartes het gebied van de praktische zekerheid op grond hiervan wil rationaliseren[3] moet hij wel van mening zijn dat praktische zekerheid inferieur is aan rationele zekerheid.

Dit probleem komt tot uiting in de relativering van de gedachte dat we geen spijt hebben wanneer we maar vastbesloten zijn, die Descartes zelf aangeeft : hij stelt dat dat uitsluitend geldt wanneer we ons niet door onze passies, maar alleen door de rede laten leiden[4]. Er bestaat ook een weergave van het tweede maxime van de moraal die radicaal verschilt van de oorspronkelijke. In een brief aan Élisabeth stelt Descartes niet dat de mens ook bij onzekerheid resoluut moet zijn, maar dat hij alleen vastbesloten moet zijn als hij weet wat de rede hem voorschrijft. Vastbeslotenheid die niet verlicht is door de rede levert toch geen zekerheid die solide is, omdat het dan mogelijk is om onbewust verkeerde dingen na te streven (4-8-1645, AT IV 265/6).

Er bestaat dus een tegenstelling tussen de praktische noodzaak, volstrekt zeker te zijn, en de rationele onzekerheid in het leven. Die tegenstelling ware slechts op te heffen wanneer er een definitieve moraal zou zijn : wanneer alle handelen op grond van een complete rationele kennis zou kunnen plaatsvinden. Juist die mogelijkheid acht Descartes echter steeds mindere aannemelijk. Een definitieve moraal is er nooit gekomen, en in een brief van 6-10-1645 twijfelt Descartes

3. Zoals Alquié het weergeeft : ,, Un monde étalé sur un plan, un monde où tout est objet, ou toute force agit mécaniquement, par une action purement spatiale, ne saurait en effet nous tromper. Il n'y a point à redouter ici la ruse d'un mensonge, la séparation d'une conscience, l'illusion d'une finalité (DMH 66).

4. ,, il y a ... grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion, et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité : d'autant que, si on suit ces dernières, on est assûré de n'en avoir jamais de regret, ni de repentir; au lieu qu'on en a toujours d'avoir suivi les premières, lorsqu'on en découvre l'erreur'' (Pass., AT XI 368).

expliciet aan de mogelijkheid van volledige rationele kennis voor de mens: ,, het is de natuur van de mens, niet alles te weten, en ook, niet altijd zo goed te oordelen als men doet wanneer men veel tijd heeft om te overwegen" (Aan Élisabeth, AT IV 307). Indien dat Descartes' opvatting is, dan is een definitieve moraal uitgesloten, en is het een onvermijdelijkheid dat mensen geen volstrekte rationele zekerheid kunnen bereiken, zodat ze toch volstrekte levenszekerheid nodig hebben die rationeel relatief is.

Antropologisch gesproken ligt het probleem van de volstrekte zekerheid in de wil. Dat mensen in de praktijk van het leven volstrekte zekerheid nodig hebben, en niet kunnen ophouden met handelen wanneer ze inzien dat hun zekerheid rationeel relatief is, komt hierdoor dat de menselijke wil nergens stilstaat. Een weigering te willen, ook al hebben we geen rationele zekerheid, zou ons ongelukkig maken (Gilson DMC 234), omdat we slechts kunnen ophouden met willen wanneer we verlies van mogelijkheden op de koop toe nemen. Omdat mensen zonder grens streven naar grotere en betere dingen (Med 51) reikt de menselijke wil verder dan het menselijk inzicht, zodat de mens dingen moet willen, en dus als rustend op zekere gronden moet beschouwen, die niet rationeel ingezien worden.

Zoals we hieronder zullen zien is Descartes vanuit rationeel gezichtspunt van mening dat mensen hun wil moeten en kunnen begrenzen tot datgene wat helder en duidelijk is — dan immers kunnen er geen fouten ontstaan (Med 62). Zo zou blijken dat het maken van fouten niet in de menselijke natuur ligt[5]. Op grond van het bovenstaande is dat twijfelachtig: wanneer de mens niet alles kan weten, en toch niet kan ophouden met het realiseren van zijn wil, dan blijft er volstrekte zekerheid nodig die rationeel relatief is[6].

5. ,, Quod autem in errores incidamus, defectus quidem est in nostra actione sive in usu libertatis, sed non in nostra natura" (Pr. I 38).

6. ,, C'est en voulant dépasser sa condition, ... en refusant de soumettre sa volonté à la passivité de son entendement, que l'homme se trompe. L'erreur vient donc toujours de ce que nous ne nous contenons pas dans les justes bornes de notre situation" (Alquié DMH 244).

2. *Rationele zekerheid.* Wij zullen hier slechts spreken over de rationele zekerheid aangaande de werkelijkheid, niet over de eeuwige waarheden, zoals die van de wiskunde — die zouden een apart artikel vergen.

Waar het gaat om rationele zekerheid erkent Descartes geen enkele vorm van relativiteit, slechts waarheden waaraan niet getwijfeld kan worden zijn toelaatbaar. Dat is mogelijk doordat Descartes spreekt over een wereld die geheel kwantitatief kan worden opgevat. Vooral aanvankelijk gaat hij ervan uit dat de kwantiteit der materie niet van de substantie verschilt, en dat de uitgestrektheid de essentie ervan is (*Le Monde*, AT XI 36). Doordat de natuur wiskundig is, en geen krachten kent (Aan Mersenne, 11-3-1640, AT III 37) is het mogelijk om er kennis van te verkrijgen die helder en duidelijk, en dus waar is. De rationele natuurkunde is noodzakelijk waar in alle mogelijke werelden, en geeft bewijzen a priori (AT XI 47).

Dit rationalisme is zeker de weergave van een belangrijk aspect in het denken van Descartes. Toch behoeft de identificering van rationele zekerheid en waarheid bij hem relativering, hetgeen wij in een vijftal punten willen aantonen.

a. Het gebruiken van helderheid en duidelijkheid als criteria voor zekerheid aangaande de waarheid is problematisch omdat voor Descartes helderheid en duidelijkheid gradaties toelaten. Hoe *meer* we in een zaak ontdekken, des te helderder kennen we die zaak (Pr I. 11 — zie Med 32). En naarmate we een ding *beter* onderscheiden van andere dingen wordt het begrip ervan duidelijker (Med 63). Dan ontstaat de vraag naar de graad van helderheid en duidelijkheid die nodig is voor volstrekte zekerheid van de waarheid. Vooral ten aanzien van de helderheid is dat een probleem : hoe kan een graduele helderheid criterium zijn voor een waarheid die niet aan gradaties onderhevig is ?

Ten aanzien van de duidelijkheid heeft Descartes een metafysisch beginsel nodig om de gradaties erin te verzoenen met het criteriumschap voor de waarheid. De eindige menselijke rede kan, dat begrijpt eenieder, haar ideeën niet in één maal omvatten, bij voorbeeld wegens de lengte van de keten van redenen. Ideeën moeten dus in de loop van

de tijd ontwikkeld worden (zie Gueroult DOR I.329). Adequate kennis in de sterke betekenis, dus volstrekt duidelijke kennis van bij voorbeeld een driehoek, maar ook van een substantie met zijn eigenschappen, is voor de mens vooralsnog niet mogelijk, en waarschijnlijk nooit mogelijk. De mens kan immers altijd meer eigenschappen in een substantie of idee ontdekken (*Avec Burman*, AT V 151/2). De werkelijkheid is altijd rijker dan wat de mens ervan kan weten. De verenigbaarheid van een niet volstrekte duidelijkheid met de volstrektheid van de zekerheid aangaande de waarheid die erdoor gegarandeerd moet worden is nu slechts mogelijk doordat Descartes het metafysisch uitgangspunt heeft dat de ontwikkeling van een idee geen correctie kan aanbrengen in de oorspronkelijke perceptie. Hoewel de idee van een driehoek steeds duidelijker kan worden, blijft de idee in wezen dezelfde. Ook in een substantie kunnen nieuw gevonden eigenschappen niet met de bestaande in strijd zijn (zie Vae Resp, AT VII 368).
b. Ook wanneer men stelt dat de graduele helderheid en duidelijkheid zekere criteria voor de waarheid kunnen leveren, is er de moeilijkheid, te bepalen *wanneer* er van helderheid en duidelijkheid sprake is, zoals reeds Gassendi stelt (Vae Obj, AT VII 278/9). Ook Descartes zelf merkt op dat het moeilijk te bepalen is wat wij duidelijk begrijpen (DM 33). Er is immers een onderscheid tussen *menen* helderheid en duidelijkheid te bezitten, en deze werkelijk hebben (Vae Resp AT VII 379). Slechts mensen die ,,prudent'' zijn kunnen onderscheid maken tussen wat helder en duidelijk gepercipieerd wordt, en wat dat alleen maar schijnt (AT VII 462).

In de *IVae Responsiones* gaat Descartes een stap verder. Hij stelt daar dat het wel mogelijk is dat het kennisvermogen van de mens overeenkomt met (*adaequat*) een zaak[7]. Maar de mens kan *niet weten* of hij ware kennis heeft, anders zou zijn kennisvermogen gelijk moeten zijn aan de oneindige macht van God (AT VII 220). Niemand kan er zeker

7. Men bedenke: hier wordt het begrip ,,adequaat'' anders gebruikt dan bij voorbeeld in AT VII 365, en op andere plaatsen op p. 220. Hier gaat het niet om volledige kennis van alle attributen van een ding, maar om de ,,gewone'' overeenstemming tussen denken en zaak.

van zijn dat zijn perceptie waar is omdat zij gevrijwaard is van duisternis en verwardheid (zie Frankfurt DDM 143).

Dit geldt temeer omdat voor Descartes het directe object van onze perceptie niet de werkelijkheid is maar de idee (AT VII 181). Buiten de ideeën om kunnen we geen kennis van de dingen hebben (Aan Gibieuf, 19-1-1642, AT III 476). Maar dan kunnen we op grond van de helderheid en duidelijkheid van de ideeën niet met volstrekte zekerheid zeggen dat we de werkelijkheid bereiken. Om die uitspraak te doen is een andere vorm van zekerheid noodzakelijk (Zie Gewirth, CDD 254).

c. Hoewel Descartes gewoonlijk stelt dat de natuur volstrekt rationeel zeker gekend kan worden, wordt die opvatting toch door hemzelf gerelativeerd, hetgeen begrijpelijk is wanneer helderheid en duidelijkheid gradueel zijn (1), en niet strikt noodzakelijk op overeenstemming met de werkelijkheid wijzen (2). In de *IIae Responsiones* laat hij de relativiteit van de menselijke zekerheid ten opzichte van de werkelijke waarheid goed zien. Een overtuiging die zo vast is dat we geen enkele grond hebben om eraan te twijfelen is voor ons mensen voldoende, zo stelt Descartes. Maar absoluut gesproken hoeft er dan toch niet van waarheid sprake te zijn; ,,Wat deert het ons, als iemand zich misschien voorstelt dat dat ding zelf, van de waarheid waarvan wij zo vast overtuigd zijn, aan God of een Engel onwaar toeschijnt, en dus, absoluut gesproken, onwaar is ? Waarom maken we ons zorgen over die absolute onwaarheid, wanneer we daar volstrekt niet in geloven, noch er het geringste vermoeden van hebben ?'' (AT VII 145). We zien hier dat Descartes, ook waar het gaat om rationele zekerheden, deze onderscheidt van de werkelijke waarheid, al acht hij die voor mensen niet belangrijk. Rationele zekerheid is niet hetzelfde als correspondentie met de werkelijkheid. ,,He explicitly concedes ... that he has not proven that whatever is clearly and distinctly perceived is 'absolutely' true'' (Frankfurt, DDM 26, 179).

De laatste paragrafen van de (Franse) tekst van de *Principes* bevestigen deze opvatting. Descartes gaat daar nog een stap verder, en stelt dat de fysica slechts hypothetisch van aard is, en dus relatief ten

opzichte van de begrensdheid van het menselijk kennen. Net zo als twee horloges met een verschillend innerlijk dezelfde tijd kunnen aangeven, kan ook de werkelijkheid zoals wij mensen die kennen nog op verschillende manieren gemaakt zijn.

Het is opvallend dat Descartes de rationele kennis van de natuur hier als slechts praktisch inzicht stelt tegenover de werkelijke kennis, die immers noodzakelijk moet zijn (Pr IV.206). Voor Descartes is de natuurkunde slechts praktisch zeker, het is zo dat ze ,, ad usum vitae sufficiet'' (Pr IV. 204), maar daarmee zijn we niet echt rationeel zeker, hoogstens ,, moraliter'' (Pr IV. 205). Hier wordt dus de rationele zekerheid van de mens tot praktische gereduceerd.

d. Aanvankelijk veronderstelde Descartes dat de kennis van de door hem wiskundig gereconstrueerde wereld volstrekt helder en duidelijk zou kunnen zijn, doordat de redelijke kennis in de plaats zou komen van de zintuiglijke. Wel heeft hij vanaf het begin gesteld dat mensen in de zintuigelijke wereld moeten blijven verkeren, omdat het niet mogelijk is om het *bestaan* van rationeel gekende dingen te leren kennen zonder zintuigen, evenmin als nut en schadelijkheid van objecten (zie Alquié, DMH 305).

Maar in de concrete wetenschapsbeoefening blijkt Descartes niet buiten de ervaring te kunnen, die geen rationele zekerheid kan geven. Allereerst moeten wetenschappelijke controversen over oorzaken opgelost worden door ervaringen die niet aan beide oorzaken kunnen worden toegeschreven (*Le Monde*, AT XI 242). Een heldere en duidelijke idee in de natuurkunde moet een experimenteel geverifieerde idee zijn.

