

De Logica van de Godzoeker

ISBN 978 90 5972 454 9

Uitgeverij Eburon

Postbus 2867

2601 CW Delft

Tel.: 015 – 213 14 84 / Fax: 015 – 214 68 88

info@eburon.nl / www.eburon.nl

Omslagontwerp: Mathieu van den Bosch

Omslagillustratie: Shutterstock

© 2010 J.H.M. Schakenraad. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende(n).

De Logica van de Godzoeker

De rol van het discursieve spreken bij het verwerven van godskennis in het werk
van Johannes Scottus Eriugena en Ludwig Wittgenstein

The God-Seeker's Logic

The role of discursive language in acquiring knowledge of God in the writings of
Johannes Scottus Eriugena and Ludwig Wittgenstein

(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Universiteit Utrecht
op gezag van de rector magnificus, prof.dr. J.C. Stoof,
ingevolge het besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen op
maandag 20 december 2010 des middags te 2.30 uur

door

Johanna Henrica Maria Schakenraad
geboren op 28 april 1956 te Oss

Promotoren: Prof.dr. W. Otten
Prof.dr. M. Sarot

Inhoud

Dankwoord.....	9
Inleiding.....	11
Hoofdstuk 1. De grens van het kennen	17
Inleiding.....	17
1. Johannes Scottus Eriugena: <i>Periphyseon</i>	27
1.1 Spreken over God	27
1.1.1 Theofanieën.....	28
1.1.2 Katafatische en apofatische theologie.....	29
1.1.3 Dionysius de Areopagiet: Mystieke theologie	30
1.2 Logica	37
1.3 <i>Periphyseon</i> Boek I: De categorieën.....	41
1.3.1 <i>Ousia</i>	42
1.3.2 De overige categorieën.....	45
1.3.2.1 Tijd en plaats.....	45
1.3.2.2 Beweging.....	47
1.3.2.3 Scheppen en geschapen zijn.....	48
1.4 Conclusie	51
2. Ludwig Wittgenstein: <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	54
2.1 Metafysica en ethiek	55
2.1.1 De grens	58
2.1.2 De paradox	59
2.2 Wereld en Taal	62
2.3 De logica volgens de <i>Tractatus</i>	69
2.3.1 De verhouding tussen logica en taal	70
2.3.2 De verhouding tussen logica en wereld.....	73
2.3.3 De aard van logische zinnen	76
2.3.4 De taak van de logica	79
2.3.5 De logische opbouw van de <i>Tractatus</i>	83
2.4 Het Mystieke	84
2.4.1 De waarheid zien	87
2.4.2 De ladder	89
2.4.3 Het juiste zicht	90
2.5 Filosofie.....	98
2.6 Het zwijgen.....	100
2.6.1 Het einde van het spreken.....	100
2.6.2 De <i>Tractatus</i> als apofatisch geschrift	101

2.7	Samenvatting.....	104
3.	Conclusie	108
Hoofdstuk 2.	Spreken voorbij de grens	113
1.	Eriugena.....	118
1.1	Theofanie	119
1.2	De <i>Quaestio de nihilo</i>	124
1.3	Theofanie en participatie	127
1.4	De logica van Eriugena voorafgaand aan <i>Periphyseon</i>	130
1.4.1	<i>Annotationes in Marcianum</i>	130
1.4.2	<i>De Predestinatione</i>	133
1.5	Divisio en Analysis, Processio en Reditus	135
1.5.1	Processio	139
1.5.2	De primordiale oorzaken	140
1.5.2.1	De ordening van de eerste oorzaken.....	144
1.5.2.2	Kennis van de primordiale oorzaken	147
1.6	De mens	150
1.6.1	De schepping van de mens.....	151
1.6.2	De drie bewegingen van de ziel	155
1.6.3	Christologie.....	160
1.6.4	Kennen en zijn	163
1.6.5	Kennen en zien	165
1.7	De natuur: Reditus.....	168
1.7.1	Een gevaarlijke reis.....	170
1.7.2	Terugkeer door de mens.....	171
1.7.3	Theofanie en terugkeer.....	172
1.7.4	Terugkeer naar God.....	174
1.7.5	De rede als actor van de terugkeer	175
1.7.6	Reditus generalis: terugkeer van de gehele mensheid	176
1.7.7	Reditus specialis: terugkeer van de uitverkorenen.....	177
1.7.7.1	Een gebed	177
1.7.7.2	De parabel.....	178
1.7.7.3	Deïficatie.....	179
1.7.7.4	De stadia van de terugkeer	180
1.7.8	Het eindpunt	181
1.8	Theofanie en de grens van het kennen	183
1.8.1	De parallele structuur van zijn, denken en <i>Periphyseon</i>	183
1.8.2	De rol van de mens.....	185
1.9	<i>Periphyseon</i> als proces	186
1.10	Het einde	188

Dankwoord

Graag wil ik enkele personen uitdrukkelijk bedanken voor hun aanmoediging en hulp bij de totstandkoming van dit proefschrift.

Mijn beide promotoren, prof. dr. W. Otten en prof. dr. M. Sarot dank ik voor hun stimulerende begeleiding. Ook dank ik mijn vriend Jan de Veer die mij in zo veel opzichten geholpen en gesteund heeft.

Inleiding



De vraag van mijn onderzoek is wat de rol is, of kan zijn, van het discursieve spreken in het verwerven van godskennis volgens Johannes Scottus Eriugena in *Periphyseon* en Ludwig Wittgenstein in zijn vroege werk, vooral *Tractatus logico-philosophicus*.

Voordat ik inga op mijn bevindingen zal ik eerst een toelichting geven op de vraag zelf. Hiertoe splits ik hem in tweeën:

1. Kan het discursieve, rationele spreken een rol spelen bij het verwerven van kennis van God, of, meer algemeen, wat is de relatie tussen de ratio en het transcendente?
2. Eriugena en Wittgenstein zijn gescheiden door meer dan duizend jaar. Er is geen sprake van beïnvloeding; Wittgenstein heeft het werk van Eriugena waarschijnlijk zelfs niet gekend. Waarom dan deze twee denkers?

Ad 1.

Het eerste deel van de vraag laat zien dat de resultaten van het onderzoek van belang kunnen zijn voor hedendaagse discussies over rationaliteit en geloof. In de afgelopen decennia heeft de hernieuwde aandacht voor de relatie tussen rede en religie vooral geleid tot een steeds scherpere scheidslijn tussen beide. Het spreken over God wordt buiten ieder rationeel discours geplaatst. Dit zien we zowel bij expliciet anti-religieuze auteurs als binnen sommige religieuze stromingen:

a. Atheïsme

Een atheïstische positie vinden we bij verschillende auteurs, van mild tot militant.¹ De basis van hun argumentatie is dat het geloof in (een) god in strijd is met de rede. Geloof en wetenschap staan op gespannen voet. Er zijn geen bewijzen voor het bestaan van een god, eerder is er een veelheid aan rationele argumenten dat er geen god bestaat. Wanneer men, om deze argumenten te

¹ Een voorbeeld van de eerste is André Comte-Sponville, *De Geest van het Atheïsme* (2009); bij de tweede denk ik aan auteurs als Richard Dawkins en Herman Philipse.

ondervangen, het geloof handhaaft door het buiten de rede te plaatsten² en het ziet als een zaak van ervaring of gevoel heeft het woord ‘god’ geen betekenis.³

b. Negatieve theologie

We kunnen de atheïstische en anti-religieuze stellingname zien als consequentie van de door Nietzsche beschreven ‘dood van God’. Dit geldt echter ook voor een oriëntatie *binnen* de theologie, de negatieve theologie.

Het laatste aspect van de argumentatie ten gunste van het atheïsme is interessant, omdat de neiging om het geloof geheel buiten de rede te plaatsen ook een kenmerk is van de negatieve theologie, die stelt dat iedere invulling van de naam ‘God’ en alle predicaten die men aan Hem zou willen toekennen ontkend moeten worden. In de laatste decennia van de twintigste eeuw is er opnieuw belangstelling ontstaan voor de negatieve theologie. De (oude) traditie van de negatieve, ofwel apofatische of mystieke, theologie heeft een nieuwe actualiteit gekregen door sociale en filosofische ontwikkelingen en we zien de doorwerking hiervan terug in verschillende opvattingen over geloof en rede:

- Geloof is niet een zaak van de rede maar van ervaring, in het bijzonder mystieke ervaring.⁴ Het transcendente is alleen te benaderen door ontkenning van alles wat we erover willen zeggen en van iedere mogelijkheid voor het rationele, discursieve spreken om hierin een rol te spelen. De rede kan zelfs een belemmering vormen om het goddelijke te benaderen.
- Thema’s uit de apofatische traditie hebben een plaats gekregen in het postmoderne debat. Metafysische equivalenten van ‘God’ hebben hun betekenis verloren. De notie van ‘de waarheid’ is problematisch geworden

² Herman Philipse noemt dit standpunt de ‘these van de buitenrationaliteit van religie’. Zie bijvoorbeeld *Atheïstisch manifest en De Onredelijkheid van religie*. Amsterdam, 2005 (7^e druk), p. 51.

³ Dit is een argument van Herman Philipse in *Atheïstisch manifest en De Onredelijkheid van religie*. In *De Onredelijkheid van religie*, hoofdstuk 6 lezen we: “Het dilemma van geloof en rede laat zien dat er slechts twee mogelijkheden zijn. Ofwel (a) een geloofsovertuiging ligt buiten het domein van de rede...Dan volgt dat er aan de uitspraak ‘God bestaat’ geen betekenis verleend kan worden (semantisch atheïsme). Ofwel (b) de geloofsovertuiging valt binnen de jurisdictie van de rede. In dat geval is de onwaarheid van de overtuiging waarschijnlijker dan de waarheid ervan...” (p. 165).

⁴ Denys Turner stelt echter dat pas vanaf de late middeleeuwen ‘mystiek’ wordt opgevat als een *ervaring* en dat het onterecht is om vroege apofatische auteurs, zoals Pseudo Dionysius, op deze manier te lezen: ‘...if we read the mediaeval Neoplatonic mystics – and increasingly they are being read – from within the perspectives of a contemporary ‘experientialism’ we will very grossly misread them, for we will find in them allies for a position which, in truth, they reject.’ D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge repr. 1999, p. 5.

en 'kleine verhalen' hebben de plaats ingenomen van een alomvattend beeld van de werkelijkheid. Politieke en maatschappelijke gebeurtenissen in de twintigste eeuw hebben pijnlijk aangetoond dat de rede niet zo machtig is als in het verlichtingsoptimisme werd verondersteld.⁵

Religie en rationaliteit gaan in deze opvattingen niet gemakkelijk samen. Hoe de verhouding tussen beide wordt gezien blijkt echter vooral een kwestie van waardering te zijn. Voor de verdedigers van een atheïstisch wereldbeeld zijn voor verschijnselen in de werkelijkheid de wetenschappelijke verklaringen altijd en in iedere context superieur aan religieuze. De rede staat bij hen hoog aangeschreven en zij hebben geen behoefte aan een religie die buiten de rede is geïncorporeerd.

Opmerkelijk is dat de herleving van de negatieve theologie in het postmoderne denken stoelt op een tegenovergestelde waardering voor wat door de rede tot stand is gebracht. In vele sociale en filosofische ontwikkelingen hebben we immers de grens van de mogelijkheden van de rede ervaren. Het project van de Verlichting, de inzet van de ratio op alle denkbare terreinen, is gestuit op zijn grenzen met als gevolg wat 'de crisis van de moderniteit' wordt genoemd. Het wantrouwen tegenover de rationaliteit komt tot uitdrukking in de neiging het contact met het goddelijke te zoeken via de (persoonlijke) ervaring. Dit leidt tot interesse in mystiek, die wordt gezien als de religieuze ervaring bij uitstek, en het aansluiting zoeken bij de mystieke traditie.

Ad 2.

Alle hierboven vermelde elementen komen aan de orde in het werk van Johannes Scottus Eriugena of Ludwig Wittgenstein, de meeste in beide. Dit maakt deze filosofen al niet meer zo'n onwaarschijnlijk duo om in combinatie te bestuderen. Het moge duidelijk zijn dat er tussen het denken van een Ier aan het hof van Karel de Kale en het werk van een Oostenrijkse filosoof uit de eerste decennia van de twintigste eeuw grote verschillen bestaan. Des te verrassender zijn de vele parallellen in hun denken, waarvan ik hier enkele zal noemen die bij een eerste lezing opvallen.

Wat deze twee denkers op het eerste gezicht verbindt, en ook een voortdurend thema in mijn onderzoek zal blijken te zijn, is de prominente plaats in hun werk van logica en mystiek, en de relatie hiertussen. Johannes Scottus Eriugena heeft een boek in vijf delen geschreven over de gehele natuur, dat wil

⁵ Vergl. Ilse N. Bulhof en Laurens ten Kate, 'Negatieve theologie: echo's van een verlegenheid' in: Ilse N. Bulhof en Laurens ten Kate (eds.), *Ons Ontbreken Heilige Namen: Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*. Kampen 1992, pp. 7-26.

zeggen God en alle geschapen zijnden. Dit omvangrijke werk, *Periphyseon*, bevat alle kennis waarover de auteur beschikt, zowel van dingen in de geschapen natuur als de kennis over God die wij aan de Bijbel kunnen ontleen, terwijl van meet af aan vaststaat dat Gods wezen voor de mens onkenbaar is. Het eerste van de vijf boeken is logisch van aard en heeft ten doel aan te tonen dat onze taal niet letterlijk van toepassing is op God. Aanvankelijk staat Eriugena nog vooral in de traditie van het westerse, Latijnse denken, maar naarmate zijn werk vordert doen zich steeds meer de invloeden gelden van Griekse auteurs, in het bijzonder Gregorius van Nyssa, Dionysius de Areopagiet en Maximus Confessor.

Ludwig Wittgenstein begint zijn *Tractatus logico-philosophicus* eveneens met enkele stellingen over de wereld als het geheel van alle feiten. Het is een kort werkje dat, zo blijkt al gauw, geen kennis over de wereld wil overbrengen maar gaat over logica en taal. Ook Wittgensteins werk lijkt naar het einde toe een andere focus te krijgen. Dan gaat het over het mystieke, ethiek, de zin van de wereld. Eerst reageert Wittgenstein vooral op het werk van Gottlob Frege en Bertrand Russell, verderop (vooral in de passage over ethiek) wordt de invloed van Arthur Schopenhauer merkbaar.

We zullen zien dat zowel *Periphyseon* als de *Tractatus* een wetenschappelijk belang dient, maar ook het doel heeft de lezer te brengen tot een niveau van inzicht dat 'hoger' is in een religieuze of mystieke betekenis van het woord. De vraag hoe dit gebeurt en of dit leidt tot enige kennis van God of het transcendente staat centraal in mijn onderzoek.

Methode

Het gaat mij er niet om de verschillende invloeden op (delen van) het werk van beide auteurs aan te wijzen, en evenmin om expliciet alle parallellen en overeenkomsten te benoemen.

Mijn methodische principes zijn de volgende:

1. Ik lees beide auteurs met het oog op de vraag naar de rol die het discursieve, rationele, aan logische regels gebonden spreken in hun werk heeft bij het verwerven van godskennis of in het algemeen van kennis van het transcendente. Dit spreken is het spreken in positieve, bewerende zinnen, ofwel het spreken waarin kennis wordt uitgedrukt. Hierdoor krijgen *spreken* en *kennen* hetzelfde bereik en dezelfde grens.
2. De ideeën van de ene auteur vormen het kader waarin we de andere auteur gaan lezen, zodat de overeenkomsten tussen hun werken naar voren komen ook als we deze niet nadrukkelijk zoeken.
3. *Periphyseon* en de *Tractatus* hebben mede de bedoeling de lezer te brengen naar een 'hoger' (in)zicht. Beide werken hebben óók het karakter van een

wijsheidsboek. We lezen niet alleen om te achterhalen wat het doel is dat de auteur in en met zijn werk wil bereiken, maar ook om te zien of de strategie om dit doel te bereiken in beide werken overeenkomsten vertoont. De vraag is wat we van deze strategie kunnen leren.

Zodoende bestuderen we beide werken niet primair vanuit een historisch perspectief, maar om iets te leren wat een nieuw licht werpt op de vragen van het actuele debat. Dit vereist enig abstraheren. Voor het werk van een vroege middeleeuwer is dat, gezien het doel van mijn onderzoek, vanzelfsprekend. Ook veel van Wittgensteins opvattingen in de *Tractatus* zijn echter, vooral door zijn eigen latere werk, achterhaald. Juist het grote verschil tussen Eriugena en Wittgenstein in tijd en cultuur maakt het nu interessant te onderzoeken in hoeverre hun methode en hun ideeën *niet* tijd- en cultuurgebonden zijn, en daardoor wellicht ook in deze tijd geldig of bruikbaar. De niet-tijdgebonden aspecten zitten waarschijnlijk in de overeenkomsten tussen de beide werken; daar zal ik mij dan ook vooral op richten.

De grens van het kennen



Inleiding

Johannes Scottus Eriugena en Ludwig Wittgenstein beginnen beiden hun werk met de beschrijving van een alomvattend geheel, achtereenvolgens de natuur en de wereld.

Het hoofdwerk van Johannes Scottus Eriugena, *Periphyseon*, werd geschreven in de jaren tussen 860 en 866. Het werk, bestaande uit vijf boeken, heeft de vorm van een dialoog tussen een leraar (nutritor, magister) en zijn leerling (alumnus, discipulus). Het werd in latere eeuwen vooral bekend onder zijn Latijnse titel *De Divisione Naturae*.⁶ De reden voor de titel wordt meteen duidelijk: het onderwerp is de natuur en Eriugena begint met het maken van twee indelingen (*divisiones*) die de opzet van zijn werk bepalen:

Nutritor. Vaak denk ik erover na en onderzoek zo goed als mijn vermogens het toelaten dat de eerste en hoogste indeling van alle dingen die de geest kan bevatten en alle dingen die hem te boven gaan, de indeling is in de dingen die zijn en die niet zijn. Voor dit alles komt de algemene naam op van wat in het Grieks ΦΥCIC wordt genoemd en in het Latijn *natura*. Of lijkt het jou anders te zijn?

Alumnus. Nee, ik stem in. Want ook ik ontdek dat het zo is, als ik de weg van het redelijk onderzoek betreed.

N. Natuur is dus de algemene naam, zoals we hebben gezegd, van alle dingen die zijn en alle dingen die niet zijn.

⁶ Zie M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Bruxelles 1964, pp. 183-190 en É. Jeauneau (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 161, Chapitre I *Présentation du Periphyseon, Le titre*, pp.V-XI. Wanneer we verder lezen in *Periphyseon* blijkt waarom *De diuisione naturae* als titel niet helemaal voldoet: het gaat niet alleen om *diuisio*, maar ook om de omgekeerde beweging in de natuur en in het denken, *resolutio* of analyse. Jeauneau zegt hierover: 'Le titre *De diuisione naturae* fausse donc les perspectives et contribue à donner de cette oeuvre une image réductrice, gravement incomplète. Le titre *περι φύσεων* (*De naturis*) est plus vague assurément, mais il n'est pas inexact. Il a une forme grecque, que l'auteur a certainement voulue et choisie de préférence à un titre latin.' (p. XI).

A. Zo is het. Want niets kan in ons denken voorkomen wat niet onder deze term valt.

N. Omdat we het dus eens zijn dat dit de algemene benaming is, zou ik willen dat je een methode geeft voor de indeling ervan in species door bepaalde verschillen. Of, als je dat graag wilt, zal ik eerst proberen een indeling te geven en jouw taak is het dan om er een goed oordeel over te geven.

A. Begin maar. Want ik ben vol ongeduld om van jou de juiste opvatting te horen.

N. Mij lijkt dat de indeling van de natuur door vier verschillen resulteert in vier species, waarvan de eerste is in wat schept en niet geschapen is, de tweede in wat zowel geschapen is als schept, de derde in wat geschapen is en niet schept en de vierde is wat noch schept noch geschapen is. Van deze vier vormen zijn er steeds twee die een tegenstelling vormen. Want de derde staat tegenover de eerste en de vierde tegenover de tweede. De vierde echter behoort tot wat onmogelijk is, want het zijn ervan is het niet kunnen zijn.

A....onder de eerste wordt, denk ik, de oorzaak verstaan van alle dingen die zijn en die niet zijn, dat is God; onder de tweede de primordiale oorzaken en onder de derde datgene wat kenbaar wordt doordat het in tijd en plaats is voortgebracht.⁷

⁷ Alle vertalingen van citaten uit *Periphyseon* zijn van mijzelf. 'NVTRITOR. Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum uires suppetunt inquirenti rerum omnium quae uel animo percipi possunt uel intentionem eius superant primam summamque diuisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt horum omnium generale uocabulum occurrit quod graece ΦΥCIC latine uero natura uocatur. An tibi aliter uidetur? ALVMNUS. Immo consentio. Nam et ego, dum ratiocinandi uiam ingredior, haec ita fieri reperio. N. Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt. A. Est quidem. Nihil enim cogitationibus nostris potest occurrere quod tali uocabulo ualeat carere. N. Quoniam igitur inter nos conuenit de hoc uocabulo generale esse, uelim dicas diuisionis eius per differentias in species rationem; aut, si tibi libet, prius conabor diuidere, tuum uero erit recte iudicare. A. Ingredere quaeso. Impatiens enim sum de hac re ueram rationem a te audire uolens. N. Videtur mihi diuisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Harum uero quattuor binae sibi inuicem opponuntur. Nam tertia opponitur primae, quarta uero secundae; sed quarta inter impossibilia ponitur, cuius esse est non posse esse....A. ...prima, ut arbitror, in causa omnium quae sunt, quae deus est, intelligatur; secunda uero in primordialibus causis; tertia in his quae in generatione temporibusque et locis cognoscuntur.' Alumnus heeft echter allereerst opgemerkt dat hij op dit punt niet weet wat hij onder de vierde species zou moeten verstaan.

Het onderwerp van *Periphyseon* is *natura*, de natuur.⁸ Dit blijkt niet alleen uit de titel van het werk, maar ook uit deze opening, waarin Eriugena het onderwerp van zijn studie op drie manieren bepaalt. De eerste manier is de indeling van de natuur in wat kenbaar is en wat het kennen overstijgt, ofwel in de dingen die zijn en de dingen die niet zijn. De tweede manier is de bepaling van *natura* als de meest algemene naam (*nomen generale*), de algemene *naam* voor alle dingen die zijn en die niet zijn. De derde manier is een indeling op basis van scheppen en/of geschapen zijn. De natuur is volgens deze indeling een *genus* waarin de leraar (*Nutritor*) vier *species* onderscheidt: datgene wat scheidt en niet geschapen is, wat geschapen is en ook scheidt, wat geschapen is en niet scheidt, en datgene wat noch scheidt noch geschapen is. Van dit laatste zegt hij dat het zijn essentie is dat het niet *kan zijn*. De indeling in vier *species* (of vormen) bepaalt nu de inhoud van de eerste vier boeken van *Periphyseon*. Het was de opzet om elk van de vier vormen van de natuur in een afzonderlijk boek te behandelen. Vanwege de omvang van zijn onderwerp voegt Eriugena er nog een vijfde boek aan toe waarin hij de behandeling van de vierde vorm van de natuur voortzet. Het werk *Periphyseon* volgt dus de indeling van zijn onderwerp, de natuur.

In aansluiting op de eerste indeling van de natuur onderscheidt Eriugena in het eerste boek vijf manieren van interpretatie van zijn en niet-zijn, waarvan de eerste overeenkomt met het al eerder gemaakte onderscheid van kenbaar en niet-kenbaar zijn:

N. Dus dit oorspronkelijke verschil dat alle dingen onderscheidt richt zich op vijf manieren van interpretatie.

De eerste hiervan lijkt die te zijn waardoor de rede ons overtuigt dat van alle dingen die vallen onder de waarneming van de lichamelijke

Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon Liber primus, É. Jeuneau (ed.), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 161: 3-4, ll. 1-25 en 35-38 en Migne, Patrologia Latina Vol. 122. 442 A-B. Behalve de regel- en paginanummers uit de CCCM-editie worden de kolomnummers en letteraanduiding uit de PL-editie vermeld omdat deze aanduiding in veel secundaire literatuur wordt gehanteerd. De eerste drie boeken zijn ook uitgegeven met een Engelse vertaling: I.P. Sheldon-Williams & Ludwig Bieler (eds.), *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae)* Liber Primus, Liber Secundus, Liber Tertius. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies (Scriptores Latini Hiberniae, vols. VII, IX, XI), reprint 1978; first published 1968, 1972, 1981. Liber Quartus, É. Jeuneau (ed.) with the assistance of M.A. Zier, vol. XIII, 1995.

⁸ *Natura* zullen we hier vertalen met 'de natuur' overeenkomstig de gebruikelijke vertalingen in het Duits en Engels, *die Natur* en *Nature*. Zie voor de mogelijke bronnen voor het gebruik van de term *natura*: Dominic J. O'Meara, 'The Concept of Nature in John Scottus Eriugena (De divisione naturae Book I),' in: *Vivarium* XIX, 2 (1981), pp. 126-145.

zintuigen of het begrip van het verstand, waarlijk en redelijk gezegd kan worden dat ze zijn. De dingen echter die door de voortreffelijkheid van hun natuur niet alleen aan de zintuigen maar ook aan het intellect en de rede ontsnappen lijken niet te zijn en worden alleen terecht begrepen van God en de redenen en essenties van alle dingen die door Hem geschapen zijn.⁹

Volgens deze eerste wijze van interpretatie zijn God en de essenties van de geschapen dingen onkenbaar. Zij overstijgen het kenvermogen en worden daarom niet-zijn genoemd. God beschouwd als schepper is de eerste vorm van de natuur, God beschouwd als doel waarnaar de schepping terugkeert is de vierde vorm. De essenties van de dingen zijn de primordiale (eerste) oorzaken van de dingen, de tweede vorm van de natuur. Hier ontstaat de paradox dat drie van de vier vormen van de natuur die het onderwerp zijn van *Periphyseon* strikt genomen het kennen te boven gaan. Hoe kunnen ze dan toch het onderwerp van studie zijn?

Eriugena constateert in het eerste boek van *Periphyseon* dat we ondanks zijn onkenbaarheid spreken over God.¹⁰ We moeten over God wel kunnen spreken om het geloof uit te leggen aan mensen die erin geïnteresseerd zijn en om het te kunnen verdedigen tegen kwaadwilligen die het aanvallen.¹¹ In de Bijbel staan vele predicaten die van toepassing zijn op God, niet letterlijk maar metaforisch, en die zijn aangepast aan het beperkte begrip van de mens. Deze predicaten zijn niet willekeurig, maar gebaseerd op de relatie tussen schepper en schepping. We noemen God goed omdat hij de oorsprong of schepper is van alle goedheid, wijs omdat hij de schepper is van alle wijsheid enzovoort. Metaforisch gebruik van

⁹ 'N. Ipsa itaque primordialis omnium discretiva differentia quinque suae interpretationis modos inquirat. Quorum primus videtur esse ipse per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt vere ac rationabiliter dici esse, ea vero quae per excellentiam suae naturae non solum sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure videri non esse, quae non nisi in solo deo et in omnium rerum quae ab eo condita sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur.' *Periphyseon* I 443 A-B, CCCM 161: 5 ll. 51-59.

¹⁰ 'Alumnus: Quoquo modo enim diuina substantia, seu simplicibus orationis partibus seu compositis seu solutis graece seu latine tantum ut proprie proferatur, non ineffabilis esse uidebitur. Non enim ineffabile est quod quodam modo dari potest.' *Periphyseon* I 461 A, CCCM 161: 29-30 ll. 802-806.

¹¹ '...sed ut de re ineffabili atque incomprehensibili religiosi piorum animorum motus aliquid cogitare ac praedicare possent, maxime propter eos qui christianae religionis rationem a catholicis uiris exigunt, siue descendae ueritatis gratia si boni sint, siue temptandae et reprehendendae occasione si mali...' *Periphyseon* I 456 A, CCCM 161: 23 ll. 591-596. In 511 C zegt Eriugena dit nogmaals.

namen of predicaten houdt in dat er een overdracht is van de betekenis hiervan van schepsel naar schepper. Wat we zeggen over de schepping is in metaforische zin van toepassing op de schepper.¹² Het spreken over God door middel van metaforen is daarom een gegrond en rationeel spreken. In het eerste boek van *Periphyseon* toont Eriugena echter met logische middelen aan dat de bekende predicaten van God *slechts* metaforen zijn en geen enkele kennis van Gods wezen inhouden. We hebben alleen kennis van Gods wezen als wat we zeggen *letterlijk* waar is, en dit geldt nooit voor de overgeleverde metaforen die we gebruiken voor God. Het ontkennen van de letterlijke betekenis van metaforen is zelfs adequater om iets te zeggen over God dan het gebruik van de metaforen zelf.

Periphyseon begint zodoende met een paradox. De eerste en meest fundamentele indeling van de natuur is die tussen de dingen die voor de mens kenbaar zijn en de dingen die het kennen te boven gaan. Met name God overstijgt het kennen. We kunnen niets zeggen over Gods wezen, maar alleen over hem spreken in metaforen en dit is een rationeel spreken dat ons in staat stelt het geloof uit te leggen en te verdedigen. Metaforen kunnen iets zeggen over God omdat hij de schepper is van datgene waarover, en waarmee we over hem, spreken. Het tonen van de metaforische aard van ons spreken over God is echter vooral het bewijs van zijn *onkenbaarheid*. Tegelijk is er de tweede *divisio* van de natuur, de indeling in vier *species* of vormen van de natuur op basis van scheppen en geschapen zijn. God neemt in deze indeling een voorname plaats in. Van de *genus* natuur is de eerste *species* of vorm de scheppende en niet-geschapen natuur, dat is God gezien als schepper. De vierde *species* is de niet-scheppende en niet-geschapen natuur, dat is God beschouwd als doel waarnaar de schepping wederkeert. Enerzijds is God de volstrekt onkenbare, van wie de onkenbaarheid is bewezen door het tonen van de grond en de aard van het metaforisch spreken, op wie negaties meer van toepassing zijn dan affirmatie, die beter wordt gekend door niet-kennen (*qui melius nesciendo scitur*).¹³ Anderzijds spreken we over God en is God het onderwerp van studie in *Periphyseon*. Het werk wil laten zien hoe dat kan, wat de aard is van ons spreken over God en welke kennis van hem mogelijk is.

In het eerste boek noemt Eriugena de twee manieren van spreken over God, de affirmatieve, metaforische, en de negatieve achtereenvolgens *katafatische* en *apofatische* theologie. Deze twee vormen ontleent hij aan het werk van Dionysius de Areopagiet, vooral diens *Over Mystieke Theologie*. Het logische bewijs van Gods onkenbaarheid wordt geleverd in een context die in de westerse mystieke

¹² *Periphyseon* I 458 C.

¹³ *Periphyseon* III 687 A.

traditie een grote rol heeft gespeeld. Deze constatering is van belang omdat we bij Wittgenstein een soortgelijke verbinding zien van logica en mystiek.

Ook Wittgenstein begint met een alomvattende bepaling. De eerste zinnen van zijn *Tractatus logico-philosophicus* luiden:¹⁴

1. Die Welt ist alles, was der Fall ist.
- 1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.

Gezien de anti-metafysische strekking van het boek kan het geheel van ‘de wereld’ niet zonder meer worden bestempeld als het onderwerp van de *Tractatus*. Wittgenstein begint en eindigt zijn werk echter wel met een uitspraak over ‘de wereld’. Net als de natuur bij Eriugena voor een belangrijk deel het kennen te boven gaat, is bij Wittgenstein ‘de wereld’ een geheel waarover in feite, zo blijkt in de loop van het boek, niet gesproken kan worden. Volgens de voorlaatste stelling (6.54) heeft degene die de auteur heeft begrepen nu een juiste kijk op de wereld verkregen. Een juiste kijk op de wereld is niet een alomvattend metafysisch beeld, maar het inzicht in de grenzen van het zinvol spreken en in de aard van de logica. Wie een juiste kijk op de wereld heeft verworven ziet in ieder geval in dat uitspraken over de wereld als geheel metafysische ‘onzin’ zijn, evenals uitspraken over het wezen van de wereld, de werkelijkheid, substantie et cetera, waarvan er in de *Tractatus* zo vele staan.

Wittgenstein belandt eveneens in een paradox die om een oplossing vraagt. Hij begint zijn werk met een aantal metafysische vooronderstellingen die mede zijn visie op de aard en functie van de logica gaan bepalen:

- 2.011 Es ist dem Ding wesentlich, der Bestandteil eines Sachverhaltes sein zu können.
- 2.0141 Die Möglichkeit seines Vorkommens in Sachverhalten ist die Form des Gegenstandes.
- 2.021 Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt.

De (logische) vorm van de dingen bepaalt hoe zij gecombineerd kunnen worden tot feiten, en daarmee hoe zinnen kunnen worden opgebouwd. Wittgenstein

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus Logisch-philosophische Abhandlung* (1922). London repr. 2005. Dit is een tweetalige uitgave, de Duitse tekst met een Engelse vertaling van C.K. Ogden en een inleiding van Bertrand Russell. In 1961 is een nieuwe vertaling verschenen van D.F. Pears en B.F. McGuinness. Er is ook een Nederlandse vertaling: *Tractatus logico-philosophicus*, vertaling W.F. Hermans. Amsterdam 1975.

noemt zinnen alleen zinvol als ze waar of onwaar kunnen zijn, dat wil zeggen als ze wel of niet overeenstemmen met de feiten in de wereld. Verificatie is nodig om vast te stellen of een zin waar is, dat is aan de zin zelf niet te zien. Zinnen die niet voldoen aan deze vereisten voor zinvol taalgebruik, zoals de uitspraken van de metafysica, zijn onzinnig. De stellingen waarmee Wittgenstein begint leiden tot een bepaald begrip van de logica, dat vervolgens tot het inzicht leidt dat deze stellingen onzinnig zijn. Het is voor hem daarom noodzakelijk een vorm van spreken te vinden die de paradox in zoverre oplost dat we de *Tractatus* uiteindelijk niet als een onbegrijpelijk en overbodig werk terzijde schuiven. Wittgenstein moet een grens overschrijden op een manier die coherent en 'logisch' is.

Bij Eriugena gaat God het menselijk kennen te boven en is de vraag hoe we hem desondanks in het spreken, rationeel en met behulp van logische middelen, kunnen naderen. De metaforen waarover we beschikken zijn in eerste instantie vooral een bevestiging van de beperktheid van ons kennen. In boek I zal Eriugena om te beginnen met logische middelen de onkenbaarheid van God aantonen. Net als Eriugena stelt Wittgenstein eerst de grens van het spreken centraal. Wanneer hij de logische criteria voor het zinvol spreken heeft geformuleerd blijkt dat eigenlijk alleen de natuurwetenschappen hieraan voldoen, zodat ons spreken over waarden, ethiek en God 'onzinnig' is. Welke mogelijkheden blijven ons dan om te spreken over deze zaken die, zo zegt Wittgenstein, juist het allerbelangrijkst zijn? Hij introduceert eerst het onderscheid tussen zeggen en tonen (*sagen* en *zeigen*) om de grens van zinvol taalgebruik, de grens van de uitdrukking van gedachten en de grens van het kennen te bepalen. Er is een grens aan het zinvol spreken, ofwel er zijn zaken waarover we niet zinvol kunnen spreken: 'Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.' (stelling 6.522). Over de betekenis van deze duistere bewering zijn de commentatoren het nog niet eens, maar in ieder geval zijn er voor Wittgenstein zaken die onuitsprekelijk en toch, zoals we zullen zien, van het grootste gewicht zijn.

De paradox die we hier constateren in het werk van Eriugena en Wittgenstein slaat direct terug op de centrale vraag van ons onderzoek, namelijk de vraag naar de rol van het discursieve taalgebruik in het verwerven van godskennis. De mogelijkheid van discursief spreken over God wordt door beide auteurs immers ontkend! Voor het verwerven van godskennis is de negatie van uitspraken of van het (zinvolle) spreken überhaupt de adequatere weg. De oplossing die de beide auteurs vinden voor de paradox in hun werk is daarom mede bepalend voor de oplossing van de paradox in onze vraagstelling.

Eriugena onderscheidt in navolging van Dionysius' *Over Mystieke Theologie* affirmatief (katafatisch) en negatief (apofatisch) spreken over God. Wittgenstein spreekt, behalve in bovenstaand citaat, in de *Tractatus* nog twee keer over 'het mystieke'.¹⁵ Aldus zien we in het werk van beide auteurs een relatie tussen logica en mystiek. Eriugena levert in het kader van het onderscheid tussen katafatische en apofatische theologie een logisch bewijs dat God het menselijk kennen en spreken te boven gaat. Voor Wittgenstein laat de logica de structuur van de taal en van de wereld zien. De logica geeft de grens aan van wat nog zinvol kan worden gezegd. Voorbij dit zinvol spreken ligt het onuitsprekelijke, het mystieke. We zullen nog nader bestuderen wat logica en mystiek bij beide auteurs inhouden. Op dit moment constateren we dat voor beide auteurs de logica (mede)bepalend is voor wat kenbaar en zegbaar is, en dat God (Eriugena) of *das Mystische* (Wittgenstein) voorbij het kenbare en zegbare is.

Spreken tot de grens

Het discursieve spreken, dat wil zeggen het spreken in positieve, bewerende zinnen is bij beide auteurs de standaard. In ons spreken doen we beweringen hoe iets *is*. Zowel *Periphyseon* als *Tractatus logico-philosophicus* heeft zelf in eerste instantie (ook) een wetenschappelijke bedoeling. Eriugena bespreekt in *Periphyseon* de gehele ongeschapen en geschapen natuur. Dit laatste doet hij aan de hand van het scheppingsverhaal uit Genesis 1-3. Hij behandelt de geschapen zijnden in de volgorde van de schepping en vermeldt over ieder onderwerp de kennis waarover hij beschikt. Door zijn systematische werkwijze ontstaat een compendium van de wetenschappelijke kennis van zijn tijd,¹⁶ waarbij de logica zijn methode is. De *Tractatus* is (ook) een werk over logica en taal, over de aard van logische zinnen en het is van belang geweest voor de ontwikkeling van de formele logica in de twintigste eeuw. In beide werken willen de auteurs kennis over hun onderwerp overbrengen. Juist dit onderwerp maakt echter hun spreken problematisch omdat het deels buiten de reikwijdte van ratio of taal ligt. Het

¹⁵ in stelling 6.44: 'Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist.' en 6.45: 'Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.'

¹⁶ Vergl. Gangolf Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*. Münster 1982, pp. 132-148. Schrimpf zegt bijvoorbeeld: 'Periphyseon hat also die literarische Form eines wissenschaftlichen Lehrbuchs...Inhaltlich kann ein solches nichts anderes sein als ein wissenschaftliches Handbuch der christlichen Wahrheit in ihrer Gesamtheit. Dieses wiederum ist nach Eriugenas Wissenschaftsbegriff gleichbedeutend mit einem Handbuch der wissenschaftlichen Wahrheit über die Wirklichkeit im Ganzen.' (p. 138).

spreken zelf wordt dan weer onderdeel van hun studie voor zover het afwijkt van het discursieve (letterlijke, zinvolle) taalgebruik.

Het discursieve spreken geeft uitdrukking aan kennis van het onderwerp, waardoor ons spreken onderworpen is aan de regels van de logica. Taalgebruik dat niet voldoet aan logische regels hoeven we niet op voorhand uit te bannen, maar we hebben volgens beide auteurs de logica en het discursieve spreken wel nodig om de mogelijkheid en de aard van dat ‘andere’ spreken te bepalen. We kunnen dit ook zo formuleren: de logica bepaalt de grens van het kennen (Eriugena) of van het zinvol spreken (Wittgenstein). De grens van het spreken ligt aan het einde van wat volgens de logische regels nog gezegd kan worden. Bij Eriugena valt het onderscheid tussen kenbaar en niet-kenbaar zijn samen met dat tussen zijn en niet-zijn. Wittgenstein gaat in de uiteenzetting van zijn opvatting van de logica uit van de veronderstelling dat de opbouw van de taal de opbouw van de wereld weerspiegelt. Voor beiden is er een isomorfie tussen taal en werkelijkheid (wereld, natuur). De taal en het denken enerzijds en de werkelijkheid anderzijds hebben dezelfde structuur en bevatten elementen die we een-op-een aan elkaar kunnen koppelen.

Er is een grens aan het kennen en spreken, maar er ligt ook iets voorbij de grens. Bij Eriugena gaan God en de essenties van de dingen het kennen te boven (‘superant’, *Periphyseon* I 441 A), ofwel zij onttrekken zich eraan (‘fugiunt’, *Per.* I 443 A). Wittgenstein spreekt over wat ‘jenseits der Grenze’ ligt (*Tractatus*, Voorwoord). Weliswaar is wat daar ligt ‘einfach Unsinn’, maar in de loop van zijn boek zal blijken dat die onzin niet niets is, maar juist van groot belang voor de mens. Bij beide auteurs zijn dus beide zijden van de grens interessant. Het gaat er niet alleen om te bepalen wat denkbaar en zegbaar is (Wittgenstein), of om aan te tonen dat niets van wat we kunnen zeggen toereikend is als het om God gaat (Eriugena), maar om een manier van denken en spreken te vinden die ons niet alleen tot de grens, maar vooral ook voorbij de grens brengt. Juist omdat de mens door zijn rationele activiteit zijn eigen beperking overschrijdt, zal het van belang blijken te zijn hoe de auteurs denken over de plaats van de mens in en ten opzichte van de wereld, de natuur of de schepper.¹⁷ Het is echter ook kenmerkend voor het denken van zowel Eriugena als Wittgenstein dat de mens, of het kennende subject, zijn rationaliteit en logica nooit verliest, maar

¹⁷ Vergl. *Periphyseon*, boek II: ‘...dum peruenitur ad considerandum quomodo natura creata extra se ipsam potest ascendere ut creatrici naturae ualeat adhaerere, omnis de potentia naturae ratiocinantium inquisitio deficit....Nulli siquidem conditae substantiae naturaliter inest uirtus, per quam possit et terminos naturae suae superare ipsumque deum immediate per se ipsum attingere. Hoc enim solius est gratiae, nullius uero uirtutis naturae.’ 576 A-B, CCCM 162: 68-69 ll. 1569- 1578.

meeneemt als hij de grens overschrijdt en dat hij uiteindelijk erdoor bepaald wordt. Beide auteurs zoeken in eerste instantie met logische middelen de grens van het spreken, niet om deze grens angstvallig te bewaken of zelfs maar in acht te nemen, maar om hem te overschrijden en te bezien wat er gebeurt, wat voor een soort taal we dan krijgen, waarover we dan nog spreken, en hoe, en wat dit betekent voor de spreker, de mens in het algemeen en in dit geval voor déze kenner of spreker, de auteur.

Het is duidelijk dat logica voor de vroege middeleeuwer Johannes Scottus Eriugena iets heel anders is dan voor de twintigste-eeuwse filosoof Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein bestempelt in zijn *Tractatus* zinnen die waar of onwaar kunnen zijn (in het vervolg *W/F-zinnen*) als zinvol. De zinnen van de natuurwetenschappen zijn zinvolle zinnen bij uitstek. De logica laat zien hoe zinnen gecombineerd en geanalyseerd kunnen worden. Logische zinnen zelf echter zeggen niets en zijn daarom zin-loos. Eriugena gaat uit van de logica in zijn tijd, die vooral bestaat uit de aristotelische logica zoals die bekend is door een in de vroege middeleeuwen veel gebruikte parafrase van de *Categorieën*, de *Categoriae Decem*.¹⁸ In deze logica is de standaardvorm van zinnen die van subject en predicaat, en het belangrijkste logische onderscheid dat tussen *genus* en *species*. Wat nu *niet meer* voldoet aan de logische regels, wat noch subject noch predicaat is, is onkenbaar of niet-zijn. Wittgenstein zegt dit zo: wat valt buiten de regels van zinvol taalgebruik (maar niettemin belangrijk en waardevol is), het onuitsprekelijke, is het mystieke. De vraag is nu hoe beide auteurs bepalen wat de grens is van het (letterlijke) discursieve taalgebruik, wat hun logische uitgangspunten zijn, en hoe zij logische middelen gebruiken om de grens van het spreken en kennen te bepalen. We zullen ons in het navolgende daarom eerst richten op het trekken van de grens.