Het belang van de ervaring reikt vervolgens nog verder. Uit de *Principia* blijkt dat de stelling dat ervaring alleen de existentie der dingen leert, en de rede de aard ervan, niet geheel kan opgaan: ervaring is nodig om de verschillende dingen in de wereld van elkaar te onderscheiden. Wanneer Descartes de drie elementen van de zichtbare wereld beschrijft, de zon en de sterren die licht uitzenden, de hemel die het overbrengt, en de aarde, planeten en kometen die het reflecte-

ren (Pr III. 52), dan moet hij wel gebruik maken van de zintuiglijkheid[8]. Dit noodzakelijke ervaringselement in onze rationele kennis laat zien dat deze toch een zeker mate van waarschijnlijkheid bevat. Dit zou een grond kunnen zijn om met Descartes de fysische kennis hypothetisch te noemen.

e. Dat Descartes onderscheid maakt tussen menselijke rationele zekerheid en de waarheid heeft een ontologische grond. De natuur immers bestaat voor hem uit substanties met hun attributen en modi. Hoewel Descartes in *Le Monde* zegt dat de kwantiteit der materie niet verschilt van de substantie, zijn er ook plaatsen waar hij tussen substantie en attributen een *distinctio rationis* aanneemt. Wij mensen kunnen wel de attributen, maar niet de substanties zelf bereiken. We kennen de substanties niet onmiddellijk door zichzelf, maar alleen doordat zij subject zijn van de kenbare acten of accidenten (IIIae Resp, AT VII 176)[9]. Voor Descartes omvat de substantie dan noodzakelijk meer dan het menselijke kennen. We moeten daarom, met Gueroult, een onderscheid maken tussen de volledige kennis van iets, en de kennis van iets als zijnde volledig (DOR I 84, zie 55/6). Wij mensen kunnen wel weten dat een substantie volledig is, maar we kunnen er daarmee nog geen volledige kennis van hebben.

Descartes gaat soms een stap verder, en maakt een onderscheid tussen de zaken zoals wij mensen ze kennen, en de zaken zoals ze zijn[10]. De menselijke geest is niet de maat der dingen, maar alleen van wat mensen bevestigen of ontkennen[11]. Deze gedachtengang is slechts te begrijpen vanuit de opvatting dat de substantie eigenschappen bezit die voor de mens *principieel* onkenbaar zijn. Inderdaad zijn er plaatsen waar Descartes dit stelt. Hij voegt er dan onmiddellijk aan toe dat die

8. ,,Comment savoir qu'il y a un soleil et des planètes, sinon à partir du sensible ? (Alquié D 134).

9. ,,Neque enim substantias immediate cognoscimus ... sed tantum ex eo quod percipiamus quasdam formas sive attributa'' (IVae Resp., AT VII 222, zie Vae Resp., AT VII 364).

10. Deze gedachte vinden we al in de *Regulae* : We moeten beseffen dat ,,... Aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt'' (Reg. XII, AT X 417/8).

11. ,,Et quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus'' (Aan Morus, 5-2-49, AT V 274).

onbekende eigenschappen wel de bestaande kunnen aanvullen, maar er niet mee in strijd kunnen zijn (aan de P. Gibieuf, 16-1-1642, AT III 478).

Descartes' vraag naar rationele zekerheid staat op gespannen voet met de gedachte dat de substantie niet in het menselijk kennen kan opgaan. In de stelling dat de mens vraagt om rationeel zekere kennis, terwijl het zijnde toch niet tot het menselijk begrip te herleiden is, ligt het probleem van zekerheid en waarheid (zie Alquié DMH 270). Dit probleem ontstaat wanneer men stelt dat de substantie zelfstandig is en buiten de mens staat, ook niet gelijkwaardig is aan de accidenten (Vae Resp, AT VII 364), terwijl de mens slechts attributen kan kennen.

Descartes' probleem kan duidelijker worden, wanneer we het onderscheid ervan met het kantiaans idealisme in ogenschouw nemen. Voor Descartes gaat de kennis niet over zaken die door onze aanschouwingsvormen en verstandsregels zijn gepreconstitueerd (juist het uitgangspunt van een door ons geconstitueerde wereld kan zekere waarheid garanderen!), maar over de wereld die van de mens onafhankelijk is, die door de mens nimmer omvat zal worden: „Descartes nie la suffisance de la pensée en affirmant la substance comme substrat, il nie l'autonomie de la pensée en affirmant la substance comme cause" (Alquié DMH 267). Inderdaad is dit de opvatting die we in de *Principia* kunnen aantreffen: we moeten de attributen van de substanties onderscheiden, en de aard van de laatste kennen we niet werkelijk (Pr I. 64). Voor Descartes is de gedachte dat alles wat de geest begrijpt ook in de geest moet zijn absurd, omdat de geest dan groter zou moeten zijn dan de wereld[12]. God, mens en werkelijkheid zijn voor hem niet tot elkaar te reduceren[13].

12. „Unde enim habes id omne quod mens intelligit, in ipsa esse debere? Profecto si hoc esset, cum magnitudinem orbis terrarum intelligit, illam etiam in se haberet, atque non modo esset extensa, sed etiam extensione major orbe terrarum" (AT VII 390).

13. „Ipsam enim clare intelligimus tanquam rem a Deo et a nobis, sive a mente nostra, plane diversam" (Pr II. 1).

Door dit deels realistische uitgangspunt ontstaan de problemen van zekerheid en waarheid : er bestaat een kloof tussen de menselijke zekerheid, en de werkelijkheid die de mens in zijn kennis wil bereiken (zie Alquié D 132). Voor Descartes is waarheid niet te onderscheiden van werkelijkheid (zie Aan Clerselier, 23-4-49, AT V 355), en staat de mens met zijn zekerheid deels buiten de werkelijkheid : ,, It is precisely because ideas are viewed by Descartes as being representative of things which are not themselves perceived directly, that clearness and distinctness ... are not in their immediate nature the same as the transcendental relation of conformity between ideas and things which Descartes calls 'truth' ''. (Gewirth CDD 274).

Dat de identificatie van helderheid en duidelijkheid met de waarheid problematisch is onderscheidt juist Descartes' realisme van een idealistische filosofie die uitsluitend een door mensen geconstitueerde werkelijkheid wil kennen. Door zijn realisme doet Descartes recht aan de passiviteit van de menselijke kennis tegenover de zelfstandige werkelijkheid, en aan de aanspraak van de mens de wereld te kennen zoals die op zich is, gelijk we hieronder zullen laten zien.

Zeker is Descartes' wetenschapsopvatting constructivistisch. Hij ziet geen principieel onderscheid tussen de fysica, en de mechanica die over artefacten gaat (Pr IV. 203). Toch zou Descartes niet, zoals Kant, zeggen dat de mens slechts datgene van de natuur kent wat hij er zelf in legt (KrV BXIII, XIV). Voor hem blijft de menselijke kennis passief tegenover de onafhankelijke natuur. Kant en Descartes stellen weliswaar beide dat alleen voor God, en niet voor de mens willen en kennen hetzelfde is[14], niettemin is de voorrang voor het actieve, ontwerpende verstand die we bij Kant aantreffen[15] bij Descartes afwezig. Het kennen is wezenlijk passief (Aan Regius, mei 1641, AT III 372) tegenover een onafhankelijke wereld. Descartes' nadruk op de passiviteit lijkt

14. ,, c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer sans que l'un précède l'autre'' (Aan Mersenne, 27-5-1630, AT I 150, zie Pr I. 23).

15. Zie hiervoor : Th. C. W. Oudemans, Begrensdheid van de kennis als antropologisch probleem. Een beschouwing bij Kants Kritik der reinen Vernunft, *Tschr voor de studie van de Verlichting*, 1982.

overeenkomstig de werkelijkheid te zijn, maar zij maakt wel de volstrekte zekerheid aangaande de waarheid twijfelachtig. Men kan dit ook aldus uitdrukken : Descartes beschouwt waarheid als correspondentie met een wereld die buiten de mens staat, terwijl de mens slechts rationele zekerheid kan bereiken vanuit zichzelf als ego dat in alle kennis wordt verondersteld. Dan is de identificatie van zekerheid en waarheid problematisch.

Het kritisch idealisme van Kant kan een identificeren van zekerheid en waarheid bereiken door te stellen dat waarheid geen correspondentie is met de wereld zoals die op zichzelf is, maar met de wereld zoals wij die concipiëren. In de copernicaanse wending wordt de *adaequatio rei et intellectus* opgevat als *adaequatio rei ad intellectum*, die vervolgens al dan niet met de ervaring correspondeert (zie De Boer EM 66). De zaak op zichzelf, die aan de kennis van de zaak voor ons voorafgaat zou dan onkenbaar, maar irrelevant zijn. Het is echter de vraag of Descartes' opvatting niet te prefereren is : het *gaat* ons toch om kennis van de werkelijkheid die van ons onafhankelijk is, en niet om die van onze constructies ?

De prijs die men voor de erkenning van de menselijke passiviteit en voor het verlangen naar kennis van de onafhankelijke werkelijkheid betaalt, is dat volstrekt rationele zekerheid niet gegarandeerd is, terwijl toch blijft gelden dat mensen in hun leven niet buiten volstrekte zekerheid kunnen. Ziehier dan het ontologische fundament voor Descartes' stelling in de *Principes* dat de natuurkunde slechts hypothetisch, en pragmatisch zeker is.

Het zou onjuist zijn om uit het bovenstaande te concluderen dat mensen zich nu maar met pragmatische zekerheden tevreden moeten stellen, en geen rationele zekerheid van de waarheid nodig hebben. De argumenten van Descartes om rationaliteit na te streven behouden immers hun geldigheid. Pragmatische zekerheid blijft uiteindelijk alleen waarschijnlijk, uitsluitend rationaliteit kan ons volstrekte zekerheid garanderen. Descartes' opmerking : ,, j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie '' (DM 10) behoudt haar geldigheid.

Voor Descartes heeft de rationalisering van de kennis der natuur niet alleen de betekenis van het verwerven van zekerheid, maar ook die van het beheersen van de natuur. Via de rationele natuurkunde wil Descartes, in navolging van Bacon, meester en bezitter van de natuur worden (DM 62). Het ideaal van de onderwerping der natuur is begrijpelijk, want het ligt in het verlengde van Descartes' constructieve opvatting van de natuurkunde : ,, Il s'agit de dominer la nature, non de l'aimer; de lui imposer les fins de l'homme'' (Alquié D 46).

Omdat Descartes de natuur beheersbaar acht, de menselijke natuur rationaliseerbaar, en de menselijke wil onbegrensd, ziet hij een eindeloze vooruitgang voor de mens. In de *Meditaties* 46/7 wordt dit duidelijk uiteengezet : ,, Ik ervaar ... dat mijn kennis zich allengs vermeerdert; en ik zie er geen belemmering voor dat zij zich zo meer en meer vergroot tot in het oneindige, en ook zie ik niet waarom ik, met een zo vermeerderde kennis, niet door middel daarvan alle overige volmaaktheden van God zou verwerven''. In het vervolg zullen we moeten ingaan op de vraag in hoeverre dit vooruitgangsdenken adequaat is.

3. Metafysische zekerheid. Het is van belang onderscheid te maken tussen rationele en metafysische zekerheid bij Descartes. In de periode van de *Regulae* is de laatste zekerheid die waarheid garandeert nog mathematisch[16]. In de *Meditaties* daarentegen wordt gesteld dat zekerheid, ook al is die gebaseerd op heldere en duidelijke inzichten, toch onwaar kan zijn : ,, Ik kan me ervan overtuigen dat ik zodanig door de natuur gemaakt ben dat ik me soms vergis in die dingen waarvan ik meen dat ik ze zo evident als maar mogelijk is percipieer, vooral wanneer ik me herinner dat ik dikwijls veel dingen voor waar en zeker gehouden heb die ik daarna, overgehaald door andere gronden, als zijnde onjuist heb beoordeeld'' (Med 70). De praktische zowel als de rationele zekerheid blijken, zowel aan de zijde van het object als aan die van het subject, niet gelijk te staan met de waarheid, omdat ze vanuit metafysisch oogpunt onzeker zijn.

16. ,, La critique s'exercise ici à l'intérieur même de la science, au nom d'un idéal de certitude intuitive et déductive qui ne requiert aucune justification métaphysique'' (Gilson DMC 201/2).

a. De praktische zekerheid is op zich al uitsluitend waarschijnlijk, maar is toch in het dagelijks leven bruikbaar. Niettemin is deze zekerheid vanuit metafysisch standpunt relatief, omdat ze afhankelijk is van een regelmaat in de natuur die er niet had hoeven te zijn. De zintuiglijke natuur had, afgezien van Gods goedheid, zo kunnen zijn dat bij voorbeeld alles wat nuttig lijkt schadelijk is, en omgekeerd.

Aan de subjectzijde is de praktisch-zintuiglijke zekerheid al evenzeer relatief: wanneer het zo is dat de zintuigen ons soms bedriegen, hetgeen in het dagelijks leven onvermijdelijk is, dan is het mogelijk, afgezien van een metafysisch steunpunt, dat ze ons altijd bedriegen (Med 18, 24). Dit is geen praktische onzekerheid (we zouden daar niet naar kunnen leven), maar een metafysische onzekerheid.

b. De rationeel-wetenschappelijke zekerheid omtrent de natuur is niet alleen op grond van rationele argumenten niet identiek met de waarheid, maar ook op grond van een metafysisch inzicht, dat zowel geldt aan de kant van de objecten als aan die van het subject.