¹⁸ Terwijl in boek I de categorieënleer de mogelijkheid van kennen en spreken bepaalt, zal in het vervolg van *Periphyseon* de neoplatonische logica een grote rol spelen. Hierop gaan we in hoofdstuk 2 in.

1. Johannes Scottus Eriugena: *Periphyseon*

Periphyseon volgt de tweede indeling van de natuur. In boek I tot en met III van *Periphyseon* worden de eerste drie vormen van de natuur besproken, de vierde vorm is het onderwerp van de boeken IV en V.

Het eerste boek heeft als onderwerp God, de niet-geschapen schepper van alle dingen. Eriugena zegt niets rechtstreeks over de scheppende God, maar laat in boek I zien dat we over de goddelijke natuur niets kunnen zeggen, dat hij het kennen overstijgt. Het gaat daarom niet zozeer over God zelf als over de (on)mogelijkheid om God te kennen. Eriugena heeft aan het begin al gezegd dat God het kenvermogen van de mens te boven gaat, zodat we kunnen concluderen dat in het eerste boek juist de eerste indeling van de natuur een belangrijke plaats inneemt: God overstijgt het kennen en *is niet*. Eriugena zal in een bespreking van de tien aristotelische categorieën aantonen dat geen van de categorieën van toepassing is op God. De categorieën zijn classificaties van alle mogelijke termen in (bewerende) zinnen. In een zin wordt iets beweerd over (een predicaat toegekend aan) een onderwerp, een subject. Alle predicaten behoren tot een van de categorieën (waar, wanneer, hoeveel enzovoort); het subject behoort tot de eerste categorie, die van substantie (essentie, *ousia*). Het bewijs dat geen van de categorieën van toepassing is op iets wat we over God zeggen is een uitputtend bewijs dat er geen enkele (letterlijke) uitspraak over hem mogelijk is. Alle predicaten die we (positief) gebruiken om iets te zeggen over God zijn metaforen. Eriugena zal in eerste instantie de paradox van het spreken over God niet trachten op te lossen, maar versterken door de onmogelijkheid van ons (letterlijk) spreken met logische middelen te bewijzen. Dat onze taal ontoereikend is wordt logisch aangetoond. Wat oogt als een logisch bewijs zal echter tegelijk een oefening in apofatische of mystieke theologie blijken te zijn: Eriugena brengt zijn bewijs in verband met positief (metaforisch, katafatisch) en negatief (apofatisch) spreken over God.

1.1 *Spreken over God*

Al vroeg in het eerste boek wordt duidelijk dat alle (positieve) uitspraken over God metaforen zijn waarin een betekenisoverdracht plaatsvindt van geschapen zijnden naar de schepper. *Omdat* God de schepper is van alle zijnden hebben we de mogelijkheid om in metaforen over hem te spreken, ofwel Gods scheppen is de basis van de mogelijkheid om over hem te spreken. De tweede indeling

(*divisio*) van de natuur, in vier vormen, is een indeling op basis van scheppen en geschapen zijn. Elk van de vier vormen is een combinatie van wel of niet scheppen en wel of niet geschapen zijn en bij elk van de vier doet zich de vraag voor in hoeverre, en wat voor een soort, kennis mogelijk is van de betreffende vorm van de natuur.

In het eerste boek gaat het om God beschouwd als schepper. We kunnen over de schepper spreken in metaforen die we ontleen aan de schepping. Dit doet Eriugena in eerste instantie zelf niet. Het onderwerp van het eerste boek is niet direct God, maar ons spreken over God, zodat Eriugena zich hier vooral lijkt bezig te houden met de gevolgen van de paradox die is ontstaan doordat een groot deel van het onderwerp waarop zijn werk zich richt in feite het kennen te boven gaat. Als Gods wezen principieel onkenbaar is en al ons spreken over God uit metaforen bestaat, zal ook wat Eriugena in *Periphyseon* zegt over God bestaan uit metaforen. Deze verschillen van de metaforen die ons vertrouwd zijn uit de Bijbel, en we zullen zien dat Eriugena in *Periphyseon* veel aandacht besteedt aan het logisch funderen en uitwerken van de aard van de nieuwe metaforen. Boek I legt hiervoor de basis.

1.1.1 Theofanieën

Al vroeg in het eerste boek introduceert Eriugena een manier om God te kennen en over hem te spreken die hij ontleent aan Maximus Confessor en die in de volgende boeken een centrale rol zal spelen. Een *theofanie* is een zelfmanifestatie van God, de manier waarop hij zich kenbaar maakt in en door middel van de schepping. God is de oorzaak van deze mogelijkheid om hem te kennen, van een goddelijke *contemplatio*, een directe kenwijze die de mens dicht bij God brengt en uiteindelijk als doel heeft eenwording met God, *deificatio*. In boek I gaat Eriugena kort in op de opvatting van Maximus over theofanieën:

N. We bemerken dat Maximus, een monnik en goddelijke filosoof, deze theofanie in zijn uitleg van de preken van de theoloog Gregorius op de meest verheven en subtiële manier behandeld heeft. Want hij zegt dat een theofanie door niets anders is veroorzaakt dan door God en ontstaat door het neerdalen van het Woord van God, dat is de eniggeboren Zoon die de Wijsheid is van de Vader, als het ware neerwaarts, naar de menselijke natuur die door Hem geschapen en gezuiverd is en door het opstijgen van de menselijke natuur naar het genoemde Woord door de goddelijke liefde... Dus een theofanie ontstaat door het neerdalen van

die goddelijke Wijsheid naar de menselijke natuur door de genade en het opstijgen van diezelfde natuur naar de Wijsheid door de liefde.¹⁹

In de boeken II tot en met V zal Eriugena het begrip *theofanie* verder uitwerken. Volgens de beschrijving in het eerste boek is deze hogere kenwijze niet voor iedereen weggelegd, maar voorbehouden aan de engelen en aan de heiligen in een toekomstig leven.²⁰

1.1.2 *Katafatische en apofatische theologie*

Wanneer we spreken over God doen we dat in metaforen, predicaten ofwel namen waarvan we de betekenis hebben overgedragen van schepsel naar schepper. Door deze relatie stellen de predicaten ons in staat te spreken over God, maar zij zijn nooit letterlijk van toepassing op de goddelijke natuur, zodat ons spreken over God adequater is wanneer we de letterlijke betekenis van alle predicaten ontkennen. Wat we ook zeggen over God, het is nooit werkelijk van toepassing op de goddelijke natuur. Er zijn daarom twee manieren om te spreken over God:

...de affirmatieve die door de Grieken ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ wordt genoemd, en de negatieve die ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ wordt genoemd. De ene, dat is ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ, ontkent dat de goddelijke essentie of substantie een van de dingen is die zijn, dat wil zeggen een van de dingen waarover gesproken of die gekend kunnen worden. De andere echter, ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, kent als predicaat alle dingen toe die zijn, en wordt dus affirmatief genoemd, niet omdat hij beweert dat de goddelijke essentie

¹⁹ 'N. Maximum monachum diuinum philosophum in expositione sermonum Gregorii theologi de hac theophania altissime atque subtilissime disputasse reperimus. Ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri uero ex condensatione diuini uerbi, hoc est unigeniti filii, qui est sapientia patris, ueluti deorsum uersus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, et exaltatione sursum uersus humanae naturae ad praedictum uerbum per diuinum amorem....Ex ipsa igitur sapientiae dei condensatione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania.' *Periphyseon* I 449 A-B, CCCM 161: 13 ll. 294-301 en 303-306. Maximum heeft het denken van Eriugena diepgaand beïnvloed. Voor een bespreking van de verschillende onderwerpen waar zich de invloed van Maximum doet gelden, zie: É. Jeuneau, 'Jean L'Érigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur' in: É. Jeuneau, *Études Érigéniennes*. Paris 1987, pp. 343-364.

²⁰ *Periphyseon* I 447 C - 448 B. Op deze plaats is er dus een duidelijk onderscheid tussen metaforen die voor iedereen toegankelijk zijn, en theofanieën die aan enkelen zijn voorbehouden.

een van de dingen is die zijn, maar omdat hij uitdrukt dat alle dingen die door de goddelijke essentie zijn ook van haar geprediceerd kunnen worden. Immers, redelijkerwijs kan de oorzaak worden uitgedrukt in termen van de veroorzaakte dingen.²¹

Eriugena plaatst zijn logische bewijs dat al ons spreken over God metaforisch is in de context van het onderscheid tussen katafatisch en apofatisch (positief en negatief) spreken over God dat hij heeft aangetroffen in het werk van Dionysius de Areopagiet.²² Het logische bewijs dat geen van de tien aristotelische categorieën van toepassing is op God is een tot het uiterste toegepaste negatie of *apofasis*, een grondige ontkenning, niet van afzonderlijke predicaten maar van alle concepten die mogelijk op God van toepassing zijn. We zullen nu eerst beide elementen van zijn betoog, het gebruik van het onderscheid katafatisch/apofatisch spreken en de logische argumentatie, afzonderlijk bezien.

1.1.3 Dionysius de Areopagiet: *Mystieke theologie*

Eriugena ontleent het onderscheid tussen affirmatieve (katafatische) en negatieve (apofatische) theologie aan Dionysius de Areopagiet, wiens werk hij vertaalde.²³ De negatieve theologie die Dionysius in zijn geschriften ontwikkelt

²¹ ‘...affirmatiua quidem, quae a graecis ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ dicitur, et abnegatiua, quae ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ uocatur. Vna quidem, id est ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ, diuinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt, id est quae dici aut intelligi possunt, negat; altera uero, ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, omnia quae sunt de ea praedicat, et ideo affirmatiua dicitur, non ut confirmet aliquid esse eorum quae sunt, sed omnia quae ab ea sunt de ea posse praedicari suadeat. Rationabiliter enim per causatiua causalis potest significari.’ *Periphyseon* I 458 A-B, CCCM 161: 26 ll. 681-689.

²² Deze Pseudo-Dionysius is een auteur die de naam heeft aangenomen van de Atheense bekeerling van Paulus. Omdat zijn geschriften eeuwenlang als authentiek werden beschouwd hebben zij veel invloed gehad op de ontwikkeling van de mystiek in vooral de middeleeuwen. Hoewel er al aan het einde van de middeleeuwen twijfels zijn gerezen over de identiteit van de auteur is pas aan het einde van de negentiende eeuw definitief bewezen dat de geschriften van Dionysius niet eerder dan aan het einde van de vijfde eeuw kunnen zijn ontstaan, waarschijnlijk in Syrië. Voor een inleiding op het werk van Dionysius zie Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, Vol. I The Foundations of Mysticism*. London 1992, pp. 157-182 en J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu: Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys L'Aréopagite*. Brussel 1959. Voor een inleiding op Dionysius' negatieve theologie, zie Deirdre Carabine, *The Unknown God*. Leuven 1995, pp. 279-300.

²³ Een korte historie is te vinden in: M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène sa vie, son oeuvre, sa pensée* en D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*. Cambridge 1989, Ch. 4 ‘The Greek Awakening’.

gaat uit van de onkenbaarheid van God. Toch spreekt de mens over God; toch komt hij in de Heilige Schrift ter sprake. Hoe is dat mogelijk? Dionysius stelt zich deze vraag:

Want als alle soorten kennis behoren tot de dingen die zijn en hun grens dezelfde is als die van de zijnden, dan moet wat het zijn overstijgt ook boven alle kennis uitstijgen.

Als het transcendente boven alle rede is en boven alle kennis, en verblijft voorbij geest en zijn, als het alle dingen begrenst en omvat en insluit en voorziet, terwijl het zelf buiten hun bereik is en ontsnapt aan alle waarneming, verbeelding, mening, naam, uitspraken, bevatten of begrip, hoe kunnen we ons spreken over de Goddelijke Namen dan uitvoeren, nu we zien dat de superessentiële Godheid onuitsprekelijk is, en onbenoembaar?²⁴

Het geschrift *Over de Goddelijke Namen* gaat over alle dingen die we over God kunnen zeggen, de goddelijke predicaten of namen die we ontleen aan de Heilige Schrift. Deze zijn verschillend van aard: er is een *hiërarchie* van namen, een heilige orde die tevens de orde is van de geschapen werkelijkheid. ‘Hiërarchie’ wil zeggen dat sommige predicaten aards en stoffelijk zijn, terwijl andere steeds hogere eigenschappen benoemen. De namen van God zijn echter altijd symbolisch en leveren geen enkele kennis op over Gods wezen:

Voorts moeten we nu vragen hoe we God kennen als hij niet te bevatten is door de zintuigen of de geest en niet een bepaald zijnde is. Misschien is het juist om te zeggen dat we God niet kennen door zijn natuur, want deze is onkenbaar en buiten het bereik van de rede of het intellect, maar door de ordening van alle dingen die geheel vanuit Hem werd neergelegd en die beelden en gelijkenissen van de goddelijke oerbeelden bevat kennen we Hem. We stijgen op naar wat voorbij alle dingen is, voor zover onze vermogens het toelaten, en naderen via de negatie en de transcendentie van alle dingen en door de universele oorzaak. Aldus is

²⁴ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus*, Herausgegeben von Beate Regina Suchla, Patristische Texte und Studien Band 33, pp. 115-116 (593 A-B). Citaten uit *De Divinis Nominibus* zijn door mij vertaald met gebruikmaking van: *The Divine Names. Pseudo-Dionysius: The Complete Works* Translation by Colm Luibheid. Mahwah New Jersey 1987.

God gekend in alle dingen en als verschillend van alles. Hij is gekend door kennis en door niet-kennen.²⁵

Alle namen of predicaten van God die we ontleen aan de geschapen zijnden moeten daarom worden ontkend. Hoe dit in zijn werk gaat laat Dionysius zien in zijn *Over Mystieke Theologie*. Terwijl *Over de Goddelijke Namen* de katafatische theologie bevat, is *Over Mystieke Theologie* een demonstratie van systematisch uitgevoerde apofatische theologie. *Over Mystieke Theologie* is een kort geschrift, bestaande uit vijf hoofdstukken, in de Nederlandse vertaling niet meer dan negen bladzijden.²⁶ In de eerste drie hoofdstukken blijkt dat de negaties alléén niet het volledige programma kunnen zijn om het doel van vereniging met God te bereiken. De hoofdstukken 4 en 5 geven een demonstratie van tot het uiterste doorgevoerde negaties, waarbij de negaties plaatsvinden in een bepaalde volgorde: in hoofdstuk 4 worden eigenschappen van God ontkend die zijn ontleend aan waarneembare dingen; in hoofdstuk 5 gaat het vervolgens om de conceptuele namen van God. De volgorde is van belang omdat hiermee de fasen van de opgang naar God worden beschreven. Toch levert de ontkenning van ieder predicaat net zo min kennis van God op als de bevestiging. Over de hoogste oorzaak zegt Dionysius:

... dat zij niet een niet zijnde is en niet een zijnde, en de zijnden haar niet kennen zoals zij is en zij niet de zijnden kent zoals de zijnden zijn, en er ook niet woorden van haar zijn en niet een naam en niet kennis; en zij niet donkerte is en ook niet licht en niet dwaling en niet waarheid; en dat er van haar helemaal geen bepaling is en niet een wegneming en wij, wanneer we bepalen en wegnemen wat na haar komt niet haar bepalen, en niet van haar wegnemen; want boven alle bepaling is de volmaakte en enige oorzaak van alles, en boven alle wegneming is het bovenuitgaan van dat wat zonder meer van alles bevrijd is en voorbij aan het al.²⁷

Aphairesis duidt het proces aan van abstractie, het wegnemen van elk predicaat van God. De dialectiek van katafasis en apofasis bereikt de grens van wat nog

²⁵ Ibid. pp. 197-198 (869 C-872 A), vertaling met gebruikmaking van *The Divine Names. Pseudo-Dionysius: The Complete Works* (translation C. Luibheid), pp. 108-9.

²⁶ Pseudo-Dionysius de Areopagiet, *Over Mystieke Theologie*, vertaling en essay Ben Schomakers. Kampen, 1990, pp. 13 – 21.

²⁷ Pseudo-Dionysius de Areopagiet, *Over Mystieke Theologie*, vertaling Ben Schomakers, p. 21 (1048 A-B).

kan worden gezegd, maar heeft niet God bereikt. God is voorbij elke naam, elk predicaat, elke ontkenning en voorbij de ontkenning van elke ontkenning. Hij gaat alle rede, kennis en wijsheid te boven.²⁸ Affirmatie en negatie leveren niet samen een synthese op die op enige manier als betekenisvolle kennis van God kan worden gezien. Eerder tonen zij het tekortschieten van al ons spreken over God en de grens van onze kennis. De grenzen van de positieve en negatieve theologie zijn overschreden want God is meer-dan-goed, meer-dan-werkelijk en voorbij elke affirmatie en negatie.²⁹ Dit is de betekenis van de transcendentie van God. De positieve uitspraken die hieruit resulteren over Gods super-excellente goedheid, super-goddelijke godheid et cetera kunnen eigenlijk niet meer worden gedacht. Dionysius' negatieve theologie is niet gestopt bij ontkenning van predicaten of bij de super-beweringen, maar gaat een stap verder op de weg naar God. In het stadium van volledig niet-weten, *agnosia*, stopt de geest met het najagen van kennis.

In het eerste hoofdstuk van *Over Mystieke Theologie* is Mozes genoemd als degene die de mystieke opgang heeft gemaakt en de vereniging (*henôsis*) bereikt met de volstrekt onkenbare:

En dan bevrijdt hij zich ook daarvan, van de dingen die gezien worden en van degenen die zien, en gaat hij het duister van de kennisloosheid in, het werkelijk mystieke, waar hij zijn kennend grijpen laat zwijgen, en belandt hij in het volledig onaanraakbare en onzichtbare, wanneer hij geheel en al behoort aan degeen die aan alles voorbij is, en niet aan iets (niet aan zichzelf en niet aan iets anders), en wanneer hij zich met het volledig onkenbare door de onwerkzaamheid van al zijn kennen op de hoogste wijze vereent en door niets te kennen boven geest kent.³⁰

Hier wordt het doel van de mystieke opgang bereikt: de deïficatie, de eenwording, mystiek schouwen (*theoria, contemplatio*). Mozes aanschouwt echter niet God zelf, die onzichtbaar is, maar alleen de plaats waar hij verblijft. Het doel van de voortdurende beweging van affirmatie en negatie is de vereniging die wordt bereikt in stilte en duisternis. Er zijn geen woorden voor de schouwing.

Tot in de late middeleeuwen bestond er geen twijfel over dat Dionysius, wiens geschriften wijd verbreid waren, de leerling van Paulus was die wordt genoemd in Handelingen 17:34. Juist doordat de auteur de identiteit van deze

²⁸ *De Divinis Nominibus* 865 B (*The Complete Works*, p. 105).

²⁹ *De Divinis Nominibus* 641 A (*The Complete Works*, p. 61).

³⁰ Pseudo-Dionysius de Areopagiet, *Over Mystieke Theologie*, vertaling Ben Schomakers, p. 16 (1001A).

leerling had aangenomen hebben zijn ideeën veel invloed gehad op de ontwikkeling van de mystiek. De motieven van katafatisch en apofatisch spreken, van spreken en niet-kunnen-spreken over God treffen we tot vandaag aan in mystieke geschriften. De opgang naar God wordt al denkend voltrokken tot het punt waarop het denken stopt en het spreken verstomt.

We zetten nu enkele kenmerken van de mystieke theologie van Dionysius op een rij die we ook tegen zullen komen in het werk van Eriugena én van Wittgenstein, of die van belang zijn voor de interpretatie ervan. Om te beginnen is dat wat Turner noemt een ‘resoluut intellectualisme’. De geest voltrekt de opgang naar God via een ladder van negaties die eindigt in een wolk van niet-weten.³¹ De voortgang van de dialectiek van weten en niet-weten wordt beschreven in de visuele metaforen van zien en niet-zien, licht en duisternis. De metafoor van de opgang kan Dionysius’ dialectische epistemologie beheersen doordat de wereld een hiërarchische ontologische structuur heeft.³² De mystieke theologie bestaat uit de volgende fasen:

- De opgang: De mens legt de weg omhoog naar God af in denken en spreken. Hiermee correspondeert een hiërarchische ontologische structuur. In de weg omhoog vindt een systematische ontkenning plaats van de namen van God, beginnend met de meest ‘aardse’ tot de meest abstracte predicaten. De opgang naar God wordt in zijn eerste stadium voltrokken door het intellect. Op elke negatie volgen weer een affirmatie en negatie van een ‘hoger’ predicaat. Uiteindelijk wordt de mens geconfronteerd met het tekortschieten van alle spreken.³³ Het rationele proces van affirmatie en negatie nadert God doordat het in een hiërarchische ordening opklimt van minder- naar ogenschijnlijk meer-toepasselijke predicaten. Maar alle predicaten moeten worden ontkend, evenals uiteindelijk ieder spreken.

- Het doel: Op het moment dat alle negaties zijn voltrokken, inclusief de negatie van de negatie, stopt het spreken; dit is het moment van niet-weten, *agnosia*. Het doel is niet het niet-weten zelf, maar de eenwording met God die echter niet

³¹ Denys Turner, *The Darkness of God*, p. 47. Deze ‘wolk van niet-weten’ is bij Dionysius niet, zoals bij sommige van zijn middeleeuwse volgelingen, een vehikel voor anti-intellectualisme maar, zegt Turner, ‘Rather, in Denys, it is the immanent dialectic of knowing and unknowing *within* intellect which governs the pattern and steps of its own self-transcendence to a union, principally, of *vision*.’

³² *Ibid.* p. 48.

³³ Vergl. D. Turner: ‘Good theology, Denys thinks,...leads to that silence which is found only on the other side of general linguistic embarrassment. But that embarrassment has to be procured, and to reach that point – this is the essence of the cataphatic – it is necessary for theology to talk too much.’ *The Darkness of God*, p. 23.

identiek lijkt te zijn met het moment van niet-weten.³⁴ Het schouwen (*theoria*): de een-woording met God ligt voorbij het spreken in de schouwing.

Apofatische theologie is het deel van de opgang dat wordt voltrokken in de negaties door het intellect. De volgende stap is het niet-weten, de schouwing, waarin de vereniging met God (*henôsis*) wordt bereikt. Dit is wat Dionysius verstaat onder ‘mystiek’. Eriugena’s behandeling van de dialectiek van katafatisch en apofatisch spreken over God bevat een aantal elementen die zijn denken onderscheiden van dat van Dionysius en die voor het vervolg van *Periphyseon* van groot belang zullen blijken te zijn. In *Periphyseon* neemt het onderscheid tussen katafatische en apofatische theologie een centrale plaats in. Ook bij Eriugena zien we een spreken dat boven het bevestigende en ontkennde spreken uitgaat. Omdat het verschillende manieren van spreken betreft zijn katafatische en apofatische uitspraken niet met elkaar strijdig. Eriugena zegt hierover:

Want wat zegt ‘zij is waarheid’ bevestigt eigenlijk niet dat de goddelijke substantie waarheid is, maar dat zij met een dergelijke naam genoemd kan worden door overdracht van de betekenis van scheepsel naar schepper. Aangezien de goddelijke natuur naakt is en verlaten van alle passende betekenis, bekleedt het haar met zulke namen. Wat echter zegt ‘zij is niet waarheid’ en daarbij met recht duidelijk erkent dat de goddelijke natuur onkenbaar en onuitsprekelijk is, ontkennt niet dat zij is, maar ontkennt dat zij in eigenlijke zin waarheid genoemd kan worden, of waarheid is. Want van alle betekenissen waarin ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ het goddelijk wezen hult ontdoet ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ het zonder aarzelen.³⁵

Wanneer we uitspraken doen over de goddelijke natuur en namen gebruiken zoals Waarheid en Wijsheid hebben we de betekenis hiervan overgebracht van scheepsel naar schepper. Het zijn metaforen waarvan de letterlijke betekenis als

³⁴ Zie B. McGinn, *The Foundations of Mysticism, Vol I The Presence of God*, p. 177.

³⁵ ‘Nam quae dicit ‘ueritas est’ non affirmat proprie diuinam substantiam ueritatem esse sed tali nomine per metaphoram a creatura ad creatorem uocari posse. Nudam siquidem omnique propria significatione relictam diuinam essentiam talibus uocabulis uestit. Ea uero quae dicit ‘ueritas non est’ merito diuinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens non eam negat esse, sed ueritatem nec uocari proprie nec esse. Omnibus enim significationibus quas ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ diuinitatem induit ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ eam spoliare non nescit.’ *Periphyseon* I 461 C-D, CCCM 161: 31 ll. 831-839. Het is opmerkelijk dat Wittgenstein in stelling 4.002 van de *Tractatus* hetzelfde beeld gebruikt: ‘Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, dass man nach der äusseren Form des Kleides, nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schliessen kann...’

het gaat om God altijd, in de apofatische of negatieve theologie, moet worden ontkend. Beide betekenissen, de bevestigende en de ontkennende, kunnen nu worden samengevoegd door het gebruik van het prefix ‘super’ of ‘meer dan’ (*plus quam*): dat God essentie, maar ook niet-essentie is kunnen we uitdrukken door te zeggen dat hij ‘superessentieel’ (*superessentialis*) is. Dit houdt in dat God méér is dan essentie, maar de nieuwe term wordt niet gedefinieerd en zegt niet wat dat is: *méér dan essentie*: ‘want het zegt dat God geen van de dingen is die zijn, maar dat hij meer is dan de dingen die zijn, maar wat dat ‘is’ is definieert het op geen enkele manier.’³⁶ God is meer-dan-waarheid, meer-dan-goed et cetera. Wanneer we in dergelijke superlatieven spreken over God lijkt het alsof we een manier gevonden hebben om toch iets over God te kunnen beweren. Dit is echter maar schijn. De zinnen waarin we *super* of *plus quam* gebruiken zijn naar hun vorm positief, maar hun betekenis is negatief. Deze zinnen zeggen dat God niet een zijnde is, maar dat hij méér is dan die dingen die zijn, maar hiermee weten we nog niet wat dat *esse* betekent. Met de toevoegingen *meer-dan* of *super* zeggen we nog steeds niets over God en drukken we vooral het tekortschieten van onze taal uit. In deze zin zijn het nog altijd metaforen. Bij Eriugena eindigt het geheel van affirmatief en negatief spreken over God niet in een mystiek zwijgen, maar evenmin gaat het over in het spreken in superlatieven. Ook in het werk van Eriugena vinden we het streven naar eenwording met God, maar het bedient zich van andere middelen. De basis hiervoor wordt gelegd in de behandeling van de categorieën. In het eerste boek van *Periphyseon* geeft Eriugena een bespreking van de tien categorieën met het doel aan te tonen dat geen van de categorieën van toepassing is op God. Dit houdt in dat er over God geen (letterlijke) uitspraken mogelijk zijn. De categorieën worden aldus geplaatst in het onderscheid tussen katafatische en apofatische theologie:

En dit is de behoedzame en algemene en heilzame verklaring die we over God moeten doen: dat we eerst van hem katafatisch, dat is door affirmatie, met namen en woorden alle dingen prediceren, niet in de eigenlijke betekenis maar overdrachtelijk. Daarna ontkennen we apofatisch, dat is door negatie, alle dingen die katafatisch van hem beweerd zijn, echter niet overdrachtelijk maar letterlijk. Want er is meer

³⁶ ‘Dicit enim deum non esse aliquod eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit.’ *Periphyseon* I 462 D, CCCM 161: 32 ll. 882-884.

waarheid in het ontkennen dat God de dingen is die over hem worden gezegd, dan in het bevestigen ervan;³⁷

Alle predicaten worden ontkend, niet afzonderlijk maar systematisch, met behulp van de logica.

1.2 Logica

De logica speelt in *Periphyseon* op meerdere wijzen een belangrijke rol. Om te beginnen is in het eerste boek het bewijs dat God ons kennen en spreken overstijgt een logisch bewijs. Van *Periphyseon* als geheel van vijf boeken is echter de structuur eveneens logisch bepaald.³⁸ Op de logische structuur van het werk als geheel en de bronnen voor deze toepassing van de logica zullen we ingaan in het volgende hoofdstuk.

Het onderwerp van het eerste boek van *Periphyseon* is de eerste vorm van de natuur, dat wil zeggen de scheppende en niet-geschapen natuur, die Eriugena identificeert als God, beschouwd als schepper. Toch zal Eriugena in dit boek weinig over God zeggen. Wat we over God kunnen zeggen bestaat immers slechts uit metaforen en Eriugena laat in zijn eerste boek dan ook zien dat al ons spreken over God metaforisch is. Dit doet hij met logische middelen, in het bijzonder door middel van de leer van de categorieën. De logische bronnen waarvan Eriugena in boek I gebruikmaakt zijn met name de categorieënleer van

³⁷ 'Et haec est cauta et salutaris et catholica de deo praedicanda professio: ut prius de eo iuxta catafaticam (id est affirmationem) omnia siue nominaliter siue uerbaliter praedicemus, non tamen proprie sed translatiue; deinde ut omnia quae de eo praedicantur per catafaticam eum esse negemus per apofaticam (id est negationem) non tamen translatiue sed proprie. Verius enim negatur deus quid eorum quae de eo praedicantur esse quam affirmatur esse.' *Periphyseon* I 522 A-B, CCCM 161: 109 ll. 3418-3425.

³⁸ In de literatuur treffen we verschillende opvattingen aan over de relatie tussen het eerste boek van *Periphyseon* en de overige vier boeken. De ontstaangeschiedenis van *Periphyseon* speelt in deze discussie een belangrijke rol. Zo stelt I. Sheldon-Williams in de inleiding bij de boeken I tot III van zijn editie (Sheldon-Williams, Introduction p. 5) dat aan boek I een essay over dialectiek vooraf is gegaan. In deze eerste versie, waarvan geen exemplaren zijn overgeleverd, zou Eriugena nog alleen Latijnse bronnen hebben gebruikt. In de latere versies spelen echter ook auteurs als Dionysius en Maximus een belangrijke rol. Bovendien lijkt Eriugena een nieuw begin te maken in boek II waardoor boek I de aanschein krijgt van een proloog op het 'eigenlijke' werk. Voor het onderhavige onderzoek is echter van belang dat er wel degelijk een logische relatie bestaat tussen de conclusies van boek I en opvattingen uit vooral de boeken II en III.

Aristoteles zoals weergegeven in de *Categoriae Decem*, Porphyrius' inleiding bij de *Categorieën*, de *Isagoge*, en een commentaar hierop van Boethius.³⁹

De *Categoriae decem*⁴⁰ is een laat-antieke parafrase van de *Categorieën*, bestaande uit een samenvatting van het werk van Aristoteles, aangevuld met commentaar en enkele nadere uiteenzettingen. De *Categorieën* is het eerste van de aristotelische logische geschriften en heeft tot onderwerp de afzonderlijke begrippen die deel uitmaken van een zin. Aristoteles geeft in zijn werk over de categorieën een classificatie van de termen in een zin, waarbij het verschil tussen substantie (*ousia*), het onderwerp van de zin, en de overige, afhankelijke, categorieën van cruciaal belang is. Elke (bewerende) zin bestaat uit datgene waarover iets wordt gezegd en een of meer predicaten. Pas door combinatie van termen en dus van categorieën ontstaat een zin, een bewering, die iets zegt. Aristoteles maakt vervolgens een onderscheid tussen primaire substantie, het individu (zoals Socrates) of het individuele ding, en secundaire substantie, zoals 'de mens'. Onder *substantie* verstaat hij nu het individu of individuele zijnde, dat wil zeggen primaire substantie.

De *Categorieën* is, ondanks zijn plaats in Aristoteles' logische werken, meer van metafysische dan van puur logische aard. Juist door de vermenging van logica en metafysica heeft de leer van de categorieën vele vragen opgeroepen.⁴¹ Enerzijds lijkt hij meer een classificatie van dingen te zijn dan van woorden, maar anderzijds zijn eigenschappen en eigenaardigheden van het (Griekse) taalgebruik door Aristoteles gebruikt bij het maken van onderscheiden in dingen in de wereld. Hoewel de categorieën een classificatie inhouden van dingen in de wereld, is het duidelijk dat Aristoteles zijn lijst van categorieën heeft opgesteld door te kijken naar wat er wordt gezegd. De dingen in de wereld worden geordend door de verschillende vragen te onderscheiden die over dingen gesteld kunnen worden. Op iedere vraag is immers slechts een bepaald type antwoord mogelijk en dit type bepaalt de categorie. Zo is op de vraag 'waar?' een type antwoord mogelijk waarmee de categorie van plaats wordt bepaald. De categoriale classificatie kan daarom zijn ontstaan door een bestudering van

³⁹ John Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre Logic: Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge 1981, Chapter 1 en 3, en John Marenbon, 'John Scottus and the 'Categoriae Decem'' in: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*. Heidelberg 1980.

⁴⁰ Aristoteles Latinus ed. Laurentius Minio-Paluello, *Categoriae vel Predaedicamenta 5 Anonymi Paraphrasis Themistiana (Pseudo-Agustini Categoriae decem)*. Bruges-Paris 1961.

⁴¹ Zie ook William and Martha Kneale, *The Development of Logic*. Oxford 1975 repr., pp. 25-32. Zij noemen de *Categorieën* 'a work of exceptional ambiguity both in purpose and content.' (p. 25).

vragen en mogelijke antwoorden.⁴² De vraag ‘Wat is...?’ is de vraag waarmee in eerste instantie naar een individu (of individueel ding) wordt gevraagd en vervolgens, steeds algemener, naar de species en genus van dat ding. Een herhaling van de vraag levert een steeds meer omvattende genus op. De taal is daarmee doorslaggevend voor de indeling in categorieën.

Eriugena kende de categorieënleer waarschijnlijk via de *Categoriae Decem*, dat in de vroege middeleeuwen het bekendste en meest bestudeerde werk over de *Categorieën* was en werd toegeschreven aan Augustinus, waardoor het veel gezag had.⁴³ Ook in de *Categoriae Decem* wordt de kwestie van het onderwerp van de *Categorieën* aan de orde gesteld en ook hier is het antwoord niet eenduidig. In eerste instantie is er de opvatting dat de *Categorieën* niet gaat over taal of over de realiteit, maar over dingen die worden waargenomen. Een bespreking van de waargenomen dingen betekent noodzakelijkerwijs dat ook de andere twee moeten worden besproken.⁴⁴ De auteur besteedt echter op andere plaatsen veel aandacht aan puur taalkundige zaken.⁴⁵ De definitie die hij geeft van ‘ousia’ (substantie, essentie) verwijst direct naar Aristoteles. Net als bij Aristoteles is *ousia* datgene wat niet in een subject is of van een subject kan worden gezegd, dus primair een individu of individueel zijnde, zoals deze mens of dit paard. Secundaire *ousia* is dan mens of dier.⁴⁶ Op een andere plaats wordt van *ousia*, ‘extra quam nec inveniri aliquid nec cogitari potest’⁴⁷, gezegd dat het alle dingen omvat met een naam met oneindige capaciteit. Deze opvatting van *ousia* komt dichterbij die van Porphyrius in de *Isagoge* (*ousia* als meest algemene, hoogste genus, *genus generalissimum*). Hoewel er geen bewijs is

⁴² In *Periphyseon* II 588 B constateert Eriugena dit ook: ‘N. Intentus itaque hunc interrogandi ordinem intuere: Quid? Quantum? Quale? Ad Quid? Quo situ? Quo habitu? Locine? Temporisne? Agit an patitur?...Horum itaque nullum de deo proprie interrogatur, quia nullum horum in ipso nec a se ipso nec ab alio intelligitur.’ (CCCM 162: 86).

⁴³ Vergl. *Periphyseon* I 493 A waar Eriugena een citaat uit de *Categoriae Decem* opneemt als ‘...sententiam sancti patris Augustini ex libro quem de Categoriais Aristotelis scripsit...’. Eriugena’s kennis van de categorieënleer blijkt ook al in zijn (eerdere) commentaar bij Martianus Capella’s *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, dat in *Liber IIII De Arte Dialectica* een korte bespreking van de categorieën bevat. Moran (2004) merkt op dat het commentaar op de dialectiek in Eriugena’s *Annotationes in Marcianum*, zoals deze zijn uitgegeven door C. Lutz, blijk geeft van een aanzienlijke kennis van de *Categoriae decem* (p. 44-45).

⁴⁴ L. Minio-Paluello (ed), *Categoriae Decem*. In: Aristoteles Latinus I 1-5, p. 137.

⁴⁵ John Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, p. 21-23.

⁴⁶ *Categoriae Decem*, p. 146: ‘Est igitur usia proprie et principaliter dicta quae neque in subiecto est neque de subiecto significatur, ut est hic homo vel hic equus. Secundae dicuntur usiae genus et species, id est animal et homo.’

⁴⁷ *Ibid.* p. 134.

dat Eriugena de *Isagoge* van Porphyrius heeft gekend, is dit wel waarschijnlijk; het geschrift was in de negende eeuw in de vertaling van Boethius algemeen bekend.⁴⁸ De logische structuur van *Periphyseon* en de ontologische structuur die hij toekent aan de natuur wijzen eveneens in die richting.

Porphyrius heeft een inleiding bij de *Categorieën* geschreven, de *Isagoge*, en er twee commentaren aan gewijd, waarvan er een is overgeleverd. Vooral door zijn *Isagoge* is hij voor de ontwikkeling van de logica in de middeleeuwen van groot belang geweest. In de *Isagoge* geeft Porphyrius niet een uitleg over de tien categorieën, maar hij bespreekt wat hij noemt vijf *voces* (πέντε φωναί): genus, verschil, species, kenmerk (proprium) en accidens.⁴⁹ Van deze vijf krijgen genus en species de meeste aandacht. Ook de relatie genus – species – individu is voor Porphyrius van groot belang. Hun onderlinge relatie vormt wat later is genoemd de ‘boom van Porphyrius’. De boom is een verticale indeling van (bovenaan) de meest algemene substantie (de hoogste genus) via genera en species naar individuele zijnden. Porphyrius geeft geen uitsluitsel over het onderwerp (de *skopos*) van de *Categorieën* en lijkt de behandeling van dit probleem bewust te omzeilen.⁵⁰

Het antwoord op de vraag naar het onderwerp van de *Categorieën* bepaalt een positie in het debat over de zogenaamde universalia: de opvatting dat het onderwerp van de *Categorieën* wordt gevormd door dingen of eerste zijnden kan leiden tot een realistische positie, een conceptualistische lezing stelt dat de *skopos* de begrippen is en een nominalistische positie houdt in dat de *Categorieën* woorden, concepten (de *voces*) bestudeert voor zover zij betekenis hebben. Aan Porphyrius zijn al deze posities toegeschreven. De ambiguïteit van zowel de *Categorieën* als de *Isagoge* maakt dit mogelijk, juist omdat alle drie de posities in de kiem in beide werken aanwezig zijn.⁵¹ Het probleem van de categorieën is

⁴⁸ Zie John Marenbon: *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, chapter 1: Sources for early medieval Philosophy. Eriugena kende de *Isagoge* dus waarschijnlijk in de vertaling van Boethius.

⁴⁹ Porphyre, *Isagoge*, Texte grec, Translatio Boethii, Traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Introduction et notes per A. de Libera. Paris 1998, p. 16.

⁵⁰ Porphyrii Introductio in Aristoteles Categorias a Boethio Translata: ‘Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis.’ in: Porphyre, *Isagoge*, Texte grec, Translatio Boethii, Traduction pas A. de Libera et A.-Ph. Segonds, p. 1. De Libera zegt in zijn inleiding bij de *Isagoge* naar aanleiding van dit probleem: ‘L’ambiguïté du σκοπός de l’*Isagoge* est une fonction de celle du σκοπός des *Catégories*.’ (p. XLIII).

⁵¹ Ibid. pp. XL-XLIV.

lange tijd actueel gebleven. De *Isagoge* werd uiteindelijk een van de handboeken van het middeleeuwse onderwijs en de *Categorieën* de basis voor het laat-antieke en vroeg-middeleeuwse filosofisch onderwijs, hetgeen mede te danken was aan Boethius' vertaling van de *Categorieën* en zijn vertaling van en commentaar bij Porphyrius' *Isagoge*. De opvatting van *ousia* als *genus generalissimum* is in strijd met de oorspronkelijke ideeën van Aristoteles, bij wie zoals gezegd de eerste categorie, *ousia* of substantie, juist primair die van de individuele zijnden was.

In *Periphyseon* komen we verschillende opvattingen van *ousia* tegen.⁵² In het eerste boek, waarin Eriugena de tien categorieën bespreekt, domineert de aristotelische opvatting. In boek III wordt *ousia* besproken als een van de primordiale oorzaken, en is daar een algemeen genus waaraan individuele essenties participeren. De neoplatoonse logica overheerst uiteindelijk in *Periphyseon* en is het ordenend principe van het werk als geheel. Nadat *theofanie* (opnieuw) is geïntroduceerd als concept dat het spreken over God via de geschapen zijnden mogelijk maakt, krijgen neoplatoonse logische concepten de overhand. Hun belang zal vanaf boek II duidelijk naar voren komen.

1.3 *Periphyseon* Boek I: De categorieën

Het uitgangspunt in alle boeken van *Periphyseon* is dat de geschapen werkelijkheid de basis is van al ons kennen van God en van al ons spreken over hem, hoewel kennis van de goddelijke natuur altijd buiten bereik blijft. Uit de dingen die geschapen zijn kan men alleen begrijpen dát deze natuur bestaat als essentie, maar niet wat die essentie is want, zegt Eriugena, theologen hebben terecht uit de dingen die zijn afgeleid dat hij is.⁵³ Het geheel van de schepping leert ons wel *dat* God bestaat, maar kan ons niet leren *wat* God is. De onkenbaarheid van Gods wezen staat in *Periphyseon* van meet af aan vast, wordt niet onderzocht, en ook niet bewezen. Eriugena gebruikt de categorieën niet zozeer om Gods onkenbaarheid aan te tonen, maar Gods onkenbaarheid is omgekeerd het argument om de ontoereikendheid van de categorieën te bewijzen. We kunnen niets letterlijk zeggen over de goddelijke natuur. Dit blijkt expliciet wanneer hij het heeft over de categorie van 'relatie':

⁵² John Marenbon: *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, pp. 78-83.

⁵³ '...ex his quae ab ipsa creata sunt solummodo ipsam essentialiter subsistere, non autem quid sit ipsa essentia intelligi...ipsam tamen esse ex his quae sunt, et sapientem esse ex diuisionibus eorum in essentias, in genera, in species differentiasque numerosque, uiuereque eam ex motu omnium stabili et ex statu mobili recto mentis contuitu theologi scrutati sunt.' *Periphyseon* I 455 B-C, CCCM 161: 22 ll. 564-572.

N. We hebben immers gezegd dat helemaal niets werkelijk van God kan worden gezegd of begrepen. In het bijzonder zal de categorie *relatie* niet worden gerekend tot de tien genera van de categorieën als hij werkelijk van God kan geprediceerd. Want als dit het geval is, zal het aantal categorieën niet tien maar negen zijn. We kunnen dus alleen maar tot het inzicht komen dat ook deze categorie, net als de andere, metaforisch van God geprediceerd wordt...⁵⁴

Concluderend kunnen we zeggen dat al ons spreken over God metaforisch is omdat hij ons kenvermogen te boven gaat. Aan de behandeling van de categorieën kunnen we echter toch enkele specifieke inzichten ontleenen. Omdat we door de schepping weten *dat* God is, zouden we kunnen concluderen dat God een substraat van predicaten is, ofwel een substantie of *ousia*, hoewel Eriugena steeds volhoudt dat God *niet (iets) is*. De eerste categorie krijgt dus bijzondere aandacht. Verder is het nog steeds de vraag, als we via de schepping enige kennis van God verkrijgen, hoe de relatie tussen schepper en geschapen zijnden is en hoe de kennis tot stand komt. De verhandeling over de categorieën in boek I is het begin van een antwoord op deze vragen.

1.3.1 *Ousia*

Eriugena laat voor elk van de tien categorieën zien dat deze niet letterlijk van toepassing is op God. Omdat alle dingen die we over (of van) God zeggen behoren tot een van de categorieën hebben we hier het bewijs dat we niets echt over hem kunnen beweren, en dus dat we de goddelijke natuur niet kunnen kennen. Het stramen van het bewijs is bij elke categorie hetzelfde: wat we ook zeggen over God, het predicaat kan alleen worden gebruikt omdat we de betekenis van dat predicaat, die naam van iets in de schepping, overdragen naar de schepper. Dat geldt zelfs voor datgene waarop een predicaat van toepassing kan zijn, het onderwerp, de onderliggende essentie, substantie, *ousia*. Het bewijs

⁵⁴ ‘Vniuersaliter enim diximus nil proprie de deo aut dici aut intelligi posse. Praesertim kategoria relationis non inter decem genera kategoriarum reputabitur, si proprie de deo pronuntiat. Si autem hoc confectum fuerit, kategoriarum numerus non denario sed nouenario concludetur. Restat igitur ut intelligamus hanc etiam kategoriam sicut et caeteras translatiue de deo praedicari...’ *Periphyseon* I 465 A, CCCM 161: 35 ll. 973-979. 35., Eenzelfde argument zien we ook in *Periphyseon* II 588 C – 589 B waar het gaat om de vraag of God zichzelf kan kennen. God kan niet weten *wat* hij is omdat hij geen substantie is. Als hij wel een substantie zou zijn, zou de eerste categorie niet figuurlijk maar letterlijk van toepassing zijn. We merken op dat Eriugena’s bewijs van het niet van toepassing zijn van categorieën hiermee een cirkelredenering is.

dat *ousia* of essentie (zijn) niet van toepassing is op God verloopt hetzelfde als bij de andere categorieën:

N...wat is er te zeggen over deze tien genoemde genera, die niet alleen in kenbare dingen, maar ook in waarneembare dingen worden onderscheiden? Het is toch niet aannemelijk dat ze ook waarlijk en juist geprediceerd worden van de goddelijke en onuitsprekelijke natuur?

A. Ik denk dat het ongeloofwaardig is. Want hij is niet OYCIA, want hij is meer dan OYCIA; en toch wordt hij OYCIA genoemd want hij is de schepper van alle OYCIAI, dat is van alle essenties.⁵⁵

Eriugena levert het bewijs dat God alleen metaforisch *ousia* of essentie kan worden genoemd ook nog op andere manieren. *Ousia* (essentie, substantie) is een van de primordiale oorzaken (*causae primordiales*) en is daarmee, evenals de overige eerste oorzaken, in zichzelf onkenbaar. De primordiale oorzaken, zoals essentie, goedheid, waarheid, zeggen alle metaforisch iets over God.⁵⁶ We zien dus dat zowel God als de essenties van de dingen, de primordiale oorzaken, onkenbaar zijn. Anderzijds is een zekere kennis van de primordiale oorzaken mogelijk via hun effecten, en van God door de schepping én door de primordiale oorzaken die metaforisch iets zeggen over God. Door de predicaten die er noodzakelijk altijd mee verbonden zijn weten we *dat ousia* is, maar niet *wat* het is. De onkenbaarheid van God is van dezelfde aard:

N. Niemand kan OYCIA in zichzelf definiëren of zeggen wat hij is. Maar uit de dingen die er onverbrekkelijk mee verbonden zijn en zonder welke hij niet kan bestaan, ik bedoel uit plaats en tijd – want elke OYCIA geschapen uit niets is in plaats en tijd, in plaats omdat hij op een bepaalde manier is want hij is niet oneindig, in tijd omdat hij er niet was en begint te zijn – kan alleen gedefinieerd worden dat hij is. Daarom is van OYCIA op geen enkele manier gedefinieerd wat hij is, alleen dat hij is. Want, zoals we hebben gezegd, vanuit plaats en tijd en de andere eigenschappen die in of buiten hem begrepen worden, is niet gegeven wat hij is, maar dat hij is. En dit wordt in het algemeen

⁵⁵ ‘N...quid dicendum est de his decem generibus praedictis, quae non solum in rebus intelligibilibus uerum etiam in rebus sensibilibus dinoscuntur? Nunquid credibile est ut uere ac proprie de diuina atque ineffabili natura praedicerentur? A. Ita arbitror incredibile esse. Non est igitur OYCIA, qui plus est quam OYCIA; et tamen dicitur OYCIA, quia omnium OYCIΩN (id est essentiarum) creatrix est.’ *Periphyseon* I 464 A, CCCM 161: 33-34 ll. 932-939.

⁵⁶ *Periphyseon* I 463 D.

consequent gezegd van alle OYCIA, de meest algemene, de meest bijzondere of de soorten er tussenin. Want ook van de oorzaak van alle dingen, God, is alleen bekend dat hij is door de dingen die door hem geschapen zijn, maar door geen enkel argument vanuit de schepselen kunnen we begrijpen wat hij is. Daarom is alleen deze definitie van God te geven, dat hij is die meer is dan zijn. (*quia est qui plus quam esse est*).⁵⁷

Het gebruik van de voorvoegsels *super* en *plus quam* is, zoals we al eerder zagen, een adequatere wijze om te spreken over God dan door middel van predicaten of hun ontkenning. Dit geldt ook voor *ousia* of essentie. Echter, Alumnus constateert dat als we van God zeggen dat hij super-essentieel (*superessentialis*) is, we nog steeds niet weten wat dat *esse* is.⁵⁸ Ook al neemt *ousia* in de logische theorie van de categorieën een aparte plaats in, de argumentatie dat ook deze categorie niet letterlijk van toepassing is als we spreken over God, is niet anders dan bij de andere categorieën.

Er is ook nog een impliciet bewijs, dat voortkomt uit de veronderstelling dat de categorieën niet alleen predicaten, maar ook zijnden classificeren. De verwarring die al wat betreft Aristoteles' werk bestond over wat er precies door de categorieën wordt geassocieerd, termen of ook (of primair) dingen in de wereld, heeft geleid tot een discussie die een bijna even lange traditie heeft als de categorieënleer zelf.⁵⁹ Het bewijs dat geen van de tien categorieën van toepassing is op God betekent dat er over God niets (letterlijk) kan worden gezegd en *daarmee* bij Eriugena ook impliciet dat God niet iets *is*. Wanneer we een uitspraak doen over God, iets zeggen waarmee we op God een predicaat toepassen, is dat geen letterlijk maar metaforisch taalgebruik. Eriugena laat

⁵⁷ 'N. OYCIAN per se ipsam diffinere et dicere quid sit nemo potest. Ex his autem quae inseparabiliter ei adhaerent et sine quibus esse non potest, ex loco dico et tempore – omnis enim OYCIA de nihilo creata localis temporalisque est, localis quidem quia aliquo modo est quoniam infinita non est, temporalis uero quoniam inchoat esse quod non erat – solummodo diffiniri potest quia est. OYCIA itaque nullo modo diffinitur quid est, sed diffinitur quia est. Ex loco nanque, ut diximus, et tempore accidentibusque aliis, quae siue in ipsa seu extra intelliguntur esse, tantummodo datur non quid sit sed quia est. Et hoc generaliter de omni OYCIA, siue generalissima, siue specialissima, siue media non incongrue quis dixerit. Nam et causa omnium, quae deus est, ex his quae ab ea condita sunt solummodo cognoscitur esse, nullo uero creaturarum argumento possumus intelligere quid sit. Atque ideo sola haec diffinitio de deo praedicatur, quia est qui plus quam esse est.' *Periphyseon* I 487 A-B, CCCM 161: 63 ll. 1911-1926.

⁵⁸ *Periphyseon* I 462 C-D.

⁵⁹ Zie hiervoor J. Marenbon, 'John Scottus and the "Categoriae Decem"' in: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*.

systematisch zien, aan de hand van de afzonderlijke categorieën, dat geen enkel predicaat op God van toepassing kan zijn, en dat het evenmin mogelijk is dat God het subject van predicaten is. Op God is geen enkele van de categorieën (letterlijk) van toepassing, ook niet *ousia* of essentie.

De volstreckte onkenbaarheid van God staat vast vanaf de eerste zin en het doel van het eerste boek is daarom te laten zien dat *al* ons spreken over God metaforisch is. Geen van de uitspraken die wij doen over God bevat enige kennis van zijn wezen. Vanaf het tweede boek wordt *ousia* of essentie opnieuw van belang. Eriugena introduceert daar een metafoor waarin de tweede betekenis van essentie of *ousia* centraal staat: *ousia* is dan niet het individu waarmee de predicaten zijn verbonden, maar het gaat om de neoplatoonse opvatting van *ousia* als hoogste genus, een *genus generalissimum*. Dit wordt het (logische) ordende principe voor *Periphyseon* als geheel. Dialectiek, stelt Eriugena in boek V, houdt zich bezig met *ousia* als eerste principe en begin van veelheid. Vanuit *ousia* begint, in een neerwaartse beweging, de vermenigvuldiging van de dingen via de meest algemene genera naar de minder algemene en verder naar de meest bijzondere vormen en species. Tegelijk vindt de terugkeer plaats in omgekeerde richting volgens de regels van de synthese, opwaarts totdat wederom de *ousia* is bereikt van waaruit de beweging zijn aanvang nam en dat het doel is waarin hij eeuwig wil rusten.⁶⁰

1.3.2 De overige categorieën

We zullen wat betreft de bespreking van de overige categorieën in boek I nog enkele aspecten uitlichten die van belang zijn voor wat volgt in de overige boeken, of voor *Periphyseon* als geheel.

1.3.2.1 Tijd en plaats

God is noch tijd noch plaats, maar metaforisch kan hij de tijd en plaats van alle dingen worden genoemd omdat hij de oorzaak is van alle tijden en plaatsen. De argumentatie die geldt voor alle overige categorieën is ook van toepassing op deze twee. Toch nemen tijd en plaats in het geheel van *Periphyseon* een aparte positie in. Dit zal vooral blijken wanneer we het logische vervolg op de bespreking van de categorieën die in het eerste boek plaatsvond erbij betrekken. In boek II brengt Eriugena de categorieën opnieuw ter sprake wanneer het gaat om de vraag of God zichzelf kan kennen (ofwel of hij kan weten wat hij is), en wederom in boek III wanneer het erom gaat dat de dingen zowel eindig zijn als oneindig in de eerste oorzaken in het Woord van God. Nu wordt duidelijk dat

⁶⁰ *Periphyseon* V 869 A. Zie ook hoofdstuk 2, par. 1.8.1.

tijd en plaats uiteindelijk in Eriugena's betoog een complexere rol hebben dan alleen die van metaforen van God. We zien dat tijd en plaats primair de bepalingen zijn van eindigheid. Alleen God is oneindig, alle overige dingen zijn begrensd door een 'waar' en 'wanneer'.⁶¹ Over plaats en tijd zegt Eriugena:

En hieruit wordt geconcludeerd dat plaats niets anders is dan de natuurlijke definitie en modus en positie van ieder zijnde, of het nu een genus van schepselen is of een species. Evenzo is tijd niets anders dan het begin van de beweging van dingen door het voortkomen uit niet-zijn naar zijn en de vaste maten van deze beweging van veranderlijke dingen, totdat er een onveranderlijk einde zal komen waarin alle dingen zonder beweging zullen verblijven.⁶²

Tijd is de beweging van dingen door schepping van niet-zijn naar zijn. Hier ligt een relatie tussen tijd en scheppen. Wanneer Eriugena echter de geschapen dingen bespreekt aan de hand van het scheppingsverhaal uit Genesis 1-3 kiest hij ervoor hieraan een niet-tijdelijke betekenis te geven. In zijn interpretatie laat Eriugena de chronologie van het verhaal los. De schepping is dan, zoals we nog zullen zien, niet iets wat zich lang geleden heeft afgespeeld en het paradijs is niet iets uit een ver verleden, maar de menselijke natuur zelf.

In bovenstaand citaat noemt Eriugena de *plaats* van de dingen hun definitie. 'Plaats' is de grens of definitie van elke eindige natuur.⁶³ Iets kennen is de definitie van iets kennen en gedefinieerd zijn betekent begrensd zijn; omdat God oneindig ofwel onbegrensd is, kan hij niet gedefinieerd worden en is hij onkenbaar. 'Plaats' is daarmee de categorie waarvan de negatie bij uitstek Gods onkenbaarheid staft. Tijd en plaats, de categorieën van de eindigheid tegenover Gods oneindigheid, houden dus direct verband met scheppen en kennen/kenbaar zijn. Om God te leren kennen zal de mens juist deze bepalingen moeten ontstijgen:

...en daarom menen wij dat geen andere gelukzaligheid beloofd is aan degenen die waardig zijn en dat er geen ander einde van deze wereld zal

⁶¹ *Periphyseon* I 482 C.

⁶² 'Ac per hoc concluditur nil aliud esse locum nisi naturalem diffinitionem modumque positionemque uniuscuiusque siue generalis siue specialis creaturae, quemadmodum nil aliud est tempus nisi rerum per generationem motionis ex non esse in esse inchoationem ipsiusque motus rerum mutabilium certae dimensiones donec ueniat stabilis finis, in quo immutabiliter omnia stabunt.' *Periphyseon* I 483 B-C, CCCM 161: 58 ll. 1750-1756.

⁶³ *Periphyseon* I 470 C en 483 C.

zijn, dan dat allen die de glorie van de theosis, dat is van deïficatie, zullen ontvangen, opgaan voorbij plaats en tijd. Want degenen die ingeperkt zijn door tijd en plaats zijn eindig, maar de eeuwige gelukzaligheid is oneindig. Zij die dus de eeuwige en oneindige gelukzaligheid deelachtig zijn, worden noch door plaats noch door tijd begrensd.⁶⁴

Opstijgen voorbij tijd en plaats is voorbehouden aan degenen die het uiteindelijke doel, deïficatie, waardig zijn. Eriugena zal hieraan vooral in boek V uitgebreid aandacht besteden wanneer het gaat om God, de niet-geschapen en niet-scheppende natuur, als doel waarnaar de gehele schepping terugkeert. Eriugena's specifieke opvattingen van tijd en plaats, in relatie tot scheppen en kennen, spelen hierin een belangrijke rol.

1.3.2.2 *Beweging*

De behandeling van de categorie beweging (*motus*) begint met een citaat uit het werk van Maximus Confessor. Eriugena volgt de gedachtegang van Maximus en zal daar zijn eigen conclusies aan verbinden. De redenering is als volgt:⁶⁵

Beweging heeft een begin en een einde. God is het begin, dat wil zeggen de oorzaak, van alle dingen en ook hun doel. Alle dingen hebben hun bestaan van hem ontvangen en bewegen weer naar God opdat ze in hem hun rust zullen vinden. God is het begin en het einde van alle dingen. God zelf, zegt Eriugena, heeft echter geen begin: niets gaat aan hem vooraf, en ook geen einde: hij is de grens van alle dingen. God kent geen beweging want er is niets vanwaar of waarheen hij zou kunnen bewegen. Buiten God is er niets. Alleen de schepselen zijn onderhevig aan beweging. Juist omdat alle beweging uitgesloten is als het gaat om God, geldt dit ook voor scheppen (*facere*) en ondergaan (*pati*) ofwel geschapen zijn. Scheppen houdt immers een beweging in van niet-zijn naar zijn.

We zien in Eriugena's bespreking van beweging de karakteristieken van de vierde vorm van de natuur: God is het doel van alle geschapen zijnden, het einde waarnaar alle dingen bewegen. God zelf kent geen beweging en is daarom noch

⁶⁴ 'Ac per hoc non aliam beatitudinem his qui digni sunt aestimamus esse promissam nec alium huius mundi finem fore quam ut omnes qui gloriam theoseos (id est deificationis) accepturi sunt ultra loca et tempora ascendant. Nam qui loco et tempore coartantur finiti sunt; aeterna autem beatitudo infinita est; aeternae igitur beatitudinis atque infinitae participes neque loco circumscribentur neque tempore.' *Periphyseon* I 482 C-D, CCCM 161: 57 ll. 1722-1728.

⁶⁵ *Periphyseon* I 514 B - 516 D.

scheppend noch geschapen. Hij is de niet-scheppende en niet-geschapen vorm van de natuur en het doel van de schepping.

1.3.2.3 *Scheppen en geschapen zijn*

Wanneer het gaat om Gods scheppend handelen gebruikt Eriugena zowel scheppen (*creare*) als maken (*facere*). Er is geen verschil in betekenis. Zo zien we dat aan het einde van het eerste boek, wanneer Eriugena tot slot de categorieën van *agere* (waaronder maken, *facere*) en *pati* behandelt, hij deze nadrukkelijk betreft op God als schepper. God wordt nu niet de schepper (*creator*), maar de *maker* (*factor*) van alles genoemd.⁶⁶ Dit is van belang omdat Eriugena *maken* noemt als laatste van de categorieën. Wanneer is aangetoond dat ook deze categorie niet letterlijk op God van toepassing is, is het bewijs compleet.

Eriugena bespreekt de tien categorieën systematisch om te staven wat hij aan het begin van zijn werk in de beide indelingen van de natuur heeft beweerd. Zijn bewijs door middel van negaties is niet een manier om God te naderen, maar kent wel een logische opbouw en werkt naar een logische conclusie toe. Het doel is niet alleen te laten zien dat de concepten die we toepassen op God metaforen zijn, maar vooral dat ze niets anders kunnen zijn. De categorie van het maken of scheppen neemt in dit logische bewijs een belangrijke plaats in.

Het feit dat de bespreking van de categorieën plaatsvindt in het deel van *Periphyseon* dat de scheppende natuur, God, als onderwerp heeft suggereert dat hier een relatie bestaat tussen de eerste en tweede indeling van de natuur. We zien een dergelijke relatie in het stramien van de bewijzen. Immers, Eriugena laat bij elk van de categorieën die hij behandelt zien dat zij niet letterlijk van toepassing zijn op God, maar metaforisch. We kunnen tijd, plaats, beweging et cetera gebruiken als we spreken over God, niet omdat deze categorieën letterlijk op hem van toepassing zijn, maar omdat hij de oorzaak (schepper) is van alle tijd, plaats, beweging et cetera. De mogelijkheid om überhaupt iets over God te zeggen is gebaseerd op zijn scheppend handelen. God heeft alle dingen geschapen én schept zichzelf in alle dingen. Dit is hetzelfde als zeggen dat hij de essentie is van alle dingen:

Want hij wordt beschouwd als universeel gemaakt in zijn schepselen, want in hen wordt hij, zonder wie zij niet kunnen bestaan, niet alleen begrepen te zijn maar hij is ook hun essentie.⁶⁷

⁶⁶ *Factor omnium*. In de passage die gaat over de categorie van het *maken*, vooral *Periphyseon* I 516 B - 518 B, gaat het om God als maker (schepper) van alle dingen.

⁶⁷ 'Fieri siquidem aestimatur in creaturis suis uniuersaliter, dum in eis non solum intelligitur esse, sine quo esse non possunt, sed etiam eorum essentia sit.' *Periphyseon* I 516 C, CCCM

en

N. Dus als we horen dat God alle dingen maakt moeten we niets anders begrijpen dan dat God in alle dingen is, dat wil zeggen dat hij bestaat als de essentie van alle dingen. Want alleen hij bestaat waarlijk door zichzelf en alleen van hem, die alles is in de dingen die zijn, wordt waarlijk gezegd dat hij is.

A. Dit zou ik ook niet willen ontkennen.

Echter:

N. Zie je dan hoe de ware rede de categorie van het maken volledig scheidt van de goddelijke natuur en alleen toekent aan dingen die veranderlijk en tijdelijk zijn en zonder begin en einde niet kunnen bestaan?

A. Ook dit zie ik duidelijk in en nu begrijp ik zonder twijfel dat geen enkele categorie van toepassing is op God.⁶⁸

Maken of scheppen houdt een beweging in, niet alleen van de dingen die gemaakt of geschapen worden, maar ook van degene die maakt of scheidt. *Maken* en *scheppen* zijn daarom niet letterlijk op God van toepassing. De categorieën van *agere* en *pati* (in het bijzonder toegepast op scheppen en geschapen zijn) blijken nu in het betoog hetzelfde logisch gewicht te hebben als die van *essentie* en vormen het slot van het bewijs.

Eriugena behandelt niet *ousia* of essentie als laatste, maar de categorie van het maken of scheppen. Pas nu ook van maken of scheppen is aangetoond dat het slechts een metafoor is, is het bewijs van het eerste boek voltooid. Wanneer we spreken over God is dat altijd, en logisch noodzakelijk, een spreken in metaforen. In een metafoor hebben we de betekenis van namen of predicaten van geschapen zijnden overgedragen naar de schepper. Scheppen en geschapen zijn maakt het gebruik van metaforen mogelijk. ‘Scheppen’ is echter ook een

161: 102 ll. 3187-3190. Doordat God zich scheidt in de schepselen en zich zo manifesteert in de schepping wordt het mogelijk om via die manifestaties, de *theofanieën*, over hem te spreken. Zie verder hoofdstuk 2.

⁶⁸ ‘N. Cum ergo audimus deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere quam deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se uere est, et omne quod uere in his quae sunt dicitur esse ipse solus est. Nihil enim eorum quae sunt per se ipsum uere est; quodcumque autem in eo uere intelligitur participatione ipsius unius qui solus per se ipsum uere est accipit. A. Nec hoc negare velim. N. Videsne ergo quemadmodum uera ratio kategoriam faciendi ex natura diuina penius segregat, mutabilibusque ac temporalibus principioque ac fine carere non ualentibus distribuit? A. Hoc quoque clare perspicio. Et iam nunc nullam kategoriam in deum cadere incunctanter intelligo.’ *Periphyseon* I 518 A-B, CCCM 161: 104-105 ll. 3258-3270.

metafoor. In het derde boek gaat Eriugena hier inhoudelijk op in.⁶⁹ De goddelijke natuur, zegt Alumnus daar, is simpel (*simplex*) en vrij van alle accidenten. God kan daarom niet eerst bestaan en daarna het universum van alle dingen geschapen hebben, want dan zou *scheppen* een accident, een bijkomende eigenschap, van God zijn. Dat God alles heeft geschapen, dat wil zeggen de oorzaak is van alle zijnden, valt samen met zijn natuur. Dit betekent dat het gehele universum altijd in de oorzaak aanwezig is, ofwel eeuwig is in zijn oorzaak. De gevolgen van deze opvatting dat alle zijnden zowel geschapen als eeuwig zijn zal de discussie van Nutritor en Alumnus in boek III lange tijd beheersen. Aan het slot van boek I lezen we:

N. Zoals dus van God het zijn wordt beweerd, hoewel hij niet *zijn* is in ware zin omdat hij meer is dan zijn en de oorzaak is van alle zijn en essentie en substantie, zo worden ook doen en maken van hem gezegd, hoewel hij meer is dan doen en maken en de oorzaak is van alle doen en maken en zonder enige beweging die behoort tot het bereik van de accidenten, want hij is voorbij alle beweging. Want hij is de oorzaak en de oorsprong van alle bewegingen en van alle accidenten, net als van alle essenties.

A. En ook hiermee wil ik zonder twijfel instemmen.

N. Wat blijft er dan nog over, dan dat je begrijpt dat het alles bij elkaar noodzakelijk is dat ook ondergaan en gemaakt worden van hem worden verwijderd, net zoals zijn en doen en maken van hem weggenomen zijn? Want ik zie niet in hoe iets wat geen doen en maken aanneemt, wel ondergaan en gemaakt worden zou kunnen aannemen.

A. Maak een einde aan het boek, want het omvat genoeg.⁷⁰

Hiermee eindigt Eriugena zijn systematische en logische bewijs dat al ons spreken over God metaforisch spreken is. Het bewijs vertoont overeenkomsten

⁶⁹ *Periphyseon* III 639 A-C.

⁷⁰ 'N. Vt igitur de deo praedicatur esse, dum non sit proprie esse quoniam plus est quam esse et causa omnis esse et essentiae et substantiae, ita etiam de eo dicitur agere et facere, dum sit plus quam agere et facere et causa omnium faciendi et agendi sine ullo motu qui secundum accidens possit intelligi super omnem motum. Omnium nanque motuum omniumque accidentium sicut et omnium essentiarum causa est atque principium. A. Et hoc indubitanter concesserim. N. Quid igitur aliud restat nisi ut intelligas omnino necesse esse ut quemadmodum ab ipso et esse et agere et facere proprie auferatur, ita et pati et fieri auferatur? Quod enim agere et facere non recipit quomodo pati et fieri recipere possit non uideo. A. Fige litem libri. Sat enim est in eo complexum.' *Periphyseon* I 524 A-B, CCCM 161: 111 ll. 3484-3496.

met Dionysius' systematische negatie van alle predicaten van God en eindigt met de onmogelijkheid van al het (letterlijk) spreken over God en de onmogelijkheid van enige kennis van de goddelijke natuur. We moeten hierbij goed in het oog houden dat Eriugena's apofatische strategie in dit bewijs geen opgang naar of toenadering tot God betekent. Integendeel, het sluitstuk van de argumentatie is, dat niet alleen essentie, maar ook handelen/maken en ondergaan en gemaakt (geschapen) worden niet letterlijk van toepassing zijn. Dit slaat de logische basis weg onder de metaforen.

De categorieën die de beide indelingen van de natuur beheersen zijn essentie (*ousia*) en scheppen/geschapen zijn. We hebben nu niet alleen gezien dat deze categorieën slechts metaforisch van toepassing zijn op God, maar ook dat zij nauw met elkaar samenhangen. Wanneer we zeggen dat God alle dingen heeft geschapen betekent dit dat hij de essentie is van alle dingen. Alle dingen zijn zowel geschapen als eeuwig in de goddelijke natuur. Nutrituor en Alumnus signaleren de paradox in deze beide uitspraken in het derde boek waarin hun poging tot een oplossing te komen de basis wordt voor een nieuw methodisch beginsel en nieuwe metaforen om te spreken over God. Aan het einde van boek I is in ieder geval duidelijk geworden dat het hierin nodig zal zijn de (ken)relatie tussen schepper en schepping opnieuw te bepalen.

1.4 Conclusie

Eriugena maakt evenals Dionysius een onderscheid tussen affirmatieve en negatieve, katafatische en apofatische theologie en ook bij hem zien we een systematische negatie van alle mogelijke predicaten van God; ook *Periphyseon* I is een oefening in apofatische theologie. Er zijn echter enkele opmerkelijke verschillen.

1.

Eriugena introduceert de twee vormen van theologie vrijwel tegelijk met de categorieën, dat wil zeggen in een *logisch* verband. Katafatisch spreken is spreken over God in metaforen, in termen waarvan de betekenis is ontleend aan geschapen zijnden. In het apofatisch spreken ontkennen we van elk van de gebruikte termen de letterlijke betekenis als het gaat om God. Alle termen schieten tekort, ook de predicaten waarvan we geneigd zouden zijn te denken dat zij op een of andere manier iets van God zeggen, zoals *essentie*. Eriugena geeft in de loop van het eerste boek een groot aantal voorbeelden van namen of predicaten van God die we in de Bijbel aantreffen, maar hij zal niet van deze namen een voor een aantonen dat het metaforen zijn. Zijn strategie is het daarentegen om van de categorieën, de bestaande classificatie van *alle* termen, te

bewijzen dat deze niet op God van toepassing zijn. Op deze manier kan hij bewijzen dat letterlijke uitspraken over God logisch onmogelijk zijn. Net als de afzonderlijke predicaten zelf zijn de categorieën alleen *metaforisch* van toepassing op God, en *metaforisch* houdt in dat de betekenis is overgedragen van schepsel naar schepper. Het bewijs van het niet letterlijk van toepassing zijn van de categorieën is dus hetzelfde als bij predicaten of namen, maar categorisch geldig. Er is geen hiërarchie, geen opklimmende reeks. Opvallend is wel dat in het bewijs niet *ousia* maar *maken* de logische sluitsteen is.

2.

Aan het einde van Dionysius' *Over Mystieke Theologie* lezen we dat God noch tot de dingen die niet-zijn behoort, noch tot de dingen die zijn. Eriugena zegt dat God meer-dan-zijn is, super-essentieel. God is echter ook nadrukkelijk niet-zijnde en dit niet-zijn van God zal in boek III tot zijn uiterste logische consequentie worden gevoerd. Eriugena zal niet, zoals Dionysius, het niet-zijn van God ontkennen, maar juist aan het niet-zijn van God belangrijke logische consequenties verbinden. Bij Eriugena is het hoogtepunt van het apofatisch spreken (i.c. de logische bewijsvoering) niet dat God noch tot de zijnden noch tot de niet-zijnden behoort, maar dat de categorie van maken of scheppen logisch gezien niet op God van toepassing is, oftewel dat God niet-scheppend is. Het slot (en de conclusie) van het eerste boek is dat God niet 'is' en noch scheppend noch geschapen is, wat op hetzelfde neerkomt. God als niet-zijn (*non esse*) uit de eerste *divisio* van de natuur, de vorm die het menselijk kenvermogen te boven gaat, valt samen met God gezien als vierde vorm van de natuur uit de tweede *divisio*. We kunnen van God zeggen dat hij maakt of schept omdat hij de oorzaak is van alle maken of scheppen, maar letterlijk genomen schept hij niet (en is hij dus *niet* de oorzaak van alle scheppen). God als niet-scheppend is evenwel de vierde vorm van de natuur, God als doel van de schepping, het onderwerp van het vierde en vijfde boek van *Periphyseon*. Zelfs het metaforisch spreken over God als doel van de schepping bevat een paradox. Een nieuwe manier van spreken, een nieuw methodisch principe, zal uitkomst moeten bieden.

3.

Het bewijs van het metaforische karakter van de categorieën als het gaat om God is een systematisch en logisch bewijs, maar het is niet een opgang naar (kennis of schouwen van) God. Eriugena bewijst dat God ons kennen te boven gaat, dat we niets letterlijk over de goddelijke natuur kunnen zeggen, maar dit bewijs brengt ons niet nader tot God. Het doel van de opgang door middel van negaties is bij Dionysius een mystiek schouwen. Eriugena lijkt aan het einde van het eerste boek alleen te hebben aangetoond wat ons al in de eerste regels is verteld,

namelijk dat God ons kennen te boven gaat. Eriugena's apofatische strategie brengt hem tot de extreme conclusie dat al het spreken over God metaforisch is, zelfs het oordeel dat we over God niet letterlijk maar metaforisch spreken, zelfs de basis voor ons metaforisch spreken zelf.

Het eerste boek van *Periphyseon* eindigt zo in de volstrekte onmogelijkheid om iets te zeggen over God, de deconstructie van al ons spreken als het gaat om God.⁷¹ Al ons spreken over God bestaat uit metaforen die zijn gebaseerd op ons spreken over wat hij geschapen heeft. Als we zeggen dat God alle dingen geschapen heeft betekent dit dat hij de essentie is van alle dingen, maar ook *scheppen* en *essentie* zijn metaforen, dus we moeten ook zeggen dat God niet-scheppend en niet-zijn is. God gaat de tegenstelling tussen affirmatie en negatie te boven, hij is *superessentialis*, maar ook deze manier van spreken, positief in vorm maar negatief naar betekenis, schiet tekort. Boek I eindigt enerzijds daarom volkomen negatief: al ons spreken over God is logisch gezien ontoereikend, maar anderzijds hebben we inzicht verkregen in het fundament waarop we de metaforen kunnen bouwen om God in het kennen en spreken te naderen.

Nutritor en Alumnus zullen, vanaf boek II, op zoek gaan naar een manier om over de gehele natuur, alle vier de vormen, te spreken op basis van de logische bevindingen van het eerste boek. De argumentatie uit het eerste boek zal in de volgende boeken nog enkele malen worden hernomen ten behoeve van een nieuw fundament voor het spreken over de (vormen van de) natuur vanaf boek II. Uit het bovenstaande blijkt dat boek I niet slechts een inleiding is op het eigenlijke onderwerp van *Periphyseon* waarmee in boek II een begin wordt gemaakt, maar dat het de logische noodzaak levert om, met name in boek II en III, te zoeken naar een nieuwe manier om over de natuur en over God te spreken, zodat in het vierde en vijfde boek het doel van de natuur en van de mens, maar ook van *Periphyseon*, binnen bereik van de rede komt. Aan boek I ontleen we de eisen waaraan het nieuwe spreken moet voldoen: het is een positief, katafatisch spreken dat recht doet aan het negatieve, apofatische element.

⁷¹ Maar de vergaande, logische consequenties hiervan blijken pas in boek III, in de *Quaestio de nihilo*.

2. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*

Eriugena is het eerste boek van *Periphyseon* begonnen met de fundamentele indeling van de natuur in wat voor de mens kenbaar is en wat het kennen te boven gaat. Het wezen van iets kennen betekent dat we kunnen zeggen hoe of wat iets is, in zinnen waarin woorden hun letterlijke betekenis hebben. Deze woorden zijn geïnclassificeerd in tien categorieën. Eriugena bewijst dat God het kennen en spreken overstijgt door te laten zien dat geen van de tien categorieën op God van toepassing is, zodat we alleen in metaforen over God kunnen spreken.

Ook Wittgenstein maakt al in het voorwoord van zijn *Tractatus logico-philosophicus* een rigoureuze onderscheid tussen de dingen waarover we kunnen spreken en wat principieel buiten het bereik van (zinvol) taalgebruik ligt. Dit laatst noemt hij ‘onzin’:

Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt – wie ich glaube – dass die Fragestellung dieser Probleme auf dem Missverständnis der Logik unserer Sprache beruht. Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen. Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt).

Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.⁷²

We zien hier meteen een belangrijk verschil met Eriugena: voor Eriugena is er een onderwerp (God, maar ook de essenties van de dingen ofwel de primordiale oorzaken) waarvoor onze taal ontoereikend is, zodat we niet (letterlijk) over deze dingen kunnen spreken en ze niet kunnen kennen. De vraag is dan hoe ze toch onderwerp van studie kunnen zijn. Wittgenstein wil niet aantonen dat er iets is, hoe of waar dan ook, waarvoor de taal tekortschiet, hij benoemt geen principieel onkenbare zaken, maar hij wil de logica van onze taal bestuderen om daarmee te

⁷² *Tractatus logico-philosophicus*, Vorwort. Aan het einde van het boek, in de stellingen 6.53 tot 7, wordt dit nogmaals verwoord.

bepalen waarvoor de taal geschikt is, en waarvoor niet. Filosofische problemen die ontstaan doordat we de logica van onze taal niet begrijpen, metafysische problemen, worden de wereld uit geholpen door Wittgensteins logische inzichten en door het onderscheid dat hij daarmee maakt tussen zinvol en niet-zinvol (dat is zinloos en onzinnig; hierin maakt hij verschil⁷³) taalgebruik. Niet alle vormen van niet-zinvol taalgebruik zijn echter, zoals we zullen zien, (even) verwerpelijk. Taalgebruik dat niet zinvol is in Wittgensteins zin van het woord treffen we aan in metafysica en filosofie, in de logica en de ethiek, maar hij maakt onderscheid tussen deze vormen van taalgebruik en beoordeelt ze ook verschillend.

2.1 *Metafysica en ethiek*

Bij zowel Eriugena als Wittgenstein speelt de logica in eerste instantie een belangrijke rol bij het afbakenen van wat kenbaar of bespreekbaar is en wat niet. Eriugena *gebruikt* de hem bekende logica, in eerste instantie de categorieënleer, terwijl Wittgenstein zijn logisch systeem en zijn ideeën over logica in zijn boek nog moet ontwikkelen. Dit is de reden waarom Wittgenstein een veel groter deel van zijn werk expliciet wijdt aan de logica en door middel van de logica aan de grens van het spreken. Terwijl Eriugena één van de vijf boeken van *Periphyseon* nodig heeft om de onkenbaarheid van God systematisch aan te tonen, houdt een zo groot deel van de *Tractatus* zich bezig met logische kwesties dat velen, zeker in de eerste jaren na het verschijnen van het boek, van mening waren dat het onderwerp van het boek de logica is. Wittgenstein zelf zegt hierover iets anders. In het najaar van 1919 zond hij het manuscript van zijn *Logisch-philosophische Abhandlung* aan Ludwig von Ficker, uitgever van het tijdschrift ‘der Brenner’, in de hoop dat deze zijn boek zou publiceren. In de bekende en vaak geciteerde begeleidende brief zet hij uiteen wat de bedoeling is van zijn werk:

...der Sinn des Buches ist ein Ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht, den ich Ihnen aber jetzt schreibe, weil er Ihnen vielleicht ein Schlüssel sein wird: Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das

⁷³ Zie verder par. 2.3.

Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, dass es, *streng, nur*, so zu begrenzen ist.⁷⁴

Uit deze passage blijkt dat zijn werk volgens Wittgenstein in de eerste plaats een ethische betekenis had. Het is echter op het eerste gezicht niet een werk over ethiek, zoals bijvoorbeeld G.E.Moores *Principia Ethica* dat was. De *Tractatus* bevat slechts enkele stellingen die expliciet over ethische kwesties gaan, en deze behoren bovendien tot het taalgebruik dat Wittgenstein als onzinnig classificeert. De ethische bedoeling ligt niet primair in wat Wittgenstein over ethiek te zeggen heeft, maar zal op een andere manier duidelijk moeten worden.

In bovenstaande citaten komen twee bedoelingen van Wittgensteins boek naar voren, of twee formuleringen van zijn (ene) bedoeling. Volgens het eerste fragment is het de bedoeling van de *Tractatus* om de grens te trekken voor de uitdrukking van gedachten, dat wil zeggen voor het spreken. Wat voorbij de grens ligt is onzin. Volgens de tweede passage begrenst Wittgenstein door zijn boek het ethische van binnenuit. Het ethische ligt voorbij de grens van het zinvol spreken en dit houdt in dat ethische uitspraken onzinnig zijn. We zullen nog zien dat er een wezenlijk verschil is tussen metafysische ‘onzin’ en de onzinnigheid van de ethiek. Het is de taak van de filosofie om, als iemand een ‘metafysische’ uitspraak doet, hem erop te wijzen dat zijn bewering onzinnig is omdat bepaalde tekens (woorden) in zijn zinnen geen betekenis hebben (stelling 6.53). Bij ethiek ligt dat anders. De woorden die we in de ethiek gebruiken, zoals ‘goed’ en ‘kwaad’ hebben per definitie geen betekenis (Bedeutung). Dit blijkt uit Wittgensteins (populaire) lezing over ethiek, die hij later heeft gehouden (in 1929 of 1930) maar waarin hij nog vasthoudt aan de inzichten over logica en taal van de *Tractatus*. In zijn lezing maakt hij een onderscheid tussen absolute (ethische) en relatieve waarde. Uitspraken over relatieve waarden gaan over feiten, ‘relatief’ betekent *gerelateerd aan feiten*, terwijl ‘goed’ als absolute waarde nooit uit een feitelijke uitspraak kan volgen.⁷⁵ Van een filosofische uitspraak kan men aantonen dat deze onzinnig (metafysische nonsens) is door via logische analyse te laten zien dat woorden die in de zin voorkomen niet naar iets in de werkelijkheid verwijzen. Dit laatste geldt ook, en zelfs per definitie, voor ethische

⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*. Salzburg 1969, p. 35.

⁷⁵ L. Wittgenstein, ‘A Lecture on Ethics’ in: *The Philosophical Review* Vol 74 -1 1965, pp. 3-26. Daarin zegt hij ook: ‘Ethics, if it is anything, is supernatural and our words will only express facts...’ (p. 7). Dat Wittgensteins taalopvatting in deze lezing nog overeenkomt met die uit de *Tractatus* blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat hij uitspraken over waarden bestempelt als ‘nonsense’. Wittgensteins lezing kan daarom worden beschouwd als aanvulling op de visie op ethiek die hij in de *Tractatus* geeft, maar op die plaats erg beknopt en daardoor duister is.

termen, maar dat is kennelijk minder bezwaarlijk.⁷⁶ Er moet dus een onderscheid kunnen worden gemaakt tussen verschillende vormen van onzinnig taalgebruik. Ethische uitspraken behoren tot wat in feite ‘onzinnig’ is. Metafysica (veel van onze ‘filosofische problemen’) is onzinnig omdat deze berust op een verkeerd begrip van de logica van onze taal. We gebruiken in de metafysica woorden die geen betekenis hebben. Ook ethiek ligt buiten het bereik van zinvol spreken want ethische termen hebben per definitie geen betekenis. En toch heeft de *Tractatus* een ethische bedoeling. De vraag is dan waaruit deze bestaat en hoe een boek als de *Tractatus* deze kan waarmaken.

We merken nu allereerst op dat Wittgenstein, net als Eriugena, het onuitsprekelijke wel aanduidt. Bij Eriugena overstijgen God en de essenties van de dingen het kennen en het (letterlijk) spreken van de mens. Wittgenstein zegt dat het ethische voorbij de grens van het spreken ligt. Hij lijkt ‘het ethische’ in eerste instantie te willen bepalen zonder ethische uitspraken te doen.⁷⁷ Door aan te geven waaruit de logica bestaat wil hij de grens van het spreken bepalen en daarmee tegelijk het onuitsprekelijke, het ethische, aangeven. Dit is de zin (*Sinn*) van zijn boek. Eriugena raakte verzeild in een paradox omdat hij over God, ondanks diens onkenbaarheid, toch nog vier boeken schrijft zonder de claim van rationaliteit op te geven. Bij Wittgenstein gebeurt hetzelfde. Het logische werk van de *Tractatus* toont aan dat je over ethische zaken niet (zinvol) kunt spreken, terwijl de zinnen waarmee de auteur zijn lezer tot dit inzicht brengt zelf ook onzinnig zijn. Wittgenstein zegt dit zelf in de op een na laatste stelling van zijn boek. In de laatste stelling voegt hij daaraan toe dat men moet zwijgen over dingen waarover niet kan worden gesproken en we kunnen onmiddellijk constateren dat de auteur zich zelf daar bepaald niet aan gehouden heeft.

De paradox in Wittgensteins werk doet zich nu op twee manieren voor:

1. Wittgenstein begint een boek dat de onzinnigheid van metafysica wil aantonen met metafysische uitspraken bij uitstek. We moeten het boek zelf als onzinnig verwerpen terwijl het ons toch het inzicht oplevert dat het onzinnig is.
2. Het is de *ethische* bedoeling van het werk om het ethische van binnenuit te begrenzen. Het trekken van de grens voor de uitdrukking van gedachten is een ethische bezigheid. De vraag is hoe we hierachter komen. Het volgt niet uit de stellingen van het boek, ook niet uit de ethische stellingen, maar moet volgen uit

⁷⁶ Het verschil tussen metafysische en ethische uitspraken kan zijn dat de laatste niet de claim van ‘waarheid’ hebben die we bij metafysische uitspraken wel aantreffen. Ofwel, bij ethische uitspraken zullen we ons niet zo snel vergissen omdat de aard van de gebruikte termen duidelijk is. Wittgenstein zegt dit echter niet expliciet.