Allereerst is voor het bestaan van de wiskundig-mechanisch opgevatte wereld regelmaat nodig in de gebeurtenissen. Maar binnen de natuur is voor die regelmaat geen garantie te vinden. Het bestaan van de natuur is dus relatief, ze is er alleen onder de voorwaarde dat God doorgaat haar in stand te houden op dezelfde wijze als die waarop Hij haar geschapen heeft (AT XI 37). Zonder de garantie van Gods volmaaktheid, die hierin bestaat dat Hij, met uitzonderingen die ons duidelijk zijn, de regelmaat in het universum bewaart, zou de materie niet behouden blijven (Pr II. 36). Deze relativiteit is radicaal: Descartes gaat ervan uit dat de tijd volstrekt discontinu is, zodat de huidige tijd in geen enkel opzicht van de vroegere afhankelijk is (IIae Resp, AT VII 165). Ieder ding is dus elk moment relatief ten opzichte van een voortdurende Schepping (*creatio continua*) waardoor het in stand gehouden wordt[17].

17. „Deus est causa rerum creatorum, non modo *secundum fieri*, sed etiam *secundum esse*, ideoque debet semper eodom modo influere in effectum, ut eundem conservet" (Vae Resp., AT VII 309).

Wanneer we vervolgens, aan de subjectzijde, de rationele menselijke kennis in ogenschouw nemen, dan blijkt die, hoe helder en duidelijk ze ook is, niet noodzakelijk waar te zijn omdat ze relatief is, ditmaal ten opzichte van de goddelijke waarachtigheid, die aan de zijde van het kennissubject de tegenhanger is van de *creatio continua*. Het is immers denkbaar dat we in alle kennis van de natuur bedrogen worden, zelfs in de gedachte dat ons lichaam het onze is, of dat de andere mensen die ik om me heen zie echte mensen zijn[18]. Het is in het algemeen niet zeker of dingen bestaan[19]. Als steun voor het aannemen van deze mogelijke discrepantie tussen rationele zekerheid en waarheid poneert Descartes dat het denkbaar is dat we niet waken maar dromen. Er zijn geen duidelijke criteria om waken van dromen te onderscheiden (Med 19).

Zelfs de rationele zekerheid van eeuwige waarheden is, zowel aan de objectieve als aan de subjectieve zijde, niet noodzakelijk gelijk aan de waarheid — ze is metafysisch gesproken onzeker, want niet noodzakelijk waar.

De radicaliteit van Descartes' denken blijkt wellicht nergens duidelijker dan in zijn opvatting dat ook eeuwige waarheden, zoals die omtrent geometrische driehoeken, relatief zijn ten opzichte van de Schepping ervan. Niet alleen het bestaan van deze ideeën is relatief, ook de aard ervan, want voor God is niets onmogelijk (AT V 223/4). De cirkel met al zijn eigenschappen is geschapen, en had dus anders gemaakt kunnen zijn (AT I. 151), en bovendien is ook nu elk moment de cirkel met zijn eigenschappen afhankelijk van Gods Scheppen[20]. Voor God is zelfs de contradictie niet onmogelijk[21] — door onze ein-

18. „Quid autem video praeter pileas et vestes, sub quibus latere possunt automata" (Med. 32).

19. We spreken hier over de metafysische twijfel zoals die in de sterkste vorm bij Descartes verschijnt — dus in de *Meditaties*, en niet in het *Discours*, waar het nog om een twijfel gaat die niet afhankelijk wordt gesteld van de *genius malignus*.

20. „ego non puto essentias rerum, mathematicasque illas veritates quae de ipsis cognosci possunt, esse independentes a Deo; sed puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, ipsas esse immutabiles et aeternas" (Vae Resp., AT VII 380).

21. „il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai ... que les contradictions ne peuvent être ensemble" (Aan Mesland, 2-5-44, AT IV 118).

digheid kunnen wij mensen niet datgene als mogelijk beschouwen wat God wel mogelijk had kunnen maken, maar toch onmogelijk, want contradictoir, heeft willen maken. De enige onmogelijkheid voor God ligt in de ontkenning van Zichzelf (zie Laporte LSD 110).

Ook aan de subjectzijde is de zekerheid van de eeuwige waarheden niet noodzakelijk waar, omdat ze metafysisch betwijfelbaar is: uitgaande van een *genius malignus* is het denkbaar dat we ertoe gebracht worden te *denken* dat we eeuwige waarheden hebben, terwijl ze dat niet zijn, zodat we ons steeds zouden vergissen, zelfs in de eenvoudigste optellingen (Med 21). Zekerheid over ideeën is dus relatief ten opzichte van de garantie dat de goede God waarachtig is[22].

We moeten vaststellen dat Descartes uitgaat van de metafysische mogelijkheid van een radicale breuk tussen natuur en mens. Allereerst is het denkbaar dat de natuur niet blijft zoals wij haar kennen. Ze is zelf afhankelijk van een macht die niet de natuur zelf is. En vervolgens is het denkbaar dat de menselijke kennis in alle opzichten faalt: de mens kan zijn kennis niet op eigen kracht verkrijgen, hij heeft daar een garantie voor nodig die niet van hemzelf afhankelijk is.

C. De zekerheid van het ego en van God.

Ten einde inzichten te verkrijgen in de verhouding tussen volstrekte zekerheid en de waarheid is het nodig om de twee zekerheden die voor Descartes niet onwaar kunnen zijn aan een nader onderzoek te onderwerpen.

1. De zekerheid van het ego. Descartes noemt het geen syllogisme, maar een intuïtieve zekerheid dat uit mijn denken volgt dat ik besta (IIae Resp., AT VII 140). We kunnen er niet aan twijfelen dat we er

22. Zoals Bréhier het stelt: „Thanks to the fiction of the evil genius, we discover one of the positive conditions of certainty; namely, the permanence of the essences that we intuit. Freedom from doubt will be attained only if their permanence is assured, but one of the conditions of this permanence is the same as that of hyperbolic doubt; namely the creation of essences" (CET 200).

zelf bij zijn wanneer we kennis verwerven. Hier is dan sprake van een onomstotelijke zekerheid die ook zonder meer een waarheid moet zijn. Het *cogito* is niet alleen de eerste en meest zekere kennis (Pr I. 7), maar is ook noodzakelijk waar (Med 25). Alvorens men deze identificatie van zekerheid en waarheid voor de mens laat gelden, dient men zich de aard van deze uitspraak goed voor ogen te houden, en ook de aard van degene voor wie deze identificatie geldt.

a. Voor Descartes is het *cogito* niet een tweede objectiverende act die aan de eerste act van kennisverwerving van de werkelijkheid wordt toegevoegd. Een gedachte is voor hem noodzakelijk een gedachte van iets anders, en *in* die gedachte bevindt zich ook het ,, ik denk'' dat er dus niet van los te maken is, er zelfs identiek mee is[23]. Het *cogito* is dus een reflexieve, en geen objectiverende act. Er is geen sprake van dualiteit tussen het denken en het gedachte. Er is wel een onderscheid tussen irreflexiviteit en reflexiviteit, maar dat is gelegen in het expliciteren van wat impliciet al bekend is (Zie opmerking bij VIIae Obj, AT VII 580).

Omdat de zekerheid van het *cogito* geen aparte kennis is naast de kennis der obecten — het is geen ,, scientia reflexa'' (VIae Resp, AT VII 422) — is het weliswaar een zekerheid die tevens waar is, maar dankt het die status aan de identiteit van subject en object die hier van kracht is : ,, il n'y a aucune différence ... entre la conscience (non réfléchie) et la conscience de la conscience (réfléchie)'' (Gueroult DOR I 99). Of, zoals Alquié het weergeeft : het denken kan geen object voor zichzelf worden, en *in die mate* kan het ook niet aan zichzelf twijfelen (DMH 188).

b. Op grond van het bovenstaande is het duidelijk dat men het ego in het *ego cogito* geenszins kan identificeren met de mens in zoverre daar objectieve kennis over te verkrijgen is. Het gaat hier niet om mij als persoon, maar over het denkend ego in het algemeen, als universele voorwaarde voor de kennis. Men kan zich zeer wel vergissen in zijn

23. ,, prima quaevis cogitatio, per quam aliquid advertimus, non magis differt a secunda per quam advertimus nos istud prius advertisse, quam haec a tertia per quam advertimus nos advertisse nos advertisse'' (AT VII 559).

eigen identiteit — er zijn gekken die zich voor de koning van Spanje houden — en toch voldoen aan het *cogito*. Wat onbetwijfelbaar en tevens waar is betreft geen persoon, maar ,, une essence pensante quelconque'' (Gueroult DOR I 54N). Niets garandeert mij dat ik als subject werkelijk de aard bezit die ik mezelf moet toeschrijven (Gueroult DOR I 88). Zoals Descartes het in de *Vae Responsiones* duidelijk stelt: ,, het is iets anders of iets tot mijzelf behoort of dat het behoort tot de kennis die ik over mezelf heb'' (AT VII 357). Om over te gaan van het ego als voorwaarde voor de kennis naar het concrete ego moet er iets worden toegevoegd, namelijk objectieve kennis. Het aldus gekende ego is geenszins primair: hiervan geldt wat van iedere kennis geldt, namelijk dat ze wel volstrekt zeker kan zijn, maar daarom nog niet waar hoeft te zijn.

c. Dat de zekerheid van het *ego cogito* niet de concrete mens zelf betreft kan ook hieruit blijken dat deze zekerheid gaat over het essentiële attribuut van de mens, het denken, maar niet over de substantie die de mens is. De mens immers is voor Descartes niet een *intellectio* maar een *res*[24]. Weliswaar stelt Descartes in het *Discours* dat de mens een substantie is waarvan de hele essentie of natuur slechts het denken is (DM 33), er zijn niettemin diverse plaatsen waar hij de *distinctio rationis* tussen substantie en attribuut wel degelijk voor de mens laat gelden. In de *Meditaties* poneert Descartes dat het mogelijk is dat ik eigenschappen heb die me onbekend zijn, en die verschillen van wat ik weet over mezelf (Med 27). Ook elders stelt hij expliciet dat de menselijke geest eigenschappen kan hebben die de mens niet kent[25]. Er is dus alle reden om te stellen dat de menselijke aard voor Descartes ,, conçu et non compris'' is (Alquié DMH 183) — in zoverre er aangaande de mens sprake is van zekerheid die noodzakelijk waar is gaat die niet over de substantie mens.

24. ,, Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem'' (IIae Resp, AT VII 174).

25. ,, Je ne nie pas ... qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ... plusieurs propriétés dont je n'ai aucunes idées'' (Aan P. Gibieuf, 19-1-42, AT III 478). Zie IVae Resp, AT VII 219.

Hier moet men wel aan toevoegen dat we wat Descartes betreft wel het essentiële attribuut van het denken volstrekt adequaat kennen, zodanig dat nieuw te vinden eigenschappen van de mens hier niet mee in strijd kunnen zijn. Ik ken wel de essentie van de ziel geheel, maar daarmee ken ik de ziel zelf nog niet geheel (Gueroult DOR I 86).

d. Wil de subjectieve zekerheid omtrent de mens objectief worden, dan is evenzeer Gods voortdurende Schepping en waarachtigheid nodig als in alle andere zekerheden. Dit geldt weer zowel aan de object- als aan de subjectzijde.

De mens is als reële substantie evenzeer afhankelijk van de *creatio continua* als de objecten en ideeën. De discontinuïteit van de tijd, die de natuur als geheel relatief maakt ten opzichte van een Schepping die haar in stand houdt, gaat evenzeer op voor de mens. Van de dood immers geldt dat hij mij ieder ogenblik kan verrassen (Aan Huygens, 6-6-1639, AT II 552). De mens heeft als substantie niet de kracht om zichzelf in stand te houden[26]. Daarom heeft de mens om te kunnen bestaan net als iedere andere substantie de voortdurende Schepping door God nodig (Pr I. 21).

Ook aan de subjectzijde is de zekerheid omtrent onszelf afhankelijk van God, in dit geval van Zijn waarachtigheid. Zo kunnen we op één moment wel zekerheid bezitten over onszelf, maar we hebben daarmee nog geen zekerheid over onszelf voorzover we in de tijd dezelfde blijven. Expliciet stelt Descartes over de volstrekt zekere waarheid dat deze niet aanhoudt. Dat onze herinnering ook waar is, kan niet door ons bepaald worden, maar is afhankelijk van Gods waarachtigheid. De herinnering zou voor ons onvoldoende zijn, tenzij we wisten dat God is en niet bedriegt (IVae Resp AT VII 246). Dat is al begrijpelijk doordat de mens zijn aandacht niet steeds op hetzelfde kan richten (Med 62, 69)[27]. Maar ook de actuele perceptie van onszelf heeft, in zoverre er

26. „Non habeo vim meipsum conservandi" (IIae Resp, AT VII 168).