⁷⁷ De *Tractatus* bevat wel enkele ethische uitspraken, maar juist deze hebben geen rol is het trekken van de grens van binnenuit, wat voornamelijk een logisch gebeuren is.

de logica van het werk en uit wat de auteur zegt over logica. Wittgenstein spreekt bovendien in een brief *over* zijn boek om de ontvanger van zijn brief erop te wijzen. Is het ethische wel begrensd als de stellingen van het boek die dit moeten bewerkstelligen onzinnig zijn? In aansluiting hierbij kunnen we de vraag stellen of er verschillende vormen van onzinnigheid zijn als het metafysisch spreken moet worden ontmaskerd en uitgebannen, terwijl we het ethische (spreken?) in stand willen houden. Vervolgens is er nog het probleem waar de grens precies ligt tussen metafysica en ethiek. Zo noemt Wittgenstein ‘onze levensproblemen’ als voorbeeld van iets wat onuitsprekelijk is. Behoren deze tot de metafysica of tot de ethiek?

We zullen om het antwoord op deze vragen te vinden in het navolgende eerst bestuderen hoe Wittgenstein de grens van het spreken bepaalt, en wat die grens uiteindelijk is. In een volgend hoofdstuk zullen we ingaan op de ethische bedoeling van zijn werk, en wat het ethische dan precies inhoudt.

2.1.1 De grens

Tractatus logico-philosophicus is voor het grootste deel een werk over logica. Logica is nauw verbonden met de notie van de *grens* van het zinvolle spreken. Wittgenstein geeft in het voorwoord en aan het einde van zijn boek aan dat de bedoeling, de betekenis, van zijn werk veel ruimer is dan de (vernieuwende) logische inzichten die hij presenteert. Het gaat hem uiteindelijk om wat er buiten de grens van het denken en spreken ligt, maar de logica is nodig om deze grens te trekken. Volgens de ideeën over logica die Wittgenstein in de *Tractatus* ontwikkelt is de logica zelf deze grens.⁷⁸ Logica, taal en wereld hangen nauw samen. Er is een isomorfie tussen taal en wereld; de logica laat de structuur van de wereld zien.⁷⁹ Logische analyse is analyse van de taal, maar altijd ook analyse van de wereld. De isomorfie van taal en wereld is voor Wittgenstein a priori gegeven. Je kunt er niets over zeggen, want dan zou je buiten de taal moeten kunnen staan.⁸⁰ Taal en wereld hebben dezelfde structuur en de logica toont (*zeigt*) de structuur van beide. Het wezen van de taal aangeven is daarom het wezen van de wereld bepalen. In deze zin verschaft logica een bepaalde kennis

⁷⁸ ‘Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt. Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.’ *Tractatus* 5.6 en 5.61.

⁷⁹ Isomorfie wil zeggen dat elementen uit de taal en de wereld een-op-een met elkaar corresponderen én dat taal en wereld dezelfde structuur hebben. Wittgensteins uitspraken hierover behoren tot wat uiteindelijk metafysische onzin bij uitstek blijkt te zijn.

⁸⁰ *Tractatus* 2.171-2.174 en 4.12. Zoals in het vervolg duidelijk zal worden doet Wittgenstein zelf dit wel.

(inzicht) van de wereld, al leidt het onmiddellijk tot onzinnig taalgebruik als je probeert te zeggen waaruit deze kennis bestaat.

Wittgenstein begint zijn *Tractatus* echter niet met logische analyse, maar met een uiteenzetting over hoe de wereld, als geheel van alle feiten, in elkaar zit. Zijn opvatting over logica blijkt metafysische implicaties te hebben en hij zet deze in de vorm van bewerende zinnen in zijn boek vooraan. Logische zinnen tonen het ‘Gerüst der Welt’.⁸¹ ‘Gerüst’, skelet of stelling, is een beeld dat een zekere structuur behelst. Wie de stelling volgt ziet stap voor stap hoe de wereld is opgebouwd, de structuur van de wereld. Aan het einde van het boek komt het beeld van logische structuur terug in de vorm van de ladder.⁸² Nu vormen de zinnen van de *Tractatus* de ladder die de lezer moet beklimmen om de wereld juist te zien en op deze manier is in de zinnen van het boek zelf ook een logische ordening aanwezig, hoewel Wittgenstein aan het einde constateert dat ze onzinnig zijn. Aan het einde bevindt de lezer zich op een hoger plan dat het juiste zicht, of inzicht, biedt, zodat hij de ladder kan wegwerpen; nadat hij de ladder eenmaal heeft beklommen is deze niet meer nodig. Het verticale beeld heeft de connotatie van een opgang, die wordt bevestigd door het juiste zicht (vergl. *contemplatio*) op de wereld dat nu mogelijk is. Wie boven is heeft uitzicht op de wereld als geheel (en ziet nu in dat de zinnen waaruit Wittgensteins boek bestaat onzinnig zijn).⁸³ Een werk over logica blijkt ethische implicaties (of zelfs een ethische *Sinn*) te hebben; via de logische inzichten komt de lezer ook tot een juiste opvatting van ethiek. Terwijl Wittgenstein het juiste ‘zien’ van de logica richt op de vorm van zinnen, geschiedt het juist zien van de wereld vanuit een plaats buiten (of boven) de wereld, een plaats die in feite onmogelijk is. Een juist zicht op de wereld betekent immers inzien dat je over de wereld als geheel niets kunt zeggen, dat het alleen mogelijk is om zinvol te spreken over feiten *in* de wereld. Desondanks hebben de zinnen van de *Tractatus* de taak om de lezer naar deze positie van hoger inzicht te leiden en is dit zelfs de betekenis van het boek.

2.1.2 De paradox

Tractatus logico-philosophicus is dus een boek over logica, met een ethische bedoeling, dat metafysica als onzinnig wil ontmaskeren maar daar metafysische zinnen voor nodig heeft.

⁸¹ *Tractatus* 6.124. W.F. Hermans vertaalt ‘Gerüst’ als ‘staketsel’, de Engelse vertalingen, zowel van Ogden als van Pears en McGuinness, geven ‘scaffolding’.

⁸² De ladder heeft een logische opbouw en is vergelijkbaar met de boom van Porphyrius die we impliciet aantreffen in *Periphyseon*.

⁸³ Stelling 6.54.

In stelling 6.53 zegt Wittgenstein:

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft - also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat -, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.

Kort hiervoor heeft hij gezegd:

Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. (stelling 6.52)

en

Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische. (6.522)

Wittgenstein noemt zinnen alleen zinvol als ze waar of onwaar (kunnen) zijn (dat wil zeggen: vergelijking met de wereld wijst uit welke van de twee) en de zinnen uit de metafysica voldoen niet aan dat vereiste. We kunnen eigenlijk alleen binnen de natuurwetenschappen zinvolle uitspraken doen. Tussen 'zinvol' en 'onzinnig' spreken loopt een strikte grens en over wat er aan de andere zijde van de grens ligt kunnen we niets zeggen. Als we dat wel proberen spreken we onzin. De stellingen 6.52 en 6.522 suggereren echter dat daar wel iets onuitsprekelijks *is*, iets wat te maken heeft met onze levensproblemen, of het mystieke.

Zowel in het voorwoord als op de laatste bladzijden van de *Tractatus* speelt het begrip van de 'grens' een belangrijke rol. Het doel van het boek is zelfs om de grens van het denken en het spreken te bepalen. Wittgenstein heeft deze grens niet pas ontdekt in de loop van zijn logische werk want: 'Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes is das mystische.' (6.45). Het mystieke gevoel is het gevoel van de grens, het gevoel dat er een grens is aan het spreken en, zo zegt Wittgenstein, aan de wereld. Dit gevoel dat er een grens is, is vanaf de eerste pagina aanwezig en de ethische bedoeling is niet om te vertellen wat er binnen de grens ligt, want dat is immers de taak van de natuurwetenschap, maar om aan te geven dat wat (van) waarde is daarbuiten ligt. Ethiek ligt buiten de grens en het trekken van de grens om de aard van de ethiek helder te krijgen is zelf ook al een ethische bezigheid. De logica speelt bij het in kaart brengen van de grens een cruciale rol. Net als de isomorfie van taal en wereld is de notie van de grens een a priori

gegeven (het ‘mystieke’ gevoel). Het belang van de grens is niet alleen dat deze ervoor zorgt dat het zinvolle spreken binnen de grens blijft, maar ook dat hij aangeeft waar precies we kunnen vinden wat daarbuiten ligt, datgene wat Wittgenstein niet geschreven heeft en wat hij het ‘onuitsprekelijke’ noemt.

Concluderend kunnen we zeggen dat de *Tractatus* een boek is dat voor het grootste gedeelte gaat over logica, een ethische bedoeling heeft en bestaat uit zinnen die uiteindelijk zichzelf als metafysische onzin bestempelen. Een verhandeling over de aard van logica loopt uit op zwijgen over het onuitsprekelijke en het mystieke. Hoe dit gebeurt en hoe daarbij de paradox ontstaat zullen we nu onderzoeken aan de hand van de volgende onderwerpen:

1. Taal en wereld. Hiermee begint de *Tractatus*: hoe ziet de wereld eruit, wat behelst de logische analyse van de taal en de wereld? Juist omdat voor Wittgenstein de structuur van de wereld gelijk is aan die van de taal is het van belang hoe beide op elkaar betrokken zijn.
2. De logica *toont* de structuur van de wereld en van de taal. Wittgenstein ontwikkelt zijn logica in aansluiting bij en als kritiek op de opvattingen van Gottlob Frege en Bertrand Russell. Het onderscheid tussen zeggen en tonen, *sagen* en *zeigen*, staat centraal in Wittgensteins opvattingen over de logica.
3. Het mystieke. Zowel logica als het mystieke hangt samen met de grens van het spreken en de grens van de wereld. Is de logica een model voor wat de grens is, of is het mystieke als grens, of wat voorbij de grens ligt, van een geheel andere aard? Dit is tegelijk de vraag of de tekst van het boek één betoog vormt, of dat er sprake is van twee delen die in ieder geval niet logisch samenhangen. Over deze vraag is nog steeds discussie gaande.⁸⁴
4. De filosofie van de *Tractatus*. Wittgenstein heeft een idee van de lezer die in staat zal zijn om zijn gedachtegang te volgen. Wittgenstein spreekt in de *Tractatus* niet alleen *tot*, maar ook *over* zijn lezer. Ook heeft hij het *over* zijn boek, over zijn bedoeling: ‘Das Buch’, ‘meine Sätze’⁸⁵. Wittgenstein heeft een bepaald beeld van de filosofie en spreekt zich op verschillende plaatsen in de *Tractatus* uit over de taak van de filosofie. Is ‘dit boek’ nu filosofie volgens zijn eigen maatstaven?
5. Het zwijgen: de beroemde en veel geciteerde stelling 7. Het is het slot van de *Tractatus*. Hierna volgt het deel dat Wittgenstein niet geschreven heeft en dat hij het belangrijkste vindt. Om enig idee te krijgen waaruit dit tweede

⁸⁴ Vergl. E. Zemach, ‘Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical’ in: I.M. Copi and R. W. Beard (eds.), *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*. London 1966, pp. 359-375. Zemach is van mening dat de tekst één organisch geheel is. P.M.S. Hacker (in *Insight and Illusion*, Oxford 1986) is het hiermee niet eens. Zie ook par. 2.4.

⁸⁵ in stelling 6.54.

deel bestaat, is het nodig om het geschreven deel, de *Tractatus* zelf, te lezen en te begrijpen. ‘Es gibt allerdings Unausprechliches’: wat wil het zeggen dat er iets onuitsprekelijks *is* waarover men moet zwijgen? Wat is ‘is’ (*es gibt*) in dit verband?

2.2 *Wereld en Taal*⁸⁶

1. Die Welt ist alles, was der Fall ist.
- 1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.

Dit zijn de eerste twee stellingen van de *Tractatus*. Als het werk is bedoeld, zoals Wittgenstein aan het einde van zijn werk zegt, om onzinnige metafysische zinnen onmogelijk te maken wordt de lezer hier meteen op het verkeerde been gezet. De eerste indruk van *Tractatus logico-philosophicus* is die van een traditioneel metafysisch geschrift met de wereld als geheel als onderwerp. Aan het einde, in stelling 6.54, zegt Wittgenstein dat de lezer die hem goed begrepen heeft, nu een juist zicht heeft op de wereld. Wanneer Wittgenstein het heeft over het zien van de wereld, betreft dat de wereld als een geheel. Ook is er nog een mystiek gevoel dat een gevoel is van de wereld als geheel. De wereld als geheel kun je zien, er bestaat een gevoel over, maar je kunt er geen zinvolle uitspraak over doen. Het is daarom opmerkelijk dat Wittgenstein zijn boek met zo’n uitspraak begint, terwijl hij verder zal betogen dat zinvol spreken alleen mogelijk is over dingen *in* de wereld, dat wil zeggen over feiten. Door zijn hele boek heen geeft Wittgenstein aanwijzingen over mogelijke uitspraken over de wereld. Hoe is kennis van de wereld mogelijk? Hierop geeft Wittgenstein verschillende antwoorden:

1.

Via de natuurwetenschappen. Wat gezegd kan worden zijn eigenlijk alleen de uitspraken van de natuurwetenschappen (6.53). Al eerder in het boek (4.11) heeft Wittgenstein gezegd dat de gehele natuurwetenschap bestaat uit het geheel van alle ware zinnen. Strikt genomen zouden dan ook bijvoorbeeld de ware zinnen uit het dagelijkse leven tot de natuurwetenschap behoren, maar de bedoeling is duidelijk: de natuurwetenschap bestaat uit zinnen die waar of onwaar kunnen zijn, en daarmee uit zinvolle zinnen. Verificatie is vergelijking

⁸⁶ Wat betreft de vertalingen van de door Wittgenstein gebruikte termen zijn de volgende keuzes gemaakt:

Uitgangspunt is steeds de oorspronkelijke Duitse tekst. Citaten zijn daarom steeds in het Duits. Duitse termen zijn als volgt vertaald: Sagen / zeigen: zeggen / tonen; Tatsache: feit; Sachverhalt: stand van zaken; Satz: zin of propositie (afhankelijk van de context).

van wat gezegd of geschreven is, van bewerende zinnen (proposities), met feiten in de wereld. De filosofie heeft ten opzichte van de natuurwetenschap een ondergeschikte rol. Haar taak is het om zinnen logisch te verhelderen en na te gaan of de zinnen van de wetenschap inderdaad zinvol zijn.

2.

4.26 Die Angabe aller wahren Elementarsätze beschreibt die Welt vollständig. Die Welt ist vollständig beschrieben durch die Angaben aller Elementarsätze plus der Angabe, welche von ihnen wahr und welche falsch sind.

4.22 Der Elementarsatz besteht aus Namen.

Namen zijn de meest simpele, dat wil zeggen niet-analyseerbare tekens, die in een (elementaire) zin worden gebruikt. Een naam verwijst naar (bedeutet) een *ding*, een object (Gegenstand). Er is een beschrijving van de wereld mogelijk die uitkomt bij simpele tekens die staan voor dingen. Logische analyse herleidt alle zinnen tot elementaire zinnen die volledig bestaan uit namen die staan voor objecten. Dingen zijn de bouwstenen van de wereld, oftewel zij vormen de substantie van de wereld.⁸⁷

3.

Logische analyse is daarom tegelijk een analyse van de wereld. Het wezen van een (zinvolle) bewerende zin (een propositie) aangeven is tegelijk het wezen van alle beschrijvingen aangeven, en daarmee het wezen van de wereld. Toen Wittgenstein het werk op het gebied van de logica verrichtte dat uiteindelijk zou leiden tot de *Tractatus*, is hij zich er steeds meer van bewust geworden dat hij tegelijkertijd bezig was met een analyse van de wereld als geheel. In de *Notebooks*, waarin hij aantekeningen maakte in de tijd dat hij zijn ideeën uitwerkte, zegt hij bijvoorbeeld:

Meine *ganze* Aufgabe besteht darin, das Wesen des Satzes zu erklären. Das heisst, das Wesen aller Tatsachen anzugeben, deren Bild der Satz *ist*. Das Wesen alles Seins angeben. (und hier bedeutet Sein nicht existieren - dann wäre es unsinnig.)⁸⁸

⁸⁷ *Tractatus* 2.02 tot 2.021.

⁸⁸ Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe (eds.) with an English translation by G.E.M. Anscombe. Oxford 1979 (second edition), p. 39. Van deze notitieboeken is alleen een tweetalige editie verschenen. Zij worden daarom aangehaald als de *Notebooks*.

Wittgenstein wil in een formule de algemene vorm van de propositie aangeven. Deze drukt dan tevens het wezen van de wereld uit,⁸⁹ een a priori orde van de wereld. Het doel van het logisch werk is het deze orde te vinden en weer te geven: ‘Die logischen Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar.’ (stelling 6.124).

4.

Door de *Tractatus* zelf. Wittgenstein wacht in de *Tractatus* niet op de uitkomsten van zijn logische analyse om een beschrijving van de wereld te geven, maar het werk *begint* hiermee. Hoewel het waarschijnlijk is dat het logische werk van Wittgenstein in de tijd van zijn samenwerking met Bertrand Russell en daarna hem steeds meer naar metafysische conclusies leidde,⁹⁰ gaan al de eerste stellingen van de *Tractatus* over de opbouw van de wereld als geheel. De keuze om deze stellingen vooraan te plaatsen heeft te maken met de logische opbouw van het werk, dat op deze manier begint en eindigt met de wereld als geheel. Dit is, zoals we zullen zien, weer van belang voor de interpretatie van de *Tractatus*.

De wereld is de totaliteit van alle feiten, niet van dingen. Dingen zijn weliswaar de bouwstenen, de substantie, maar zij komen alleen voor in combinaties. Dit betekent dat de wereld structuur heeft, een (logische) vorm. Deze structuur is dezelfde als die van de taal waarin uitspraken over de wereld worden gedaan. De isomorfie van wereld en taal blijkt in hun opbouw:

Wereld	Taal
Feiten (Tatsachen)	Zinnen (Sätze)
Standen van zaken ⁹¹ (Sachverhalte)	Elementaire zinnen
Dingen (Gegenstände)	Namen

In de eerste tien stellingen van de *Tractatus* is de gehele linkse rij al gegeven, terwijl de rest van zijn boek overwegend gaat over de rechtse rij, de analyse van de taal.

Voordat Wittgenstein begint met zijn analyse van de taal en zijn ideeën over logica geeft hij een beschrijving van de wereld als geheel waarin hij vooruitloopt

⁸⁹ *Tractatus* 5.471 en 5.4711.

⁹⁰ ‘Ja, meine Arbeit hat sich auge dehnt von den Grundlagen der Logik zum Wesen der Welt.’ *Notebooks*, p. 79.

⁹¹ De vertaling van ‘Sachverhalt’ blijkt altijd wat problematisch. Ogden vertaalt het met ‘atomic fact’, de nieuwere uitgave van Pears en McGuinness vertaalt Sachverhalt met ‘state of affairs’. W.F. Hermans geeft als Nederlandse vertaling ‘connectie’. Ik geef de voorkeur aan ‘stand van zaken’, dat het meest neutraal is. Een stand van zaken is atomair, wat ook naar voren komt in de vertaling van Ogden.

op de resultaten van die analyse. De beschrijving van de wereld is het spiegelbeeld van de beschrijving van de opbouw van de taal die Wittgenstein later zal geven. De uitspraken die hij in het begin doet over de wereld hebben het doel om de relatie van taal en wereld op voorhand te bepalen. De isomorfie van taal en wereld is in de *Tractatus* daarom een a priori gegeven dat expliciet wordt in de voortdurende terugkoppeling van elementen van de logische analyse naar de wereld, zodat duidelijk is dat dezelfde analyse op beide van toepassing is. Daarnaast zijn beide opgebouwd uit volkomen enkelvoudige elementen: dingen vormen de substantie van de wereld en een naam, die verwijst naar een ding, is een oer-teken van de taal.⁹² Wittgenstein stelt echter meteen dat noch een ding noch een naam afzonderlijk bestaat of kan worden voorgesteld. Het is voor een ding wezenlijk dat het deel kan uitmaken van een stand van zaken (*Sachverhalt*). Over namen zegt Wittgenstein: ‘Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung.’(stelling 3.3).

Taal is voor Wittgenstein het geheel van alle zinnen: ‘Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache’ (4.001). Mensen kunnen in de taal allerlei zinnen vormen zonder dat zij er een idee van hebben of die zinnen betekenis hebben, of waarnaar elk woord dat zij gebruiken verwijst. De taal kan daarom tot heel wat verwarring leiden, en ook tot onzinnige filosofische debatten die nergens over gaan omdat de zinnen waarvan zij gebruikmaken onzinnig zijn. In Wittgensteins opvatting van taal en betekenis zijn twee aspecten te onderscheiden:

1. De beeld-theorie: zinnen zijn een beeld van de wereld.

‘Wir machen uns Bilder der Tatsachen.’ (2.1) Veel dingen fungeren als beeld, of model, van iets anders. Zo kan een schilderij of een andere ruimtelijke voorstelling een beeld zijn van iets in de werkelijkheid. Ieder beeld is óók een logisch beeld. Dit betekent dat een beeld alleen iets in de wereld kan afbeelden als het dezelfde vorm heeft als (iets in) de werkelijkheid, de logische vorm. Beelden zijn zelf ook feiten. Beeld en afgebeeld feit moeten in ieder geval de vorm gemeenschappelijk hebben.⁹³ In een beeld worden elementen op een bepaalde manier samengevoegd en de vorm die het beeld daardoor krijgt maakt het mogelijk om het beeld te vergelijken met iets in de werkelijkheid. Als de corresponderende elementen in een feit in de werkelijkheid zich op dezelfde manier verhouden als de elementen van het beeld is het beeld waar. Datgene wat het beeld voorstelt is zijn betekenis (Sinn). We kunnen aan het beeld zelf nooit

⁹² *Tractatus* 3.26.

⁹³ *Tractatus* 2.18: ‘Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muss, um sie überhaupt – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit.’

zien of het waar is, daarvoor moeten we het eerst vergelijken met de werkelijkheid (verificatie). Een a priori waar beeld bestaat niet (2.225). Een zin, dat wil zeggen de uitdrukking van een gedachte, is een beeld van de werkelijkheid zoals we ons die voorstellen (4.01). Zinnen, proposities, zijn een bepaald soort beeld. Uit deze opvatting volgt dat het verschil tussen taal en wereld, tussen zinnen en feiten, niet absoluut is. Alles kan in principe fungeren als beeld van iets anders. Zinnen zijn beelden van iets in de werkelijkheid, feiten die andere feiten afbeelden, maar alleen zinnen bestaan uit woorden. De analyse van zinnen kan ons inzicht geven, niet alleen in de mogelijkheden van zinvol taalgebruik, maar ook in de structuur van de wereld.

2. Een zin is te analyseren in elementaire zinnen:

- 4.221 Es ist offenbar, dass wir bei der Analyse der Sätze auf Elementarsätze kommen müssen, die aus Namen in unmittelbarer Verbindung bestehen.
Es fragt sich hier, wie kommt der Satzverband zustande.

We kunnen, zoals gezegd, aan een zin niet zien of hij waar of onwaar is. Bij analyse van de zin blijkt echter wel wanneer een zin waar of onwaar is, wat zijn waarheidsvoorwaarden zijn. Door logische analyse vinden we namelijk de elementaire zinnen en de namen waaruit de zin is opgebouwd. Een elementaire zin drukt het bestaan van een bepaalde stand van zaken uit. Als de elementaire zin waar is, bestaat die stand van zaken, is hij onwaar, dan bestaat de stand van zaken niet. De verschillende combinaties van waarheid en onwaarheid van de elementaire zinnen bepalen uiteindelijk wanneer de samengestelde zin waar is en wanneer niet.

De vraag wat we precies onder elementaire zinnen moeten verstaan wordt door Wittgenstein niet beantwoord. Nergens in de *Tractatus* geeft hij een voorbeeld van een elementaire zin, een naam of een *Sachverhalt*. Commentatoren van de *Tractatus*, te beginnen met Bertrand Russell, hebben aanvankelijk de logische atomen die het resultaat zijn van logische analyse geïdentificeerd als *sense data*, zintuiglijke gegevens. In *The Philosophy of Logical Atomism* ontwikkelt Russell een theorie die grote overeenkomsten vertoont met de ideeën in de *Tractatus*, en uiteindelijk uitkomt bij zintuiglijke gegevens: 'The only words one does use as names in the logical sense are words like 'this' or 'that'. One can use 'this' as a name to stand for a particular with which one is

acquainted at the moment.⁹⁴ Deze interpretatie is lange tijd ook voor de *Tractatus* de meest gangbare geweest, maar wordt nu verworpen omdat er geen basis voor is in Wittgensteins werk.⁹⁵ Een aanwijzing voor een alternatieve interpretatie is er evenmin. Wittgenstein zegt nergens wat hij nu precies verstaat onder logische atomen en het is niet duidelijk of hij er een bepaald idee van had. Hij maakt op geen enkele plaats in de *Tractatus* de identificatie van objecten als dingen die direct aan de zintuigen gegeven zijn en houdt zich nadrukkelijk niet bezig met epistemologie, die volgens hem meer tot de psychologie dan tot de filosofie behoort.⁹⁶ Het bestaan van logische atomen is een vereiste van zijn theorie en het bewijs dat er dingen, objecten, bestaan die ‘einfach’ zijn is een logisch bewijs:

- 2.021 Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt. Darum können sie nicht zusammengesetzt sein.
- 2.0211 Hätte die Welt keine Substanz, so würde, ob ein Satz Sinn hat, davon abhängen, ob ein anderer Satz wahr ist.
- 2.0212 Es wäre dann unmöglich, ein Bild der Welt (wahr oder falsch) zu entwerfen.

Ook in 5.5562 zegt Wittgenstein dat we op puur logische gronden weten dat er elementaire zinnen moeten bestaan.⁹⁷ We kunnen van geen enkele zin echter op voorhand weten of hij waar is of niet. Elke elementaire zin kan waar of onwaar zijn: de stand van zaken bestaat of bestaat niet; in de notatie van de *Tractatus*: de zin is *wahr* (W) of *falsch* (F). Dit zijn de waarheidsmogelijkheden van elementaire zinnen. De waarheidsvoorwaarden van een zin worden bepaald door de waarheidsmogelijkheden van de elementaire zinnen waaruit hij is opgebouwd. De zin *is* de uitdrukking van de overeenstemming of niet-overeenstemming met de waarheidsmogelijkheden van de elementaire zinnen,

⁹⁴ Bertrand Russell, ‘The Philosophy of Logical Atomism’ in: *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. London 1977 (6th impr.), p. 201.

⁹⁵ Zie bijvoorbeeld G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*. Bristol 1996, pp. 25-28. Na het verschijnen van de *Tractatus* waren de commentatoren van mening dat Wittgensteins logische atomen eveneens moesten worden gezien als elementaire zintuiglijke gegevens. Wittgenstein houdt zich echter niet bezig met de vraag hoe kennis tot stand komt, maar alleen met de voorwaarden van zijn logische theorie. De vraag wat Wittgenstein concreet kan hebben verstaan onder logische atomen wordt niet meer gesteld.

⁹⁶ Zie voor een bespreking van deze kwestie James Griffin, *Wittgenstein’s Logical Atomism*. Oxford 1964, p. 149 e.v.

⁹⁷ In stelling 5.55 heeft hij al gezegd: ‘Wir müssen nun die Frage nach allen möglichen Formen der Elementarsätze a priori beantworten.’

ofwel de zin is een waarheidsfunctie van de elementaire zinnen (stelling 5). Elke zin is opgebouwd uit elementaire zinnen. Of en wanneer de zin waar is hangt af van, en is logisch af te leiden uit, de (combinaties van) waarheid en onwaarheid van de elementaire zinnen waaruit hij bestaat. De elementaire zinnen noemt Wittgenstein nu waarheidsargumenten. Uitgaande van twee elementaire zinnen p en q , kun je de waarheidsmogelijkheden van $p \supset q$ (als p dan q) noteren in een waarheidstabel of in de notatie (WWFW) (p,q) . Wanneer Wittgenstein eenmaal deze notatie heeft geïntroduceerd draait hij de zaak om: iedere zin kan worden gevormd door een operatie (Operation) op elementaire zinnen. Negatie (\neg), conjunctie (met als symbool $\&$ of \wedge), disjunctie (\vee) en implicatie (\supset) zijn operaties. Door een waarheidsoperatie ontstaat uit elementaire zinnen een waarheidsfunctie, d.w.z. een zin of propositie. Elke propositie is dus het resultaat van waarheidsoperaties op elementaire zinnen. Op het resultaat van zo'n waarheidsoperatie kan opnieuw een waarheidsoperatie worden toegepast, zodat steeds nieuwe zinnen ontstaan.

Ieder logisch voegteken ($\supset, \neg, \&, \vee$) heeft een eigen waarheidstabel. Het blijkt echter dat waarheidstabellen van logische voegtekens soms overeenkomen. Zo heeft $p \supset q$ dezelfde waarheidstabel als $\neg p \vee q$. Hiermee wordt duidelijk dat logische voegtekens zelf niet een bepaalde betekenis hebben, ze verwijzen niet consequent naar iets bepaalds in de wereld. Alle waarheidstabellen blijken nu overeen te komen met, te kunnen worden herschreven als waarheidstabellen van formules waarin alleen maar negaties voorkomen. Uiteindelijk kan Wittgenstein aantonen dat alle waarheidsoperaties kunnen worden herschreven tot één formule:

- 5.5 Jede Wahrheitsfunktion ist ein Resultat der successiven Anwendung der Operation (----W) (ξ, \dots) auf Elementarsätze. Diese Operation verneint sämtliche Sätze in der rechten Klammer, und ich nenne sie die Negation dieser Sätze.⁹⁸

Deze operatie is een operatie van herhaalde negaties: de elementaire zinnen die tussen haakjes staan in het eerste deel van de formule worden telkens ontkend. Dit is van groot belang omdat deze procedure Wittgenstein in staat stelt om één algemene vorm van de zin te formuleren: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$, waarbij \bar{p} een verzameling van alle elementaire zinnen is, $\bar{\xi}$ een aantal reeds hieruit gevormde zinnen, en $N(\bar{\xi})$ de negaties van alle door ' $\bar{\xi}$ ' geselecteerde proposities. De technische details

⁹⁸ zie voor een verdere uitleg van deze notatie A. Kenny: *Wittgenstein*. London 1973, p. 86 e.v. en M. McGinn, *Elucidating the Tractatus*. Oxford 2006, Ch. 10: Logic and the General Form of a Proposition.

van Wittgensteins procedure zijn hier niet zozeer van belang als wel het resultaat: Wittgenstein geeft hier de algemene vorm van een waarheidsfunctie, dat wil zeggen de algemene vorm van een zin. Elke zin heeft uiteindelijk dezelfde vorm. Hiermee heeft Wittgenstein het wezen van de taal en daarmee het wezen van de wereld bepaald:

5.471 Die allgemeine Satzform ist das Wesen des Satzes.

5.4711 Das Wesen des Satzes angeben, heisst, das Wesen aller Beschreibung angeben, also das Wesen der Welt.

2.3 De logica volgens de *Tractatus*

Wittgenstein heeft aldus door de logica de algemene vorm van de zin gevonden, en daarmee het wezen van de (feitelijke) wereld. Er is één logische formule voor alle beweerende zinnen. Logica en taalanalyse blijken op deze manier vergaande metafysische implicaties te hebben. Wittgenstein begint zijn *Tractatus* met uitspraken over de wereld. De isomorfie van wereld en taal, de a priori gegeven gelijkheid van structuur, maakt dat de ideeën over logica en taal ook belangrijke inzichten opleveren over de wereld.

Na deze algemene beschrijving van zinnen is Wittgenstein in staat aan te geven waaruit de zinnen van de logica bestaan. Alle zinnen zijn waarheidsfuncties van elementaire zinnen. De W/F- notatie geeft aan in welke gevallen de (samengestelde) zin waar is, en in welke gevallen onwaar. Wittgenstein zegt nu in stelling 4.46 dat hierbij twee extreme gevallen bestaan. Als een zin waar is voor alle mogelijke waarheidswaarden van de elementaire zinnen waaruit hij is samengesteld, is deze zin een *tautologie*, als hij voor alle waarheidsmogelijkheden onwaar is, is hij een *contradictie*. Een tautologie zegt niets over de wereld want hij is altijd waar, ongeacht hoe de wereld eruit ziet. Verificatie is daarom niet nodig. Terwijl zinnen hun betekenis (Sinn) laten zien, tonen een tautologie en een contradictie alleen dat ze niets zeggen. De tautologie is onvoorwaardelijk waar, de contradictie onwaar.

6.1 Die Sätze der Logik sind Tautologien.

6.11 Die Sätze der Logik sagen also Nichts. (Sie sind die analytischen Sätze.)

6.12 Dass die Sätze der Logik Tautologien sind, das zeigt die formalen – logischen – Eigenschaften der Sprache, der Welt.

Wittgenstein noemt nu tautologieën en contradicties de grens van zinvol taalgebruik. Deze zinnen zijn niet zinvol omdat ze niet waar of onwaar (kunnen) zijn, maar noodzakelijk waar (tautologie) of noodzakelijk onwaar (contradictie) zijn. ‘Noodzakelijk’ wil hier zeggen dat de uitkomst (waar of onwaar) hetzelfde is voor alle combinaties van waarheidsvoorwaarden van de elementaire zinnen. Tautologieën en contradicties voldoen niet aan de vereisten voor zinvol taalgebruik en zijn daarom zinloos. Zij zijn echter niet onzinnig (4.461- 4.4611).

- 5.6 *Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.
- 5.61 Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.

We hebben gezien dat Eriugena in het eerste boek van *Periphyseon* de logica gebruikt om aan te tonen dat God het kennen te boven gaat. We kunnen over God niets (letterlijk) zeggen; geen enkele categorie is op hem van toepassing. Eriugena gebruikt de aristotelische categorieënleer om te laten zien wat voorbij de mogelijkheden, de grens, van het spreken ligt. Ook Wittgenstein verbindt de logica met de notie van de grens en noemt de logica de *grens* van de taal en van de wereld. Hij gebruikt echter niet een voorliggend logisch systeem, maar ontwikkelt een logische beslisprocedure (met bovengenoemde W/F-notatie) in waarheidstabellen en een opvatting van wat logica is en vermag, waarmee hij tegelijk de grens van taal en wereld bepaalt. Beide, Wittgensteins logische notatie en zijn ideeën *over* logica, zijn een reactie op het werk van Bertrand Russell en Gottlob Frege. Deze filosofen speelden een grote rol in de vernieuwing van de logica aan het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw. In het navolgende gaan we vooral in op Wittgensteins ideeën voor zover deze van belang zijn voor zijn notie van de grens van het spreken. In vergelijking met het werk van zijn voorgangers heeft Wittgenstein afwijkende ideeën over de verhouding tussen logica en de omgangstaal, de vraag wat de betekenis is van logische zinnen en over (logische) noodzakelijkheid, en deze opvattingen bepalen mede wat hij verstaat onder ‘het mystieke’.

2.3.1 *De verhouding tussen logica en taal*

Hierboven hebben we gezien dat in de aristotelische logica, met name de leer van de categorieën, een zin in de eenvoudigste vorm wordt geanalyseerd als die van een subject en een predicaat, die beide behoren tot een van de tien categorieën. Het subject van een zin behoort tot de categorie van substantie, de eerste

categorie. De predicaten die van de substantie gezegd kunnen worden behoren tot de negen overige categorieën. De basis voor de verdeling van woorden in een zin is het alledaagse taalgebruik. De logica is eeuwenlang gebaseerd geweest op deze analyse van zinnen in subject en predicaat of predicaten.

De dominantie van de aristotelische logica werd pas in de negentiende eeuw doorbroken. De aanzet hiertoe werd geleverd door ontwikkelingen in de wiskunde en het grondslagenonderzoek, waarmee de weg werd vrijgemaakt voor de ontwikkeling van nieuwe logische systemen en van de taalfilosofie in de twintigste eeuw.⁹⁹ De doorbraak in de logica kwam in 1879 met de publicatie van het *Begriffsschrift* van Gottlob Frege, die als mathematicus werkzaam was aan de universiteit van Jena. De daarin ontwikkelde ideeën en logische notatie werden door hem verder uitgewerkt in *Grundgesetze der Arithmetik*, een werk in twee delen (1893/1903). Frege was tot de ontdekking gekomen dat de conceptuele inhoud van een bewering niet altijd adequaat uitgedrukt kan worden in de taal van alledag. Deze taal neemt veelal de vorm aan van subject – predicaatzinnen, maar deze vorm schiet tekort om de inhoud exact uit te drukken. Frege zegt hierover:

Eine Unterscheidung von *Subject* und *Prädicat* findet bei meiner Darstellung eines Urtheils *nicht statt*. Um dies zu rechtfertigen, bemerke ich, dass die Inhalte von zwei Urtheilen in doppelter Weise verschieden sein können: erstens so, dass die Folgerungen, die aus dem einen in Verbindung mit bestimmten andern gezogen werden können, immer auch aus dem zweiten in Verbindung mit denselben andern Urtheilen folgen; zweitens so, dass dies nicht der Fall ist. Die beiden Sätzen: “bei Plataeae siegten die Griechen über die Perser” und “bei Plataeae wurden die Perser von den Griechen besiegt” unterscheiden sich in der ersten Weise. Wenn man nun auch eine geringe Verschiedenheit des Sinnes erkennen kann, so ist doch die Uebereinstimmung überwiegend. Ich nenne nun denjenigen Theil des Inhaltes, der in beiden *derselbe* ist, den *begrifflichen Inhalt*. Da *nur dieser* für die Begriffsschrift von Bedeutung

⁹⁹ B. Russell zegt over Aristoteles' logica in *A History of Western Philosophy* (London 1946): ‘His present-day influence is so inimical to clear thinking that it is hard to remember...how admirable his logical work would still seem if it had been a stage in a continual process, instead of being (as in fact it was) a dead end, followed by thousand years of stagnation.’ (p. 195).

ist, so braucht sie keinen Unterschied zwischen Sätzen zu machen, die denselben begrifflichen Inhalt haben.¹⁰⁰

Frege stelt dat de gewone taal van alledag ongeschikt is voor de toepassing van de logica. Er is een verschil tussen de inhoud van een zin, het oordeel, en de (subject-predicaat)vorm waarin het oordeel wordt uitgedrukt. De grammatica van de gewone taal schiet tekort en leidt niet tot een adequate logische analyse. De logica is voor Frege normatief en geeft aan hoe een logisch perfecte taal eruit ziet en hoe we behoren te denken. Bij logische analyse moeten we uitgaan van de begripsinhoud van een zin, en niet van de vorm. In plaats van het onderscheid subject – predicaat stelt Frege daarom nu het aan de wiskunde ontleende onderscheid tussen functie en argument. Zinnen waarin aan een individu of ding of individuen/dingen bepaalde eigenschappen worden toegekend zijn bijzondere gevallen van proposities waarin functies met n plaatsen worden toegepast op n argumenten. Wittgenstein sluit zich aan bij deze analyse van zinnen.¹⁰¹

Ook Bertrand Russell maakt een onderscheid tussen een zin in de gewone taal en een propositie, de logisch analyseerbare inhoud van een zin. De grammaticale structuur van een zin is niet dezelfde als de logische structuur van de bijbehorende propositie. De propositie kan worden geanalyseerd en deze logische analyse maakt het mogelijk de structuur van feiten in de wereld te leren kennen. Ook voor Russell is de omgangstaal misleidend en zijn veel filosofische problemen ontstaan door de verwarringen van de taal. De logische analyse van proposities leidt daarom tot filosofische kennis. Analyse toont logische mogelijkheden en mogelijke logische vormen van proposities. Hiermee verkrijgen we inzicht in de dwalingen van de traditionele metafysica en ontologie, en filosofie wordt op deze wijze teruggebracht tot logische analyse. Russells *Theory of Descriptions* was bedoeld om een zodanige analyse van proposities mogelijk te maken dat hun logische vorm wordt onthuld.

Wittgenstein stelt hiertegenover dat alle zinnen van de omgangstaal logisch volkomen geordend zijn (5.563). Als zinnen ambigu zijn, is dat niet omdat ze niet voldoen aan logische vereisten, maar omdat er woorden in voorkomen die niet verwijzen naar iets in de wereld. We hebben verzuimd ze een betekenis

¹⁰⁰ Gottlob Frege: *Begriffsschrift*, I: Erklärung der Bezeichnungen in: *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Hildesheim 1964, pp. 2-3. Zie verder: W. Goldfarb, 'Frege's Conception of Logic' in: J. Floyd & S. Shieh (eds.), *Future Pasts The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*. Oxford 2001, pp. 25-41.

¹⁰¹ *Tractatus* 3.318: 'Den Satz fasse ich - wie Frege und Russell - als Funktion der in ihm enthaltenen Ausdrücke auf.'

(*Bedeutung*) te geven.¹⁰² Alle zinnen die we op grond van de logische syntaxis (3.33), ongeacht de betekenis van de woorden (tekens), kunnen vormen zijn logisch toegelaten. Wittgenstein legt hiermee de oorzaak van filosofische verwarringen en metafysische nonsens dus op een andere plaats dan Frege en Russell.

2.3.2 De verhouding tussen logica en wereld

Freges opvattingen maakten de weg vrij voor een geheel nieuwe ontwikkeling in de logica. Desondanks kleven er aan zijn ideeën nog metafysische veronderstellingen. Een zin, die voor Frege een uitdrukking is van een mogelijk oordeel of een gedachte, is volgens hem daarmee de *naam* van een waarheidswaarde (het ware of onware). Hier is het beroemde onderscheid van belang dat Frege maakte tussen *Sinn* en *Bedeutung* (sense and reference, zin/betekenis en verwijzing) van woorden of uitdrukkingen.¹⁰³ De betekenis (*Sinn*) van een zin is nu de gedachte die hij uitdrukt; de verwijzing (*Bedeutung*) is de waarheidswaarde, het ware of het onware. Niet alleen woorden, ook hele zinnen hebben dus een *Bedeutung*. Het Ware en het Onware zijn een speciaal soort logische objecten. Ook gedachten, die de betekenis (*Sinn*) van een zin vormen, zijn voor Frege abstracte objecten, een soort platoonse entiteiten: ‘Gedanken – z.B. Naturgesetze – bedürfen nicht nur unserer Anerkennung nicht, um wahr zu sein, sie brauchen dazu nicht einmal von uns gedacht zu werden.’¹⁰⁴ Objecten, concepten en functies zijn de uiteindelijke *summa genera*, ontologische distincties. Logica gaat over de meest algemene en abstracte entiteiten.

Bertrand Russell beschouwt logische proposities als de meest algemene waarheden. Logische uitspraken zijn de meest algemene uitspraken die betrekking hebben op alleen de meest algemene vorm van relaties: ‘Every logical notion...is or involves a *summum genus*, and results from a process of generalization which has been carried to its utmost limit.’¹⁰⁵

¹⁰² Zie *Tractatus* 5.4733: Frege sagt: Jeder rechtmässig gebildete Satz muss einen Sinn haben; und ich sage: Jeder mögliche Satz ist rechtmässig gebildet, und wenn er keinen Sinn hat, so kann das nur daran liegen, dass wir einigen seiner Bestandteile keine *Bedeutung* gegeben haben. (Wenn wir auch glauben, es getan zu haben.)

¹⁰³ Als voorbeeld voor dit onderscheid geeft Frege de *morgenster* en de *avondster*. Deze twee woorden hebben een verschillende betekenis (*Sinn*), maar ze verwijzen naar (*bedeuten*) hetzelfde object, de planeet Venus. Zie voor een nadere uitleg: M. Stokhof, *Taal en Betekenis*. Amsterdam 2003, pp. 55-77.

¹⁰⁴ Frege, ‘Logik’ in: *Nachgelassene Schriften*. Hamburg 1969, p. 144. Zie ook ‘Über Sinn und Bedeutung’ in: *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*. Göttingen 2008.

¹⁰⁵ B. Russell, *Theory of Knowledge*. London 1992, p. 97.