27. Zoals Laporte het zegt: „l'évidence qui détermine l'assentiment et qui exclut le doute est l'évidence présente; l'évidence présente suppose l'attention ... mais l'attention est mobile" (LSD 134/5).

van objectieve kennis sprake is, Gods waarachtigheid nodig[28]. In de *Meditaties* zegt Descartes expliciet dat de zekerheid van *alle* dingen, dus ook die van het ego, van God afhankelijk is: ,, ik merk op dat de zekerheid van de overige zaken zodanig van deze zekerheid [van God] zelf afhankelijk is, dat los hiervan niets ooit volmaakt geweten kan worden'' (*Med.* 69).

e. Hoewel het *ego cogito* van Descartes in alle kennisverwerving wordt verondersteld, en aldus gelijkenis heeft met het ,, Ich denke'' van Kant (zie Gueroult DOR I. 117) heeft het toch, in tegenstelling tot het kantiaanse transcendentale ego, geen ontologische voorrang. Het cartesiaans ego is passief en wordt overstegen door de wereld en door God[29]. Al kunnen we de werkelijkheid niet kennen zonder ons van onszelf bewust te zijn, toch blijft de werkelijkheid van ons onafhankelijk, en bepaalt zij ons (zie Aan Mersenne, juli 1641, AT III 394). Het *cogito* is voor Descartes wel eerste waarheid, maar het is niet constituerend voor de mogelijkheid van de overige objecten en waarheden[30].

f. Ook al is de enige volstrekte zekerheid die ook waar is die van de eigen geest als essentie van de mens, toch wordt de mens door Descartes niet tot denkende substantie gereduceerd. Het is niet onze bedoeling hier een schets te geven van Descartes' opvattingen over de menselijke geest, alleen om enkele aspecten van het menszijn te laten zien die er wel bij horen maar niet de zekerheid van het *ego cogito* kunnen hebben.

28. ,, we see how wrong it would be to say that, according to Descartes, the divine guarantee is necessary only for reasoning that cannot be grasped in its entirety by intuition. On the contrary, the guarantee bears on actual intuition, though it is also related to time and memory. By the very nature of human reason, it would be useless at the moment of intuition ... The only problem is to know how I can foresee with certainty that, my intuition being, as it were, detached, what is intuited will continue to be true'' (Bréhier, CET 201).

29. ,, Le *cogito* est, de toutes parts, dépassé par l'être, par l'Être de Dieu, qui, à chaque instant, le crée, par l'être de la matière qui trouble son entendement et limite son savoir'' (Alquié D 142, zie DMH 200).

30. Zoals Lévy-Bruhl het uitdrukt: ,, Le *cogito* est la première vérité d'existence par ordre, en ce sens que les autres viennent après; mais Descartes n'en a jamais fait la condition de la possibilité des autres vérités; il n'en a fait que la condition de tous les autres jugements d'existence, en ce sens que le *cogito* les accompagne'' (Cours inédit, in Gilson DMC 301).

In de *Meditaties* wijst Descartes erop dat ik niet in mijn lichaam zit als een stuurman in zijn schip, maar dat ik ermee verbonden en ,, quasi permixtus'' ben (Med 81). In een brief aan Élisabeth concretiseert hij die gedachte : in de menselijke ziel bevinden zich twee aspecten — het ene is dat zij denkt, het andere dat zij samen met het lichaam kan handelen en ondergaan (21-5-1643, AT III 664/5). Men denke hierbij aan functies als lopen en zingen (AT VII 229/30), en aan de passies (Pass, AT XI 430, 488). Ook de taal, die de mens van de dieren onderscheidt, is een functie van de verbondenheid van lichaam en geest[31], die dus niet de zekerheid kan hebben van het *ego cogito*.

Het opvatten van de mens als eenheid van lichaam en geest is, ook volgens Descartes, de gewone praktische gang van zaken, terwijl de scheiding ontstaat door rationele abstractie (Aan Élisabeth, 21-5-1643, AT III 662). Er zijn zelfs plaatsen waar hij stelt dat de ziel verbonden is met het gehele lichaam, en dat men niet goed kan zeggen dat zij zich in een van de delen ervan bevindt, met uitsluiting van andere, omdat het lichaam één is en in zekere zin ondeelbaar (Pass AT XI 351)[32].

Voor de mens als eenheid van lichaam en geest geldt ook niet de eenzaamheid van het *ego cogito* : de concrete mens heeft anderen nodig. ,, Hoewel ieder van ons een persoon is die is gescheiden van de anderen ... moet men er toch aan denken dat men niet alleen zou kunnen voortbestaan, en dat men inderdaad een van de delen van het universum is, en meer in het bijzonder nog een van de delen van deze aarde, deze samenleving, dit gezin, waaraan men gebonden is door zijn verblijfplaats, zijn gelofte, zijn geboorte'' (Aan Élisabeth, 15-9-1645, AT IV 293). Dergelijke eigenschappen van de concrete mens kunnen uiteraard niet delen in de identiteit van zekerheid en waarheid die het *cogito* kenmerkt.

31. ,, Il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentet'' (Aan de markies van Newcastle, 23-11-1646, AT IV 574).

32. Descartes gaat zelfs zo ver, Élisabeth te verzoeken, vrijelijk materie en extensie aan de ziel toe te kennen, want dat is niets anders dan haar op te vatten als verbonden met het lichaam (Aan Élisabeth, 28-6-1643, AT III 694).

2. De zekerheid van God[33]. Ten opzichte van het bestaan, de Schepping en de waarachtigheid van de goede God worden door Descartes alle menselijke zekerheden gerelativeerd: de praktische en rationele zekerheden, ook die over het ego, zijn geen van alle noodzakelijk waar, tenzij ze door God gegarandeerd worden.

De kern van het specifiek cartesiaans Godsbewijs bestaat, zoals bekend, in het besef van de menselijke eindigheid en onvolmaaktheid, dat niet uit niets kan voorkomen, omdat de idee van de oneindige God maximaal helder en duidelijk is (Med 46). Het oneindige kan niet slechts de ontkenning van het eindige zijn. Het zal ons hier niet gaan om een bespreking van Descartes' Godsbewijzen, maar om de vraag of zijn diepe inzicht, dat de mens slechts te begrijpen is wanneer hij oneindig wordt overstegen, een garantie kan bieden voor het bezit van de waarheid.

Volgens Descartes is de kennis van God meer zeker en evident dan die van mijn eigen geest (zie Med 53). Dat neemt voor hem niet weg dat God door mij als eindig wezen niet omvat wordt (Med 46). Hoewel dus God onuitsprekelijk en onbegrijpelijk is, zijn er volgens Descartes wel aspecten van Hem die wij kennend kunnen bereiken (Aan Mersenne, 21-1-41, AT III 284). Net als in het geval van de kennis der eeuwige waarheden en van de substanties geldt dat de eindige mens niet alle eigenschappen van God kan omvatten, maar wel de eigenschappen die hij kent als volstrekt zeker waar kan beschouwen. Weer wordt daarbij verondersteld dat de onbekende eigenschappen niet met de reeds bekende in strijd kunnen zijn.

De identificatie van zekerheid en waarheid in de kennis van God, welke alle andere zekerheid van waarheden mogelijk moet maken, is vanaf het begin aan kritiek onderhevig geweest. Onze vraag luidt: in hoeverre kan de zekerheid Gods dienen als waarheidsgarantie?

33. Over de vraag of we het oneindige dat de mens overstijgt God moeten noemen en een onderscheid moeten maken tussen de oneindigheid van een Schepper, en de onbegrensdheid van de natuur, zoals Descartes doet, willen wij ons hier niet uitlaten. Ook als men God en natuur identificeert, geldt datgene wat we hier over God zeggen, evenzeer.

a. Sedert Arnauld in de *IVae Objectiones* heeft gewezen op de circulariteit in de verhouding tussen helderheid en duidelijkheid enerzijds, en Gods waarachtigheid anderzijds in de bepaling van wat zeker waar is (AT VII 214) kennen we het probleem van de cartesiaanse cirkel dat Gassendi als volgt omschrijft: ,,U neemt aan dat een heldere en duidelijke idee waar is omdat God bestaat, omdat Hij de maker van die idee is, en niet bedrieglijk is; en, aan de andere kant, neemt U aan dat God bestaat, dat Hij scheppend en waarachtig is, omdat U er een heldere idee van heeft. De cirkel is evident'' (*Instances* II, 523). Nu heeft men op verschillende manieren gepoogd aan te tonen dat hier niet van een vicieuze cirkel sprake is. De belangrijkste poging vinden we in Descartes' opmerking dat we onderscheid moeten maken tussen datgene wat we helder percipiëren, en datgene waarvan we ons herinneren dat we het voorheen helder gepercipieerd hebben — alleen in het laatste geval zouden we Gods waarachtigheid nodig hebben (IVae Resp, AT VII 246). Deze stelling is echter niet in overeenstemming met andere opvattingen van Descartes. Hij zegt immers herhaaldelijk dat *alle* zekerheid afhankelijk is van God. In het *Discours* staat het expliciet: ,,dat de zaken die we zeer helder en zeer duidelijk begrijpen alle waar zijn is slechts zeker doordat God is of bestaat'' (DM 38). Wellicht kan men de evidentie van het eigen ego hiervan uitsluiten, zoals Gilson doet (DMC 360/1), het probleem is dan echter nog geen stap dichter bij een oplossing, omdat de zekerheid van het eigen ego geen objectieve zekerheid is, en het juist gaat om de zekerheid van objectieve waarheden.

Wij menen dat Alquié de oplossing voor de cartesiaanse cirkel geeft met zijn stelling dat we onderscheid moeten maken tussen rationele en metafysische zekerheden. Wat Descartes' beroep op Gods waarachtigheid laat zien is dat de rationele wetenschap zichzelf niet voldoende kan zijn, maar moet rusten op een niet rationeel-wetenschappelijk, metafysisch steunpunt (Alquié DMH 250). Deze interpretatie doet de anders onvermijdelijke circulariteit verdwijnen, maar acht daarmede een zelf-fundering van de rationaliteit onmogelijk: rationele kennis is afhankelijk van een metafysisch fundament dat een andere, niet hel-

dere en duidelijke vorm van kennis behelst : ,, Il est vrai qu'alors le cercle laisse place à ce que nous avons nommé ambiguïté ... dépassement vers l'inconnaissable, ce en quoi se retrouve la présence-absence propre aux réalités métaphysiques' (DMH 251).

b. Ook al gaan we ervan uit dat het probleem van de cartesiaanse cirkel is opgelost, dan nog is het bewijs van Gods oneindigheid geen bewijs van Zijn waarachtigheid. Juist Descartes immers acht God in staat tot alles, zelfs tot de contradictie. Waarom zou God dan niet én oneindig én bedrieglijk kunnen zijn ? Descartes' leer bevat juist de mogelijkheid die hij wil elimineren, namelijk dat God bedriegt (Miller DMG 47). Gueroult voegt hieraan toe, bij de verklaring van de menselijke feilbaarheid, dat Descartes een tendens kent, Gods wegen voor ondoorgrondelijk te houden (zie Med 55). Voorzover Descartes een onbegrijpelijke God veronderstelt, kan hij de hypothese van de *genius malignus* niet weerleggen (Gueroult DOR I 307).

c. Het is een gegeven dat mensen niet alleen eindig zijn, maar ook fouten maken. Dat is volgens Descartes niet nodig - de mens hoeft zich niet te vergissen, en niet te zondigen, wanneer hij maar volgens de rede leeft. We kunnen God, die ons niet zal bedriegen, daarom onze feilbaarheid niet aanrekenen.

Descartes' opvatting dat Gods waarachtigheid zekere waarheid garandeert aan de mens die rationeel is, is echter problematisch, omdat in deze opvatting het maken van fouten *in het algemeen* (nodig of niet nodig) onbegrijpelijk wordt. Het ligt voor de hand dat de mens in het geheel geen fouten zou maken als God waarachtig was. Descartes' apologieën, dat de volmaakte God de wereld niet volmaakt heeft hoeven scheppen (Aan Mesland, 2-5-1644, AT IV 113), dat Gods wegen ondoorgrondelijk zijn (Med 55), dat het een grotere volmaaktheid is wanneer sommige delen van het universum wel, en andere niet vrij van fouten zijn (Med 61) zijn klaarblijkelijk onbevredigend. Nu er eenmaal fouten bestaan, is er geen garantie dat ze uitgebannen kunnen worden — God heeft ze immers ooit toegelaten.

d. Een impliciet metafysisch uitgangspunt van Descartes, dat niet gefundeerd kan worden door zijn Godsbewijzen, maar waarop die

bewijzen steunen, vinden we in zijn onderscheid tussen eindigheid en onvolmaaktheid. In alle substanties, ook in onszelf en in God, bevinden zich eigenschappen die de mens onbekend zijn, omdat zijn kennisvermogen eindig is. De menselijke geest is volgens Descartes daarmee nog niet onvolmaakt, omdat de onbekende eigenschappen niet in strijd kunnen zijn met de bekende eigenschappen die we helder en duidelijk percipiëren. Voor deze stelling kan Descartes evenwel Gods waarachtigheid niet als steun aanvoeren, omdat ze ook ten grondslag ligt aan zijn Godsbewijs : zoals we gezien hebben is voor Descartes God voor de mens niet te begrijpen, maar is de kennis die we van Hem hebben toch volstrekt helder en duidelijk.

Dit metafysisch uitgangspunt is niet alleen onbewezen, maar ook onaannemelijk : de ontwikkeling van de rationele kennis laat zien dat er van een lineaire cumulatie van inzicht geen sprake is, maar dat toevoeging van kennis ook omverwerping van aanvankelijke inzichten kan betekenen. Descartes' uitgangspunt wordt dan ook in het moderne denken, bij voorbeeld bij Wittgenstein, bestreden : ontwikkeling van het kennen, zelfs in de wiskunde, kan tot wijziging van heldere en duidelijke inzichten leiden — maar dan ontstaat er twijfel aan helderheid en duidelijkheid als waarheidscriteria.

D. Antropologische grondslag.

Hoewel zekerheid omtrent de waarheid moeilijk te verkrijgen is berust het verlangen ernaar op diepliggende antropologische gronden : de onbegrensdheid van de menselijke wil. In een brief aan Mersenne geeft Descartes een duidelijke omschrijving van de wil zoals hij die opvat : ,, Het verlangen dat ieder heeft om alle volmaaktheden te hebben die hij kan denken, bijgevolg alle volmaaktheden die we in God zien, komt hierdoor dat God ons een wil gegeven heeft die in het geheel geen grenzen heeft '' (25-12-1639, AT II 628). De menselijke wil is oneindig, en de menselijke kennis zal dat nooit worden. Vandaar dat de menselijke wil noodzakelijk verder reikt dan het menselijk kennen, en ook zekerheid veronderstelt die geen rationeel fundament

heeft. Uiteindelijk geldt dat, zoals we hierboven zagen, zelfs voor de rationele natuurkunde. Al zal de menselijke kennis nooit oneindig worden, toch kan ook zij tot in het oneindige toenemen, iets waarnaar de mens steeds verlangt (AT IV 608, Med 47)

Hoewel de mens een oneindige wil heeft, en een eindeloze vergroting van zijn kennis nastreeft, is hij toch eindig, sterker nog, zou hij slechts rationele zekerheid kunnen bereiken als hij zijn eindigheid zou aanvaarden: ,, zolang ik de wil in het vellen van oordelen zo inhoud, dat hij zich slechts uitstrekt tot over die dingen die hem helder en duidelijk door het intellect getoond worden, kan het uitdrukkelijk niet gebeuren dat ik me vergis'' (Med 62).

Hier vinden we het antropologische probleem van zekerheid en waarheid. Omdat de mens van aard oneindig strevend is om zijn wil te realiseren en zijn kennis te vergroten, heeft hij zekerheid omtrent de waarheid nodig — anders is vooruitgang in handelen en kennis immers niet gegarandeerd. Maar wegens diezelfde zelfoverschrijding is volstrekte zekerheid omtrent de waarheid niet te verkrijgen: de wil voert mensen verder dan hun rationele kennis kan reiken. Het is niet duidelijk hoe de zelfoverschrijding, die Descartes onderkent, met de aanvaarding van de eindigheid, die hij aanbeveelt, te rijmen is.

Dit probleem is bij Descartes zelf aan te treffen. Enerzijds stelt hij dat de mens zou willen zijn als God, anderzijds roept hij op tot erkenning van de eindigheid tegenover God. Hij onderkent dat dit een probleem is, getuige zijn brief van 1-2-1647 aan Chanut: ,, omdat God het doel is van onze kennis kunnen we, als we niet verder nadenken, tot de buitensporigheid komen, te verlangen goden te zijn'' (AT IV 608). Een oplossing ervoor biedt hij echter niet.

Men kan het ook anders formuleren: Descartes' derde maxime van de voorlopige moraal, liever onszelf te overwinnen dan de fortuin (DM 25), zijn opvatting dat we ons met ons lot tevreden moeten en kunnen stellen (AT IV 292) is niet goed te verenigen met het tweede maxime dat ons aanspoort vastbesloten te handelen, ook als we geen rationeel zekere gronden hebben. Het is niet duidelijk hoe we onze wil tegelijk

kunnen intomen, en toch aan het niet eindigend verlangen ervan tegemoet kunnen komen. Hoe moet men het onvermijdelijke dat ons overkomt aanvaarden, wanneer het dezelfde aard heeft als datgene wat we vastbesloten moeten vermijden ? (Zie Alquié DMH 326). We moeten besluiten dat mensen eindig zijn, maar toch een niet te vereindigen streven hebben naar realisering van de wil en naar kennisverwerving, en dat die kloof de grond is van het verlangen naar zekere waarheid dat niet is in te lossen en evenmin is op te heffen.

Aldus moeten wij de cruciële passage uit de *Meditaties* begrijpen waarin Descartes stelt : ,, Ik merk ... dat ik als een midden tussen God en het niets ben ... In zoverre ik dan op een of andere manier in het niets, ofwel het niet zijnde, deel, dat wil zeggen in zoverre ik zelf niet het hoogste zijnde ben, en mij zeer veel dingen ontbreken, is het niet verwonderlijk dat ik fouten maak'' (Med 54). Omdat de mens een oneindige wil heeft en zonder eind kennis nastreeft heeft hij aan het goddelijke deel, maar daarmede deelt hij ook in het niets, dat niet alleen eindigheid, maar ook negativiteit, feilbaarheid, inhoudt. De mens is niet zo maar eindig, zoals dingen en andere levende wezens eindig zijn, maar in hem bevindt zich een oppositie tussen niet-eindig verlangen en de eindige werkelijkheid (zie Gueroult DOR I 298). Zoals Alquié het uitdrukt : ,, L'erreur vient donc toujours de ce que nous ne nous contenons pas dans les justes bornes de notre situation : il est difficile de ne pas voir en cette doctrine un écho de l'histoire d'Adam'' (DMH 244).

II. WITTGENSTEIN.

Onze stelling aangaande de kennisantropologie van Wittgenstein, in relatie tot die van Descartes, kan als volgt samengevat worden : de problemen van de verhouding tussen zekerheid en waarheid die we bij Descartes hebben aangetroffen kunnen we ook bij Wittgenstein vinden, en dat des te duidelijker, omdat ook deze uitgaat van de driede-

ling der zekerheden in praktische, rationele en metafysische. Hoewel Wittgenstein een andere opvatting dan Descartes heeft over de noodzaak van rationele zekerheid, omdat hij de menselijke wil anders beoordeelt, komt zijn visie in andere hoofdpunten met die van Descartes overeen :

- praktische zekerheid is ook nodig wanneer we niet rationeel zeker zijn van de waarheid.
- er moet onderscheid gemaakt worden tussen praktische en rationele zekerheid, waarbij rationele zekerheid geen waarheid garandeert, en uiteindelijk praktische fundamenten heeft
- alle rationele zekerheid is relatief ten opzichte van een metafysische zekerheid die andere grondslagen heeft
- het ego cogito is in iedere kennis onontbeerlijk, maar vormt een zekerheid die geen objectieve waarheid is
- vertrouwen op God is noodzakelijke voorwaarde voor de kennisverwerving
- het kritisch idealisme kan geen oplossing bieden voor de discrepantie tussen zekerheid en waarheid.

A. Waarheid en zekerheid.

Wittgenstein neemt, net als Descartes, het onderscheid aan tussen de zekerheid die mensen kunnen bereiken, en de waarheid als overeenstemming tussen kennis en werkelijkheid. De begrippen behoren volgens hem tot verschillende categorieën die niet met elkaar verward moeten worden : kennis immers is geen toestand van de menselijke geest (UG 308), maar een verhouding tussen mens en werkelijkheid (UG 90), waarbij vergissen bij definitie uitgesloten is (UG 8). In PU 429 vinden we Wittgensteins omschrijving van de waarheid : ,, de overeenstemming, harmonie van gedachte en werkelijkheid, ligt hierin : wanneer ik ten onrechte zeg dat iets *rood* is, dan is het ook in ieder geval niet *rood*''. Men kan het met Specht eens zijn die stelt dat Wittgenstein het gebruikelijke begrip van de waarheid als oordeelswaarheid onaangetast laat (GSW 145).

Ook hier is het belangwekkende punt niet de begripsexplicatie, maar het criterium van de waarheid. Wanneer zijn mensen zeker van de waarheid, temeer omdat ze niet kunnen zeggen dat ze iets als zeker beschouwen *omdat* het waar is (UG 197)? De kern van het probleem van zekerheid en waarheid drukt Wittgenstein in *UG* 2 uit: „Dat het mij — of allen — zo *toeschijnt*, daaruit volgt niet dat het zo *is*. Maar het is wel de vraag of men dit op zinvolle wijze kan betwijfelen". De verhouding tussen zekerheid en waarheid, onder het aspect van volstrektheid en relativiteit zullen we nu, net als bij Descartes, in drie fasen bespreken.

B. VORMEN VAN ZEKERHEID.

1. Praktische zekerheid. Wittgenstein is er, net als Descartes, van overtuigd dat mensen levenszekerheden nodig hebben, die niet berusten op inzicht, maar op vooroordelen, traditie (UG 94), autoriteit[34] en opvoeding[35]. We kunnen deze praktische zekerheden niet missen omdat het niet zinvol en niet mogelijk is om in het dagelijks leven aan alles te twijfelen. Wittgenstein is het wat de praktische zekerheid betreft voor een groot deel eens met Descartes, wat uit de volgende punten kan blijken.

a. Wittgenstein laat, net als Descartes, zien dat het leven niet mogelijk is zonder uit te gaan van volstrekte zekerheden — anders zouden we aan handelingen niet toe kunnen komen. Wie voortdurend aan de fundamenten van zijn handelen twijfelt zal dat handelen nooit leren (UG 329). Het is alleen praktisch mogelijk om te twijfelen wanneer men in zijn twijfel vaststaande zekerheden veronderstelt[36]. Praktische twijfel heeft dus alleen een functie binnen een levensvorm met zekerheden

34. „Ist es also so, dass ich gewisse Autoritäten anerkennen muss, um überhaupt urteilen zu können?" (UG 493).

35. „Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben" (UG 160).

36. UG 115. Zie ook UG 163: „wenn wir überhaupt etwas prüfen, setzen wir damit schon voraus, was nicht geprüft wird".

(UG 24). Hoezeer de mens zekerheid nodig heeft blijkt wel hieruit dat sommige vormen van twijfel niet eens een reële rol kunnen spelen in het leven (bij voorbeeld skeptische twijfel — men kan in dergelijke gevallen de twijfelaar rustig laten twijfelen, want uit zijn leven blijkt hij toch van de schijnbaar betwijfelde zekerheid uit te gaan (UG 120).

Ten onrechte meent Kenny dat Wittgenstein het met zijn nadruk op de noodzaak van praktische zekerheid, en de eindigheid van het praktisch twijfelen, met Descartes oneens is (W 204/6). Niets is minder juist. We hebben gezien dat ook Descartes uitgaat van de noodzaak van volstrekte levenszekerheid, en deze een eigen status toekent naast de rationele zekerheid.

b. De overeenstemming blijkt ook uit het onderscheid tussen regel en uitzondering dat we bij beide filosofen aantreffen. Wittgenstein wijst erop dat het ,,soms'' betwijfelen van bij voorbeeld de zintuigen niet betekent dat ze ook altijd te betwijfelen zouden zijn (PU 345). In de regel moeten wij, ook al zijn er uitzonderingen, bepaalde ervaringsoordelen van praktische twijfel uitsluiten (UG 519, 628, 630). Zoals we gezien hebben is Descartes het daarmee eens : ondanks de soms voorkomende onjuistheden moeten we in het dagelijks leven volstrekt op onze zintuigen vertrouwen. Ook voor Descartes is het universeel betwijfelen van levenszekerheden praktisch niet mogelijk.

Met het hiermee samenhangende onderscheid van Wittgenstein tussen fouten die binnen onze levensvormen passen, en volstrekte inbreuken op de regels die een geestelijke storing doen vermoeden (UG 71, 74, 674) zou Descartes eveneens instemmen. Ten onrechte meent Kenny dat slechts Wittgenstein onderscheid maakt tussen fouten en hyperbolische afwijkingen (zie W. 208).

c. De misschien meest frappante overeenkomst tussen de filosofen aangaande de praktische zekerheid is dat beide van mening zijn dat levenszekerheden volstrekt moeten zijn, ook al berusten ze niet op waarheid, en zijn ze dus rationeel gezien relatief. Daarbij legt ook Wittgenstein de nadruk op de noodzaak van vastbeslotenheid : het vasthouden aan een eenmaal ingenomen standpunt. Op de vraag wat te doen wanneer men zijn fundamenteelste zekerheden moet veranderen, antwoordt

hij : je *moet* ze niet veranderen. Daarom zijn ze juist fundamenteel (UG 512). Voor Wittgenstein blijft de praktische zekerheid volstrekt, ook al kan ze rationeel gezien omvergeworpen worden : ,, Ich habe ein Recht zu sagen 'Ich kann mich darin nicht irren', auch wenn ich im Irrtum bin'' (UG 663, zie 643). Het feit dat men zich wel eens vergist is geen grond voor onzekerheid in mijn oordelen of handelingen (UG 606). Van bepaalde zekerheden stelt Wittgenstein, net als Descartes, dat het geen echte fout is wanneer we ons erin vergissen[37].

Voor Wittgenstein ligt ook de noodzaak van volstrekte levenszekerheid niet in de waarheid, maar in de aard van het menselijk handelen (UG 344, 547). Zijn argumentatie wijkt enigszins af van die van Descartes : hij gaat niet uit van een onbegrensde menselijke wil, maar van de menselijke onmogelijkheid in sommige gevallen praktisch gesproken twijfel te laten zien (UG 607)[38]. Ook Wittgenstein kent dus aan de praktische zekerheid een eigen, volstrekte status toe, los van de waarheid. In het vervolg zullen we ons bezighouden met de vraag hoe hij het dan opkomend probleem van de verhouding tussen praktische en rationele zekerheid oplost.