Wittgensteins opvatting van logische constanten en 'indefinables' is totaal anders dan die van Frege en Russell. Frege beschouwde uitdrukkingen als 'object' en 'functie' als namen, en waarheid en onwaarheid als logische objecten. Russell was van mening dat we door een proces van steeds verdere abstractie en generalisatie uiteindelijk logische constanten bereiken die de meest algemene vorm van een propositie weergeven. Deze meest algemene proposities zijn de proposities van de logica. De logische constanten zijn namen van logische objecten die we kennen door logische ervaring of intuïtie. Wittgenstein was het al in een vroeg stadium van zijn discussies met Russell oneens met deze opvatting.¹⁰⁶ In een van zijn eerste brieven aan Russell schreef hij:

Logic is still in the melting-pot but one thing gets more and more obvious to me: The propositions of Logic contain ONLY APPARENT variables and whatever may turn out to be the proper explanation of apparent variables, its consequences must be that there are NO logical constants.¹⁰⁷

In *Tractatus* 4.0312 zegt hij:

Mein Grundgedanke ist, dass die 'logischen Konstanten' nicht vertreten. Dass sich die *Logik* der Tatsachen nicht vertreten lässt.

Terwijl Russell logica zag als de wetenschap van de eigenschappen van en relaties tussen logische objecten en constanten die voorkomen in de meest algemene (logische) zinnen, hebben logische voegtekens bij Wittgenstein geen enkele betekenis, wat ook blijkt uit zijn notatie.

We hebben gezien dat bij twee elementaire zinnen p en q , de waarheidsmogelijkheden van $p \supset q$ (als p dan q) kunnen worden weergegeven in een waarheidstabel of in de notatie (WWFW) (p,q) . Het feit dat in deze notatiewijze het logische voegteken verdwijnt is van groot belang voor Wittgensteins opvatting van de logica. Immers, $(WWFW)(p,q)$ is niet alleen de notatie van $p \supset q$, maar ook van $\neg p \vee q$ en $\neg q \supset \neg p$. Deze formules hebben dezelfde waarheidstabel. De notaties met voegtekens zijn daarom verschillende schrijfwijzen van dezelfde propositie $(WWFW) (p,q)$. Toch blijft ook bij Wittgenstein een relatie tussen logica en wereld bestaan. Hij ontwikkelt ideeën over de aard van logische analyse en logische proposities die weliswaar

¹⁰⁶ Ludwig Wittgenstein, *Cambridge Letters*. eds. Brian McGuinness & Georg Henrik von Wright. Oxford 1997, p. 11.

¹⁰⁷ *Ibid.* p.14.

diepgaand verschillen van die van zijn voorgangers, maar die nog steeds metafysische consequenties hebben. Logica wordt voor Wittgenstein de grens van het zeggbare, en daarmee het prototype van wat getoond kan worden. Logische zinnen hebben geen betekenis, zij verwijzen niet naar objecten, maar zij laten iets over de werkelijkheid *zien*. Wat is nu bij Wittgenstein de metafysische implicatie van logische analyse?

Taal is opgebouwd uit zinnen die kunnen worden geanalyseerd totdat er elementaire zinnen overblijven. Elementaire zinnen bestaan uit namen van dingen, van objecten die de bouwstenen van de wereld zijn. Een zin is een *beeld*, een logisch beeld. Wittgenstein onderscheidt nu, in navolging van Frege, bij een zin *Sinn* en *Bedeutung* (betekenis en verwijzing). Men kan een zin begrijpen zonder te weten of hij waar is. De betekenis (*Sinn*) van een zin is onafhankelijk van de vraag of hij waar of onwaar is: ‘Im Satz wird gleichsam eine Sachlage probeweise zusammengestellt.’ (4.031). Om te weten of het beeld, de zin, waar is moeten we hem vergelijken met de werkelijkheid, want dit is niet aan de zin zelf te zien. Als we willen weten of een zin zinvol is moeten we hem analyseren tot we uitkomen bij elementaire zinnen en namen. Een elementaire zin bestaat uit namen in een bepaalde configuratie. Als nu blijkt dat een of meerdere namen niet naar iets in de wereld verwijzen, geen *Bedeutung* hebben, is die zin onzinnig.

Een zin zegt iets én laat iets zien. Hier is het onderscheid van belang dat Wittgenstein maakt tussen *sagen* en *zeigen*, zeggen en tonen. Het beeld *toont* zijn betekenis (*Sinn*). In de zin zien we een mogelijke samenstelling van elementaire delen. Deze samenstelling is mogelijk op grond van de interne eigenschappen van de samenstellende delen, de logische vorm. Het beeld geeft een *mogelijke* stand van zaken weer, maar of deze in de werkelijkheid ook bestaat weten we pas na vergelijking met de werkelijkheid. Dit betekent dat er voor Wittgenstein geen a priori waar beeld bestaat. Elke zin (propositie) die betekenis heeft is echter noodzakelijk óf waar óf onwaar.¹⁰⁸ Wie een zin begrijpt weet hoe de wereld eruit ziet als de zin waar is (4.024). De zin *toont* hoe de wereld eruit ziet als hij waar is en hij *zegt* dat het zo is. Een zin kan daarom een beeld van iets in de wereld ontwerpen en wij kunnen die zin begrijpen los van zijn waarheid of onwaarheid. De zin is immers een logisch beeld; logische regels bepalen welke beelden kunnen worden samengesteld, welke zinnen zinvol zijn. Zinvol zijn wil niets anders zeggen dan dat de zin waar of onwaar kan zijn. De zin kan pas als beeld

¹⁰⁸ ‘...“true” and “false” are not accidental properties of a proposition, such that, when it has meaning, we can say it is also true or false: on the contrary, to have meaning *means* to be true or false: the being true or false actually constitutes the relation of the proposition to reality, which we mean by saying that it has meaning (*Sinn*).’: ‘Notes Dictated to G.E. Moore in Norway’. Appendix II bij: *Notebooks 1914-1916*, p.113.

fungeren doordat hij op een bepaalde manier logisch geordend is. Omdat de zin iets gemeen heeft met de wereld, de logische vorm, kan hij een beeld van de wereld zijn.

Zinnen die zijn opgebouwd volgens de regels van de logische syntaxis laten (of zij nu waar zijn of niet) iets zien van de logische opbouw van de wereld. Dankzij deze opbouw en de logische vorm van de elementen van wereld en taal kunnen we woorden samenvoegen tot een zin die betekenis heeft. De zin kan deze opbouw *tonen*, maar er niets over zeggen. Dit zegt Wittgenstein in de *Tractatus* in de stellingen 4.12 en 4.121. Taal en wereld hebben dezelfde logische vorm, pas daardoor is zinvol taalgebruik mogelijk. Over de vorm die de taal gemeenschappelijk heeft met de wereld kan in de taal geen uitspraak worden gedaan, want dan zou je buiten de taal moeten kunnen staan. Geen enkele zin kan er iets over zeggen, maar elke zin toont de logische vorm van de werkelijkheid. Doordat zinnen bepaalde logische eigenschappen hebben kunnen we ze zó verbinden dat een tautologie het resultaat is:

- 6.12 Damit Sätze, auf bestimmte Art und Weise verknüpft, eine Tautologie ergeben, dazu müssen sie bestimmte Eigenschaften der Struktur haben. Dass sie so verbunden eine Tautologie ergeben, zeigt also, dass sie diese Eigenschaften der Struktur besitzen.
- 6.121 Die Sätze der Logik demonstrieren die logischen Eigenschaften der Sätze, indem sie sie zu nichtssagenden Sätzen verbinden.

Alleen zinvolle zinnen zeggen iets over de wereld, de logica kan niets zeggen, maar toont de logische vorm of structuur van de wereld. Tautologieën ontstaan dankzij de logische vorm van zinnen die het mogelijk maakt hen op een bepaalde wijze te combineren. Op deze manier laten tautologieën bij uitstek de logische vorm van de taal en van de wereld zien. De logica *toont* deze vorm.

2.3.3 De aard van logische zinnen

Frege en Russell zagen logica als het verlengde van de natuurwetenschappen. Het is de bedoeling van de logica om de meest algemene wetten van de wereld te ontdekken. Logica is voor hen de meest algemene wetenschap, waarin het mogelijk is om via de deductieve methode ontdekkingen te doen over de wereld. Wittgenstein zet zich nadrukkelijk af tegen deze opvatting van de logica. Theorieën die stellen dat zinnen van de logica inhoud (betekenis) hebben zijn volgens hem altijd fout. Logische proposities hebben een totaal ander karakter

dan de zinnen van de natuurwetenschap (6.112). Omdat logische proposities tautologieën zijn die niets over de wereld zeggen, zal de logica nooit voor verrassingen zorgen.¹⁰⁹ Het resultaat in een logisch bewijs is al in het proces zelf aanwezig. Er zijn geen logische wetten en afgeleide zinnen. Alle proposities in de logica zijn gelijkwaardig; zij kunnen niet meer dan laten zien dat ze een tautologie zijn. Uit tautologieën kunnen alleen andere tautologieën worden afgeleid. Een logisch bewijs is daarom een hulpmiddel om een gecompliceerde tautologie te kunnen herkennen. De logica levert reeksen tautologieën op die alle gelijkwaardig zijn en niets over de wereld zeggen. Men kan immers bij logische proposities aan het symbool zelf al zien dat ze waar zijn, misschien niet onmiddellijk maar meer dan het symbool alleen is niet nodig om uiteindelijk (na analyse) de waarheid vast te stellen. Bij alle andere proposities is dit onmogelijk: zij kunnen altijd waar of onwaar zijn en er is een vergelijking met de werkelijkheid nodig om vast te stellen welk van de twee. Alleen de logische proposities zijn a priori, noodzakelijk, waar. Daarom stelt Wittgenstein dat er alleen een *logische* noodzakelijkheid en een *logische* onmogelijkheid is. Een van de gevolgen van deze opvatting van de aard van de logica en logische proposities is dat er geen theorie, of filosofie, van de logica nodig is. ‘Die Logik muss für sich selber sorgen’, zegt Wittgenstein in stelling 5.473. Het is ook de eerste zin van zijn *Notebooks*. Dit fundamentele inzicht wordt in de *Tractatus* uitgewerkt.

Ook al zeggen logische proposities niets over de wereld, logica en metafysica blijven verbonden,¹¹⁰ al is dit op een heel andere manier dan bij zijn voorgangers die nog erfgenaam waren van de aristotelische opvattingen. Het onderscheid dat Wittgenstein maakt tussen zeggen en tonen is ook hier cruciaal:

- 6.124 Die logischen Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar. Sie ‘handeln’ von nichts. Sie setzen voraus, dass Namen Bedeutung, und Elementarsätze Sinn haben: Und dies ist ihre Verbindung mit der Welt.
- 6.13 Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt.
Die Logik ist transcendental.

¹⁰⁹ *Tractatus* 6.1251. Voor een bespreking van deze opvatting zie Ian Proops: *Logic and Language in Wittgenstein’s Tractatus*. New York 2000, p. 20 e.v.: ‘Logic as containing no surprises’.

¹¹⁰ In de ‘Notes on Logic’ zegt Wittgenstein: ‘Philosophy consists of logic and metaphysics: logic is its basis.’ (Appendix I bij *Notebooks 1914-1916*, p. 106).

Zoals gezegd waren Russell en Frege van mening dat de logica een perfecte taal vormt die vrij is van de ambiguïteiten van het dagelijkse taalgebruik. Voor Wittgenstein daarentegen zijn de zinnen van de omgangstaal logisch goed geordend, anders zou er geen betekenis mogelijk zijn. De logica kan de structuur van de taal laten zien en door analyse tot een eenduidige betekenis van zinnen geraken. Er is maar één volledige analyse van een zin (3.25). Analyse kan daarom de betekenis van zinnen verhelderen en verwarring voorkomen. Dit is de taak van de filosofie. Analyse van zinnen leidt tot elementaire zinnen die bestaan uit namen en elke elementaire zin kan waar of onwaar zijn. Wittgenstein stelt nu dat het totaal van alle ware elementaire zinnen de wereld volledig beschrijft. In de eerste stellingen van de *Tractatus*, onder de nummers 1 en 2, heeft hij de metafysische tegenhanger van deze bewering laten zien. Daar gaat het ook over de wereld als geheel. De wereld bestaat, zo wordt daar gezegd, uit feiten, niet uit dingen. De dingen vormen de *substantie* van de wereld. Dingen, simpele objecten, kunnen echter niet los voorkomen, zij maken altijd wezenlijk deel uit van een stand van zaken. Hun interne eigenschap, ofwel logische vorm, bepaalt van welke combinaties zij deel kunnen uitmaken. De vorm is de mogelijkheid van combinatie, dat wil voor Wittgenstein zeggen van structuur. Structuur is hoe de dingen feitelijk gecombineerd zijn. Dingen zijn de vaste bouwstenen van de wereld; de combinatie van dingen kan echter wisselen en dit is het contingente in de wereld (2.0271).

Alle *mogelijke* combinaties van dingen in standen van zaken bepalen de logische ruimte, het geheel van wat logisch mogelijk is. Dit zegt nog niets over hoe de wereld eruit ziet, maar geeft de grenzen aan van wat er mogelijk is. Terwijl het niet mogelijk is om a priori ware zinnen te vormen, kan dus wel (in principe) een a priori weergave van alle mogelijke werelden, de logische ruimte, worden opgesteld. Alle elementaire zinnen bepalen de logische ruimte en alle *ware* elementaire zinnen beschrijven de wereld. Elke (elementaire) zin is een mogelijkheid in de logische ruimte (3.4).¹¹¹ Zinnen worden vervolgens door middel van logische voegtekens gevormd uit elementaire zinnen:

4.023 Der Satz konstruiert eine Welt mit Hilfe eines logischen Gerüstes und darum kann man am Satz auch sehen, wie sich

¹¹¹ Vergl. stelling 3.42: 'Obwohl der Satz nur einen Ort des logischen Raumes bestimmen darf, so muss doch durch ihn schon der ganze logische Raum gegeben sein. (Sonst würden durch die Verneinung, die logische Summe, das logische Produkt, etc. immer neue Elemente – in Koordination – eingeführt.)' We merken op dat Wittgenstein waarden, ethiek et cetera buiten de *wereld* positioneert, maar dat uitspraken over ethiek strikt genomen buiten de logische ruimte geplaatst moeten worden.

alles Logische verhält, *wenn* er wahr ist. Man kann aus einem falschen Satz *Schlüsse ziehen*.

Een zin is een waarheidsfunctie van de elementaire zinnen waaruit hij is opgebouwd. Waarheidsfuncties kunnen nu worden verbonden tot tautologieën en zo wordt een spiegel van de wereld gevormd. De structuur is duidelijk voordat bekend is welke zinnen waar zijn en welke niet. Deze structuur zien we aan de manier waarop zinnen zijn verbonden tot tautologieën; een logische leer of theorie is hiervoor niet nodig.

Begrip van de logica veronderstelt geen enkele ervaring van *hoe* de wereld is, alleen maar *dat* er iets is. Betekenis (Bedeutung) speelt in de logische syntaxis volgens Wittgenstein geen enkele rol. De logica als spiegelbeeld van de wereld geeft tegelijk het wezen van de wereld, de structuur ervan, weer. De rol van de logica, die in eerste instantie werd bepaald als die van het ophelderen van gedachten en het vastleggen van betekenissen van zinnen, blijkt dus toch een metafysisch aspect te hebben. Logische zinnen zijn niet onzinnig, maar zin-loos. Tautologieën zeggen niets, maar tonen, zij het uiterst abstract, het wezen van de wereld. Het is onmogelijk om te zeggen wat die tautologieën ons over de wereld laten zien, maar de metafysische implicatie van Wittgensteins opvattingen ligt niet in een weergave van *wat* ons getoond wordt, maar het feit *dat* tautologieën iets tonen. Deze opvatting van logica en logische noodzakelijkheid markeert de grens van het zinvolle spreken. Wittgensteins ideeën over de aard van logische noodzakelijkheid zijn voor de ontwikkeling van de logica van groot belang geweest.¹¹² De opvatting van logica als grens van het spreken is echter ook essentieel voor wat nog volgt, het overschrijden van de grens *volgens* en *door* Wittgenstein.

2.3.4 De taak van de logica

Logica laat de mogelijkheden zien van het spreken én hoe de wereld eruit kan zien. Elke rechtmatig gevormde zin geeft een mogelijkheid weer: hij kan waar of onwaar zijn. De logica geeft de grens aan: we kunnen onmogelijk zeggen hoe een onlogische wereld eruit zou zien: 'Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müssten.' (3.03) De logica is het spiegelbeeld van de wereld, en van alle mogelijke werelden. Daarmee is de logica de grens van wat mogelijk is in het spreken, en in de wereld. De spiegel, of het spiegelbeeld is een metafoor die verwijst naar het *zien* en naar het onderscheid tussen zeggen en

¹¹² P.M.S. Hacker noemt dit 'the most significant achievement of the *Tractatus*' in: *Insight and Illusion*. Oxford 1986, p. 42.

tonen. Over de logische vorm die de zin gemeenschappelijk moet hebben met de werkelijkheid om deze te kunnen afbeelden kun je niets zeggen. Er is geen meta-taal die de overeenkomst kan uitdrukken. De zin toont de logische vorm van de werkelijkheid; tautologieën tonen de eigenschappen van de logische vormen van zinnen omdat deze zo gecombineerd kunnen worden dat ze altijd waar zijn.

Aan het einde van zijn werk zal Wittgenstein toegeven dat hij de grens van zinvol taalgebruik heeft overschreden en hieraan de conclusie verbindt dat de zinnen van zijn werk onzinnig zijn. Geen van de zinnen van de *Tractatus* voldoet aan het vereiste dat een vergelijking met de werkelijkheid uitmaakt of de zin waar of onwaar is. Het boek bevat tal van woorden die niet verwijzen naar iets in de wereld. Wittgenstein is consequent en stelt dat deze zinnen ‘onsinnig’ zijn. Omdat de zinnen ten minste hebben geleid tot het inzicht dat zij onzinnig zijn, is het de vraag in hoeverre de *Tractatus* zichzelf weerlegt. Over deze vraag verschillen de commentatoren van mening.¹¹³ Wittgenstein zelf zegt hierover dat de problemen van de filosofie nu ‘definitief’ zijn opgelost: doordat hij de grens van het zegbare duidelijk heeft gemaakt (door hem te overschrijden) hoeft de filosofie zich niet meer bezig te houden met pseudo-problemen en kan zij zich wijden aan haar eigenlijke taak, het logisch verhelderen van gedachten.

Ondertussen heeft Wittgenstein zelf een metafysische theorie naar voren gebracht die nauw samenhangt met zijn ideeën over de logica. Wanneer we vooralsnog voorbijgaan aan de zelfweerleggende slotopmerkingen blijken de opvattingen van de *Tractatus* over de logica uit de volgende elementen te bestaan:

1. Logica als structuur van de wereld. De logica is hier nauw verbonden met het onderscheid tussen zeggen en tonen, en met visuele en ruimtelijke beelden. Logica *toont* de structuur van de wereld. Structuur is een ruimtelijk begrip en de hele *Tractatus* staat bol van metaforen die met het *zien* en met ruimtelijke dimensies te maken hebben en bovendien onderling nauw samenhangen:

- Visueel: tonen, spiegelbeeld, beschouwing (Anschauung), zien.
- Ruimtelijk: logische ruimte, gebied, stellage, patroon (Gebilde), spiegelbeeld, grens, ladder, klimmen.

Het spreken wordt niet alleen begrensd door het zwijgen (stelling 7), maar vooral door het *zien*. We merken op dat de termen die Wittgenstein gebruikt veelal dezelfde zijn als de metaforen die voorkomen in mystieke taal.¹¹⁴ Filosofie is volgens Wittgenstein geen leer, maar een bezigheid. Filosofie moet ervoor zorgen dat het spreken zich beperkt tot wat zinvol is. Er volgt echter nog een *zien*.

¹¹³ De verschillende meningen zullen aan de orde komen in hoofdstuk 2.

¹¹⁴ Deze hebben we met name gezien bij Dionysius.

2. Logica als maatstaf. Voor Frege en Russell was de logica de maatstaf voor het juiste denken. Frege noemt de logica, net als de ethiek, een normatieve wetenschap omdat logica aangeeft hoe je moet denken om de waarheid te bereiken. Ook voor Wittgenstein is de logica een maat, maar hij vat deze veel ruimer op:

5.4541 Die Lösungen der logischen Probleme müssen einfach sein, denn sie setzen den Standard der Einfachheit. Die Menschen haben immer gehant, dass es ein Gebiet von Fragen geben müsse, deren Antworten – a priori – symmetrisch, und zu einem abgeschlossenen, regelmässigen Gebilde vereintliegen. Ein Gebiet, in dem der Satz gilt: simplex sigillum veri.

Voor Wittgenstein is dit het gebied van de logica. Wittgenstein is op zoek naar een a priori orde in de wereld en vindt deze in de logische structuur. De volledige waarheid over de wereld is uiterst simpel, samen te vatten in één formule, zoals we zagen. De wereld bestaat uit enkelvoudige elementen.¹¹⁵ ‘Ein Bild hielt uns gefangen’ zegt Wittgenstein later in de *Philosophische Untersuchungen*.¹¹⁶ Een visie, een ideaalbeeld, heeft Wittgenstein geleid bij de metafysische ideeën van de *Tractatus*. Hij had een beeld van de logica als spiegelbeeld, die de a priori ordening van de wereld laat zien, een ordening vóór alle ervaring, niet aangetast door enige onzekerheid, als het helderste kristal.¹¹⁷

Spreeken over de logica is onzinnig, maar de logica laat wel iets zien. Wanneer Wittgenstein hierover spreekt overschrijdt hij de grens, maar hij richt door zijn spreken wel de blik van zijn lezer op wat er te zien is. Dit behoort echter niet tot de taak van de logica. De logica is geen leer, maar een spiegelbeeld van de wereld. Filosofie is niet een leer, maar een bezigheid. Wittgenstein noemt de filosofie een activiteit die bestaat uit het ophelderen (Klärung) van gedachten. Het einddoel is dat (alle) zinnen helder worden, en niet het formuleren van ‘filosofische zinnen’ (4.112) of een filosofische theorie. Door deze activiteit kunnen we een onderscheid maken tussen zinvol en onzinnig taalgebruik. ‘Klärung’, verheldering, stelt ons in staat het verschil te zien. De logica is geen

¹¹⁵ In *Philosophische Untersuchungen* § 97 verwijst Wittgenstein naar *Tractatus* 5.5563 waar hij over het ‘Einfachste’ spreekt: ‘Das Denken ist mit einem Nimbus umgeben. - Sein Wesen, die Logik, stellt eine Ordnung dar, und zwar die Ordnung a priori der Welt, d.i. die Ordnung der Möglichkeiten, die Welt und Denken gemeinsam sein muss. Diese Ordnung aber, scheint es, muss höchst einfach sein. Sie ist vor aller Erfahrung;...’

¹¹⁶ § 115.

¹¹⁷ Ibid. § 97. Zie M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. New York 1970, pp. 267-8.

leer, zegt niets, maar geeft de structuur (het wezen) van de wereld aan. We zien het wezen van de wereld in logische formules, tautologieën en uiteindelijk in één formule die de algemene vorm van elke propositie weergeeft.

De metafysica van de *Tractatus* wordt *logisch atomisme* genoemd omdat hij het bestaan veronderstelt van logische atomen, de namen uit elementaire zinnen, waarvan Wittgenstein echter geen enkel voorbeeld geeft, of enige aanwijzing wat we ons daarbij moeten voorstellen. De zinnen waarin Wittgenstein dit logisch atomisme formuleert zijn voorbeelden van oneigenlijk taalgebruik, pseudo-proposities of schijnzinnen. Hij presenteert (met deze zinnen) een visie op de logica die inhoudt dat over logica niets te zeggen valt. De logica, zegt hij, is *transcendentiaal* (stelling 6.13), dat wil zeggen de voorwaarde voor spreken en taal. Hier wil hij met zijn zinnen op wijzen, zodat we in het vervolg niets meer zullen zeggen over logica, maar deze alleen zullen toepassen. Wittgenstein wijst erop dat de logica op een bepaalde manier functioneert, zodat voortaan de filosofie alleen nog maar erop hoeft te wijzen dat de logica niet juist is toegepast, of dat een zin onzinnig is omdat aan een woord in de zin geen betekenis is gegeven. De auteur leidt zijn lezer naar de correcte kijk op de logica, zodat hij de ware aard van de logica leert kennen en in de logische vorm van zinnen de structuur van de wereld kan zien. Dit is de grens van het zinvol spreken.

We hebben echter gezien dat Wittgenstein, door middel van zijn metaforen, ook over de grens heen wijst. Wanneer de lezer is opgeklommen via de onzinnige zinnen kan hij iets (in)zien. De *Tractatus* kan de lezer helpen om op de goede manier te gaan kijken, maar eigenlijk, zegt Wittgenstein, moet de lezer al bekend zijn met zijn gedachten om deze te begrijpen. De metaforen van de *Tractatus* verhelderen iets voor de goede verstaander. De tekst is in dit opzicht een tekst voor ingewijden, en ook dit idee komt voor in mystieke geschriften. De *Tractatus* geeft een kijk op de wereld die meer behelst dan het herkennen van de zinnen van het boek als ‘onzinnig’ (6.54). Het is de kijk die niet achterwaarts gericht is op de inhoud van het boek, maar op het deel dat niet geschreven is, dat erop moet volgen maar waarover niet zinvol te spreken is, het ethische of ‘mystieke’. Zo zegt Paul Engelmann over zijn vriend Wittgenstein:

Wenn er trotzdem seine ungeheure Mühe darauf richtet, dieses Unwichtige zu umgrenzen, so ist es ihm dabei nicht darum zu tun, die Küstenlinie dieser Insel, sondern diese Grenze des Ozeans so peinlich genau festzustellen.¹¹⁸

¹¹⁸ P. Engelmann, *Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*. Innsbruck-Wien 2006, p. 110.

2.3.5 De logische opbouw van de *Tractatus*

De *Tractatus* is opgebouwd uit genummerde stellingen. Wittgenstein licht dit bij de eerste stelling toe. De decimalen in de nummering van de afzonderlijke zinnen geven het logische gewicht van de zin aan, dat wil zeggen de nadruk die zij krijgen. Zin n.1 is een opmerking bij zin n, zin n.m.1 bij zin n.m, enzovoort. Dit houdt in dat het Wittgensteins bedoeling is dat de stellingen 1,2,3,4,5,6 en 7 de hoofdstellingen zijn, die in de opmerkingen erna worden verduidelijkt.

Dit laatste gaat niet op voor stelling 7, de beroemde slotzin van het werk, waarop alleen een gepast zwijgen volgt. Stelling 7 wordt niet meer toegelicht, maar volgt, als slotzin, uit al het voorgaande. De vraag is dan hoe de opbouw van stelling 1 tot en met 6 is: wordt daarin op een systematische manier toegewerkt naar de slotzin?

Beschouwen we de voorgaande hoofdstellingen:

1. Die Welt ist alles, was der Fall ist
2. Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.
3. Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke.
4. Der Gedanke ist der sinnvolle Satz.
5. Der Satz ist eine Wahrheitsfunktion der Elementarsätze.
6. Die allgemeine Form der Wahrheitsfunktion ist: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$. Dies ist die allgemeine Form des Satzes.

De logische ordening kent de onderscheiden stellingen een bepaald gewicht toe in de opbouw van het betoog, zodat de ordening ook inhoudelijk van belang is. De ordening van het boek is geen logische ordening in strikte zin; er is geen sprake van logische analyse maar van een discursief betoog dat pseudo-logisch is opgebouwd. Het logisch gewicht van de zinnen is het gewicht dat *de auteur* aan zijn stellingen in het geheel verleent.¹¹⁹

De hoofdstellingen gaan achtereenvolgens over: de wereld, feiten, gedachten, de zin, elementaire zinnen, de algemene vorm van de zin. De *Tractatus* begint met de wereld als geheel en eindigt met de algemene vorm van de zin én van de wereld. Stelling 6 geeft in een formule de algemene vorm van een zin, die tevens het wezen is van de wereld, en in stelling 4.5 geeft

¹¹⁹ Hierover zegt P. Engelmann: ‘...dementsprekend strebte er nach grösster Einfachheit aller Ausführungen und des Drum und Dran. Wie etwa Kapiteileinteilung, die er ja durch seine viel zweckmässigeren und ein ungleich höheres Ordnungsprinzip darstellende einheitliche Durchnummerierung aller Sätze des Buches mit Dezimalzahlen ersetzte. Dadurch wird jedem einzelnen Satz seine genaue Stellung innerhalb des Ganzen angewiesen, und die folgerichtige Über- und Unterordnung der Sätze stellt ein unübertreffliches Ordnungssystem dar;’ *Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, p. 119.

Wittgenstein de algemene vorm van een zin weer als ‘Es verhält sich so und so’. In de Engelse vertaling van Ogden blijkt nog duidelijker hoe deze stellingen samenhangen. Stelling 1 luidt daar: ‘The world is everything that is the case’ en het einde van stelling 4.5: ‘The general form of proposition is: Such and such is the case.’ Het betoog van de *Tractatus* komt weer uit op het punt waarop het is begonnen: bij het wezen van de wereld.

Het (pseudo-)logisch betoog heeft ons intussen wel geleid naar het hogere gezichtspunt van een juiste kijk op de wereld, waardoor de onzinnigheid van de eerste stelling zichtbaar wordt. We beschikken nu over de algemene vorm van een zin en kunnen, onmiddellijk of na analyse, zien wat wel en wat niet tot de wereld behoort of kan behoren, zodat we geen theorie, geen woorden, nodig hebben om zin van onzin te scheiden. Dit *zien* kunnen we nu gebruiken om verder te kijken dan naar wat zich in de wereld bevindt.

2.4 *Het Mystieke*

- 6.44 Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist.
- 6.45 Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als - begrenztes - Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.
- 6.522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.

Dit zijn de drie stellingen in de *Tractatus* waarin Wittgenstein spreekt over mystiek. Mystiek heeft te maken met wat in het voorgaande van de *Tractatus* aan de orde is geweest: spreken en tonen, de wereld als begrensd geheel, het onuitsprekelijke. Wittgenstein noemt dat wat zich onttrekt aan de taal maar zich toont ‘het mystieke’. Terwijl het eerste en grootste deel van de *Tractatus* gewijd is aan taalanalyse en logica, hebben de latere stellingen, vooral vanaf 5.6 betrekking op het transcendente, het mystieke, datgene wat buiten het bereik van zinvol taalgebruik ligt. Ook de ethiek behoort hiertoe. De verhouding tussen het eerste en tweede deel is vaak onderwerp van discussie geweest. Veel commentatoren zijn van mening dat beide delen onlosmakelijk zijn verbonden,¹²⁰ anderen stellen echter dat de sterke ethische impulsen van waaruit

¹²⁰ E. Zemach zegt bijvoorbeeld: ‘Just as the later part of the *Tractatus* presupposes the earlier, the earlier finds its natural and necessary completion in the later. The metaphysics, ethics and aesthetics developed in the last sections of the *Tractatus* are not an appendix to a body of thought already completed....They are rather a culmination of the work reflecting back on everything that went before.’ ‘Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical’ in: I.M. Copi & R.W.

de tekst is geschreven niet zozeer in de tekst zelf als door extern bewijsmateriaal moet blijken.¹²¹ In de vorige paragraaf hebben we gezien dat de *Tractatus* als geheel een hechte logische structuur heeft, wat erop wijst dat we met één doorlopend betoog te maken hebben, maar dat ondanks het belang dat Wittgenstein hecht aan het onuitsprekelijke en aan ethiek geen van de hoofdstellingen hierover gaat. Het feit dat Wittgenstein slechts een paar (duistere) opmerkingen over mystiek maakt werkt bovendien de zeer verschillende interpretaties van de ‘mystieke’ passages in de hand.

We hebben in het voorgaande enkele motieven gezien die een rol spelen in de westerse mystieke traditie sinds Dionysius. Wanneer we Wittgensteins woordgebruik daarmee vergelijken blijkt dat dit op een aantal punten opvallende overeenkomsten vertoont met de taal van de mystieke traditie:

1. De apofatische theologie ontkent alle uitspraken over God naar hun letterlijke betekenis. Wittgensteins ‘zinvol’ spreken vervult nu eenzelfde rol als het letterlijk spreken bij Dionysius en Eriugena. We kunnen God niet kennen, niets over hem zeggen. Ook voor Wittgenstein zijn er dingen waarover men niet (zinvol) kan spreken (stelling 6.522), en ook God behoort hiertoe. De uitspraak ‘Gott offenbart sich nicht *in der Welt*’ (6.432) zegt niets over Gods openbaring, maar betekent dat we over hem niet zinvol (in W/F-zinnen) kunnen spreken.

2. In de traditie is er een mystieke opgang, een stijgen naar het goddelijke toe. Ook bij Wittgenstein zien we verticale beelden, waarvan de ladder het duidelijkste voorbeeld is. Het begrip dat ontstaat door het lezen van de *Tractatus* is van een andere orde dan een toenemende kennis van feiten en in de natuurwetenschappen.

3. Het doel van de mystieke opgang is *theoria*, *contemplatio*, het mystieke schouwen. Wittgenstein gebruikt voor de kennis die ligt voorbij het kennen dat ontstaat door zinvolle uitspraken, het woord *zien*. Dit *zien* is het resultaat van tonen (*zeigen*), *laten* zien, maar ook van *verhelderen* (6.54).

Voor de vraag wat degene die de opgang heeft voltrokken uiteindelijk (in)ziet is nu de interpretatie van stelling 6.522 van groot belang: ‘Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.’ De vertaling van C.K. Ogden luidt:

There is indeed the inexpressible. This *shows* itself; it is the mystical.

D.F. Pears en B.F. McGuinness vertalen de stelling aldus:

There are, indeed, things that cannot be put into words. They *make themselves manifest*. They are what is mystical.

Beard (eds.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, p. 359. P.M.S. Hacker noemt deze opvatting ‘at best misleading, at worst erroneous.’ *Insight and Illusion*, p. 101.

¹²¹ A.Janik en S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*. New York 1973, Ch. 6.

W.F. Hermans vertaalt:

Er bestaan stellig onuitsprekelijke zaken. Dit *toont* zich, het is het mystieke.¹²²

Dit is een opmerkelijk verschil. Volgens de tweede, nieuwere, Engelse vertaling zijn er mystieke zaken (meervoud) die zich manifesteren. De vertalers gebruiken dus niet het woord *tonen*, dat er in het origineel wel staat. De onuitsprekelijke dingen die zich manifesteren zijn volgens deze vertaling mystiek. Dit staat echter niet in de oorspronkelijke Duitse tekst, en ook niet in de vertaling van Ogden (die door Wittgenstein zelf is goedgekeurd). Het onuitsprekelijke is daar enkelvoud en volgens deze vertaling is het zo dat het onuitsprekelijke zich toont en dat dit onuitsprekelijke het mystieke is.

We merken echter op dat er *nóg* een vertaling (en interpretatie) mogelijk is: Er is iets onuitsprekelijks, *dát* dit er is toont zich en *dit* is het mystieke. Het is een wat cryptische vertaling (net als de Duitse tekst overigens cryptisch is), maar het gaat erom dat er geen dingen of zaken zijn (waarden, de zin van het leven) waarover we niet kunnen spreken en die zich op een of andere manier aan ons tonen of openbaren en die we 'mystiek' noemen. Dit komt goed tot uitdrukking in de vertaling van Hermans. Volgens zijn vertaling zijn er onuitsprekelijke zaken en *dat* toont zich en dat is het mystieke. De vertaling van Hermans verdient de voorkeur omdat Wittgenstein nergens zegt, en ook niet uit de tekst volgt, dat iets onuitsprekelijks of onuitsprekelijke zaken zich manifesteren of tonen, maar alleen dat blijkt *dat* zij er zijn.¹²³ Het tonen van het onuitsprekelijke is een ander tonen dan het tonen van de logische vorm van een propositie, maar het is niet een geheel andere manier waarop iets aan de mens kan verschijnen, niet een zich op eigen wijze manifesteren. Wittgenstein zegt hier in feite niets meer dan *dat* er een grens is aan het spreken. We voelen wel aan dat daarbuiten nog iets is, maar dit onttrekt zich aan ons spreken. Dit is het mystieke gevoel, het gevoel van de wereld (en de taal) als begrensd geheel (6.45). In de voorafgaande stelling heeft Wittgenstein gezegd dat het mystieke niet is *hoe* de wereld is, maar *dat* zij is. Wanneer dit gevoel zich uit in zinnen die pretenderen iets (waars) over de wereld te zeggen, is dit metafysische onzin. Als we ons bedienen van woorden die absolute (ethische) waarden weergeven is dit echter een andere vorm van

¹²² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Vertaald en van een nawoord en aantekeningen voorzien door W.F. Hermans, Amsterdam 1989.

¹²³ Eriugena zegt dat we kunnen weten *dat* God is, maar niet *wat* hij is. God is niet een *wat* (iets), vandaar dat hij in een zin niet de plaats van een subject kan innemen. Hij manifesteert zich in en door de schepping. Wittgenstein trekt de grens van binnenuit en kan niets zinvol zeggen over dingen die zich voorbij de grens bevinden. *Dat* er onuitsprekelijks is blijkt uit de begrenzing van de taal.

spreken. De logica leidt ons tot de grens van het zinvolle spreken, maar kan het onderscheid tussen metafysica en ethiek (twee vormen van onzinnig spreken) niet maken. Het moet vooral blijken uit Wittgensteins metaforen. We merken dus op dat Wittgensteins opvatting van ‘mystiek’ enerzijds aansluit bij de mystieke traditie en anderzijds een logisch fundament heeft en een logische component die zich verzet tegen esoterische interpretaties. Het taalgebruik aan het einde van zijn boek is soms de reden geweest om Wittgenstein een mystiek auteur te noemen, maar er zijn geen aanwijzingen, in de *Tractatus* of andere teksten, dat hij mystieke ervaringen heeft gehad.¹²⁴

2.4.1 De waarheid zien

Het doel van de *Tractatus* is om inzicht te krijgen in de onzinnigheid van zinnen als die van de *Tractatus* zelf (en van metafysische werken) en om de wereld juist te zien (6.54). Hierin zit een tegenstrijdigheid. De zinnen van de *Tractatus* voldoen niet aan de eis van bipolariteit en zijn daarom ‘onsinnig’. In het voorwoord spreekt Wittgenstein echter over de *waarheid* van de gedachten in de *Tractatus*. Wanneer de *Tractatus* waarheid bevat en bovendien leidt tot inzicht, kan niet waarheid in alle betekenissen van het woord voorbehouden zijn aan W/F-proposities. Het juiste zien bevat kennelijk ook waarheid. In zijn *Notebooks* zegt Wittgenstein op 13.8.16: ‘Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz.’

De mens kan door een leven van kennis gelukkig zijn, en het ligt niet voor de hand dat Wittgenstein hier een leven vol natuurwetenschappelijke kennis op het oog heeft. Hij zegt van logica en ethiek beide dat deze transcendentiaal zijn.¹²⁵ Logica heeft betrekking op de structuur van zinnen, maar is zelf geen onderwerp waarover iets te zeggen valt. Zinnen tonen hun logische structuur; we kunnen

¹²⁴ Op de vraag of een auteur die niet getuigt van eigen mystieke ervaringen een ‘mystiek auteur’ genoemd kan worden, vinden we verschillende antwoorden. Deze vraag treffen we in de literatuur ook regelmatig aan als het gaat om Dionysius of Eriugena. Zie bijvoorbeeld B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Mysticism* Vol. I en in het bijzonder Vol II, *The Growth of Mysticism*, pp. 80-81 over Eriugena. Voor Wittgenstein wordt deze kwestie aan de orde gesteld door B.F. McGuinness in ‘The Mysticism of the Tractatus’ *The Philosophical Review*, 1966 75, pp. 305-328. McGuinness stelt de vraag of Wittgenstein een ervaring heeft gehad die ‘mystiek’ te noemen is en of ervaringen waarover Wittgenstein het heeft als hij spreekt over mystiek wel echte mystieke ervaringen zijn. McGuinness geeft in zijn artikel enkele criteria voor wat mag gelden als een ‘mystieke’ ervaring en beoordeelt vervolgens of Wittgensteins gebruik van de term daaraan voldoet.

¹²⁵ Zie *Notebooks* p. 77: ‘Die Ethik muss eine Bedingung der Welt sein, wie die Logik.’ en *Tractatus* 6.13 en 6.421.

deze zien. Ook ethiek is niet uit te drukken in proposities die waar of onwaar kunnen zijn: ook ethiek behoort tot wat moet worden getoond, zij het op een andere manier dan de in de vorm van zinnen. Terwijl de logica de grens is van het spreken en van de wereld, is ethiek iets wat buiten de wereld ligt, net als God, de zin van de wereld, onze levensproblemen, het mystieke:

- 6.41 Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er ausserhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.

Dat iets buiten de wereld ligt is te *zien*. Logica laat de structuur van de wereld zien. De wereld is plat: de logische structuur is horizontaal, alle zinnen zijn gelijkwaardig (6.4).

Zodra het gaat over waarden gebruikt Wittgenstein echter verticale beelden: ethiek kan niet in zinnen worden uitgedrukt omdat zinnen niets *hogers* kunnen uitdrukken (6.24 en 6.25) en

- 6.432 *Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.

Opmerkelijk is dat het beeld van de ladder in stelling 6.54 dat wordt gebruikt voor de zinnen van de *Tractatus* zelf waarmee de lezer omhoog klimt ook een verticaal beeld is. Hier komen logica en ethiek samen. De ethische bedoeling wordt met logische middelen gerealiseerd en het bereikte logische inzicht is tegelijk een ethische positie. Logica is de grens van de wereld, en laat zien wat buiten de grens ligt: ethiek, esthetiek, waarden, God, de zin van het leven, zijn het *hogere*. De zinnen van de *Tractatus* zijn de sporten van de ladder die we beklimmen zodat we zicht krijgen op de wereld als geheel en wat daarbuiten ligt, het hogere. Propositionen kunnen de logische vorm van de wereld laten zien, maar zij kunnen geen waarden tonen. Zinnen kunnen niets over ethiek tot uitdrukking brengen. Ook ethiek moet worden getoond. Waar, waaraan kunnen we ethische waarden dan waarnemen? Wittgenstein geeft een voorbeeld in een brief aan Paul Engelmann, waarin hij hem bedankt voor het gedicht van Uhland, *Graf Eberhard's Weissdorn*, dat Engelmann hem had gestuurd:

Das Uhlandsche Gedicht ist wirklich grossartig. Und es ist so: Wenn man sich nicht bemüht das Unaussprechliche auszusprechen, so geht nichts verloren. Sondern das Unaussprechliche ist, -unaussprechlich- in dem Ausgesprochenen enthalten.¹²⁶

Een gedicht bestaat niet uit proposities, niet uit W/F-zinnen, maar kan kennelijk toch uitdrukken wat het niet zegt, en des te beter als het niet probeert te zeggen wat onuitspreekbaar is.

2.4.2 De ladder

6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausstiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)
Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.

Het beeld van de ladder die moet worden weggeworpen na de klim is niet origineel van Wittgenstein.¹²⁷ Het gebruik van dit beeld, aan het einde van de *Tractatus* heeft echter wel een specifieke betekenis. Ten eerste bevestigt het wat Wittgenstein in het voorwoord heeft gezegd, namelijk dat hij de ideeën die hij in zijn boek ontwikkelt als onaantastbaar en definitief beschouwt. De ladder heeft daarom geen enkel nut meer. Wie tot het juiste inzicht is gekomen weet dat de zinnen van de *Tractatus* geen proposities zijn die voldoen aan de eis van bipolariteit. Wie de wereld juist ziet is klaar met filosofie als leer. Ten tweede, en dat is net zo belangrijk, gebruikt Wittgenstein het beeld van de ladder kort nadat hij over ‘het mystieke’ heeft gesproken. In mystieke geschriften zoals die van Dionysius de Areopagiet speelt de mystieke opgang een grote rol. De ladder is in de *Tractatus* het beeld van opgang. Ook het bereikte doel wordt aangeduid met ‘mystieke’ termen: de wereld juist zien, een juiste kijk op de wereld bereiken: zien, zicht, inzicht. Hier is de grens van het spreken bereikt en toont zich dat er iets voorbij het spreken ligt, het onuitsprekelijke of het mystieke. Precies in het beeld van de ladder zit ook de paradox van de *Tractatus*; elk van de zinnen van het boek is een sport van de ladder waarmee we opklimmen naar het juiste zicht, het punt van het mystieke schouwen en zwijgen. We zien nu in dat al die zinnen

¹²⁶ Wittgenstein in een brief aan Paul Engelmann, gedateerd 9.4.17. *Wittgenstein-Engelmann, Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, p. 24.