2. Rationele zekerheid. Een belangrijk onderscheid tussen de filosofieën van Descartes en Wittgenstein ligt hierin dat de laatste niet van mening is dat levenszekerheden uiteindelijk moeten opgaan in een systeem van rationeel gefundeerde waarheden. Voor hem is het systeem van levenszekerheden nooit rationeel te funderen omdat het verankerd ligt in het leven, dat niet op inzicht berust (UG 105). De volstrekte praktische zekerheid is voor Wittgenstein *principieel* niet een kwestie van waarheid of inzicht (UG 404) — zij behoort nu eenmaal tot de menselijke levensvorm (UG 358, 559). Descartes wil de kloof tussen praktische zekerheid en de waarheid opheffen via rationalisering, Wittgenstein acht dat niet mogelijk en niet noodzakelijk : hij wil die kloof

37. ,, Es wäre falsch zu sagen, ich könne nur dann sagen 'Ich weiss, dass dort ein Sessel steht' '' wenn ein Sessel dort steht. Freilich ist es nur dann *wahr*, aber ich habe ein Recht, es zu sagen, wenn ich *sicher* bin, es stehe einer dort, auch wenn ich unrecht habe'' (UG 549).

38. ,, Zu sagen : wir können am Ende nur solche Gründe anführen, die *wir* für Gründe halten, sagt gar nichts'' (UG 599).

aanvaarden omdat hij niet op te heffen is. Dit hangt samen met zijn gedachtengang dat zekerheid niet rationeel kan zijn, en rationaliteit niet volstrekt zeker, zoals we hieronder zullen zien.

a. Wittgenstein erkent wel rationele opvattingen, die acht hij echter naar hun aard betwijfelbaar, en dus niet volstrekt zeker, hij erkent ook wel volstrekte zekerheden — die kunnen zijns inziens echter niet waar of onwaar heten, omdat ze niet tot de kennisverwerving, maar tot het praktisch levenskader van de kennisverwerving behoren. Wat rationeel is, is niet zeker, wat zeker is, is niet rationeel.

Reeds in de *Tractatus* maakt Wittgenstein onderscheid tussen logica en filosofie enerzijds, die volstrekt zeker zijn maar niets over de wereld zeggen, en de natuurwetenschap anderzijds die over de wereld spreekt maar niet zeker is, doch hypothetisch : ,, Die Philosophie begrenzt das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft'' (Tr 4.113). Alleen datgene wat niet tot de wereld behoort, maar tot het kader ervan, is a priori zeker (Tr 6.3211). Bij voorbeeld het causaliteitsbeginsel en de wet van het behoud van energie zijn volgens Wittgenstein logische vormen die niets over de werkelijkheid zeggen (Tr 6.33), en daarom zeker zijn, terwijl de mechanica, die wel de werkelijkheid betreft[39], niet meer is dan *een* poging[40], die dan ook hypothetisch is : ,, ausserhalb der Logik ist alles Zufall'' (Tr 6.3). Het vertrouwen op de mogelijkheid van wetenschappelijk verklaren en voorspellen berust volgens Wittgenstein op bijgeloof[41] en biedt geen vergroting van zekerheid. Dat de zon morgen zal opgaan is een hypothese, we *weten* dat niet (Tr 6.36311).

Al laat hij in zijn latere filosofie ook andere dan logische uitspraken toe in de kaders van levensvormen, toch blijft Wittgenstein deze opvatting in essentie trouw. Er zijn wel objectieve waarheden, maar die zijn, zo stelt hij in *Ueber Gewissheit*, altijd bestrijdbaar (UG 273). Er is alleen van objectieve kennis-sprake, wanneer men zich kan vergissen,

39. ,, Auch das sagt etwas über die Welt, dass sie sich durch die eine Mechanik einfacher beschreiben lässt als durch die andere'' (Tr 6.342).

40. De mechanica is ,, *ein* Versuch, alle Sätze, welche wir zur Weltbeschreibung benötigen, nach *einem* Plan zu konstruieren'' (NB 36).

41. ,, Die Ereignisse der Zukunft *können* wir nicht aus den gegenwärtigen erschliessen. Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*'' (Tr 5.1361).

wanneer men zich verder kan overtuigen, wanneer men zich kan rechtvaardigen (UG 175), kortom, wanneer twijfel niet logisch uitgesloten is (PU p. 221).

b. Alle objectieve, gefundeerde waarheid berust volgens Wittgenstein op laatste zekerheden. Die zijn echter noodzakelijk subjectief, niet op waarheid berustend. Ze zijn alleen maar onbetwijfelbaar omdat ze in ons leven besloten liggen: „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch" (UG 205). Aan het einde van de gefundeerde zekerheid staat geen inzicht in de waarheid maar uitsluitend levenszekerheid (UG 253).

Wittgenstein gaat er nu niet langer vanuit dat *alle* wetenschap hypothetisch is — hij blijft echter van mening dat zekerheden van de wetenschap die volstrekt zijn niet over de wereld gaan maar tot ons leven behoren. De zekerheden die we hebben over de natuur berusten niet op inzicht. Helderheid en duidelijkheid hebben hier geen nut[42]. Zekere evidentie berust niet op inzicht, maar is datgene waarnaar we met zekerheid zonder twijfel handelen (UG 196, 204). Het is volgens Wittgenstein onmogelijk om te zeggen dat mensen iets als zeker beschouwen omdat het waar is — dat ziet hij als *petitio principii*[43]. Wittgenstein gelooft niet, zoals Descartes dat doet, in een rationele grondslag voor onze zekerheden, omdat hij de relatie tussen zekerheid en waarheid middels helderheid en duidelijkheid, zoals Descartes die ziet, niet legt: voor hem als pragmatist is zekere evidentie die waarnaar we handelen.

Maar, zo zou men tegen Wittgensteins denkbeelden kunnen opwerpen, er zijn toch zekerheden in de natuurkunde die wel iets over de werkelijkheid zeggen, en tevens volstrekt zeker zijn — men denke maar aan de uitspraak dat water bij 100 graden C kookt. De radicaliteit van Wittgensteins opvatting blijkt hieruit dat hij ook dergelijke uitspraken

42. „Mein 'Seelenzustand', das 'Wissen', steht mir nicht gut für das, was geschehen wird' (UG 356, zie 569).

43. „Wenn nun alles für eine Hypothese, nichts gegen sie spricht — ist sie dann gewiss wahr? Man kann sie so bezeichnen. — Aber stimmt sie gewiss mit der Wirklichkeit, den Tatsachen, überein? — Mit dieser Frage bewegst du dich schon im Kreise" (UG 191).

niet als rationeel zekere waarheden opvat, maar als zekerheden die behoren tot het levenskader van ons onderzoek, en niet tot het onderzoek zelf. Omdat zulke uitspraken niet gefalsifieerd kunnen worden (UG 292) en experimenten hier niets kunnen bewijzen (UG 604) is er sprake van regels en niet van ervaringsuitspraken (UG 308).

We hebben gezien dat Descartes als het ware schoorvoetend tot de gedachte komt dat rationele kennis over de natuur hypothetisch is en slechts pragmatisch zeker. Alleen aan het einde van de *Principia* vinden we de opvatting dat de natuurwetenschap niet volstrekt zeker waar is. Wittgenstein komt volmondig tot deze opvatting. Hij maakt wel onderscheid tussen waarheid en zekerheid, maar aanvaardt op voorhand dat wij niet zeker zijn van de waarheid. ,, Het is niet zo dat de mens op bepaalde punten met volledige zekerheid de waarheid weet. Maar de volledige zekerheid heeft alleen betrekking op zijn instelling'' (UG 404). Wittgenstein acht levenszekerheid die niet rationeel is voldoende. De discrepantie tussen waarheid en zekerheid wordt door hem niet als probleem ervaren. In dit verband vraagt hij om een stap die lijkt op die van de relativiteitstheorie (UG 305). Het moet ons niet om waarheid gaan die volstrekt is. We moeten onze levensvormen aanvaarden zoals ze nu eenmaal zijn (PU p. 226). Zekerheid is niet een punt dat meer of minder benaderd wordt door een steeds grotere rationaliteit, maar ligt in onze levensvorm besloten (UG 56). In het menselijk taalspel hebben we onze zekerheden, en het zou onjuist zijn om te gaan zoeken naar volstrekte rationaliteit. We moeten de relativiteit van onze zekerheden aanvaarden : ,, Vergiss diese transzendente Sicherheit, die mit deinem Begriff des Geistes zusammenhängt'' (UG 47).

Voor zijn afwijzing van helderheid en duidelijkheid als brug tussen zekerheid en waarheid heeft Wittgenstein een tweetal sterke argumenten.

(i.) Voor de eindige mens zou evidentie slechts zekerheid van de waarheid kunnen garanderen wanneer de duisternis waarin mensen op grond van hun eindigheid verkeren geen invloed heeft op datgene wat wel helder en duidelijk wordt gepercipieerd. Anders gezegd : slechts

wanneer de ontwikkeling van de kennis bestaande inzichten niet kan omverwerpen kunnen helderheid en duidelijkheid als waarheidscriteria dienen. Juist dit cartesiaans uitgangspunt betwijfelt Wittgenstein op goede gronden : het is denkbaar dat onze kennis als geheel omvergeworpen wordt, zelfs door een experiment (UG 292). Ook in de wiskunde kan ons hele wereldbeeld, inclusief de bestaande inzichten, door een nieuw bewijs veranderen (BGM III.30). Omdat de onbekendheid van de mens met de werkelijkheid invloed kan hebben op de helderheid en duidelijkheid van onze inzichten kunnen die geen garantie van de waarheid meer bieden.

(ii.) Wittgensteins bestrijding van het kantiaans kritisch idealisme brengt een tendens die Descartes' filosofie op min of meer verborgen wijze bepaalt aan de oppervlakte en laat daarmede zien hoe onaannemelijk een identificatie van zekerheid en waarheid is. We hebben van Descartes' opvatting al laten zien dat ze enerzijds erkent dat de mens slechts vanuit zichzelf kennis kan verwerven, en anderzijds toch de mens passief acht ten opzichte van een van hem onafhankelijke wereld. Op grond van deze opvatting wordt de identificatie van zekerheid en waarheid problematisch, zo niet onmogelijk. Wittgensteins kentheorie is vrijwel identiek aan die van Descartes, met dat verschil dat hij de onmogelijkheid van deze gelijkstelling niet langer problematisch acht.

Aan de ene kant is Wittgenstein het met Descartes eens dat mensen alleen kennis kunnen verkrijgen vanuit henzelf, vanuit hun menselijke levensvorm. Die opvatting heeft hij al in de *Tractatus* waar hij stelt dat de wereld *mijn* wereld is omdat de grenzen van de taal de grenzen van mijn wereld zijn. We kunnen feiten niet beschrijven buiten de menselijke taal om (VB 27). Ook later vinden we die opvatting terug. Waarheid en onwaarheid gelden slechts binnen het menselijk systeem van de kennisverwerving (UG 108). Wat wij kunnen weten hangt van uitspraken a priori af (PU 251) die toch synthetisch zijn (PB 129, BGM III. 42). Met een levensvorm wordt tevens een groep van objecten gepreformeerd (BGM V. 15).

Aan de andere kant is Wittgenstein geenszins kritisch idealist in kantiaanse zin te noemen, en wel omdat hij de menselijke taalspelen niet

constituerend voor de gekende werkelijkheid en de waarheid acht, maar omgekeerd de natuur als bepalend voor de menselijke taalspelen beschouwt. Reeds in de *Tractatus* vinden we niet de opvatting dat de logica de wereld bepaalt, maar de gedachte dat zij een spiegelbeeld van de wereld is (Tr 6.13). De logische vorm is uiteindelijk de vorm van de werkelijkheid (Tr. 2.18), er is sprake van een primaire ,,Logik der Welt'' (NB 14). De logica laat dus iets zien over de werkelijkheid[44]. Niet iets in mijzelf, maar iets in de wereld maakt het mij mogelijk om logische vormen te vinden (Tr 5.555). Zelfs tautologieën laten iets zien van de wereld die eraan ten grondslag ligt (Tr 6.124).

Ook later stelt Wittgenstein weliswaar dat we de wereld alleen kennen vanuit onze eigen levensvorm, maar voegt hij daaraan toe, dat die levensvorm zelf weer deel is van de wereld, en door zeer algemene natuurlijke feiten mogelijk gemaakt wordt (PU 142). De menselijke levensvorm is zelf een natuurlijk gegeven. We zoeken onze taalspelen immers niet zelf uit (UG 317). Levensvormen drukken de menselijke ,,Naturgeschichte'' uit, en zijn dus animaal van aard (UG 359, zie 287). De taal is zelf afkomstig uit de werkelijkheid die er de mogelijkheidsvoorwaarde voor is (UG 617). Als we iets weten, dan danken we dat aan de natuur (UG 505, zie Stenius GSW 142/148). Wanneer de natuur in onze kennis ook een woordje meespreekt (Z 364), dan ligt het voor de hand dat we ons ook niet tevreden kunnen stellen met de kennis van een wereld die alleen van onszelf afhankelijk is.

Indien men ervan uitgaat dat de mens slechts vanuit zijn eigen levensvorm kennis kan verwerven, terwijl die kennis toch niet gaat over een door de mens geconstitueerde wereld, dan ontstaat dezelfde situatie als die waarin Descartes zich bevindt: volstrekte zekerheid van de waarheid is niet te bereiken, en toch hebben mensen volstrekte zekerheid nodig. Voor Wittgenstein lijkt dat geen probleem te zijn: hij ziet af van het zoeken naar volstrekt zekere waarheid, en stelt zich tevreden met volstrekte levenszekerheid, die niet waar hoeft te zijn, en dus ratio-

44. ,,Soll nun aber in der Logik von vertauschbaren Argumenten die Rede sein? Wenn ja, so setzt dies doch etwas über die Beschaffenheit der Realität voraus'' (NB 72).

neel relatief is. Zelfs wiskundige uitspraken zijn voor hem niet zeker omdat ze helder en duidelijk zijn, maar alleen op grond van onze levensinstelling[45].

Tegen deze opvatting van Wittgenstein is een belangrijk bezwaar in te brengen : hij houdt geen rekening met de onbegrensdheid van de menselijke wil die, zoals we bij Descartes zagen, grond is van het verlangen naar volstrekte zekerheid aangaande de waarheid. Wittgenstein gelooft niet in rationele vooruitgang, hij heeft ook weinig waardering voor de rationele natuurwetenschap — deze kan zijns inziens al snel tot verwarring leiden[46] en laat de mens gemakkelijk inslapen (VB 19). Volgens Wittgenstein gaat de wetenschap niet over werkelijke problemen (VB 28, 151).

Hoe weinig Wittgenstein hecht aan de menselijke zelfoverschrijding blijkt hieruit dat hij wel helderheid en duidelijkheid verlangt in zijn filosofie, maar niet gelooft dat die de vooruitgang dienen : ,, Onze beschaving wordt gekenmerkt door het woord 'vooruitgang'. De vooruitgang is haar vorm, het is niet zo maar een van haar eigenschappen dat ze vooruitgaat. Ze is typisch opbouwend. Haar activiteit bestaat eruit, een steeds gecompliceerder patroon te construeren. En ook de helderheid dient toch weer alleen dit doel, en is geen doel in zichzelf. Voor mij daarentegen is de helderheid, de doorzichtigheid, doel in zichzelf'' (VB 22).

Men ziet hier een principieel verschil met de opvatting van Descartes, die meent dat helderheid en duidelijkheid ons in staat stellen vooruit te gaan. Antropologische grondslag van dit verschil is dat Wittgenstein in zijn latere filosofie niet uitgaat van de oneindigheid van de wil,

45. ,, Nicht, daß er uns als wahr einleuchtet, sondern daß mir das Einleuchten gelten lassen, macht ihn zum mathematischen Satz''. (BGM III.3).

46. ,, In der Wissenschaft ist es üblich, Phänomene, die genaue Messungen zulassen, zu definierenden Kriterien eines Ausdrucks zu machen; und man ist dann geneigt zu meinen, nun sei die eigentliche Bedeutung *gefunden* worden. Eine Unmenge von Verwirrungen ist auf diese Weise entstanden'' (Z 438). Wetenschappelijke definities zijn daarom onvast : ,, Das Schwanken Wissenschaftlicher Definitionen : Was heute als erfahrungsmässige Begleiterscheinung des Phänomens A gilt, wird morgen zur Definition von 'A' benützt'' (PU 97).

en evenmin van de eindeloze perfectibiliteit van de kennis. Indien mensen inderdaad een eindige wil zouden hebben, en zouden kunnen afzien van de veiligheid en macht die het gevolg zijn van de rationalisering van de kennis, dan zou men inderdaad kunnen afzien van het zoeken naar waarheid en het verlangen naar rationele zekerheid. Het is echter maar de vraag of mensen dat kunnen. Wittgenstein geeft nergens argumenten tegen Descartes' opvatting dat de wil verder reikt dan de kennis bij de mens.

3. Metafysische zekerheid. Al heeft Wittgenstein minder waardering dan Descartes voor de rationele zekerheid, hij maakt wel het onderscheid tussen praktische, rationele en metafysische zekerheid. Een belangrijke overeenkomst tussen de beide filosofen is dat zij menen dat alle zekerheden metafysisch te betwijfelen zijn.

a. Al ben ik praktisch volstrekt zeker van mijn wereldbeeld, zo zegt Wittgenstein, toch is het denkbaar dat men mij daarin systematisch zou gaan weerspreken (UG 238). Het besef van die mogelijkheid kan geen praktische gevolgen hebben, maar de mogelijkheid is er, metafysisch gesproken, wel. Het is denkbaar dat onze hele natuuropvatting op zijn kop gezet wordt (UG 291/2). Hoewel we tegenover onze fundamentele zekerheden de houding hebben : ,, niets zal me van het tegendeel overtuigen'' (UG 381), toch zijn ze metafysisch niet zeker : ,, Es ist damit nicht gesagt, dass wirklich nichts auf der Welt imstande sein wird, mich eines andern zu überzeugen'' (UG 382). Er is dus ook voor Wittgenstein onderscheid tussen kennis in het dagelijks leven, en in de filosofie (UG 406). Een praktische zekerheid, zoals die over mijn eigen woonplaats, kan metafysisch onzeker worden, indien er dingen zouden gebeuren die ik nu niet kan dromen (UG 421). Praktische zekerheid betekent, ondanks de volstrektheid ervan, nog geen onfeilbaarheid (UG 425), er zou iets kunnen gebeuren dat me uit mijn gewone leven zou werpen (Z 393, UG 517, 617). Net als Descartes relativeert Wittgenstein de praktische zekerheid ten opzichte van een metafysische twijfel. De regelmaat in de natuur is een regelmaat die niet door de natuur zelf gegarandeerd kan worden. Zelfs vinden we nog een spoor

van de gedachte der *creatio continua* bij Wittgenstein, wanneer hij zegt dat oordelen slechts mogelijk is doordat en zolang de dingen zich ,,goedmoedig'' gedragen (UG 615), kortom regelmaat vertonen (UG 618).

Hoezeer Descartes en Wittgenstein overeenstemmen in dit onderscheid tussen praktische en metafysische twijfel kan blijken uit Wittgensteins onderscheid tussen het maken van het fout en het onderhevig zijn aan krankzinnigheid (UG 420). Men kan niet nalaten hier Descartes' opvatting in herinnering te brengen, dat de metafysische twijfel lijkt op die van een krankzinnige (Med 18/9).

b. De metafysische relativiteit laat Wittgenstein, evenals Descartes, evenzeer gelden voor de ,,eeuwige'' zekerheden van de wiskunde. Wittgenstein gaat uit van de metafysische mogelijkheid van den andere wiskunde dan de onze (UG 375), en haalt ter ondersteuning van die opvatting de denkbaarheid van een kwade demon aan (BGM I. 45). ,,Wat te doen als een duivel mij bedriegt, zo dat ik iets steeds weer over het hoofd zie, hoe vaak ik het ook stap voor stap nareken'' (BGM I. 135). Met deze mogelijkheid kunnen we praktisch geen rekening houden, maar metafysisch is het denkbaar dat mensen bij voorbeeld bij het narekenen van hun optellingen steeds iets anders zouden vinden (BGM II. 73). Vanuit metafysisch oogpunt geldt ook voor eeuwige zekerheden de totale relativiteit: ,,Können wir sicher sein, dass es nicht jetzt Abgründe gibt, die wir nicht sehen?'' (BGM II. 88). Wittgenstein stemt ook hierin met Descartes overeen dat deze metafysische onzekerheid op het dagelijks leven geen invloed heeft.

c. Een van de belangrijkste argumenten van Descartes om de werkelijkheid als geheel metafysisch te betwijfelen is de mogelijkheid dat de werkelijkheid niets dan een droom is. Nu bestrijdt Wittgenstein dat hier praktisch twijfel mogelijk is, en dat is Descartes met hem eens[47]. Wel neemt Wittgenstein, eveneens in overeenstemming met Descartes, en tegen de interpretatie van Malcolm in (DS 22/4), op metafysisch vlak de mogelijkheid dat de hele werkelijkheid een droom is wel dege-

47. ,,Das Argument 'Vielleicht träume ich' ist darum sinnlos, weil dann eben auch diese Äusserung geträumt ist, ja auch *das*, dass diese Worte eine Bedeutung haben'' (UG 383, zie 642, 676).

lijk aan. Er zijn gevallen waarin men ,,ontwaakt'' uit de droom van zijn leven, en waar men er achteraf niet meer aan twijfelt wat inbeelding en wat werkelijkheid was, aldus Wittgenstein (UG 643). Wel zouden daarvoor de mens ,,de ogen opengedaan moeten worden'' (UG 578).

d. Ook Descartes' argument dat ons geheugen ons totaal in de steek kan laten wordt door Wittgenstein praktisch onmogelijk (UG 157) maar metafysisch wel degelijk denkbaar geacht. Wanneer onze zekere herinneringen steeds onzeker zouden worden, zou de zekerheid zijn huidige functie in het leven verliezen (UG 632).

We moeten besluiten dat Wittgenstein Descartes volgt in de opvatting dat menselijke zekerheid praktisch volstrekt, maar metafysisch relatief is. Wenden we ons thans tot de volstrekte zekerheden van ego en God waarvan ook Wittgenstein de bijzondere status erkent.

C. De zekerheid van het ego en van God.

1. De zekerheid van het ego cogito. Uit onze interpretatie van Descartes' opvatting over het *cogito* blijkt dit geen aparte act naast de kennisverwerving van de werkelijkheid te zijn, geen objectieve kennis te zijn, het blijkt door de *res cogitans*, door de wereld en door God overstegen te worden, en geen ontologische voorrang te hebben, vanuit praktisch oogpunt zelfs niet tegenover de eenheid van lichaam en geest, en tegenover de andere mensen. Onze stelling luidt dat Wittgensteins opvatting, afgezien van zijn pragmatisme, niet wezenlijk van die van Descartes verschilt, hetgeen uit de volgende punten moge blijken.

a. Ook volgens Wittgenstein bestaat de kern van het *cogito* hierin dat de mens niet objectiverend tegenover zichzelf kan staan, en dat de mens geen nieuwe kennis verwerft wanneer hij van zichzelf beseft dat hij denkt en bestaat. Deze opvatting vinden we al in de *Notebooks*: ,,Jedem Gegestand stehe ich objektiv gegenüber. Dem Ich nicht'' (NB 80). Ook later blijft dit de kern van zijn ik-opvatting. Als iemand van zichzelf zegt dat hij pijn heeft, dan beschrijft hij geen persoon, evenmin als iemand die van pijn kreunt (PU 404). ,,Ik'' benoemt

geen persoon (PU 410), want hier is niet van „Beobachtung" sprake. Een van de weinige plaatsen waar Wittgenstein rechtstreeks met Descartes in discussie gaat, laat zien dat hij niet onderkent dat Descartes evenmin objectivist is als hijzelf in het *ego cogito*[48]. Hun opvatting over de niet-objectieve status van de zekerheid van het ego is identiek.

b. Het is niet zo dat Wittgensteins opvatting van die van Descartes afwijkt in die zin dat hij ontkent dat het *ego cogito* in alle kennis als zekerheid wordt verondersteld. Wittgenstein gaat daar wel degelijk vanuit, hij stelt echter dat hier niet van inzicht sprake is, maar van een levenszekerheid die we als mensen niet kunnen betwijfelen. Dat er aan het bewustzijn geen twijfel kan bestaan betekent niet dat Wittgenstein het niet als grondslag van de kennis aanneemt — hij stelt alleen dat hier niet van een objectieve uitspraak gerept kan worden, omdat het gaat om een onderdeel van onze levensvorm (Z 401). Het *ego cogito* is echter wel degelijk een alles bepalende zekerheid. Dat niets zo zeker is als mijn bewustzijn is een zekerheid die we moeten laten rusten, aldus Wittgenstein. Deze zekerheid is als een grote kracht, waarvan het uitgangspunt niet beweegt, die dus geen werk doet (Z 402).

Een uitdrukking als „ik weet dat ik bewustzijn/pijn heb" heeft geen objectieve zin, omdat hier sprake is van een onbetwijfelbare zekerheid[49]. Dat is Descartes geheel met Wittgenstein eens. Wittgenstein spreekt bij een dergelijke zekerheid waarbij subject en object samenvallen, in tegenstelling tot Descartes, niet langer van inzicht maar van grammaticale zekerheid, behorend tot de menselijke levensvorm (PU 251). Bewustzijn kan men niet bezitten als een ding (PU 398), men leeft erin. Wittgenstein concludeert daar niet uit dat het *ego*

48. „We feel that in the cases in which 'I' is used as subject, we don't use it because we recognize a particular person by his bodily characteristics; and this creates the illusion that we use this word to refer to something bodiless, which, however, has its seat in our body. In fact *this* seems to be the real ego, the one of which it was said, 'Cogito, ergo sum'" (BB 69).

49. „Von mir kann man überhaupt nicht sagen (ausser etwa im Spass) ich *wisse*, dass ich Schmerzen habe. Was soll es denn heissen — ausser etwa, dass ich Schmerzen *habe*? ... es hat Sinn, von Andern zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen" (PU 246).

cogito zinloos is, maar dat men verschillende gebruiksmogelijkheden van ,, ik'' moet onderscheiden, namelijk als subject en als object (BB 66).

c. Het is Wittgenstein, in overeenstemming met Descartes, duidelijk dat vanuit praktisch oogpunt de mens lichamelijk is (PB 86, BB 72), waarbij het lichaam de plaats vormt waar passies en taal zich uiten (PU 359v, 420). Daarbij wordt toch in de kennis het ego als universele voorwaarde verondersteld. Het is opvallend dat Wittgenstein na de *Tractatus*periode waarin hij een transcendentaal subject aan de rand van de wereld aanneemt (NB 79), dat zich als filosofisch ego van het reële onderscheidt, (NB 82, TR 5. 641), overgaat naar een opvatting waarbij het ego wel in de kennis wordt verondersteld, maar toch onderdeel is van de werkelijkheid — een cartesiaans standpunt.

d. Een van de belangrijkste vondsten van Wittgenstein in zijn latere filosofie is dat het solipsisme zoals hij dat, in sterke gelijkenis met Descartes' opvatting, in de *Tractatus* verdedigde, niet houdbaar is[50]. Objectieve kennis is alleen te verkrijgen in een gemeenschap, er moeten immers controlemogelijkheden zijn voor mijn beweringen over de werkelijkheid (PU 202).