¹²⁷ Het beeld komt voor bij Mauthner en Sextus Empiricus: zie M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, p. 377.

onzinnig zijn, en tegelijk dat die zinnen zelf ons desondanks tot dit inzicht hebben gebracht.

2.4.3 *Het juiste zicht*

In het voorwoord van de *Tractatus* spreekt Wittgenstein over de waarde van zijn werk:

Wenn diese Arbeit einen Wert hat, so besteht er in Zweierlei. Erstens darin, dass in ihr Gedanken ausgedrückt sind, und dieser Wert wird umso grösser sein, je besser die Gedanken ausgedrückt sind.

De waarheid van zijn gedachten is volgens Wittgenstein definitief en onaantastbaar. De problemen van de filosofie zijn definitief opgelost, maar de waarde van het werk bestaat ook hierin, dat het laat zien hoe weinig er is bereikt met het oplossen van deze problemen.

Het is opmerkelijk dat Wittgenstein zegt dat de waarde van zijn werk eruit bestaat dat in dit werk gedachten uitgedrukt zijn. Dit is een curieuze uitspraak, want hij heeft immers ook gezegd dat zijn boek bedoeld is om een grens te trekken voor het uitdrukken van gedachten. Dit impliceert dat volgens Wittgenstein op grond van dit citaat zijn boek *binnen* de grens ligt, waarmee de zinnen van het boek zinvol, en niet onzinnig zouden zijn. De waarde bestaat nu voor Wittgenstein niet uit de gedachten *die* worden uitgedrukt, maar uit het feit *dat* er gedachten worden uitgedrukt. Dit wordt bevestigd door de toevoeging dat de waarde groter is naarmate de gedachten beter zijn uitgedrukt. Ook zegt hij nog dat hem de *waarheid* van zijn gedachten onomstotelijk lijkt. Later in het boek, vooral in stelling 6.54, zegt hij daarentegen dat hij de grens heeft overschreden en dat *zijn zinnen* onzinnig zijn.¹²⁸

In het voorwoord spreekt Wittgenstein steeds over zijn boek als geheel: ‘dieses Buch’, ‘das Buch’, ‘diese Arbeit’, en over wat er met zijn werk is bereikt. In dit verband betekent het wegwerpen van de ladder niet meer dan dat de problemen van de filosofie definitief zijn opgelost en dat men zich dus met een aantal vragen niet meer hoeft bezig te houden. Hoe zit het nu met de afzonderlijke zinnen van het boek, die de auteur streng logisch geordend en genummerd heeft? Is hun bijdrage aan het resultaat vast te stellen?

De taak die Wittgenstein, ondanks hun onzinnigheid, toebedeelt aan de zinnen van de *Tractatus*, heeft voor veel verwarring gezorgd. In hoeverre kun je

¹²⁸ Hierop zullen we verder ingaan in hoofdstuk 2.

de bewering uit stelling 6.54 serieus nemen? Bertrand Russell zegt hierover in zijn inleiding¹²⁹:

What causes hesitation is the fact that, after all, Mr Wittgenstein manages to say a good deal about what cannot be said, thus suggesting to the sceptical reader that possibly there may be some loophole through a hierarchy of languages, or by some other exit. The whole subject of ethics, for example, is placed by Mr Wittgenstein in the mystical, inexpressible region. Nevertheless he is capable of conveying his ethical opinions. His defence would be that what he calls the mystical can be shown, although it cannot be said. It may be that this defence is adequate, but, for my part, I confess that it leaves me with a certain sense of intellectual discomfort.

In de *Tractatus* komen verschillende onderwerpen ter sprake waarover strikt genomen niets te zeggen valt. Hoe kun je deze onderwerpen onderscheiden?

De uitspraken over logica, ethiek, de wereld et cetera hebben ook afzonderlijk tot inzichten geleid. Vooral de inzichten over logica zijn zeer invloedrijk geweest. Russell zegt terecht dat Wittgenstein er ook in slaagt zijn mening over ethische zaken over te brengen. Dit betekent dat er verschillende dingen zijn die tot het onuitsprekelijke behoren, maar ook dat er verschillende soorten schijnzinnen of pseudo-proposities zijn die over onuitsprekelijke zaken gaan. Primair gaat het Wittgenstein om het onderscheid tussen zinvol en niet-zinvol taalgebruik. Gebieden waarover of waarbinnen we niet zinvol kunnen spreken zijn: logica, ethiek, metafysica, de (meeste traditionele) filosofische problemen. We hebben gezien dat de proposities van de logica weliswaar niet zinvol zijn, maar ook niet onzinnig. Wittgenstein noemt ze zinloos omdat ze de grens van het zinvol spreken vormen (ze zijn immers altijd en noodzakelijk óf waar óf onwaar). Vervolgens kunnen we echter ook in het onzinnige taalgebruik nog een onderscheid maken tussen enerzijds uitspraken over ethiek (inclusief waarden, onze levensproblemen, de zin van de wereld, God) en anderzijds beweringen van de metafysica en over filosofische pseudo-problemen. Kenmerkend voor de laatste is dat zij zinvolle proposities lijken te zijn, zij hebben W/F-pretenties, en de taak van de filosofie na de *Tractatus* zal zijn te laten zien dat zij niet zinvol zijn omdat ze woorden bevatten die naar niets verwijzen. Een groot deel van de zinnen van de *Tractatus* behoort tot deze soort zinnen. Anderzijds lijken zij ook wel een uitzondering op de regel te zijn:

¹²⁹ Bertrand Russell, *Introduction* bij: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by C.K. Ogden. p. 22.

Wittgensteins zinnen hebben een ethische bedoeling, in het voorwoord spreekt hij over de *waarheid* van de gedachten in het boek. Bovendien formuleert Wittgenstein in enkele stellingen ook zijn eigen ethische visie, waarmee hij eveneens voor zichzelf een uitzondering maakt. Dit roept de vraag op naar de reikwijdte van de ogenschijnlijk zelfvernietigende opmerkingen in stelling 6.54, waarop we later zullen ingaan. We zetten nu eerst op een rij wat we door middel van niet-zinvolle zinnen (lijken te) kunnen leren als we de zinnen van de *Tractatus* serieus nemen:

A. *De logica*

Bertrand Russell was de eerste die met enig ongeloof reageerde op de conclusie van de *Tractatus*. Russell, en na hem vele anderen, waren van mening dat de *Tractatus* wel degelijk belangrijke inzichten oplevert waaraan men vasthoudt, ook nadat de ladder is weggeworpen. P.M.S. Hacker zegt hierover bijvoorbeeld:

If the propositions of the *Tractatus* are nonsense, at any rate they are nonsense that is deliberately and self-consciously put together with a very definite point and purpose. We are, after all, supposed to ‘climb up’ them in order to be able to see the world from a correct logical point of view.¹³⁰

De pseudo-proposities, schijnzinnen, zijn bijvoorbeeld de proposities die het onderscheid maken tussen zeggen en tonen. Dit onderscheid is een van de belangrijkste inzichten van de *Tractatus*. Propositionen, W/F-zinnen, drukken een inhoud uit, zeggen iets wat waar of onwaar kan zijn. Logische zinnen zijn niet onzinnig, maar zinloos. Het zijn geen zinnen die waar of onwaar kunnen zijn, maar zinnen die altijd waar (tautologieën) of altijd onwaar (contradicties) zijn (4.461). Zij vormen daarom de grens van het zinvolle taalgebruik.

De logische vorm van zinnen laat de vorm van de wereld zien. *Dat* dit zo is, is het logisch juiste zicht op de wereld. Doordat we de pseudo-proposities van de *Tractatus* hebben begrepen, hebben we een aantal logische inzichten verworven, die in de verdere ontwikkeling van de logica in de twintigste eeuw van grote invloed zijn gebleken. We weten echter nu ook dat een logische theorie niet nodig is. We hoeven niets meer te zeggen over de logica, maar hem alleen maar toe te passen: de logica is in staat voor zichzelf te zorgen.

¹³⁰ P.M.S. Hacker, *Connections and Controversies*. Oxford 2001, p.111. De discussie over de vraag of de zinnen van de *Tractatus* alle zonder meer ‘onzinnig’ zijn, of dat er misschien uitzonderingen zijn die als ‘diepzinnige’ nonsens zijn aan te merken, wordt nog steeds gevoerd. We komen hierop terug in het volgende hoofdstuk.

B. De ethiek

De zinnen van de logica zijn zin-loos, maar zinnen die proberen iets te zeggen over wat voorbij de grens van het zinvol spreken ligt zijn onzinnig. Er is echter een verschil tussen de metafysische onzin waaraan de filosofie een einde moet maken en ethische uitspraken die per definitie onzinnig zijn, maar toch belangrijk en waardevol. Hetzelfde logische bewijs dat leidt naar het inzicht in de onzinnigheid van de metafysica, inclusief de *Tractatus* zelf, leidt tot het inzicht in de grens van het zinvol spreken en wat voorbij de grens ligt, het ethische, waarom het in de *Tractatus* uiteindelijk te doen was. Waarin zit het verschil?

Wittgenstein noemt logica en ethiek beide transcendentiaal en het lijkt alsof in het onuitsprekelijke alleen het onderscheid tussen logica en ethiek te maken is. Dit zijn de ‘onuitsprekelijke’ onderwerpen waarover hij expliciet een mening geeft. Toch noemt hij meer onuitsprekelijke zaken. Esthetiek vereenzelvigd hij met ethiek (6.421), maar er zijn ook nog het zicht op de wereld als begrensd geheel (*Die Anschauung der Welt sub specie aeterni*, 6.45), onze levensproblemen, de zin van de wereld en ten slotte de *Tractatus* zelf. Alle behoren zij tot het mystieke, het onuitsprekelijke, en de ethische bedoeling van het werk ligt ook in het inzicht dat dit zo is. ‘Transcendentiaal’ fungeert bij Wittgenstein daarom als een aanduiding voor datgene wat weliswaar buiten het zinvolle spreken ligt, maar wat toch van belang is en niet hoeft te worden uitgebannen (zoals bijvoorbeeld de metafysica).

Maar hier houdt de overeenkomst tussen logica en ethiek op. Terwijl de inzichten in de aard van de logica in de literatuur worden beschouwd als een belangrijk resultaat van de *Tractatus*, geldt dit niet voor de ethische opvattingen. De *Tractatus* wordt, ondanks de ethische bedoeling, zelfs helemaal niet als een ethisch werk beschouwd. Op grond van het hiervoor gestelde over de conclusie van de *Tractatus* lijkt het ethisch belang in eerste instantie in te houden dat we inzicht hebben verworven in de aard van ethische zinnen. Zinnen die waarden proberen uit te drukken zijn pseudo-proposities; ethiek behoort tot het mystieke, het onuitsprekelijke. De vraag is nu of hiermee het ethische doel van de *Tractatus* is bereikt.

Wittgenstein neemt niet helemaal genoegen met zijn eigen bevindingen, want ondanks hun inmiddels onmiskenbare onzinnigheid doet hij tegen het einde van zijn werk enkele expliciete uitspraken over ethiek. Deze vinden we in de stellingen 6.373-6.374 en 6.422-6.4312. Hier gaat het over de goede of kwade wil, over straf en beloning, over de wereld van een gelukkig of een ongelukkig mens. Ethiek komt volgens deze stellingen tot uiting in de houding van mensen tegenover de (feiten in de) wereld. Wat betreft deze ethische uitspraken merken we het volgende op:

1.

De oorsprong van Wittgensteins ideeën over ethiek is een heel andere dan die van zijn logische opvattingen, die ontstonden in dialoog met het werk van Frege en Russell. In de eerste jaren na verschijning van de *Tractatus* is alle aandacht uitgegaan naar de logica, maar vooral na het verschijnen van *Wittgenstein's Vienna* van A. Janik en S. Toulmin in 1973 is meer onderzoek gedaan naar de continentale invloeden op Wittgensteins denken, zijn Weense afkomst en de invloed van vooral Arthur Schopenhauer.¹³¹ Juist de continentale filosofie en cultuur zijn volgens deze auteurs bepalend geweest voor het tweede, ethische en mystieke, deel van de *Tractatus* dat nu meer aandacht krijgt, waardoor een evenwichtiger interpretatie van het werk mogelijk wordt.

2.

Een reden waarom veel studies over de *Tractatus* als geheel (nog steeds) voorbijgaan aan de ethische stellingen is ook dat het korte en tamelijk cryptische opmerkingen zijn,¹³² waardoor het mogelijk is om het boek uitsluitend als een werk over taal en logica te interpreteren. Als we een vergelijking maken tussen de logische stellingen en de ethische passages valt op dat de laatste binnen het geheel ook een andere functie hebben.

We hebben gezien dat er geen ethische (zinvolle) zinnen kunnen bestaan want zinnen kunnen niets 'hogers' uitdrukken. Dit betekent dat Wittgensteins ethische zinnen schijnzinnen zijn, evenals de beweringen over logica en de metafysische pseudo-proposities. Toch is er verschil. Wanneer we Wittgensteins verschillende opmerkingen over ethiek bezien valt het volgende op:

- De uitspraken die Wittgenstein in de *Tractatus* doet over ethiek hebben een lage logische status, veel cijfers achter de punt. Dit betekent dat zij geen prominente rol spelen in de opbouw van de argumentatie. Geen van de hoofdstellingen van de *Tractatus* gaat over ethiek.
- Hiermee samenhangend: de uitspraken over de wil e.d. hebben geen plaats in de lijn van het betoog dat uiteindelijk leidt tot stelling 7. De conclusie van de *Tractatus* zoals verwoord in de laatste stellingen heeft wel betrekking op de ethiek, maar de ethische schijnzinnen leveren geen bijdrage om deze conclusie te

¹³¹ Wittgenstein had in zijn jeugd *Die Welt als Wille und Vorstellung* gelezen. Zie A. Janik, 'Schopenhauer and the early Wittgenstein' *Philosophical Studies*, Vol 15, 1966, pp. 76-95.

¹³² Robert J. Fogelin zegt bijvoorbeeld in zijn inleidende werk *Wittgenstein*: 'Now I think that we have some idea – however incomplete – about the way logic concerns the form of the world.... No such systematic account is given for values. Instead we are given a series of sage pronouncements, e.g. 'The world of the happy man is a different one from that of the unhappy man' (6.43). This is a transcendental (hence pseudo) proposition, for it concerns the character of the world as a whole. But why has Wittgenstein pitched upon this pseudo content rather than some other?' (*Wittgenstein*. London 1976, pp. 87-88).

bereiken. Deze zinnen behoren niet tot de ladder die moet worden weggegooid. Zij leveren geen bijdrage aan het inzicht dat de lezer bereikt in de aard van zinvolle zinnen en van het onzegbare, maar omgekeerd is wel dit inzicht nodig om de ethische zinnen op waarde te schatten.

3.

Op de ethische zinnen is het onderscheid tussen zeggen en tonen dat we aantreffen in bewerende zinnen niet van toepassing. Alleen bewerende zinnen, proposities, tonen iets van de wereld, namelijk de logische vorm. Propositionen kunnen geen morele waarden tonen. De ethiek laat zich niet uitspreken, ethische zinnen zijn onmogelijk (6.42 en 6.421).¹³³ Wittgenstein zegt dit ook zo: in de wereld is alles toevallig en daarom kunnen waarden als ze werkelijk waarde hebben niet in de wereld liggen. Wat hen waardevol maakt ligt *buiten* (ausserhalb) de wereld en daarom kunnen er geen ethische zinnen bestaan. Waardoor kan de ethiek dan worden getoond?¹³⁴ Wittgenstein zegt dit niet nadrukkelijk in de *Tractatus*, maar uit bijvoorbeeld zijn correspondentie kan wel worden afgeleid waaraan hij dacht. In eerste instantie is dat de kunst. Een voorbeeld is het gedicht 'Graf Eberhard's Weissdorn', waarin Wittgenstein en Paul Engelmann beiden een diepere zin bespeurden. Een tweede mogelijke manier om waarden te tonen is die van het (morele) handelen. Wittgenstein zelf keerde na het beëindigen van de *Tractatus* de filosofie en de academische wereld de rug toe en werd onderwijzer op een dorpschooltje in Oostenrijk. Het onderwijzen van de boerenbevolking onder primitieve omstandigheden had voor hem kennelijk een morele lading.

In beide gevallen is de manier waarop de waarde wordt getoond echter een andere en minder evidente dan de manier waarop een propositie zijn logische vorm toont. Het gedicht waarover Wittgenstein en Engelmann zo enthousiast waren hoeft bij anderen niet dezelfde reactie op te roepen. Over de waarde die het gedicht toont kunnen verschillende meningen bestaan, net als over waarden die men in daden meent te kunnen tonen. Wanneer ethische waarden kunnen worden getoond zijn ze in ieder geval op een andere plaats te zoeken dan in de vorm van zinnen of van pseudo-proposities. Wittgenstein is weliswaar in staat zijn opvattingen over ethiek te communiceren, zoals Russell ook constateerde, maar dit geschiedt op een andere manier dan via de mogelijkheden die hij in de *Tractatus* aangeeft.

¹³³ Wittgenstein noemt, zoals we zagen, ethische waarden absolute waarden. Relatieve waarden zijn gerelateerd aan feiten. Hierover kunnen we wel zinvolle uitspraken doen. In de ethiek is dat per definitie onmogelijk.

¹³⁴ Zie voor een uitwerking hiervan W. Donald Hudson: *Wittgenstein and Religious Belief*. London 1975, ch. 3.

Dit alles houdt in dat Wittgensteins uitspraken *over* ethiek in de *Tractatus* een problematische status hebben. Toch zegt Wittgenstein in zijn brief aan Ludwig von Ficker dat zijn boek een *ethische* zin heeft. De ethische betekenis van de *Tractatus* houdt echter niet zozeer verband met de opvattingen over ethiek die Wittgenstein in de *Tractatus* uiteenzet, maar met de notie van de grens. In de brief aan von Ficker zegt Wittgenstein immers dat het belangrijkste deel van zijn werk het deel is dat hij *niet* geschreven heeft. Het ethische wordt, net als het (on)zegbare, van binnenuit begrensd. Niet de zinnen over ethiek vormen daarom het ethische belang, maar het juiste zicht op de wereld en op de aard van waarden. De *Tractatus* is niet bedoeld als een werk dat de lezer morele waarden bijbrengt, maar dat de lezer brengt naar de plaats waar hij de aard van de waarden juist kan zien. ‘De wereld juist zien’ is daarom niet alleen, zoals Hacker zegt,¹³⁵ een correct *logisch* gezichtspunt, maar ook een juist *ethisch* gezichtspunt. De schijnzinnen van de *Tractatus* hebben niet alleen voor de logica, maar ook voor de ethiek betekenis. Opmerkingen over de logica hebben een *ethische* zin. Dat logica en ethiek beide transcendentiaal zijn volgt uit de *logische* theorieën. Hacker stelt: ‘If the claim is that ‘the unutterable’ is manifest in attitudes and actions, then this form of ineffability is independent of the official doctrine of saying and showing, since what shows the ineffable is not a formal feature of a well-formed formula.’¹³⁶

Ethiek is iets ‘hogers’ waarvoor zinnen, gewone proposities, tekortschieten. Dit geldt ook voor de zin van de wereld of het leven, het ‘hogere’, religie, God. We kunnen er niet over spreken en als we dat wel doen spreken we onzin. Deze zaken zijn onuitsprekelijk, maar het is, zoals Hacker ook zegt, een andere vorm van onuitsprekelijkheid dan die van de logische vorm van zinnen. De conclusie is dat voor de ethiek Wittgensteins opvattingen over logica en (de grens van de) taal van groter gewicht zijn dan zijn expliciet ethische uitspraken.

C. De zin van de wereld

De *Tractatus* trekt de grens van wat gezegd kan worden en van de wereld in de taal, van binnenuit, door een verkenning van taal en logica, door de aard van de logica te bepalen als de structuur van de wereld en door het wezen van de taal en de wereld uiteindelijk weer te geven in een logische formule. De *Tractatus* bepaalt de grens *in* de taal, maar toch niet via zinvolle zinnen. Wanneer dit is gebeurd is de grens bereikt. Wat daarbuiten, of daarboven, ligt is het mystieke, ethiek, de zin van het leven, God. Wittgenstein spreekt in veelzeggende, verticale, metaforen: opklimmen, er bovenuit stijgen, overwinnen

¹³⁵ Zie hierboven par. 2.4.3 A.

¹³⁶ P.M.S. Hacker, *Connections and Controversies*, p. 151.

(hinaufsteigen, über sie hinaussteigen, überwinden). De zinnen vormen een samenhangend geheel, een betoog, dat de lezer moet volgen. Hij moet klimmen door middel van de zinnen om er ten slotte bovenuit te stijgen. Het woord dat Wittgenstein hiervoor gebruikt, ‘überwinden’, heeft de connotatie van ‘met moeite te boven komen’, welke noch in de Nederlandse (‘overwinnen’) noch in de Engelse vertalingen (‘surmount’, ‘transcend’) helemaal tot zijn recht komt. Het is een moeizaam proces waarin voortdurend de verleiding aanwezig is om enerzijds niet meer te zien dan dat waarover we kunnen spreken en anderzijds om te spreken over wat we alleen kunnen zien.

Alles in de wereld is contingent. De enige noodzakelijkheid is logische noodzakelijkheid en de enige a priori noodzakelijk ware of onware zinnen zijn de zinnen van de logica, dat wil zeggen tautologieën en contradicties. Het ‘hogere’, de zin van de wereld, ligt buiten de wereld, buiten het contingente, maar ook buiten de logica. Wie de zinnen van de *Tractatus* is ontstegen, erboven staat, kan dit nu zien. Hij ziet niet de waarden, maar de *plaats* van de waarden.¹³⁷ Het gaat om inzicht, niet om zonder meer zien, maar een zien *dat...*:

An einen Gott glauben heisst sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An Gott glauben heisst sehen, dass das Leben einen Sinn hat.¹³⁸

Je ziet niet *wat* de zin van het leven is, maar *dat* er een zin is.¹³⁹ Als de zin van het leven helder (‘klar’) is, kun je niet zeggen waaruit die bestaat (6.521). De ethische positie geeft geen invulling van waarden, alleen het inzicht waar men waarden kan aantreffen, en dat is buiten de taal. Uitspraken over waarden zijn niet mogelijk, maar wie de ladder heeft beklommen heeft niet alleen een juist zicht op de wereld. Hij *ziet* nu ook dat waarden en de zin van de wereld daarbuiten liggen (6.41). Ook hiermee staat Wittgenstein in de westerse mystieke traditie. Nu wordt de ethische zin van het boek ook duidelijk:

- 6.5 Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen.
- 6.521 Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems.

¹³⁷ Zoals Mozes uiteindelijk niet God ziet, maar de plaats waar God is. Zie par. 1.3.

¹³⁸ Wittgenstein, *Notebooks*, p.74.

¹³⁹ Vergelijk Eriugena: we weten niet *wat* God is, alleen *dat* Hij is.

Nu de grens van het spreken in de taal is bepaald, is het probleem van het leven uit de taal verdwenen. Wie de wereld juist ziet merkt dat de vraag naar de zin van het leven niet meer te stellen is. Zolang de vraag gesteld wordt kan hij niet beantwoord worden. 'Lösung' betekent hier niet opgelost in de zin van beantwoord, maar van in het niets verdwenen, niet terug te vinden. Wittgenstein heeft laten zien hoe de vraag verdwijnt, hij heeft de vraag uit de W/F-taal laten verdwijnen; dát is de ethische betekenis van het boek. Een antwoord op de vraag naar de aard en bedoeling van Wittgensteins eigen ethische zinnen is hiermee echter niet dichterbij gekomen.

2.5 *Filosofie*

Wittgenstein bepaalt de taak van de filosofie in contrast met die van de natuurwetenschappen.¹⁴⁰ De zinnen van de natuurwetenschappen gaan over feiten in de wereld. De filosofie is geen natuurwetenschap en heeft dan ook een heel andere taak.

4.113 Die Philosophie begrenzt das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft.

Het verschil tussen natuurwetenschap en filosofie heeft te maken met de grens van het spreken in de natuurwetenschappen. De natuurwetenschap kan zelf de grens niet aangeven, geen vragen stellen waarop niet het antwoord kan worden gezocht. De filosofie geeft aan welke vragen zinvol zijn en waar de grens ligt van het zinvolle spreken. Het gebied van de natuurwetenschap wordt dus niet door de wetenschap zelf bepaald, maar door de filosofie, zij het niet vooraf maar met het voortschrijden van de wetenschap. In de wereld is de grens niet gegeven. Je kunt niet zinvol spreken over de grens. De natuurwetenschappen zijn in principe grenzeloos.

4.112 Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen.

¹⁴⁰ Wittgenstein spreekt steeds alleen over natuurwetenschappen maar suggereert dat daartoe ook andere wetenschappen behoren, bijvoorbeeld de psychologie (4.1121).

Wanneer je dit combineert met stelling 6.54: ‘Meine Sätze erläutern...’, is de conclusie dat Wittgenstein volgens zijn eigen definitie met de *Tractatus* wel degelijk een filosofisch werk geschreven heeft. De *Tractatus* zoekt de grens van het spreken als geheel. Deze grens kan alleen in de taal van binnenuit worden gevonden, maar om aan te geven dat dit de grens is, is het nodig een positie buiten de taal in te nemen. In deze zin is de *Tractatus* zelf transcendentiaal.

Dagegen scheint mir die *Wahrheit* der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben.¹⁴¹

De problemen die Wittgenstein definitief opgelost denkt te hebben zijn, zoals hij eerder in het voorwoord zegt, de problemen van de filosofie. Voor de filosofie blijft een veel bescheidener taak over die hij kort weergeeft in stelling 6.53.¹⁴² Hij houdt zich dus niet aan wat hij daar als de enig juiste methode van de filosofie omschrijft. De werkwijze van de *Tractatus* komt veel dichter in de buurt bij de taak van de filosofie volgens de stellingen 4.114 tot 4.115:

Sie soll das Denkbare abgrenzen und damit das Undenkbare.
 Sie soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen.
 Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.

‘Bedeuten’ is hier uiterst belangrijk. Het is hier niet zozeer betekenen, als beduiden, aanduiden of aanwijzen. Zoals bij Frege proposities verwijzen naar (bedeuten) het ware of het onware, zo verwijst bij Wittgenstein de filosofie door haar verhelderende werk naar het ondenkbare en onzegbare. Precies dit laatste gebeurt in de *Tractatus*. Wanneer dit een keer is gedaan, hoeft dat niet nogmaals want de problemen van de filosofie zijn definitief opgelost. De filosofie volgens de stellingen 4.114 en 4.115 duidt op het onzegbare, wijst het aan. Er zijn onuitsprekelijke zaken en de *Tractatus* brengt ons naar de grens van waar ze te vinden zijn. Als Wittgenstein dit in zijn boek heeft gedaan is de ethische bedoeling waargemaakt. Wat overblijft is de bescheiden taak uit 6.53.

Wittgenstein merkt zelf op hoe weinig er is bereikt nu de (pseudo) problemen van de filosofie zijn opgelost. Er is eigenlijk alleen maar aangetoond dat het pseudo-problemen zijn. Ze zijn opgelost doordat ze in het niets zijn opgelost, verdwenen uit de taal. De pseudo-proposities hebben de aard van de logica laten zien maar zij hebben tegelijk een ethische betekenis doordat ze de

¹⁴¹ *Tractatus*, Vorwort.

¹⁴² Zie par. 2.1.2.

lezer hebben gebracht naar de grens van het spreken. Hierdoor heeft de *Tractatus* het karakter van een mystieke opgang. Het eindpunt is het zwijgen.

2.6 *Het zwijgen*

Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen. (Voorwoord)

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen. (stelling 7, slot)

2.6.1 *Het einde van het spreken*

Wanneer stelling 7 volgt uit het voorafgaande en de juiste conclusie is van Wittgensteins betoog heeft hij zijn doel bereikt.

Wat houdt het nu in dat we moeten zwijgen over dingen waarover men niet kan spreken? In de eerste plaats datgene waarvoor Wittgenstein in stelling 6.53 heeft gewaarschuwd. Als iemand een metafysische uitspraak doet, zoals ‘Die Substanz ist das, was unabhängig von dem was der Fall ist, besteht’¹⁴³, dan kun je hem erop wijzen dat hij aan bepaalde woorden in die zin (bijvoorbeeld ‘substantie’) geen betekenis heeft gegeven. Deze zin is onzinnig, want hij kan, door het ontbreken van die betekenis, niet waar of onwaar zijn. In dit geval is het beter te zwijgen, maar het is niet zo dat je dan zwijgt *over* substantie.¹⁴⁴ Vooral (maar waarschijnlijk niet uitsluitend) de natuurwetenschappen zijn in staat zinvolle uitspraken over dingen in de wereld te doen, maar we voelen aan dat als *alle* wetenschappelijke vragen beantwoord zijn, onze levensproblemen (*Lebensprobleme*, stelling 6.52) zelfs nog niet zijn aangeroerd. We kunnen er niets over zeggen. Dit komt doordat in de wereld alles contingent is en geen enkele uitspraak over iets in de wereld noodzakelijk is. *Elke* zinvolle zin kan waar of onwaar zijn, en we kunnen niet aan de zin zien welke van de twee. Alleen aan een tautologie kun je zien dat hij waar is, en aan een contradictie dat hij onwaar is. Dit zijn de grensgevallen, maar zij zeggen niets.

Waarden zijn voor Wittgenstein echter niet contingent en bestaan daarom niet *in* de wereld. Hij heeft in stelling 6.41 gezegd dat, als er een waarde bestaat, deze buiten alle toevalligheid (*So-Sein*) moet liggen, dat is buiten de wereld. Dit

¹⁴³ *Tractatus* stelling 2.024.

¹⁴⁴ Het is echter inmiddels duidelijk dat je wel kunt zwijgen *over* ethische zaken.

is natuurlijk een bij uitstek metafysische uitspraak, al is het maar omdat het woord ‘waarde’ geen betekenis (geen *Bedeutung*) heeft. Je kunt hieruit niet concluderen dat waarden ergens in een onzichtbaar domein buiten de wereld bestaan van waaruit ze zich aan ons openbaren. Wittgenstein zegt niets meer dan dat we niet zinvol over waarden kunnen spreken en het ook niet moeten proberen, althans niet met de pretentie iets te zeggen wat ‘waar’ kan zijn. Als we dit begrijpen zien we in *dat* er onuitsprekelijke zaken zijn, en dat ze niet een ‘*wat*’ zijn.

2.6.2 *De Tractatus als apofatisch geschrift*

Wittgenstein heeft, zoals we zagen, in zijn voorwoord gezegd dat hij in de taal een grens wil trekken voor de uitdrukking van gedachten. Vervolgens begint hij zijn boek met een analyse van de wereld in feiten en dingen die overeenstemt met de analyse van de taal. De logica laat de gemeenschappelijke structuur van beide zien. Alleen zinnen waarvan we kunnen vaststellen of ze waar of onwaar zijn, zijn zinvol en hiermee is de grens van het zinvolle spreken aangegeven. Wittgenstein eindigt hier echter niet mee. Er volgt nog een gedeelte waarin hij ingaat op wat buiten de grens van het spreken en daarmee buiten de wereld ligt. Hij doet uitspraken over ethiek waarmee hij de grens overschrijdt die hij heeft getrokken terwijl deze zinnen voor de gang van zijn betoog niet noodzakelijk zijn. Het is merkwaardig dat het geen moeite kost om deze zinnen te begrijpen, zoals Russell ook vaststelde. De zinnen over ethiek zijn iets anders dan de ethische bedoeling van het werk, die inhoudt dat we inzien dat we over ethische zaken moeten zwijgen, wat het juiste (ethische) zicht op de wereld is van stelling 6.54. Hierop komen we in het volgende hoofdstuk terug.

Aan het einde van zijn boek bespreekt Wittgenstein wat zich onttrekt aan het zinvol spreken, het ‘onuitsprekelijke’, het ‘mystieke’. Hij zegt niet dat er onuitsprekelijke, mystieke zaken zijn die zich op een of andere wijze aan ons openbaren, maar hij zegt dat het gegeven *dat* er iets onuitsprekelijks *is* zich aan ons toont. De taal doet dit laatste ook, niet in individuele zinnen, maar als geheel, doordat hij begrensd is, en doordat daarmee ook de wereld begrensd is: het mystieke gevoel is het gevoel van de wereld als begrensd geheel.

We hebben gezien dat de ethische bedoeling van de *Tractatus* ligt voorbij het boek in wat Wittgenstein niet heeft geschreven. Het *zwijgen* van stelling 7 betreft alle zaken waarover geen zinvolle zinnen geformuleerd kunnen worden: logica, waarden, ethiek en het onuitsprekelijke of mystieke. Het is daarom opmerkelijk dat, terwijl het boek niet wordt gezien als een ethisch werk, er wel commentatoren zijn die de *Tractatus* opvatten als een boek over mystiek, of als

een mystiek werk.¹⁴⁵ De vraag is echter, zoals altijd wanneer het woord ‘mystiek’ valt, wat men eronder verstaat. In de negentiende eeuw is de opvatting in zwang gekomen dat ‘mystiek’ een speciale ervaring aanduidt, een directe en moeilijk of niet te communiceren ervaring van de aanwezigheid van God of het goddelijke. Deze opvatting treffen we bijvoorbeeld aan in Evelyn Underhills standaardwerk (uit 1911) over mystiek:

In mysticism that love of truth which we saw as the beginning of all philosophy leaves the merely intellectual sphere, and takes on the assured aspect of a personal passion. Where the philosopher guesses and argues, the mystic lives and looks; and speaks, consequently, the disconcerting language of first-hand experience, not the neat dialectic of the schools. Hence whilst the Absolute of the metaphysicians remains a diagram – impersonal and unattainable – the Absolute of the mystics is lovable, attainable, alive.¹⁴⁶

Wittgenstein maakt nergens melding van een mystieke ervaring of iets wat zo geïnterpreteerd zou kunnen worden. In deze zin is de *Tractatus* in elk geval geen mystiek werk. Het boek presenteert ook geen mystieke leer en de argumentatie die Wittgenstein naar voren brengt om aan te tonen dat een metafysische theorie niet mogelijk is geldt a fortiori voor een mystieke leer. ‘Mystiek’ is voor Wittgenstein niet een toegang tot waarheid via gevoel of ervaring, die hij voor de metafysica heeft versperd.

Wittgenstein gebruikt de term ‘mystiek’ in de *Tractatus* drie keer, een keer als bijvoeglijk naamwoord (het mystieke gevoel), en twee keer als zelfstandig naamwoord (het mystieke: *das Mystische*). Bovendien treffen we hem een keer aan in zijn notitieboeken, waar hij spreekt over een *Trieb zum Mystischen*¹⁴⁷ die ontstaat doordat we de wetenschap onbevredigend vinden. Het mystieke gevoel van de wereld als begrensd geheel is niet een speciaal soort of zelfs een algemeen menselijke ervaring, maar een herformulering van het onderscheid tussen (contingente) zaken in de wereld en het onuitsprekelijke van wat daarbuiten ligt, het totaal ineenstorten van elke mogelijkheid om over dat laatste te spreken.

¹⁴⁵ Voorbeelden hiervan zijn Eddy Zemach en B.F. McGuinness, zie par. 2.4.

¹⁴⁶ Evelyn Underhill, *Mysticism*. New York 1961, p. 24.

¹⁴⁷ *Notebooks*, p. 51: ‘Der Trieb zum Mystischen kommt von der Unbefriedigtheit unserer Wünsche durch die Wissenschaft. Wir fühlen, dass selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unser Problem noch gar nicht berührt ist.’ Dit laatste komt overeen met *Tractatus*, stelling 6.52.

Wittgensteins gebruik van de term ‘mystiek’ heeft daarmee de (dialectische) kenmerken die we al aantreffen in het werk van Dionysius de Areopagiet.¹⁴⁸

We hebben gezien dat Dionysius en later ook Eriugena een onderscheid maken tussen katafatische en apofatische theologie, positief en negatief spreken over wat ons kennen overstijgt. Alles wat we over God zeggen moet worden ontkend en deze systematische negatie is een adequater spreken dan alle predicaten die we (positief) gebruiken. Wat volgt er nu op deze negaties? Turner zegt in *The Darkness of God* over Dionysius:

...the negation of the negation is not a *third* utterance, additional to the affirmative and the negative, in good linguistic order; it is not some intelligible *synthesis* of affirmation and negation; it is rather the collapse of our affirmation and denials into disorder... And that is what the ‘self-subverting’ utterance is, a bit of disordered language. Since that is also, for Denys, what theological language is when stretched to its fullest extent, that language naturally, spontaneously and rightly takes the form of paradox, and not merely for the sake of effect.¹⁴⁹

Ook in het eerste boek van *Periphyseon* troffen we deze paradox aan. Hij werd daar niet opgelost, maar eerder versterkt door het logische bewijs van de onmogelijkheid van ons kennen van en spreken over God. Vooralsnog hebben we geconstateerd dat Eriugena desondanks zijn werk voortzet en nog vier boeken over zijn onderwerp, de natuur, laat volgen. Er is voor dit spreken een nieuwe metafoor nodig.

In *Tractatus logico-philosophicus* vinden we eveneens het onderscheid terug tussen positief en negatief spreken. De *Tractatus* is op het eerste gezicht een werk over taal en logica; dit is het katafatische, positieve niveau van het werk dat in de eerste jaren na verschijnen de meeste aandacht kreeg. De logisch positivisten zagen vooral de anti-metafysische strekking van het werk, voorbijgaand aan de stellingen over ethiek, ‘het mystieke’ et cetera. Het mystieke of onuitsprekelijke vormt nu het tweede, apofatische niveau van het werk. Hier worden waarden, ethiek, de zin van het leven en God systematisch en op logische gronden buiten de taal en de wereld gesloten. Deze procedure komt overeen met die van Eriugena in het eerste boek van *Periphyseon*.

Stelling 7 is de conclusie van zowel het katafatische als het apofatische spreken in de *Tractatus*. Wanneer we de beide niveaus van spreken combineren ontstaat de bekende paradox die in de voorlaatste stelling is geformuleerd: de

¹⁴⁸ zie paragraaf 1.1.3.

¹⁴⁹ *The Darkness of God*, p. 22.

zinnen van de *Tractatus* zelf zijn ook onzinnig. De vraag is nu of er een oplossing is voor deze tegenstelling tussen katafatisch en apofatisch spreken. We hebben gezien dat Bertrand Russell in zijn inleiding al suggereerde dat er misschien een uitweg is, bijvoorbeeld door een hiërarchie van talen.¹⁵⁰ Is er bij Wittgenstein een dergelijke uitweg, of eindigt hij in een volledige deconstructie van het spreken over alles behalve feiten? Wittgenstein kiest niet expliciet voor een hiërarchie van talen of voor een ‘hogere’ taal. Toch zien we als we zijn uitspraken over logica, filosofie en over zijn eigen werk combineren dat er ook bij hem een derde manier van spreken is. Deze manier van spreken is dat wat zijn eigen zinnen doen, *verhelderen*.

2.7 Samenvatting

We zullen nu in het kort de verschillende lijnen in het betoog van de *Tractatus* aangeven en het punt proberen te vinden waar zij samenkomen. Wittgenstein bouwt in de *Tractatus* een logisch betoog op waarin we de volgende bedoelingen kunnen onderscheiden:

1. een *logische*,

om als weerwoord op het werk van Frege en Russell te laten zien wat logische zinnen zijn en waaruit de logica bestaat. Logische zinnen, tautologieën, tonen de structuur van de wereld. Zij vormen de grens van wat zinvol gezegd kan worden en zijn zinloos.

2. een *anti-metafysische*,

om de grens voor het zinvolle spreken te trekken zodat de filosofie zich kan beperken tot haar eigenlijke taak, het laten zien wanneer zinnen onzinnig zijn en men beter kan zwijgen.

3. een *ethische*,

¹⁵⁰ Russell onderscheidde zelf een hiërarchie van logische typen als oplossing voor de paradox die was ontstaan in de verzamelingenleer, de zgn. paradox van Russell: Er is een verzameling V van alle verzamelingen die geen element zijn van zichzelf. Is deze verzameling V een element van zichzelf? Zo ja, dan mag ze juist geen element zijn van zichzelf. Vergl. ‘Mathematical Logic as based on the Theory of Types’ in: *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. Ook in Wittgensteins werk ontstaat de paradox door zelfreferentie, dat wil zeggen doordat hij zelf aan het einde de uitspraken in zijn werk onzinnig verklaart. Russell oppert nu dat er bij Wittgenstein een oplossing voor de paradox is, zoals hij ook in zijn eigen werk een oplossing heeft gevonden, in de vorm van een hiërarchie van talen. We zullen zien dat er bij Wittgenstein ook sprake is van een ‘hogere’ taal, al is zijn oplossing, in tegenstelling tot die van Russell, niet puur logisch.

om de grens voor het denken en het spreken te bepalen teneinde het onuitsprekelijke (het ethische) daarbuiten aan te wijzen. Dat er onuitsprekelijke zaken zijn, is het mystieke.

De eerste bedoeling, het ontwikkelen van een adequate logica en een juiste interpretatie van wat logica nu eigenlijk is, gaat gelijk op met, en staat in dienst van de overige twee.

De logica wordt op verschillende manieren ingezet:

- negatief:
 - a. algemeen: om na logische analyse door het signaleren van het ontbreken van verwijzing (*Bedeutung*) metafysische nonsens aan te tonen en pseudo-problemen in de filosofie te ontmaskeren.
 - b. in het bijzonder in de *Tractatus*: tonen dat Wittgensteins zinnen in de *Tractatus* evenzeer en om dezelfde reden schijnzinnen zijn als die van de metafysica. Dit is de paradox van de *Tractatus* die de auteur zelf erkent
- positief:
 - a. Er is geen logische leer maar we moeten de logica toepassen. Hierdoor wordt de grens van het zinvol spreken duidelijk. De logica heeft als taak het herkennen en identificeren van tautologieën; de zinnen van de logica zijn tautologieën die de structuur van de wereld tonen.
 - b. de logica in de *Tractatus* moet de ethische bedoeling van het boek waarmaken, het bepalen van de grens van het zeggbare om het ethische aan te duiden.

De paradox die ontstaat door de aangewezen taak van filosofie en logica toe te passen op de zinnen van de *Tractatus* zelf treft zowel de anti-metafysische als de ethische bedoeling. Zowel de uitspraken over de wereld als geheel, als de ethische zinnen zijn onzinnig. Wittgenstein lost dit in eerste instantie op door het gebruik van mystieke beeldspraak. De lezer bereikt dankzij de zinnen van het boek een 'hoger' inzicht.