Betekent dit dat Wittgenstein in zijn latere filosofie de gedachte dat de mens uiteindelijk alleen staat in zijn zekerheid heeft afgezworen? Geenszins. Weliswaar moet alle objectieve waarheid, dus alles waarover twijfel mogelijk is, intersubjectief zijn (zie UG 156), maar waarheid berust op *zekerheid*, en die is van het subject alleen. ,, Ik handel met *volstrekte* zekerheid. Maar deze zekerheid is mijn eigen zekerheid'' heet het in UG 174. Er moet wel overeenstemming met anderen zijn in de kennis, maar uiteindelijk ben ik als subject degene die met hen overeenstemt (UG 281). Ten slotte sta ik toch los van de anderen, immers, van hun opvattingen kan ik slechts zeggen dat ik *geloof* dat zij iets menen (UG 288, zie 289). Kortom: volstrekte zekerheid is zekerheid van mij alleen, ,, 'Ich bin sicher' gibt dir die subjektive Sicherheit'' (UG 563).

50. Zo vinden we in de *Notebooks* de uitspraak: ,, Es gibt nur eine Weltseele, welche ich vorzüglich *meine* Seele nenne, und als welche allein ich das erfasse, was ich die Seelen anderer nenne'' (NB 49).

2. De zekerheid van God. We hebben gezien dat Descartes alle menselijke zekerheid relativeert ten opzichte van het bestaan, de Schepping en de waarachtigheid van God. Wellicht de meest frappante overeenkomst tussen Descartes en Wittgenstein is dat de laatste ditzelfde doet. Wittgenstein volgt echter op expliciete wijze de gedachtengang die Alquié impliciet bij Descartes onderkent, dat de zekerheid van God niet op een rationeel bewijs berust, maar een zekerheid van een andere, metafysische orde is.

a. Uiteindelijk berust volgens Wittgenstein alle inzicht op levenszekerheid, maar alle zekerheid is, gezien de metafysische relativiteit ervan, ten slotte een zaak van vertrouwen en geloof. Het is zo dat we „auf den Glauben hin mit Sicherheit handeln" (UG 331) — kennis berust ten slotte op „Anerkennung" (UG 378). Een taalspel is slechts mogelijk wanneer men ergens op vertrouwt (UG 509), zelfs de wiskunde bestaat slechts dankzij ons grondeloos vertrouwen (BGM II.75). Men onderkent hier de nadruk op de passiviteit van de menselijke kennis die ook Descartes' filosofie zozeer kenmerkt.

b. Het vertrouwen en het geloof die noodzakelijk zijn voor volstrekte zekerheid worden door Wittgenstein herhaaldelijk religieus geduid. In de wiskunde moet men zeggen : een goede engel is altijd nodig, wat je ook doet (BGM V.15). Van onze volstrekte zekerheden kan men even goed zeggen dat ze door God geopenbaard zijn (UG 361). Wittgenstein vraagt zich expliciet af of we hier niet van geloof in religieuze zin moeten spreken (UG 459). Religieus geloof immers is vertrouwen (VB 136), en juist dat is nodig voor onze fundamentele levensvormen : een religieus geloof is het hartstochtelijk kiezen voor een levensvorm (VB 122). Uiteindelijk is dus alle zekerheid relatief ten opzichte van een vertrouwen in God[51], die de eeuwige waarheden in stand houdt[52]. Het is geen wonder dat Wittgenstein het een religieuze ervaring noemt

51. „Ist Gott durch unser Wissen gebunden ? *Können* manche unsrer Aussagen nicht falsch sein ? Denn das ist es, was wir sagen wollen" (UG 436)

52. Over een mathematische vorm zegt hij : „es ist, als hätte *Gott* sie so zusammengesetzt — *Wir bedienen uns also eine Gleichnisses* ... es ist, als wäre sie ein für allemal so zusammengesetzt worden (von dem, der die wesentlichen Eigenschaften in die Dinge gelegt hat)" (BGM I.72).

wanneer men zich zeker en veilig acht[53]. Wittgenstein stelt echter expliciet dat deze zekerheid geen rationeel inzicht is: God kan ons geen rationele garantie geven voor de kennis (UG 554).

c. Hoewel Wittgenstein niet op het specifiek cartesiaanse Godsbewijs ingaat, bespreekt hij wel het ook door Descartes aanvaarde ontologisch Godsbewijs. Dit wordt door hem niet geduid als rationeel bewijs, maar als pragmatische zekerheid die iets zegt over de dieptegrammatica van onze levensvormen[54]. Via een rationeel bewijs kunnen we ons immers niet van het bestaan van God overtuigen, niemand komt op die wijze tot geloof, dat kan slechts gebeuren door het leven zelf[55]. Wanneer Wittgenstein expliciet, zoals Descartes dat impliciet doet, de afhankelijkheid der menselijke kennis van een vertrouwen dat niet rationeel te duiden is, maar metafysisch opgevat moet worden, aanvaardt, dan is het duidelijk dat er uiteindelijk geen garantie is voor de waarheid van zijn zekerheden: de discrepantie tussen zekerheid en waarheid is niet op te heffen. Het is echter de vraag of mensen die discrepantie kunnen aanvaarden.

III. WAARHEID EN VOLSTREKTE ZEKERHEID.

Descartes en Wittgenstein zijn het erover eens dat mensen volstrekte zekerheid in hun leven nodig hebben. De vraag is echter of men ook zekerheid van de waarheid nodig heeft. Het is immers twijfelachtig of die verkregen kan worden, wanneer zekerheid een eigenschap is van de eindige mens, terwijl waarheid overeenstemming is met een werkelijkheid die van de mens onafhankelijk is. Hier ligt het belangrijkste geschilpunt tussen Descartes en Wittgenstein. Wittgenstein, die rationele zekerheid, dus zekerheid van de waarheid, niet nodig acht, laat wel

53. „the expericence of feeling *absolutely* safe. I mean the state of mind in which one is inclined to say: 'I am safe, nothing can injure me whatever happens'." (LE 8).

54. „Das Wesen Gottes verbürge seine Existenz — das heisst eigentlich, dass es sich hier um eine Existenz nicht handelt ... man könnte nun sagen: 'Es lässt sich beschreiben, wie es wäre, wenn es Götter auf dem Olymp gäbe' — aber nicht: 'wie es wäre, wenn es Gott gäbe'. Und damit wird der Begriff 'Gott" näher bestimmt" (VB 155).

55. „'Einen von der Existenz Gottes überzeugen' könnte man vielleicht durch eine Art Erziehung, dadurch, dass man sein Leben so und so gestaltet ... das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen" (VB 161/2).

zien dat Descartes soms de mogelijkheid van het verwerven van volstrekt zekere waarheid overschat, met name daar waar deze vertrouwt op helderheid en duidelijkheid als onomstotelijke waarheidscriteria. Hij gaat echter, zoals we al opmerkten, aan een belangrijk antropologisch aspect van Descartes' filosofie voorbij : de menselijke wil die onbegrensd is, en daarom enerzijds zekere waarheid nodig heeft, en anderzijds altijd verder is dan het menselijk kennen. Het is de vraag of Wittgenstein met zijn resignatie in de levenszekerheid het menselijk vermogen om zich te begrenzen, niet meer te willen zijn dan men is, niet overschat. Behoort het verlangen naar vooruitgang, en daarmee naar de macht en veiligheid van rationalisering niet tot de menselijke *Naturgeschichte* waar Wittgenstein zich zo graag op beroept ? Het is ook niet duidelijk hoe een ondoorzichtige, animale levenszekerheid ooit als basis kan dienen voor objectieve kennis. Wittgenstein maakt nergens duidelijk waar de overgang van animaliteit naar rationaliteit te leggen is.

Dit probleem is te illustreren aan Wittgensteins eigen waarheidsopvatting. Ook al stelt hij dat we ons met levenszekerheid tevreden moeten stellen, hij erkent toch dat die zekerheid nog geen waarheid is. Waarheid immers is nog iets anders dan de zekerheid die mensen gezamenlijk hebben (Z 430). Het is bij voorbeeld niet zo dat de zekerheid van de meerderheid der mensen beslist wat rood is (Z 431) . De uitspraak ,, 12 maal 12 = 144'' is niet dezelfde als de uitspraak ,, het is alle mensen natuurlijk, 12 maal 12 zo te berekenen dat er 144 uitkomt'' (BGM II.73). De discrepantie tussen waarheid en menselijke zekerheid geeft Wittgenstein duidelijk weer in de al geciteerde passage uit UG : ,, Dass er mir — oder Allen — so *scheint*, daraus folgt nicht dass es so *ist*. Wohl aber lässt sich fragen, ob man dies sinnvoll bezweifeln kann''. Kan Wittgenstein een dergelijk begrip van de waarheid als overeenstemming met de werkelijkheid aanvaarden, en zich er toch bij neerleggen dat mensen de waarheid nooit bereiken ? Wellicht is waarheid te vinden in de woorden van Thomas Bernhard : ,, Da die Wahrheit mitzuteilen und also zu zeigen, nicht möglich ist, haben wir uns damit zufriedengestellt, die Wahreit schreiben und beschreiben zu wollen, wie die Wahrheit zu sagen, auch wenn wir wissen, dass die Wahrheit niemals gesagt werden kann'' (Der Keller, 44).

Litteratuur

F. Alquié	DMH	*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1966.
F. Alquié	D	*Descartes*, Paris 1956.
T. De Boer	EM	De eindigheid van de mens en de oneindigheid van de waarheid, in C. STRUYKER BOUDIER (ed). *De eindige mens?* Bilthoven 1975.
E. Bréhier	CET	*The Creation of Eternal Truths in Descartes System*, in DONEY, D.
L. Brunschvicg (ed)	ED	*Études sur Descartes*, Paris 1937.
R.J. Butler (ed)	CS	*Cartesian Studies*, Oxford 1972.
Descartes	AT	*Œuvres de Descartes*, C. Adam et P. Tannery, t I-XI.
Descartes	Reg	*Regulae ad directionem ingenii.*
Descartes	DM	*Discours de la méthode.*
Descartes	Med	*Meditationes de prima philosophia.*
Descartes	Pass	*Les passions de l'âme.*
Descartes	Pr	*Principia philosophiae* (paragraafnummers worden geciteerd).
W. Doney	D	*Descartes, a Collection of Critical Essays*, New York 1967.
H.G. Frankfurt	DDM	*Demons, Dreamers and Madmen*, Indianapolis 1970.
A. Gewirth	CDD	*Clearness and Distinctness in Descartes*, in DONEY, D.
M. Gueroult	DOR	*Descartes selon l'ordre des raisons* tI, II, Paris 1968.
E. Gilson	DMC	*Discours de la méthode, commentaire*, 5Paris 1976.
I. Kant	KrV	*Kritik der reinen Vernunft.*
A. Kenny	W	*Wittgenstein*, London 1973.
A. Kenny	CP	*Cartesian Privacy*, in PITCHER (ed) WPI.
A. Kenny	DW	*Descartes on the Will*, in BUTLER CS.
J. Laporte	LSD	*La liberté selon Descartes*, in BRUNSCHVICG (ed) ED.
N. Malcolm	DS	*Dreaming and Scepticism*, in SESONSKE (ed) MM.
L.G. Miller	DMG	*Descartes, Mathematics and God*, in SESONSKE (ed) MM.
G. Pitcher (ed)	WPI	*Wittgenstein — the Philosophical Investigations*, London 1966.
A. Sesonske	MM	(met N. Fleming) (Ed), *Meta-meditations, Studies in Descartes*, Belmont 1965.
K. Specht	GSW	*Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Köln 1963.
B. Stroud	WLN	*Wittgenstein on Logical Necessity*, in PITCHER WPI.
L. Wittgenstein	Tr	*Tractatus logico-philosophicus*, London 1922.
L. Wittgenstein	NB	*Notebooks 1914-1916*, Oxford 1961.
L. Wittgenstein	PB	*Philosophische Bemerkungen*, Frankfurt 1970.
L. Wittgenstein	LE	*A Lecture on Ethics*, In *Phil. Review*, 74, 1965, p3-13.
L. Wittgenstein	BB	*The Blue and Brown Books*, Oxford 1975.
L. Wittgenstein	Z	*Zettel*, Oxford 1967.
L. Wittgenstein	BGM	*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Oxford 1967.
L. Wittgenstein	PU	*Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1968.
L. Wittgenstein	VB	*Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt 1979.
L. Wittgenstein	UG	*Ueber Gewissheit*, Oxford 1969.

SUMMARY: *Relativity and Absoluteness of Human Knowledge*. A Meditation on the Conceptions of Descartes and Wittgenstein.

It has been the author's purpose to compare the conceptions of Descartes and Wittgenstein with regard to the certainty which is supposed to be the basis of human knowledge. Three types of certainty are distinguished: practical, rational and

metaphysical certainty. Special attention has been given to both philosophers' opinions on the certainty of the *ego cogito* and of God.

The historically interesting result of the study is that the ideas of Descartes and Wittgenstein *in re* the three types of certainty, and the fundamental meaning of the *cogito* and of God, converge to a far greater extent than is commonly supposed, and that the main difference between their contentions lies in an unexpected area, their divergent ideas about the problem of the will.

The article's contribution to systematic philosophy may lie in the emphasis on the difference between certainty and truth which can be found in the philosophies of both Descartes and Wittgenstein, and which is shown to be essential for the nature of human knowledge, as a longing for truth which, in view of man's finite possibilites, cannot be reached.