De conclusie is echter dat we moeten zwijgen over datgene waarover we niet kunnen spreken. Dit is niet zomaar een goed klinkende maar nietszeggende formule. In het eerste (metafysische) geval moeten we zwijgen omdat na analyse blijkt dat we tekens, woorden hebben gebruikt die niet naar iets in de wereld verwijzen, m.a.w. geen *namen* van dingen zijn. De zin die we hebben geformuleerd kan niet waar of onwaar zijn. Ons spreken voldoet niet aan de logische eisen. In het tweede (ethische) geval moeten we zwijgen omdat we nu de grens van het (zinvolle) spreken kennen. Waarden, de zin van het leven, God bevinden zich niet *in* de wereld. Dit zijn woorden waaraan we geen betekenis (verwijzing) hoeven toe te kennen. Ons spreken hoeft niet aan de eisen te

voldoen. *Dat er dingen zijn waarover we moeten zwijgen kan Wittgenstein alleen in metaforen duidelijk maken (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist).*

Ook voor de filosofie kunnen we twee taken onderscheiden:

- de taak volgens stelling 6.53: het wijzen op woorden zonder *Bedeutung*, in (metafysische) zinnen; dit sluit aan bij de taak van de logica.
- het onzegbare aanduiden door het zegbare duidelijk te maken (4.115)

Wittgenstein stelt de eerste taak voor de toekomst vast, en voert zelf de tweede uit, die behoort tot het ethische doel en tevens inhoudt dat de problemen van de filosofie definitief zijn opgelost.¹⁵¹ Een filosofisch werk bestaat uit *Erläuterungen*; dit geldt ook voor de *Tractatus*. Doordat Wittgensteins zinnen *verhelderen* is de lezer in staat een hoger plan te bereiken, maar het is nog niet duidelijk hoe stevig zijn positie daar is, hoe betrouwbaar de resultaten van dit verhelderen zijn.

In het voorwoord heeft Wittgenstein gezegd dat de grens voor het spreken alleen *in* de taal getrokken kan worden. De grens voor het spreken wordt *in* de taal getrokken door zinvol te spreken. Wittgenstein trekt de grens in de filosofie met behulp van rationele, logische middelen (de nummering van de stellingen).¹⁵² Hij heeft zich met zijn verhelderingen 'jenseits der Grenze' begeven en daarbij gebruikgemaakt van logische middelen, hoewel de logica strikt genomen alleen geldt binnen de grens. De logica bepaalt de grens van het zinvolle spreken, maar Wittgenstein heeft zelf de grens van het zinvolle spreken willen bepalen door middel van de pseudo-logica van de genummerde stellingen. Niet *iets*, maar *iemand*, de auteur, laat zien waar de grens ligt.

Aan het einde van het boek hebben we een logisch én ethisch juiste kijk op de wereld verworven. Tot het logisch juiste zicht behoort het inzicht in de onzinnigheid van de voorgaande stellingen en dus het begrip van de paradox. De juiste ethische kijk behelst het inzicht dat het spreken over waarden niet zinvol is. De opbouw van de logica en het logische betoog van (de auteur van) de *Tractatus* hebben geleid tot de grens van het spreken en deze tegelijkertijd overschreden. Het volvoeren van de ethische bedoeling is een onderneming waarvoor de logica nodig is, zodat het ethisch spreken, het spreken voorbij de grens dat in Wittgensteins zin van het woord *onzinnig* is, toch een logische basis blijkt te hebben. Hij moet dan wel de bedoeling van zijn boek verhelderen door het woord 'verhelderen' in te voeren en een eigen betekenis te geven.

¹⁵¹ In het vervolg zal de filosofie zich niet meer, zoals bij Wittgenstein zelf, op de taal als geheel richten, maar op afzonderlijke zinnen.

¹⁵² Wittgenstein zegt dat de decimalen het logische gewicht van zinnen aangeven. Hij gebruikt *logisch* hier in een bredere zin dan in zijn opvatting van de logica als een verzameling tautologieën. Zie par. 2.3.5.

Verhelderen is een rationeel spreken, met een verticale connotatie, dat de lezer leidt naar een hoger inzicht. Het is echter niet een zinvol spreken, en hier de toegepaste logica is een pseudo-logica.

In dit hoofdstuk hebben we ons beziggehouden met de stellingen van de *Tractatus*, met wat Wittgenstein zegt en wat hij door zijn uitspraken verheldert. In het vervolg zullen we ons richten op de vraag wat *verhelderen* is en wat we kunnen opsteken van en via een taal die niet-zinvol is. Kan het ons iets leren over bijvoorbeeld (de taal van) ethiek, waarden, de zin van het leven, onze *Lebensprobleme* en religie?

3. Conclusie

Johannes Scottus Eriugena en Ludwig Wittgenstein gaan in *Periphyseon* en *Tractatus logico-philosophicus* spreken over iets wat het kennen en het (letterlijk, zinvol) spreken overstijgt. Zij bepalen eerst zelf met logische middelen de grens van het kennen en spreken en moeten zich er rekenschap van geven waarom en hoe zij die grens overschrijden. Slechts een (klein) deel van het onderwerp van *Periphyseon* en de *Tractatus* voldoet immers aan de standaard voor het kennen en zinvol spreken. Kenbaar of het onderwerp van zinvol spreken zijn alleen de geschapen zijnden (Eriugena) of de feiten (Wittgenstein).

In het voorgaande hebben we gezien hoe Eriugena en Wittgenstein een logisch fundament leggen voor het spreken over het onkenbare/onuitsprekelijke. De opbouw van hun betoog vertoont opmerkelijke overeenkomsten:

1.

Beide werken beginnen met een geheel dat (deels) onkenbaar of onuitsprekelijk is.

Eriugena: Het onderwerp is het geheel van de natuur waarvan God deel is. Over hem spreken we alleen in metaforen; metaforen houden geen werkelijke kennis in.

Wittgenstein: De *Tractatus* begint met een uitspraak over de wereld als geheel van alle feiten. Uitspraken over de wereld als geheel zijn metafysische uitspraken en onzinnig.

2.

Dit leidt tot de *negatie* van de mogelijkheid om het onderwerp te kennen of erover te spreken.

Eriugena geeft een logisch bewijs van Gods onkenbaarheid in boek I van *Periphyseon*. Dit is een 'horizontaal' bewijs: het brengt de lezer niet dichterbij God.

Wittgenstein ontwikkelt een visie op de logica als grens van het spreken.

3.

Vandaar de *desintegratie* van het spreken, de paradox die het werk ondergraaft.

Eriugena: *Alles* wat we over God zeggen is een metafoor.

Wittgenstein: *Meine Sätze* vormen de ladder die de lezer moet wegwerpen nadat hij ermee omhoog geklommen is. Zij zijn onzinnig gebleken.

4.

Echter: beide auteurs stellen een doel dat zij ondanks negatie en desintegratie denken te bereiken, getuige de voortgang van het spreken.

Eriugena gaat door met zijn beschrijving van de natuur in *Periphyseon* in nog vier boeken. Wittgenstein heeft zijn *Tractatus* geschreven en gepubliceerd ondanks de onzinnigheid van de zinnen van het boek.

5.

De vraag die nog beantwoord moet worden is: hoe kunnen we verder spreken, hoe spreekt de auteur desondanks/verder?

Eriugena: via theofanieën;

Wittgenstein: door verhelderen;

Wat voor een spreken is dat?

6.

Met als doel:

Eriugena: *contemplatio* (*Periphyseon* I, 447 B-D), deïficatie, *theosis*.

Wittgenstein: de ethische bedoeling en stelling 6.54: het juiste zicht op de wereld.

Eriugena en Wittgenstein hebben achtereenvolgens aan het einde van het eerste boek van *Periphyseon* en aan het einde van de *Tractatus* het punt bereikt waarop met logische middelen is bewezen dat over (een groot deel van) het onderwerp dat zij aan het begin van hun werk introduceren niets (letterlijk, zinvol) te zeggen valt. Het onderwerp van *Periphyseon* is de natuur, waarin Eriugena een verdeling maakt in zijn en niet-zijn, ofwel in wat kenbaar is en wat het kennen te boven gaat. Wittgenstein begint met een uitspraak over de wereld als geheel en in de loop van het werk wordt duidelijk dat spreken over de wereld als geheel een plaats buiten de wereld veronderstelt waar geen zinvol spreken mogelijk is.

Het onderwerp is daarom bij beide auteurs te groot voor hun mogelijkheden, beiden zijn zich hiervan bewust, maar hebben er desondanks niet voor gekozen om zich tot het kenbare te beperken. Aanvankelijk wordt zelfs een strikt logisch redeneren ingezet om te bewijzen dat wat de auteurs zijn begonnen in feite onmogelijk is. De paradox die in het werk van beiden aanwezig is wordt in eerste instantie niet opgelost maar op scherp gesteld.

Al aan het begin van *Periphyseon* heeft Eriugena gesteld dat God het menselijke kenvermogen te boven gaat en dat alle (letterlijk gebruikte) taal tekortschiet om iets over hem te zeggen. In het eerste boek van *Periphyseon* wordt Gods onkenbaarheid vervolgens met logische middelen bewezen. Dit versterkt alleen maar de paradox die is ontstaan doordat God ondanks zijn onkenbaarheid en het tekortschieten van het spreken toch onderwerp van studie wordt. Eriugena plaatst het bewijs dat geen van de tien categorieën van toepassing is op God in de context van het onderscheid tussen katafatische en apofatische (of mystieke) theologie. Alle uitspraken over God moeten naar hun letterlijke betekenis

worden ontkend: negaties zijn een betere manier om over God te spreken dan affirmaties. *Periphyseon* is echter geen opeenstapeling van ontkenningen.¹⁵³ Dit lijkt te impliceren dat het werk één langgerekte metafoor is, die echter juist door het affirmatieve, metaforische karakter van het spreken geen werkelijke kennis van God inhoudt. Wat biedt het boek méér dan de metaforen waarover we al beschikten, ofwel: wat bereikt Eriugena met *Periphyseon*?

In Wittgensteins werk treffen we eveneens een belangrijke paradox aan. In stelling 6.54 zegt hij dat zijn zinnen *verhelderen*, zodat degene die hem heeft begrepen nu inziet dat de zinnen die hij heeft gebruikt om zijn lezer te brengen tot het inzicht dat zij onzinnig zijn, onzinnig zijn. Metafysische zinnen zijn geen zinvol taalgebruik; de *Tractatus* zelf echter is een en al metafysica. De lezer die dit begrijpt zal zich niet meer overgeven aan metafysica, maar zwijgen over al die uiterst belangrijke zaken in het leven die buiten het bereik van wetenschappelijke kennis (geformuleerd in W/F-zinnen) vallen. Wat rest is in de eerste plaats het *zien* van waarden, het onuitsprekelijke, het mystieke, en erover zwijgen. Het inzicht dat is ontstaan is dus een inzicht dat niet weer te geven is in zinvolle zinnen, dat zelfs niet door zinvolle zinnen is ontstaan, maar dat toch belangrijker is dan de onderwerpen die de auteur heeft behandeld. Wittgenstein gebruikt metafysica om metafysica uit te bannen en de lezer bevindt zich in de paradoxale positie dat hij, zoals de auteur zelf aangeeft, de zinnen van de *Tractatus* als onzinnig moet classificeren en verwerpen, en tegelijk vasthouden aan de belangrijke inzichten die het boek heeft opgeleverd.

Hoe nu verder? Eriugena maakt in boek II een nieuw begin met zijn onderwerp, waartoe God behoort, ondanks de onmogelijkheid om hem te kennen. Hij gaat de natuur systematisch en rationeel bespreken en gaat daarmee voorbij de grens van het kennen die hij in het eerste boek systematisch en logisch heeft bepaald. Wittgenstein spreekt in de *Tractatus* voortdurend over onuitsprekelijke zaken. Beide auteurs overschrijden de grens die zij aan het kennen en spreken hebben gesteld. Zij zijn zich hiervan niet alleen bewust; *dat* zij de grens overschrijden, en hoe zij dat doen, behoort tot de kern van hun werk.

We hebben gezien dat Wittgenstein aan zijn beoogde uitgever Ludwig von Ficker schreef dat zijn boek een ethische bedoeling heeft. Hij wil met zijn boek het ethische van binnenuit begrenzen. Hij kan echter onmogelijk duidelijk maken dat wat ligt voorbij de grens van het spreken iets ethisch is zonder zelf de grens te overschrijden, en zelfs (in zijn brief) buiten zijn boek te gaan staan. 'Buiten het boek' wil dan zeggen dat hij een toelichting geeft op iets wat het boek

¹⁵³ De mogelijkheid van het prefix *super* of *plus quam* wordt wel genoemd maar weinig gebruikt.

eigenlijk zelf duidelijk zou moeten maken. Deze positie is een voorbeeld van wat 'buiten de taal' en 'buiten de wereld' kan zijn. De toepassing in de *Tractatus* van de logica die de grens van de wereld toont, heeft geleid naar een plaats 'buiten de wereld'. Wittgenstein noemt logica en ethiek beide *transcendentiaal*, wat inhoudt dat zij niet tot de feiten in de wereld behoren, maar er wel op betrokken zijn. De logica is de grens van de taal en de wereld, ethiek is de houding van mensen ten opzichte van feiten in de wereld. Bij beide auteurs is de grens van kennen en spreken logisch, met of door middel van de logica bepaald. Er zijn echter ook aanwijzingen dat er niet alleen iets buiten die grens is, maar dat daar ook over te spreken valt. Bij Eriugena is dat het feit dat hij doorgaat met spreken over God als deel van de natuur en begin en doel van de schepping. Bij Wittgenstein zijn het de ethiek, het ethische doel van de *Tractatus* en het boek zelf, het inzicht dat de onzinnige zinnen ons (inzicht) verschaffen.

Eriugena en Wittgenstein geven rationaliteit en logica niet op nadat de grens ervan is vastgesteld en dit roept de vraag op hoe zij rationaliteit en logica voorbij de grens in stand houden. Bij Eriugena is de vraag hoe je God kunt kennen van wie logisch bewezen is dat hij het kennen te boven gaat. Bij Wittgenstein is de vraag hoe je logisch en coherent kunt spreken over datgene wat voorbij het zinvol spreken ligt. In het volgende hoofdstuk zullen we bestuderen hoe Eriugena en Wittgenstein door het invoeren van een nieuw methodisch principe, maar met behoud van rationaliteit en logica, beogen te kennen wat het kennen te boven gaat (Eriugena), al sprekend de grens van het spreken overschrijden (Wittgenstein) en wat zij uiteindelijk daarmee bereiken.

Spreeken voorbij de grens



In dit hoofdstuk zullen we het denken van Johannes Scottus Eriugena en Ludwig Wittgenstein bestuderen in relatie tot de vraagstelling van het onderzoek, de vraag naar de rol van het discursieve spreken in het verwerven van godskennis. Hier komt onmiddellijk de paradox naar voren die we hebben geconstateerd in het werk van beide auteurs en van onze vraagstelling: zekere kennis van God is volgens beiden niet mogelijk. Eriugena stelt dit in de eerste zinnen van zijn hoofdwerk, *Periphyseon*, en hij levert vervolgens in het eerste boek een systematisch bewijs dat over God geen enkele uitspraak mogelijk is. God gaat het menselijke kenvermogen te boven. Wittgenstein zegt in het werk dat we bestuderen, *Tractatus logico-philosophicus*, over God alleen (in stelling 6.432) dat hij zich niet *in* de wereld openbaart. Gezien de daaraan voorafgaande uiteenzetting van wat de wereld en zinvol taalgebruik zijn, betekent dit dat over God geen enkele zinvolle uitspraak mogelijk is. God behoort tot het domein dat Wittgenstein het onuitsprekelijke of het mystieke noemt dat in de loop van het betoog van ‘binnenuit’ wordt afgebakend. We merken daarom om te beginnen op dat bij beide auteurs het bewijs van de onkenbaarheid van God een *logisch* bewijs is, een bewijs vanuit de taal.

In eerste instantie leidt het discursieve spreken dus tot geen enkele kennis van God, maar alleen tot de principiële onkenbaarheid van zijn wezen. Het blijkt echter dat de onkenbaarheid niet betekent dat er geen enkele wijze is om God, of het goddelijke, rationeel te benaderen. In het logische bewijs van de grens zien we al de eerste aanwijzingen hoe we de grens kunnen overschrijden.

Eriugena stelt aanvankelijk dat God het menselijke kenvermogen overstijgt, maar neemt hem daarna ook op in de tweede indeling van de natuur, de divisie van de natuur op grond van scheppen en geschapen-zijn. God is de schepper en het doel waarnaar de schepping terugkeert. Onder deze twee gezichtspunten is hij onderwerp van studie.

Bij Wittgenstein wordt de centrale vraag of er buiten het zinvolle spreken nog een betekenisvol inzicht te verkrijgen is. Het antwoord op deze vraag betreft niet alleen de mogelijkheid van spreken over God, waarden of de zin van het leven, maar ook de uitspraken van de *Tractatus*, die zelf immers niet voldoen aan het criterium voor zinvol taalgebruik. De paradox van de *Tractatus* ligt hierin, dat de interpretatie van de *inhoud* van het werk en die van de *aard* van de

uitspraken nauw samenhangen, waarbij in recente studies de aandacht is verschoven van de eerste naar de tweede, dus van de afzonderlijke stellingen over logica en taal naar Wittgensteins bedoeling met het werk als geheel. Hoewel Wittgenstein aan het einde van het boek zijn zinnen ‘onzinnig’ noemt, vormen deze toch een geordend betoog waaraan de lezer belangrijke inzichten denkt over te houden. Zoals we zullen zien beschouwen sommige (recente) commentaren deze inzichten als een illusie. Voor de bedoeling van ons onderzoek is de interpretatie van de aard van de zinnen van de *Tractatus* nu belangrijk omdat hun ‘onzinnigheid’ niet wezenlijk verschilt van de ‘onzinnigheid’ van het spreken over God, het mystieke of ethiek.

Terwijl bij beide denkers de absolute onkenbaarheid van God vaststaat,¹⁵⁴ wordt hij toch het onderwerp van studie en ook hiervoor worden de rede en het discursieve spreken ingezet. Op het logisch bewijs van de grens van kennen en spreken volgt het toch (rationeel) benaderen van God door het discursieve spreken. Dit zal niet leiden tot (letterlijk) kennis van God, maar tot een betekenisvol inzicht waarvoor het fundament is gelegd in de logische bewijzen en denklijnen die we in het vorige hoofdstuk hebben bestudeerd. We zien dus allereerst dat het uitgangspunt een scherpe afbakening is van wat kenbaar of (zinvol) bespreekbaar is, en dat vervolgens een proces plaatsvindt waarin de rede (of het spreken) die principieel begrensd is toch wordt ingezet om God of het onuitsprekelijke te naderen.

Een tweede kenmerk van het gehele proces is de isomorfie van denken (spreken), het geheel van de natuur (of de wereld) én het boek waarin het eerste betrokken wordt op het tweede en hiermee de reflexiviteit van het werk bepaalt. De tekst zelf krijgt een actieve rol toebedeeld. De derde belangrijke factor in het geheel is (de aard van) de mens. Bij Eriugena is de gehele schepping vervat in de mens; de mens moet de terugkeer van de schepping naar God (*reditus*) voltrekken. Wittgenstein besteedt slechts een paar opmerkingen aan de positie van het (kennend) subject, maar het geheel van de *Tractatus* levert een duidelijk beeld op van de mens in en tegenover de wereld. Zijn zorg is welke houding we tegenover de wereld en onze ‘levensproblemen’ kunnen aannemen.

In het werk *Periphyseon* zullen *Nutritor* en *Alumnus* dit proces in hun discussie voltrekken, en hiermee zullen Eriugena zelf en in zijn kielzog de lezer

¹⁵⁴ Wittgenstein zegt wat betreft de mogelijkheid om God te kennen of over God te spreken alleen dat God zich niet *in* de wereld openbaart, wat inhoudt dat geen zinvolle uitspraak over God mogelijk is. Het gaat daarom in zijn werk strikt genomen niet om de kenbaarheid van God. Wittgenstein plaatst God in het domein van onuitsprekelijke zaken, dat hij aanduidt als het mystieke (*das Mystische*). In zijn latere lezing over ethiek stelt hij het ethische en religieuze spreken op één lijn, waarbij het in beide gevallen gaat om spreken dat in feite *onzinnig* is.

datgene uitvoeren wat in het boek beschreven staat op het moment dat zij het schrijven en lezen. Ook Wittgenstein heeft zijn lezer steeds in zijn gedachten. De auteur en de lezer voor wie de zinnen van het boek hun verhelderend werk hebben verricht blijven aan het einde van de *Tractatus* achter in een positie die Wittgenstein een 'juiste kijk op de wereld' noemt en die een *ethische* positie blijkt te zijn. Het gaat er dus niet zozeer om welke kennis we aan het einde van beide werken hebben verworven, want dat kunnen we daar lezen. Maar waar heeft deze kennis ons gebracht? Om dit te bepalen zullen we ons in dit hoofdstuk concentreren op de overeenkomsten in de werken van beide auteurs die vooral uitwerkingen zijn van bovengenoemde karakterisering.

De grens als vertrekpunt

Zowel Eriugena als Wittgenstein heeft een onderwerp van studie dat alomvattend is, en beiden zullen door dit alomvattende karakter genoodzaakt zijn rekenschap af te leggen van hun spreken over een onderwerp dat te groot is voor het kenvermogen.

De natuur is bij Eriugena alles wat is en wat niet is (*esse* en *non esse*), wat kenbaar is voor de mens en wat het kenvermogen overstijgt. De natuur, inclusief wat het kenvermogen overstijgt, is het onderwerp van de vijf boeken van *Periphyseon*. Datgene wat het kennen van de mens overstijgt moet dus op de een of andere manier toegankelijk worden gemaakt, wil de hele onderneming van *Periphyseon* niet tot mislukken gedoemd zijn. Wittgenstein begint en eindigt met 'Welt', de wereld, het geheel van alles wat het geval is, alle feiten, en laat in zijn boek vervolgens nauwgezet zien dat je over de wereld als geheel niet (zinvol) kunt spreken. Wittgensteins eigen spreken is niet zinvol maar, zoals hij zelf bevestigt, onzinnig, zodat alle beweringen over het geheel van de wereld problematisch worden. Aldus hebben beide auteurs een onderwerp gekozen dat in eerste instantie voor een belangrijk deel buiten de reikwijdte van denken en spreken valt.

Na deze constatering, door beide auteurs, is het zaak een methode te vinden die het gehele onderwerp desondanks een geschikt onderwerp van studie maakt. Hierbij staat de grens van het spreken en het kennen centraal. Om te beginnen heeft de methode zich geconcentreerd op de taal die onderworpen is aan de regels van de logica. Voor Eriugena is dat de aristotelische logica zoals die in zijn tijd bekend was, voor Wittgenstein is dat de logica waarvoor hij zelf, in de *Tractatus*, baanbrekend werk verrichtte.

Eriugena en Wittgenstein bakenen door middel van de logica het terrein af van dingen waarover in de gewone taal, waarvoor de logische regels gelden,

uitspraken gevormd kunnen worden. Daarbuiten is er ‘niets’ waarover gesproken kan worden. Buiten het toepassingsbereik van de categorieën of het zinvol spreken is het ‘mystieke’, de zin van het leven, de essenties van de dingen, God. Voor beide auteurs geldt dat, wanneer zij in verband worden gebracht met de westerse mystieke traditie, dit veelal gebeurt vanwege juist deze begrenzing van de taal en van de wereld.

In het werk van Eriugena komt de verbinding van logica en mystiek naar voren in het eerste boek van *Periphyseon*. De auteur toont hierin aan, systematisch en met behulp van de logica, dat God het menselijke spreken te boven gaat. Hij plaatst zijn betoog in het kader van het onderscheid tussen katafatische en apofatische (mystieke) theologie. Alles wat we van God denken te weten, alle eigenschappen of predicaten die we op hem van toepassing achten, moeten naar hun letterlijke betekenis worden ontkend. Wij weten niets van God, maar door dit niet-weten wordt hij beter gekend dan door enig predicaat.

Het grootste deel van Wittgensteins *Tractatus* heeft ten doel te bepalen wat zinvol taalgebruik is. Alleen zinnen die waar of onwaar kunnen zijn, zijn zinvol. Deze zinnen gaan over contingente zaken, feiten *in* de wereld. De zinnen van de logica, tautologieën en contradicties, voldoen niet aan het criterium van bipolariteit en zijn zinloos. Veel uitspraken die we belangrijk vinden (zoals die van de ethiek) gaan niet over dingen *in* de wereld maar, zegt Wittgenstein, er *zijn* onuitsprekelijke zaken. Dit noemt hij *het mystieke*.

Beide werken stoppen echter niet bij de grens. De grens wordt het uitgangspunt en de springplank om verder te spreken.

Eriugena maakt in het tweede boek een nieuw begin; vanaf hier treedt pas de *divisio* van de natuur op de voorgrond, nu pas komt hij toe aan zijn onderwerp. We hebben gezien dat in de logische bewijzen die ons leiden naar de grens van het (letterlijk, zinvol) spreken de metaforen zijn geïntroduceerd die het spreken voorbij de grens mogelijk moeten maken. Eriugena heeft gesteld dat metaforen ons geen kennis kunnen geven van de goddelijke natuur, maar ons slechts in staat stellen in afgeleide zin over God te spreken. Het begrip *theofanie*, dat in het eerste boek al werd genoemd, zal nu de relatie tussen schepper en schepping, in het bijzonder de mens, opnieuw bepalen.

Wittgensteins zinnen hebben hun verhelderend werk gedaan. Nu vragen we wat de reikwijdte is van zijn methodische principe *verhelderen*. Ook dit begrip is nog niet tot volle wasdom gekomen. We weten wel wat het resultaat van *verhelderen* kan zijn, maar niet wat voor een soort spreken dit is. Kan *verhelderen* dienen als prototype van spreken over wat onuitsprekelijk is? Wittgenstein eindigt de *Tractatus* met de bekende stelling dat men moet zwijgen over zaken waarover men niet kan spreken. Op grond van zijn logische

stellingen concluderen we dat Wittgenstein zelf ook had moeten zwijgen. Om erachter te komen wat het betekent dat hij dat niet heeft gedaan, lezen we het boek opnieuw.

1. Eriugena

We hebben gezien dat Johannes Scottus Eriugena zijn hoofdwerk, *Periphyseon*, begint met het maken van twee indelingen in zijn onderwerp, de natuur (*natura*). De eerste, en meest fundamentele, indeling van de natuur is die in zijn en niet-zijn (*esse* en *non esse*) die wordt gemaakt op basis van wat voor de mens kenbaar is en wat het menselijke kenvermogen overstijgt.¹⁵⁵

In de tweede indeling is *natura* een *genus* dat wordt verdeeld in vier *species* (vormen) op basis van scheppen en geschapen zijn. De vier delen zijn nu: de scheppende en niet-geschapen natuur, de scheppende en geschapen natuur, de geschapen en niet-scheppende natuur en de natuur die noch scheidt noch geschapen is. Deze vier worden geïdentificeerd als achtereenvolgens God als oorzaak (schepper), de primordiale oorzaken (*primordiales causae*), de geschapen zijnden (inclusief de mens) en God als einde en doel van de schepping.¹⁵⁶ De indeling van *Periphyseon* volgt de tweede indeling van de natuur. Het onderwerp van het eerste boek is dan ook de eerste vorm van de natuur, God gezien als schepper. Over God als schepper spreken we, zo blijkt in boek I, in metaforen waarin we de betekenis van predicaten van geschapen zijnden overdragen naar de schepper. Eriugena laat echter vooral zien dat de vertrouwde predicaten *slechts* metaforen zijn die ons geen enkele kennis over de goddelijke natuur verschaffen. God is zelfs geen *ousia* of essentie. Hiermee bevestigt Eriugena vooral de eerste indeling die hij in de natuur heeft gemaakt, waarin God niet (iets) is en het kennen overstijgt.¹⁵⁷ De conclusie van zijn betoog was dat geen enkele categorie van toepassing is op God, niet essentie maar ook niet *agere* en *pati*, aan het einde toegespitst op maken/scheppen en gemaakt/geschapen zijn. Dit is van belang omdat de tweede indeling van de natuur juist op grond van scheppen/geschapen zijn wordt gemaakt én omdat de vierde vorm van de natuur wordt geïdentificeerd als God, beschouwd als niet-

¹⁵⁵ ‘Recte igitur dicuntur esse quae ratione atque intellectu comprehendi possunt, quae uero omnem rationem ac intellectum exsuperant recte similiter dicuntur non esse.’ *Periphyseon* I 447 A.

¹⁵⁶ Zie bijvoorbeeld *Periphyseon* II 527 C.

¹⁵⁷ Vergl. G. Schimpf, ‘Die systematische Bedeutung der beiden logischen Einteilungen (*divisiones*) zu Beginn von *Periphyseon*’ in: C. Leonardi (ed.), *Giovanni Scoto nel suo tempo*, Spoleto 1989. Schimpf gaat in op de relatie tussen de eerste en de tweede indeling en merkt op ‘dass das *esse* in den Einteilungsgliedern nicht als Vollverb im Sinn von sein oder existieren gemeint ist, sondern als Kopula mit einer Leerstelle für Variable im Sinn von “etwas Bestimmtes sein” (p. 127). Het bewijs van het niet van toepassing zijn van de categorieën sluit ook om deze reden juist aan bij de eerste indeling van de natuur.

geschapen en niet-scheppend. Alumnus heeft al aan het begin van het eerste boek verklaard dat juist deze vierde vorm van de natuur hem voor een groot raadsel stelt.¹⁵⁸

1.1 Theofanie

Aan het begin van boek II lijkt Eriugena een nieuw begin te maken met zijn betoog en vaak heeft men wat betreft de reden hiervoor gewezen op de ontstaansgeschiedenis van *Periphyseon*. Het werk lijkt te beginnen als een logisch tractaat, terwijl zich vanaf boek II de neoplatoonse invloeden meer expliciet doen gelden. Eriugena's toenemende bekendheid met Griekse auteurs maakt dan dat zijn werk vanaf het tweede boek een andere wending neemt. We hebben gezien dat er ook een logische reden is voor het nieuwe begin, nu is gebleken dat alle wegen om enige (zekere) kennis van God te verwerven via de bekende predicaten zijn afgesloten. Nu de tweede vorm van de natuur aan de orde komt worden daarom andere methodische (logische) principes ingevoerd. Tegenover *divisio*, de indeling van een bepaalde eenheid in genera, species en individuele zijnden die als een neerwaartse beweging wordt gezien, staat terugkeer, een opgang van individuen via vormen (species) naar genera en ten slotte naar de hoogste Wijsheid die ook het begin van alles was. Deze terugkeer (*reditus*), die de mens voltrekt door het kennen, is het onderwerp van een aparte logische discipline, analyse. Het geheel van de natuur wordt nu bestudeerd vanuit deze ordenende principes. Dit betekent niet dat de bevindingen van het eerste boek in het vervolg geen enkele rol meer spelen. Ook al richt Eriugena zich vanaf het tweede boek ogenschijnlijk op de vier-deling van de natuur, de beide gesprekspartners zullen in de loop van hun discussie herhaaldelijk het thema van boek I, de onkenbaarheid van God en de manier waarop we (toch) over hem kunnen spreken, hervatten. Dit zien we op de volgende plaatsen, en op de volgende wijzen:

¹⁵⁸ *Periphyseon* I 442 A. Sheldon-Williams merkt in een voetnoot bij zijn vertaling op dat Alumnus de eerste drie vormen herkent uit Augustinus, *De Civitate Dei*. Zie: *Notes on Text and Translation* note 10, p. 222. We merken echter op dat er ook een logisch obstakel is om de vierde vorm te identificeren: hoe kun je God denken, of over hem spreken, als niet-scheppend en niet-geschapen als scheppen/geschapen zijn de basis is van de mogelijkheid van het spreken over God? Nutritor heeft hiervoor ook al gezegd dat de vierde vorm behoort tot wat onmogelijk is: '...sed quarta inter impossibilia ponitur, cuius esse est non posse esse.' (442 A). Zie hoofdstuk 1, inleiding.

1.

Boek II heeft de tweede vorm van de natuur tot onderwerp, de eerste of primordiale oorzaken. De leraar introduceert het onderwerp als volgt:

N. Wat is jouw mening? Is er een andere weg om de vragen die we ons hebben gesteld te onderzoeken dan dat we nu de tweede vorm van de natuur aan een onderzoek onderwerpen, aangezien we de eerste in het eerste boek zo goed als we konden hebben onderzocht? Daar ging de discussie meer over de tien genera van alle dingen en over het feit dat zij niet letterlijk gezegd kunnen worden van de scheppende oorzaak van alles, dan over de oorzaak van alle dingen zelf. Want we besloten dat wat er over die oorzaak te zeggen is uitgesteld moet worden totdat we de vierde vorm beschouwen.

Waarop de leerling antwoordt:

A. De ordening van de discussie vereist niets anders dan dat we na het beschouwen van de eerste <kwestie> overgaan naar de tweede.¹⁵⁹

In het laatste citaat is 'kwestie' (*quaestionis*) een toevoeging. Sheldon-Williams merkt in zijn editie (met Engelse vertaling) in een voetnoot op dat *formae* hier toepasselijker is.¹⁶⁰ Het gaat er inderdaad om dat, nu de eerste vorm van de natuur is besproken, de tweede aan de orde moet komen. Boek I behandelt de eerste vorm van de natuur en behoort dus logischerwijs tot het totale ontwerp van *Periphyseon*. In het eerste boek gaat het om de eerste vorm, dat is God als schepper, maar omdat God ons kennen te boven gaat, en we dus niets letterlijk over hem kunnen zeggen, richtte Eriugena zich op het kennen van en spreken over God, in plaats van op God zelf. De eerste indeling heeft op deze manier de plaats van de eerste vorm ingenomen, maar de vier-deling is nog steeds het ordenend principe van *Periphyseon*.

¹⁵⁹ 'N. Quid tibi uidetur? Num alia tenenda est semita ad inuestigationem propositarum quaestionum quam ut nunc secundam naturae formam quaeramus, quoniam de prima in priori libro quantum facultas suppetebat considerauimus, in quo magis de decem rerum omnium generibus, quod proprie de creatrice omnium causa dici non possunt, disputatum est quam de ipsa omnium causa? Nam quae de ea dicenda sunt ad quartae formae considerationem reseruanda esse iudicauimus. A. Disputationis series nil aliud exigit quam ut post primae <quaestionis> considerationem ad secundam transeamus.' *Periphyseon* II 528 C-29 A, CCCM 162: 8 ll. 124-133.

¹⁶⁰ *Periphyseon* II, edited by I.P. Sheldon-Williams, Dublin 1972. *Notes on text and translation*, note 28, p. 216.

2.

In het eerste boek heeft Eriugena systematisch en logisch aangetoond dat geen van de tien categorieën van toepassing is in ons spreken over God. Hiermee heeft hij niet alleen bewezen dat God het kennen en (letterlijk) spreken overstijgt, maar ook dat God *non esse* is. Nadat Eriugena de discussie van de categorieën in boek I heeft afgesloten, lijkt hij in boek II pas te beginnen met zijn eigenlijke onderwerp, de schepping van de zijnden door God gezien als oorzaak en de terugkeer van alle geschapen zijnden naar hun doel, God beschouwd als de vierde vorm van de natuur, de niet-scheppende en niet-geschapen natuur.

Aan het begin van boek II lezen we:

...de reden waarom gezegd wordt dat de oorzaak van alle dingen schept is dat het universum van alle dingen die erna en erdoor geschapen zijn door wonderbaarlijke goddelijke vermenigvuldiging voortgaat in genera en species en individuen en andere verschillen in de geschapen natuur. Omdat echter alle dingen die uit haar voortgekomen zijn uiteindelijk naar dezelfde oorzaak terugkeren als zij hun doel bereiken, wordt zij tegelijk het doel van alles genoemd en wordt gezegd dat zij niet schept en niet geschapen is.¹⁶¹

We hebben gezien dat zelfs *scheppen* niet letterlijk maar metaforisch wordt gebruikt als het gaat om Gods scheppend handelen. Nu blijkt dat we kunnen zeggen dat God schept omdat hij als het ware de genus is waaruit een veelheid van genera, species en individuele dingen ontstaat. De logische verdeling van genus in genera en species maakt daarmee deel uit van de manier waarop we nu toch kunnen zeggen dat God schept. De categorie van *ousia* of essentie is niet letterlijk van toepassing, maar we gaan God op porphyriaanse wijze beschouwen als hoogste genus,¹⁶² zodat er een logische ordening in het geheel van de natuur aanwezig is.

We verkrijgen aldus een manier van spreken over God als schepper én als niet-scheppend die gebonden is aan een logische ordening, een katafatisch spreken dat Eriugena vanaf het tweede boek gaat gebruiken.

¹⁶¹ 'Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea uniuersitas eorum quae post eam ab ea creata sunt in genera et species et numeros differentias quoque caeteraque quae in natura condita considerantur mirabili quadam diuinaque multiplicatione procedit. Quoniam uero ad eandem causam omnia quae ab ea procedunt dum ad finem peruenient reuersura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur.' *Periphyseon* II 526 C-D, CCCM 162: 5-6 ll. 69-76.

¹⁶² Zie hoofdstuk 1, par. 1.2.

3.

Eriugena zal in de volgende boeken niet alleen regelmatig terugkomen op de discussie over de categorieën, maar ook zijn eerdere conclusies tot hun uiterste logische consequentie voeren. Dit is van belang omdat zolang het gaat om de geschapen natuur en de relatie van de geschapen zijnden tot God als schepper, Eriugena voornamelijk Gods *onkenbaarheid* aantoot. Ook als hij spreekt over God blijft deze bewijsvoering voortdurend impliciet meelopen. In het gehele werk komen aspecten van de onkenbaarheid van de goddelijke natuur aan de oppervlakte:

1. In boek I toont Eriugena aan dat er geen enkele (letterlijke) uitspraak over God mogelijk is. God gaat het menselijk kenvermogen te boven. Hij is onkenbaar en *non esse*.
2. In boek II gaat het wederom om de vraag naar de kenbaarheid van God. Met behulp van de categorieën van plaats en essentie toont Eriugena aan dat Gods onkenbaarheid zo ver gaat dat ook God niet zichzelf kan kennen. God kan wel weten *dát* hij is, maar niet wat hij is.
3. In boek III gaat het om de geschapen zijnden. Wat betekent het dat zij geschapen zijn uit niets? Een ook nu op de spits gedreven discussie leidt tot de conclusie dat *nihil* een naam is van God.
4. In boek IV blijkt dat niet alleen de goddelijke natuur onkenbaar is voor de mens, en God zichzelf niet kan kennen, maar dat ook de mens slechts kan weten *dát* hij is en niet wat hij is. Juist hierin is de mens het beeld van God.¹⁶³ De mens is pas kenbaar door zijn accidenten (kwaliteit, kwantiteit et cetera).
5. Aan het einde van boek V blijkt dat deïficatie slechts voor een deel van de mensheid is weggelegd. Eriugena stelt dat deze uitverkorenen uiteindelijk de Waarheid zullen aanschouwen, maar *wat* het doel is dat zij bereiken kan hij niet zeggen. Dit overstijgt het spreken en het kennen.

Pas aan het einde van het werk kennen we alle *vérstrekkende* gevolgen van de eerste indeling van de natuur en zien we de reikwijdte van Gods onkenbaarheid en niet-zijn en pas hierdoor begrijpen we ook hoe bedreigend de eerste indeling is voor de hele onderneming van *Periphyseon*, die is gebaseerd op de tweede indeling van de natuur.

We hebben gezien dat God weliswaar het kennen overstijgt, maar dat we toch in metaforen over hem kunnen spreken. Al ons spreken over God is metaforisch en kan nooit enige kennis van zijn wezen opleveren, zodat het beter is alles te ontkennen wat we over God menen te kunnen zeggen. Bij Dionysius houdt een systematische ontkenning van alle goddelijke predicaten of namen

¹⁶³ *Periphyseon* IV 771 A-D.

een opgang naar God in. Eriugena daarentegen zoekt een positieve, katafatische, manier van spreken over God die tevens een manier is van opklimmen en naderen tot God. Tegelijk moet in deze spreek- en kenwijze besloten zijn dat God dit kennen overstijgt, te boven gaat, en het doel (van kennis) niet kan worden bereikt.

Eriugena introduceert het begrip *theofanie*, dat hij in het eerste boek al heeft genoemd, als centraal methodisch begrip in de boeken II tot en met V van *Periphyseon*. Een theofanie is de manier waarop God zich in de geschapen zijnden kenbaar maakt, een zelfmanifestatie van God in de schepping. We signaleren hier om te beginnen een belangrijk verschil met wat is gezegd over metaforen. Terwijl een metafoor een wijze van *spreken* is, is een theofanie een *zijnde* opgevat als manifestatie van God. Kennis van de (geschapen) natuur betekent hierdoor een toegang naar God via het kennen. Spreken *over* theofanieën is katafatisch, metaforisch spreken over God, maar met een logische ordening en de mogelijkheid van een opgang naar God door het toenemen van kennis.

De belangrijkste componenten van het begrip *theofanie* voor het vervolg van *Periphyseon* die we in het navolgende bespreken zijn:

1. De vereniging in één begrip van Gods onkenbaarheid en de manier waarop hij zich manifesteert in de schepping;
2. De relatie tussen de schepper en de schepping als verticale ordening (*descendere* van God in de geschapen natuur en *ascendere* van de kennende geest) die al aanwezig is in de beschouwing van God als *genus generalissimum*. Zo zegt Eriugena over het kennen van de goddelijke natuur:

Dus hij wordt geschapen en schept in de primordiale oorzaken, maar in hun gevolgen wordt hij geschapen en schept hij niet. En niet ten onrechte, aangezien hij het einde van het afdalen, dat is van zijn verschijnen, daarin heeft bepaald. En daarom is het niet ongerijmd dat in de Schrift ieder schepsel dat lichamenlijk, zichtbaar en onderworpen aan de zintuigen is het uiterste teken van de goddelijke natuur wordt genoemd. En het is iedere beschouwende geest toegestaan dit te zien, als een Mozes die opstijgt naar de top van contemplatie....¹⁶⁴

¹⁶⁴ 'Creatur ergo et creat in primordialibus causis; in earum uero effectibus creatur et non creat. Nec immerito, quoniam in ipsis finem descensionis suae (hoc est apparitionis suae) constituit. Atque ideo omnis creatura corporalis atque uisibilis sensibusque succumbens extremum diuinae naturae uestigium non incongrue solet in scripturis appellari. Quod omnis contemplatiuus animus, ueluti quidam Moyses, ascendens in summitatem theoriae permittitur inspicere...' *Periphyseon* III 689 C CCCM 163: 110 ll. 2913-2920.

3. De logica, *divisio* en *analysis*, als spiegelbeeld van de ordening in de natuur.
4. De opvatting van de mens als beeld van God en de (zelf)kennis van de mens.

De systematische uitwerking en logische grond van het begrip *theofanie* vinden we in boek III, op de plaats waar het gaat om de vraag wat het betekent dat God alles uit niets (*ex nihilo*) heeft geschapen.

1.2 *De Quaestio de nihilo*

Het onderwerp van boek III van *Periphyseon* is de schepping, de geschapen (en niet-scheppende) zijnden. De relatie tussen zijn, kenbaar zijn en scheppen/geschapen zijn blijkt hierin van belang. De dialoog spitst zich toe op de vraag wat scheppen uit niets inhoudt (de *quaestio de nihilo*). De conclusie van de discussie over dit onderwerp sluit aan bij de conclusie van boek I:

Maar als iemand zou zeggen dat met de naam Nihil noch het wegnemen van een eigenschap, noch de afwezigheid van enige presentie wordt bedoeld, maar de universele negatie van iedere eigenschap, essentie of substantie en van alle accidenten of eenvoudigweg van alle dingen die gezegd of begrepen kunnen worden, dan zal de conclusie deze zijn. Dit is dus de naam waarmee het noodzakelijk is God te noemen, die alleen werkelijk wordt bedoeld met de negatie van alle dingen die zijn, omdat hij alles wat gezegd en begrepen wordt overstijgt, hij die niets is van de dingen die zijn en die niet zijn en beter wordt gekend door niet weten.¹⁶⁵

Dit deel van *Periphyseon*, dat als een apart tractaat te lezen is, staat precies midden in het werk en neemt ook inhoudelijk een centrale plaats in. Hier krijgen we antwoord op de vraag naar de verhouding tussen de eerste en de tweede divisie van de natuur, tussen het eerste boek van *Periphyseon* en de overige boeken en tussen de volstrekte onkenbaarheid van God en het hem desondanks onderwerp van studie maken. Het gaat niet alleen om scheppen uit 'niets', maar vooral om de vraag wat scheppen is en hoe we de relatie tussen schepper en schepping moeten zien.

¹⁶⁵ 'Si uero quis dixerit neque priuationem habitudinis neque absentiam alicuius praesentiae nihili nomine significari, sed uniuersalem totius habitudinis et essentiae uel substantiae uel accidentis et simpliciter omnium quae dici et intelligi possunt negationem, concludetur sic. Eo igitur uocabulo deum uocari necesse est, qui solus negatione omnium quae sunt proprie innuitur, quia super omne quod dicitur et intelligitur exaltatur, qui nullum eorum quae sunt et quae non sunt est, qui melius nesciendo scitur.' *Periphyseon* III 686 C- 687 A CCCM 163: 96 ll. 2793-2801.

De discussie over dit onderwerp begint met een vraag van Alumnus:

A. Maar als ik hoor of zeg dat de goddelijke goedheid alle dingen uit niets heeft geschapen, begrijp ik niet wat met deze naam, 'niets', wordt bedoeld: is dit het ontbreken van alle essentie, substantie en accidenten, of de voortreffelijkheid van de goddelijke super-esentie?¹⁶⁶

We zullen nu dit betoog kort weergeven.¹⁶⁷

De beide participanten in de dialoog constateren dat er een contradictie bestaat in het idee van schepping en geschapen zijn uit niets. Dat dingen geschapen zijn uit niets betekent dat zij er niet waren voordat zij geschapen werden (636 B). Tegelijk kan God niet op enig moment in de tijd begonnen zijn met het scheppen van de dingen. Als God namelijk in de tijd voorafgaat aan de dingen die hij schept, zou de schepping van het universum een accident zijn van God. Dit echter is onmogelijk want Gods natuur is één en enkelvoudig (*simplex*). Omdat het geen accident van God kan zijn de oorzaak te zijn van de geschapen zijnden, bestaan de zijnden altijd al in de oorzaak. Het universum van de gehele schepping is daarom eeuwig in het Woord van God (639 A-C). Hieruit volgt dat de geschapen zijnden zowel eeuwig als geschapen zijn:

Als dus het Woord van God zelf alle dingen maakt én geschapen is in alle dingen, en dit kan worden bewezen uit de woorden van de voornoemde vader Dionysius en anderen, is het dan verbazingwekkend dat van alle dingen die worden begrepen als bestaande in het Woord, wordt geloofd en gekend dat zij tegelijk eeuwig en geschapen zijn? Ik zie geen reden waarom dat wat gezegd wordt van de oorzaak niet ook van de gevolgen gezegd zou worden. Daarom kan van alle dingen die zijn niet ontoepasselijk worden gezegd dat ze zowel eeuwig als geschapen zijn, als in hen die wijsheid geschapen is die hen schept en de oorzaak, waarin en waardoor zij zowel eeuwig als geschapen zijn, in hen eeuwig en geschapen is.¹⁶⁸

¹⁶⁶ 'Sed cum audio uel dico diuinam bonitatem omnia de nihilo creasse, non intelligo quid eo nomine, quod est nihil, significatur: Vtrum priuatio totius essentiae uel substantiae uel accidentis, an diuinae superessentialis excellentia?' *Periphyseon* III 634 A-B CCCM 163: 23 ll. 633-637. Deze vraag verwijst naar de behandeling van de categorieën in het eerste boek.

¹⁶⁷ Een gedetailleerde analyse van deze tekst is te vinden in: Michael A. Sells: 'The Nothingness of God in John the Scot' in: *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago 1994, pp. 34-62.

¹⁶⁸ 'Si ergo ipsum uerbum dei et omnia facit et in omnibus fit, et hoc ex uerbis praedicti patris Dionysii aliorumque potest approbari, quid mirum si cuncta quae in ipso uerbo intelliguntur subsistere aeterna simul et facta credantur et cognoscantur esse? Quod enim de causa

Deze uitspraak van Nutritor stuit op hevig verzet van Alumnus die eraan vasthoudt dat een oorzaak voorafgaat aan het gevolg.

We merken op dat in boek I de overdracht van een predicaat van effect naar oorzaak de basis vormde voor het spreken, in metaforen, over de oorzaak, maar dat Nutritor hier de zaak omdraait: we kunnen zeggen dat de dingen eeuwig zijn in hun oorzaak omdat de oorzaak eeuwig is in de dingen. De voor Alumnus onbegrijpelijke gedachte dat alle dingen tegelijkertijd geschapen én eeuwig zijn wordt nu uitgelegd door middel van het nog schokkender idee dat God niet alleen de schepper is van alle dingen, maar ook zichzelf schept in alle dingen (650 C-D).¹⁶⁹

Alumnus ziet zich wederom geconfronteerd met een contradictie. Om te beginnen zijn alle dingen zowel geschapen, dat wil zeggen met een begin in de tijd, als eeuwig. De oplossing van deze contradictie is dat de dingen eeuwig zijn in de goddelijke natuur, maar ook geschapen omdat de goddelijke natuur geschapen is in de dingen. In de volgende passage blijkt hoe Eriugena deze oplossing ziet:

A. Ik vraag je uit te leggen wat de heilige theologie bedoelt met die naam, 'niets'.

N. Ik zou geloven dat met die naam bedoeld is de onuitsprekelijke en onbegrijpelijke en ontoegankelijke glans van de goddelijke goedheid die onbekend is aan alle intellecten, zowel die van de mensen als van de engelen - want hij is superessentieel en bovennatuurlijk - en die als hij in zichzelf wordt beschouwd, niet is of was of zal zijn. In geen enkel zijnde wordt hij begrepen te bestaan omdat hij alle dingen overstijgt. Als hij echter door een zeker onuitsprekelijk afdalen in de dingen die zijn door de blik van de geest wordt aanschouwd, wordt alleen hij gevonden in de dingen die zijn en hij is en was en zal zijn. Dus zolang begrepen wordt dat hij vanwege zijn verhevenheid onkenbaar is, is het niet onterecht dat hij 'niets' wordt genoemd. Zodra hij echter verschijnt in zijn theofanieën, dan kan daarmee worden gezegd dat hij als het ware

praedicatur, qua ratione non etiam de causatiuis praedicari possunt non inuenio. Omnia igitur quae sunt et aeterna simul et facta non incongrue dicuntur, dum in eis fit ipsa sapientia, quae ea facit, et causa, in qua et per quam et aeterna et facta sunt, in eis aeterna et facta est.' *Periphyseon* III 646 C, CCCM 163: 41 ll. 156-1164.

¹⁶⁹ Hetgeen, zoals Alumnus constateert, kan leiden tot pantheïstische conclusies: 'Nam si sic est, quis non confestim erumpat in hanc uocem et proclamet: Deus itaque omnia est et omnia deus! Quod monstrosus aestimabitur etiam his qui putantur esse sapientes, multiplici rerum uisibilibus et inuisibilibus uarietate considerata.' (*Periphyseon* III 650 D, CCCM 163: 47 ll. 1333-1337).

voortgaat vanuit niets in iets en wat terecht boven alle essentie wordt gesteld wordt ook terecht in alle essentie gekend. En daarom kan ieder zichtbaar en onzichtbaar schepsel een theofanie (dat is een goddelijke verschijning) worden genoemd.¹⁷⁰

1.3 Theofanie en participatie

In bovenstaand citaat komen Gods absolute transcendentie, weergegeven in de naam ‘Niets’, en zijn immanentie samen in het begrip *theofanie*.¹⁷¹ Scheppen uit niets, waarbij de dingen zowel geschapen als eeuwig zijn, is alleen logisch overeind te houden als de schepping voortkomt uit dat waarin hij al (eeuwig) aanwezig was, de goddelijke natuur, zodat ‘niets’ niets anders kan zijn dan een naam voor de goddelijke natuur. Tegelijk is elk ding dat geschapen is, alles wat wordt waargenomen of begrepen, een manifestatie van wat verborgen blijft, wat wil zeggen dat elk geschapen zijnde een theofanie is.¹⁷²

‘Theofanie’ is daarmee het omslagpunt tussen de opvatting van de goddelijke natuur die het menselijke kennen te boven gaat en altijd verborgen blijft, ‘Niets’ als naam van God, en de zelf-manifestatie van God in de geschapen

¹⁷⁰ ‘A. Quid autem eo nomine, quod est nihilum, sancta significat theologia, explanari a te peto. N. Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibleisque claritatem omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognitam – superessentialis est enim et supernaturalis – eo nomine significatam crediderim, quae, dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Dum uero per condensationem quandam ineffabilem in ea quae sunt mentis obtutibus inspicitur, ipsa sola inuenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito uocatur. At uero in suis theophaniis incipiens apparere, ueluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere; et quae proprie super omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur. Ideoque omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophania (id est diuina apparitio) potest appellari.’ *Periphyseon* III 680 C- 681 A, CCCM 163: 88-89 ll. 2538-2555.

¹⁷¹ Voor de reikwijdte van de toepassing van dit begrip, zie Hilary Anne-Marie Mooney, *Theophany: The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*. Tübingen 2009. Mooney geeft een vooral theologische benadering van het begrip *theofanie* en gaat uitgebreid in op de zelfmanifestatie van God in de geschapen zijnden, de mens en Jezus Christus. Donald F. Duclow gaat in ‘Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena’ (*The Journal of Religion*, vol. 57 1977, pp. 109-123) in op theofanie in relatie tot ‘nihil’ als naam van God. Zie ook W. Beierwaltes, ‘Negati Affirmatio: Welt als Metapher: Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scottus Eriugena’ in: *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg/München, 1976.

¹⁷² *Periphyseon* III 633 A-B. Vergl. Jean Trouillard: ‘Erigène et la théophanie créatrice’ in: J.J. O’Meara & L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*. Dublin 1973, pp. 98-113.

natuur. Het begrip *theofanie* maakt het mogelijk om, nadat is aangetoond dat God het menselijk kennen en spreken te boven gaat, hem toch ter sprake te brengen. Het verenigt het positieve spreken over God met zijn volstrekte onkenbaarheid, oftewel met de noodzakelijke negatie van alle mogelijke predicaten. Het gaat daarmee de tegenstelling tussen katafatisch en apofatisch spreken over God te boven en fungeert als een nieuwe overstijgende taal:

Daarom is God alles wat waarlijk is, want hij maakt alle dingen en is in alle dingen gemaakt, zoals de heilige Dionysius de Areopagiet zegt.

Want alles wat begrepen en waargenomen wordt is niets anders dan de verschijning van wat niet verschijnt, de manifestatie van het verborgene, de bevestiging van het ontkende, het bevatten van het onbevattelijke, het uitspreken van het onuitsprekelijke, de toegang tot het ontoegankelijke, het begrip van het onbegrijpelijke, het lichaam van het onlichamelijke, de essentie van het superessentiële, de vorm van het vormeloze, de maat van het onmetelijke, het getal van het ontelbare, het gewicht van het gewichtloze, de materialisatie van het geestelijke, de zichtbaarheid van het onzichtbare, de plaats van het niet geplaatste, de tijd van het tijdloze, de definitie van het ongedefinieerde, de omtrek van het onbegrensd en de andere dingen die alleen door het zuivere intellect gekend en waargenomen worden, die niet in de diepte van het geheugen bevat kunnen worden en die ontsnappen aan de scherpte van het verstand.¹⁷³

Of, in de termen van de eerste indeling van de natuur: als we de goddelijke natuur beschouwen als hoger dan de schepping *is* God niet en gaat hij het kennen te boven, maar in de geschapen dingen kan van hem gezegd worden dat hij is (681D).

In het eerste boek van *Periphyseon* is aangetoond dat God het kennen van de mens te boven gaat en *niet is*. Het bewijs door middel van de categorieën was een uitputtend bewijs. Nu blijkt in het begrip *theofanie* het tegenovergestelde: *alles* is manifestatie van het goddelijke. God heeft alle zijnden geschapen en

¹⁷³ 'Deus est itaque omne quod uere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus, ut ait sanctus Dionysius Ariopagita. Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, inuisibilis uisibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio, et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt.' *Periphyseon* III 633 A-C, CCCM 163: 22 ll. 586-598.

zichzelf geschapen in alle zijnden. Hij is de essentie van alle zijnden, maar zijn eigen essentie blijft verborgen. *Theofanie* verenigt de mogelijkheid van kennis van de schepper die zichzelf scheidt in de zijnden met de verborgenheid van zijn wezen. Alle kennis is óók op enige wijze kennis van God. Zoals *natura* zowel zijn als niet-zijn omvat, verenigt *theofanie* het zijn en niet-zijn van God en biedt daarmee mogelijkheden die in de discussie over de categorieën nog werden uitgesloten. Via de geschapen natuur en dankzij het begrip *theofanie* kan God onderwerp van studie worden. De mogelijkheden van het begrip *theofanie*, dat is gegrond in *creatio ex nihilo*, komen in bovenstaand citaat over scheppen uit 'niets' naar voren: 'door een zeker onuitsprekelijk afdalen' duidt op een verticale ordening. We zagen bij de bespreking van de categorieën in relatie tot Dionysius' onderscheid tussen katafatisch en apofatisch spreken over God dat er bij Eriugena, in tegenstelling tot Dionysius, geen ordening is in de categorieën of hun negaties. De systematische behandeling van de tien categorieën en het aantonen van hun ontoereikendheid als het erom gaat iets over God te zeggen, brengt ons op zich geen stap dicht bij God. Juist daarom was Eriugena gedwongen een nieuwe weg te zoeken en in zijn tweede boek een nieuw begin te maken. De basis voor de mogelijkheid om door het spreken en kennen God te naderen ligt nu in de relatie tussen de verschillende *species* van de *genus natura*. Deze ordening noemt Eriugena *participatio*:

Alles wat is participeert zelf aan iets of eraan wordt geparticipeerd of het is participatie, of het participeert én iets participeert eraan. Want iets waaraan alleen wordt geparticipeerd participeert niet aan iets wat hoger is en dit wordt alleen waarlijk begrepen van het hoogste principe van alle dingen, dat wil zeggen van God...Datgene wat alleen participeert is iets wat participeert aan wat van nature boven hem staat en waaraan niets participeert wat onder hem geplaatst is omdat geen orde van de natuur onder hem wordt aangetroffen. Dit zijn lichamen, want er zijn geen dingen die bestaan door participatie in hen...Alle andere dingen staan hier tussenin, onder het ene principe van alle dingen, neergaand door de gradaties die de goddelijke Wijsheid heeft ingesteld tot aan de uiterste plaats van de gehele natuur die de lichamen innemen. Deze dingen participeren aan iets en aan hen wordt geparticipeerd en zo worden ze ook genoemd.¹⁷⁴

¹⁷⁴ 'Omne quod est aut participans, aut participatum, aut participatio est, aut participatum et participans. Participatum solummodo est, quod nullum superius se participat, quod de summo ac solo omnium principio, quod deus est, recte intelligitur...Participans uero solummodo est, quod supra se naturaliter constitutum participat, a nullo uero infra se posito

Participatie is een ordening in de natuur. Naarmate meer dingen aan iets participeren, en het zelf aan minder participeert, staat het hoger in de hiërarchie in de natuur. Ook binnen de eerste (primordiale) oorzaken is er een ordening van meer of minder participaties.¹⁷⁵ De geschapen natuur is geordend en het denken kan deze ordening ontdekken en overnemen. Deze ordening is die van de logica of dialectiek die de wijzen in de natuur hebben ontdekt en voor hun onderzoek gebruiken.¹⁷⁶

1.4 De logica van Eriugena voorafgaand aan *Periphyseon*

Zoals gezegd heeft Eriugena zijn kennis van de categorieën die hij in het eerste boek van *Periphyseon* bespreekt voornamelijk ontleend aan de *Categoriae decem*, een parafraze van Aristoteles' *Categorieën*. In de overige boeken, en in de structuur van *Periphyseon* als geheel, is de neoplatoonse logica bepalend. Eriugena's ideeën over logica voorafgaand aan *Periphyseon* (en de basis daarvoor) zijn op twee plaatsen te vinden: in zijn glossen bij boek IV, *De Dialectica*, van *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* van Martianus Capella en in zijn werk over de predestinatie, *De divina praedestinatione liber*.

1.4.1 *Annotationes in Marcianum*

Een van de vroegste werken van Johannes Scottus Eriugena is, voor zover nu bekend is, een verzameling van glossen die hij schreef bij *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* van Martianus Capella. Martianus Capella leefde rond het jaar 400 in het deel van Noord-Afrika dat tot het Romeinse rijk behoorde. *De Nuptiis* is een overzicht van de zeven disciplines waarin hij het totaal van de wetenschappelijke kennis heeft ondergebracht. Dit werk werd, als een encyclopedie van de zeven artes, gebruikt als handboek voor het onderwijs in de scholen vanaf de vroege middeleeuwen, totdat in de loop van de twaalfde eeuw de werken van Aristoteles bekendheid kregen. Het boek begint met een allegorische inleiding die de boeken I en II beslaat en waaraan de titel is ontleend. Mercurius wil trouwen met de aardse Philologia die een transformatie moet ondergaan waardoor zij

participatur, quoniam infra se nullus ordo naturalis inuenitur, sicut sunt corpora, quorum participatione nulla rerum subsistit...Caetera uero quaecunque ab uno omnium principio per naturales descensiones gradusque diuina sapientia ordinatos usque ad extremitatem totius naturae, qua corpora continentur, in medio sunt constituta, et participantia et participata sunt et uocantur.' *Periphyseon* III 630 A-B, CCCM 163: 18 ll. 475-494.

¹⁷⁵ *Periphyseon* III 629 C- 631 A. De verschillende lagen blijven echter onderling verbonden.

¹⁷⁶ *Periphyseon* IV 748 D-749 A en V 869 A.

onsterfelijk zal worden. Als huwelijksgeschenk ontvangt zij zeven dienaressen, de *artes liberales*, die zich een voor een voorstellen door een beschrijving te geven van hun activiteiten. Binnen de mythische raamvertelling worden achtereenvolgens grammatica, dialectica, rhetorica, geometria, arithmetica, astronomia en harmonia behandeld. Het werk bestaat uit negen boeken, waarvan de eerste twee zijn gewijd aan de raamvertelling en boek IV over logica (dialectica) gaat.¹⁷⁷ De wetenschappen die in de overige boeken worden besproken, worden als ondergeschikt aan de logica gezien.¹⁷⁸

De logica wordt nu verdeeld in vier delen: het eerste gaat over de betekenis van woorden, de predicaten en de tien categorieën; het tweede, *de eloquendo*, gaat over de combinatie van naamwoorden met werkwoorden; het derde, *de proloquendo*, over de bewerende zin en het vierde deel gaat over syllogismen¹⁷⁹. Hierna begint Martianus Capella met een bespreking van de categorieën die Porphyrius' *Isagoge* volgt. In de onderdelen 344-354 komen de *quinque voces* aan bod; allereerst wordt *genus* uitgelegd:

Genus of soort is de omvatting van vele vormen door één naam, zoals 'dierlijk wezen', waarvan de vormen zijn: mens, paard, leeuw, enzovoort. Maar enkele vormen vallen soms zo onder een genus dat zijzelf een soort kunnen zijn voor onder hen geplaatste andere vormen. Bijvoorbeeld het mensensoort is een vorm voorzover het een dierlijk wezen betreft, maar een genus wanneer het gaat om barbaren of Romeinen.¹⁸⁰

Onder vormen (*formae*) verstaat Martianus Capella hetzelfde als *species* (345). De uitleg van primaire en secundaire substantie en van de overige categorieën

¹⁷⁷ Martianus Capella: *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* (ed. A. Dick 1925). Stuttgart 1969. Engelse vertaling: *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts Volume II The Marriage of Philology and Mercury*; translated by William Harris Stahl and Richard Johnson with E.L. Burge. New York 1977.

¹⁷⁸ *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* Liber III, De Arte Dialectica, 336-337, Dick, p.155.

¹⁷⁹ Ibid. 340-343. Zie voor een introductie: Gangolf Schrimpf: *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, 2.2 'Die Rezeption des Martianus Capella'.

¹⁸⁰ *De Nuptiis Mercurii et Philologiae*, 344: 'Genus est multarum formarum per unum nomen complexio, ut animal; formae eius, ut homo equus leo et cetera. Sed nonnumquam aliquae formae ita generi subiciuntur, ut etiam ipsae aliis sub se positae genus esse possint, ut hominum genus, quod animali forma est, barbaris et Romanis genus.' Dick, p. 157. Vergl. Hoofdstuk 1 par. 1.2.

die Martianus Capella geeft is gebaseerd op de *Categorieën* van Aristoteles, hoewel hij waarschijnlijk een parafrase volgt en niet de oorspronkelijke tekst.¹⁸¹

Johannes Scottus Eriugena kende het werk van Martianus Capella en heeft glossen geschreven bij *De Nuptiis*. In het midden van de 19^e eeuw zijn deze bekend geworden als zijn werk en in 1939 voor het eerst uitgegeven door Cora Lutz.¹⁸² Eriugena gebruikt in zijn glossen veelal de korte en onpersoonlijke stijl die in de middeleeuwse commentaren gebruikelijk was. Toch komen ook meer persoonlijke opvattingen naar voren. Opmerkelijk is bijvoorbeeld de prominente plaats die hij op verschillende plaatsen toekent aan de filosofie en het gebruik van de rede.¹⁸³ Van alle boeken van *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* heeft Eriugena, behalve bij de raamvertelling, de meeste glossen geschreven bij het vierde boek, over dialectiek. In het commentaar bij dit boek vinden we zijn visie op dialectiek en een aantal logische kwesties.

Voor Martianus Capella nam de logica binnen de canon van de zeven vrije kunsten een belangrijke plaats in. Het is voor hem de wetenschappelijke discipline waarvan de regels bepalend zijn voor de overige disciplines. Eriugena ziet de logica als de wetenschap die zich bezighoudt met de waarheid van uitspraken over de wereld: 'Dialectica inquisitio est veritatis mundanae locutionis.'¹⁸⁴ Onder 'wereld' verstaat hij de gehele zichtbare en onzichtbare wereld. Terwijl voor Martianus Capella de logica zich bezighoudt met *taal* en de ordening van begrippen (zie de uitleg van *genus* in het bovenstaande citaat), ziet Eriugena de logica als meer dan een puur formele wetenschap. De structuren van het denken zijn ook de structuren van de werkelijkheid. Eriugena heeft een ontologisch begrip van deze structuren. Zijn uitleg bij *genus* is:

Bovenaan is de meest algemene soort waarboven geen enkel intellect kan uitstijgen en die door de Grieken οὐσία wordt genoemd, door ons

¹⁸¹ Zie *The Marriage of Philology and Mercury* Book IV, translated and annotated by E.L. Burge, p. 118 n. 51.

¹⁸² Uitgave: *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, edited by Cora E. Lutz, Cambridge Massachusetts 1939. Er bestaat nog steeds verschil van mening over de vraag of alle glossen daadwerkelijk aan Eriugena kunnen worden toegeschreven. Voor een bespreking van de verschillende meningen, zie Gangolf Schrimpf, 'Zur Frage der Authentizität unserer Texte von Johannes Scottus' "Annotationes in Martianum" in: John J. O'Meara and Ludwig Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, pp. 125-139. Schrimpf geeft aan het einde een methode waarmee kan worden bepaald of een glosse werkelijk van Eriugena is.

¹⁸³ Zie de *Annotationes*, Lutz (ed.), Introduction p. XVI-XVII.

¹⁸⁴ *Annotationes* 151,14.

essentie. Want een essentie is wat de gehele natuur omvat, waaraan participatie alles wat is bepaalt en die daarom de meest algemene genus wordt genoemd. Hij daalt verder af door divisie in genera en species tot de meest bijzondere species die door de Grieken ἄτομος wordt genoemd, dat is een afzonderlijk en ondeelbaar ding, zoals een mens of een rund.¹⁸⁵

De logica houdt zich niet alleen bezig met de waarheid van uitspraken over de wereld, maar ook met de structuur van de werkelijkheid zelf. Dialectiek is de meest algemene van de wetenschappen, een methode maar ook inhoudelijk een wetenschap omdat zij inzicht biedt in de ontische structuur van de wereld, in de relatie tussen het meest algemene en het bijzondere. Eriugena maakt daarom onderscheid tussen λυτική, de verdeling van één in vele, zoals genus in species, en ἀναλυτική, waarbij vele (species) samenkomen in één (genus).¹⁸⁶

In het boek over dialectiek vinden we bij Martianus Capella ook een bespreking van verschillende syllogismen. Martianus Capella gebruikt als het Latijnse equivalent voor syllogisme *ratiocinatio* en dit begrip gaat bij Eriugena een belangrijke rol spelen.¹⁸⁷ Eriugena kent aan het begrip *ratiocinatio* een bredere betekenis toe dan die van logische gevolgtrekking. Voor hem is *ratiocinatio* ieder methodisch en rationeel denken om tot conclusies te komen, dat op alle gebieden kan worden toegepast.

1.4.2 De Predestinatione

Eriugena schreef *De divina Praedestinatione Liber* op verzoek van Hincmar, de aartsbisschop van Reims, en Pardulus, de bisschop van Laon. Hij had al een

¹⁸⁵ Ibid. 157,17: ‘Sursum est generalissimum genus ultra quod nullus intellectus potest ascendere, quod a Grecis dicitur οὐσία, a nobis, essentia. Est enim quaedam essentia quae comprahendit omnem naturam cuius participatione consistit omne quod est, et ideo dicitur generalissimum genus. Descendit autem per divisionem per genera per species usque ad specialissimam speciem quae a Grecis ἄτομος dicitur, hoc est individuum vel insecabile, ut unus homo vel unus bos.’ (Lutz, p. 93) Dit is een uitleg van de boom van Porphyrius. We komen deze opvatting van *genus* ook tegen in *Periphyseon*.

¹⁸⁶ Ibid.151,9.

¹⁸⁷ Gangolf Schrimpf: ‘Johannes Scottus Eriugena und die Rezeption des Martianus Capella’ in: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*, pp. 141-143. Schrimpf wijst erop dat Eriugena hiermee in de theologie een nieuwe weg inslaat: ‘Bis dahin war es nicht zuerst die logische Schlüssigkeit, die den inneren Zusammenhang von Gedanken herzustellen hatte, sondern die inhaltliche Übereinstimmung mit Gedanken anerkannter Autoritäten. Daher darf in Eriugenas Denken aufgrund des beschriebenen Reflexionscharakters ein erstes Beispiel von wissenschaftlicher Theologie im lateinischen Mittelalter gesehen werden.’ (p.143).

reputatie opgebouwd als leraar van de artes toen hij in het jaar 850 of 851 het verzoek kreeg om de ketterse ideeën van Gottschalk over de predestinatie te weerleggen. Ook in het geschrift over de predestinatie dat Eriugena hierop schreef, het vroegste van de van hem bekende volledige werken, legt hij grote nadruk op de rol van de artes en het gebruik van de rede:

Ieder getrouw en volledig wetenschappelijk systeem waardoor de leer van alle dingen het ijverigst wordt onderzocht en het duidelijkst gevonden, wordt vastgesteld binnen de discipline die de Grieken *filosofie* noemen....Terwijl deze op vele verschillende manieren kan worden verdeeld wordt echter herkend dat er tweemaal twee belangrijke delen noodzakelijk zijn om ieder vraagstuk op te lossen. De Grieken noemen deze bij voorkeur ΔΙΑΙΠΕΤΙΚΗ, ΟΠΙΣΤΙΚΗ, ΑΠΟΔΙΚΤΙΚΗ, ΑΝΑΛΙΤΙΚΗ en in het Latijn kunnen we deze *divisoria*, *diffinitiva*, *demonstrativa*, and *resolutiva* noemen. Van deze verdeelt de eerste door divisie van een in veel, de tweede verenigt vele in één, de derde onthult door met wat duidelijk is het verborgene aan te wijzen en de vierde lost op door het samengestelde te verdelen in simpele delen.¹⁸⁸

In het eerste hoofdstuk besteedt Eriugena aandacht aan de methode die hij in zijn uiteenzetting over de predestinatie wil hanteren. De filosofie levert de methode, maar, zo stelt hij, ware filosofie is ware religie en omgekeerd. Filosofie wordt voorts gelijk gesteld aan dialectiek. Filosofie bestaat uit de vier delen van de dialectiek: *divisoria*, *diffinitiva*, *demonstrativa* en *resolutiva*. Zij vormen analoog gestructureerde paren: *divisoria/resolutiva* en *diffinitiva /demonstrativa*, waarvan telkens de eerste term betrekking heeft op een beweging van eenheid naar veelheid en de tweede omgekeerd in de veelheid de eenheid herstelt. Samen vormen zij de viervoudige methode (*quadrivium*) van het menselijk redeneren

¹⁸⁸ 'Cum omnis pia perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur et apertissime inuenitur, in ea disciplina, quae a graecis philosophia solet uocari, sit constitutus....Quae, dum multifariam diuersisque modis diuidatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem soluendam necessarias habere dinoscitur, quas graecis placuit nominare ΔΙΑΙΠΕΤΙΚΗ, ΟΠΙΣΤΙΚΗ, ΑΠΟΔΙΚΤΙΚΗ, ΑΝΑΛΙΤΙΚΗ, easdemque latialiter possumus dicere diuisoriam, diffinitiuam, demonstratiuam, resolutiuam. Quarum enim prima unum in multa diuidendo segregat, secunda unum de multis diffiniendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resoluit.' *Iohannis Scotti De Divina Praedestinatione Liber* ed. G. Madec, CCCM 50, Turnhout 1978, Capvt I, 4-7 en 18-27, pp. 5-6. Een Engelse vertaling hiervan is: John Scottus Eriugena, *Treatise on Divine Predestination*, translated by Mary Brennan. Notre Dame Indiana 1998.

waarmee de waarheid wordt bereikt. Zij geven de weg aan naar God, het doel van zowel de filosofie als de religie.¹⁸⁹

Uit het bovenstaande volgt dat Eriugena in de werken die hij schreef voorafgaand aan *Periphyseon* een hiërarchisch gestructureerd beeld van de werkelijkheid had. In deze structuur, met bovenaan een *genus generalissimum* en onderaan het ondeelbare, het individu, bestaat een logische ordening van genus naar species naar individu, van één naar veel. De oorsprong van dit beeld ligt met name bij de *Isagoge* van Porphyrius.¹⁹⁰

Divisie is nu de beweging van één naar veel, van de hoogste genus naar genera naar species. Dit is waar *Periphyseon* zelf mee begint, de divisie van de *genus natura* in vier vormen of *species*, op basis van scheppen en geschapen-zijn.¹⁹¹ Analyse is de denkbeweging in tegengestelde richting, van veel naar één. Met het begrip *theofanie* in handen kunnen we nu de veelheid van de natuur, de veelheid aan manifestaties van God, bestuderen om te komen van die veelheid naar de eenheid die God is. *Theofanie* is enerzijds gebaseerd op het bewijs van Gods onkenbaarheid uit het eerste boek, logisch voortgezet in de *quaestio de nihilo*, en anderzijds verbonden met de tegengestelde bewegingen volgens de neoplatonische logica. Gods wezen blijft altijd verborgen achter zijn verschijningsvormen, maar de combinatie van *theofanie* en logica maakt het zinvol te pogen hem door het rationele en logische denken te naderen.

1.5 *Divisio en Analysis, Processio en Reditus*¹⁹²

Het begrip *theofanie*, het idee van de zelfmanifestatie van God in de geschapen natuur, verenigt Gods volstreckte onkenbaarheid, zijn transcendentie, met zijn kenbaar zijn door de schepping, zijn immanentie. Uitspraken over God zijn daarom altijd tweeduidig, zij bevatten een positieve en een negatieve component.

¹⁸⁹ Hiervoor heeft Eriugena opgemerkt: ‘Conficitur inde ueram esse philosophiam ueram religionem conuersimque ueram religionem esse ueram philosophiam.’ (p. 5, 16-18).

¹⁹⁰ Zie hoofdstuk 1. Voor een nadere uitwerking hiervan: John Marenbon, ‘John Scottus and the ‘*Categoriae Decem*’ in: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*.

¹⁹¹ Dit verklaart de Latijnse titel waaronder het werk gedurende vele eeuwen bekend was: *De Divisione Naturae*.

¹⁹² E. Jeaneau noemt dit het *Leitmotiv* van *Periphyseon*: Zie E. Jeaneau, ‘The Neoplatonic themes of Processio and Reditus in Eriugena’ in: *Dionysius* Vol. 15 (1991), pp. 3-29. Dit artikel gaat in op de neoplatonische oorsprong van Eriugena’s begrippen. Vergl. W. Otten, ‘The Dialectic of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*’ in: *Harvard Theological Review* 84:4 (1991), pp. 339-421 en G. D’Onofrio ‘Über die Natur der Einteilung, Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken’ in: W. Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena*. Heidelberg 1989, pp. 17-38.

Er is sprake van een ‘duplex theoria’, twee beschouwingwijzen van God, twee manieren om over hem te spreken.¹⁹³ Eriugena maakt ten aanzien van verschillende onderwerpen in zijn werk dit onderscheid in manieren van spreken. Zo is God één en ongedeeld. Wanneer we hem beschouwen als begin/oorzaak en einde/doel van de schepping betekent dat niet dat er in God zelf een tweedeling is, maar alleen in ons denken of spreken over hem. Wanneer we binnen de natuur vier vormen onderscheiden zijn dat eveneens vier beschouwingwijzen van wat één is in God. Ook de beweging in de natuur, het voortkomen van de geschapen zijnden uit God (*processio*) en de terugkeer van alle geschapen zijnden naar de ongeschapen en niet-scheppende natuur, God als doel van de schepping (*reditus*) is in feite één beweging, op twee manieren beschouwd. *Processio* en *reditus* doorlopen dezelfde stadia en kunnen niet los van elkaar worden gezien; het is dezelfde beweging in tegengestelde richting die voortdurend aan de gang is. Het is niet zo dat in de tijd eerst de schepping voortgekomen is uit de goddelijke natuur en vervolgens daarnaar terugkeert, maar het gehele proces moet worden gezien als een permanente beweging.

In het werk over de predestinatie had Eriugena nog vier disciplines binnen de filosofie (ofwel de logica) onderscheiden. Uiteindelijk blijven er hiervan in *Periphyseon* twee over: divisie en analyse.¹⁹⁴ Eriugena introduceert in boek II analyse als de tegenhanger van divisie:

N...en omdat de tegenstellingen, overeenkomsten en verschillen van de vormen besproken zijn, zie ik dat nu kort gesproken moet worden over hun terugkeer en verzameling in wat de filosofen ANAΛYTIKH noemen.

A. En dit is wat de orde vereist. Want er is geen rationele divisie, of die nu is van essenties of van genera in vormen en individuele dingen of van een geheel in delen (waarvoor de juiste naam indeling is) of van het universum in wat de ware rede daarin beschouwt, die niet weer terug kan worden gebracht door dezelfde stappen als waardoor de divisie in

¹⁹³ Vergl. W. Beierwaltes: ‘Duplex Theoria, Zu einer Denkform Eriugenas’ in: W. Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher*, pp. 39-64.

¹⁹⁴ I.P. Sheldon-Williams merkt hierover op in *Periphyseon II, notes on text and translation* (p. 215): ‘The quadripartite division survives into Bk.I of *Periphyseon*, but thereafter horistic and apodeictic disappear and Eriugena returns to the pure Platonic conception of Dialectic as the combined operation of division and collection...The change is due to the Neoplatonic influence of Eriugena’s Greek patristic sources. Dialectic, from being simply a branch of philosophy, becomes in Neoplatonism, through the process of analogy, the whole of philosophy, where the roles of horistic and apodeictic are secondary because its first principles are indefinable and unknowable.’

een veelheid eerst is ontstaan. En dit, totdat dat ene is bereikt dat ondeelbaar in zichzelf blijft en waarin de divisie zijn oorsprong vindt.¹⁹⁵

De eerste vorm van de natuur was het onderwerp van het eerste boek van *Periphyseon*, maar, zo constateert Nutritor aan het begin van boek II, de discussie heeft zich vooral gericht op de tien genera van alle dingen en het feit dat deze niet letterlijk gezegd kunnen worden van de oorzaak van alle dingen, en niet op die oorzaak zelf. God als oorzaak van alle geschapen zijnden kon nog niet worden besproken omdat hij niet los te zien is van God als doel van de schepping, de vierde vorm van de natuur.¹⁹⁶ Hetzelfde geldt voor God en de schepselen:

Hieruit volgt dat we God en het schepsel niet moeten begrijpen als twee verschillende dingen, maar als een en hetzelfde. Want het schepsel blijft in God, terwijl God op een wonderbaarlijke en onuitsprekelijke manier in het schepsel wordt geschapen en zich zo manifesteert: onzichtbaar maakt hij zich zichtbaar, onbegrijpelijk begrijpelijk, verborgen maakt hij zich openbaar en onbekend maakt hij zich gekend...¹⁹⁷

¹⁹⁵ ‘N...Et quia de oppositionibus et similitudinibus deque differentiis est dictum, de earundem reditu atque collectione ea disciplina quam ANAΛYTIKHN philosophi uocant breuiter dicendum uideo. A. Hoc quoque ordo poscit. Nulla enim rationabilis diuisio est siue essentiae siue generis in formas et numeros siue totius in partes (quae proprie partitio nominatur) siue uniuersitatis in ea quae uera ratio in ipsa contemplatur, quae non iterum possit redigi per eosdem gradus per quos diuisio prius fuerat multiplicata, donec perueniatur ad illud unum inseparabiliter in se ipso manens, ex quo ipsa diuisio primordium sumpsit.’ *Periphyseon* II 525 D – 526 A, CCCM 162: 4 ll. 36-46. Vergl. *Periphyseon* V 868 D- 869 A waar Nutritor zegt dat dialectiek de wetenschap is die zich bezighoudt met *ousia* als hoogste principe dat wordt verdeeld, in een neerwaartse beweging, in genera en species en tegelijk in een voortdurend proces ook altijd volgens dezelfde stappen terugkeert tot het *ousia* weer bereikt. Tegenover analyse staat divisie als methode, waarvan Eriugena in *Periphyseon* III 628 A zegt dat ieder die deze methode correct gebruikt bij het meest algemene principe begint en dan verdergaat naar het steeds minder algemene, tot aan het meest specifieke.

¹⁹⁶ *Periphyseon* II 526 D- 527 A.

¹⁹⁷ ‘Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere deum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in deo est subsistens, et deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, inuisibilis uisibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum...’ *Periphyseon* III 678 C-D, CCCM 163: 85 ll. 2443-2448. Dit is opnieuw een uitwerking van het begrip *theofanie*.

God en schepping zijn één. De gehele natuur, God en schepping, is uiteindelijk een ondeelbare eenheid,¹⁹⁸ waarbij God zich in de geschapen zijnden manifesteert. In het eerste boek ging het om Gods transcendentie: God overstijgt de schepping en het kennen van de mens. De basis van het spreken over God is zijn relatie met de schepping, maar de overdracht van predicaten van de geschapen zijnden naar God levert geen werkelijke kennis op van zijn wezen. Nu, vanaf het tweede boek, staat Gods immanentie centraal en vormt opnieuw zijn relatie met de schepping de grond van het spreken over, en kennen van God.

Immanentie behoort tot de neoplatonische triade van *μὴν*, (immanentie), *πρόοδος* (voortkomen uit de oorzaak, *processio*) en *ἐπιστροφή*, (terugkeer naar de oorzaak, *reditus*).¹⁹⁹ De relatie met de schepping is nu anders omdat God zichzelf in de geschapen zijnden heeft geschapen en bovendien *processio* en *reditus* een beweging binnen de natuur aangeven die wordt weerspiegeld in de logische begrippen *divisio* en *analysis*. De menselijke geest brengt zelf door de verschillende beschouwingswijzen het onderscheid aan.²⁰⁰ Alle geschapen zijnden, alles wat we kennen, zijn een theofanie van wat zelf onkenbaar is, en de vier delen van de natuur zijn slechts vier beschouwingswijzen van wat één geheel is. Vanaf het begin van boek II hebben we te maken met katafatische theologie.

Omdat God in metaforische zin als een (hoogste) genus wordt beschouwd kunnen de nieuwe logische principes worden ingevoerd om zowel de gang van het verdere betoog als ook de natuur zelf te ordenen en te bepalen. In de ordening van de natuur doorlopen *processio* en *reditus* dezelfde stadia, zij het in tegengestelde richting. Het denken volgt het proces dat binnen de natuur voortdurend aan de gang is van voortgang uit en terugkeer naar de oorsprong of oorzaak van alles. Dit logische proces doorloopt dezelfde stadia als de natuur, en is eveneens een beweging van (kennis van) één hoogste principe naar een veelheid van zijnden en omgekeerd.²⁰¹ Ook *Periphyseon* zelf volgt dit proces van de natuur. Het begrip *theofanie*, dat recht doet aan Gods transcendentie, heeft

¹⁹⁸ *Periphyseon* II 528 B: ‘Vniversitas itaque quae deo et creatura continetur prius in quattuor ueluti formas diuisa iterum ad unum indiuiduum, principium quippe causamque finemque reuocatur.’ (CCCM 162: 7) Merk op dat Eriugena hier de natuur *universitas* noemt.

¹⁹⁹ Eriugena kende deze triade in ieder geval uit het werk van Pseudo Dionysius. Zie É. Jeauneau, ‘The Neoplatonic Themes of *Processio* and *Reditus*’ in: *Dionysius* vol 15, pp. 8-12. Werken die specifiek ingaan op de neoplatonische invloeden zijn bijvoorbeeld: S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*. Leiden 1978 en I.P. Sheldon-Williams, ‘The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena’ in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge 1970 (part VI).

²⁰⁰ Eriugena zegt anderzijds in boek IV (748 D-749 A) dat de mens de verdeling van genera en species in de natuur ontdekt.

²⁰¹ In een verticale beweging, als in de boom van Porphyrius.

binnen de natuur als geheel door Gods zelfmanifestatie in de geschapen zijnden, zijn immanentie, opnieuw de relatie tussen God en schepping bepaald als uitgangspunt om God via het kennen te naderen. *Theofanie* is voor Eriugena een geschikter principe om de natuur als geheel te bestuderen dan $\mu\upsilon\upsilon\eta$ of immanentie omdat het begrip *theofanie* zowel Gods immanentie als transcendentie omvat. *Processio* en *reditus* zijn nu de ordenende begrippen binnen wat in feite één en ongedeeld is. Het logisch equivalent van deze begrippen is het instrument waarmee Eriugena de processen in de natuur zal volgen.

1.5.1 *Processio*

Processio en *reditus* zijn de ordenende principes in de natuur, terwijl *divisio* en *analysis* de overeenkomstige ordening in het denken weergeven. Beide begrippenparen bepalen zoals gezegd tegelijkertijd ook de ordening van *Periphyseon*, de indeling in vijf boeken.

We hebben gezien dat scheppen essentieel tot de goddelijke natuur behoort. Als God op enig moment begonnen zou zijn met het scheppen van de wereld, zou scheppen een *accident* van God zijn, iets wat toegevoegd wordt aan zijn essentie en dan zou de goddelijke natuur niet één zijn. ‘Scheppen’ is daarom niet een predicaat dat letterlijk op de goddelijke natuur van toepassing is. Hoewel dit het sluitstuk was van het logische bewijs van het eerste boek, is gebleken dat het niet zo is dat we helemaal niets over God kunnen zeggen. God scheidt zich in de geschapen zijnden, hij manifesteert zich in de geschapen natuur en wordt op die manier kenbaar voor de mens, terwijl de goddelijke natuur zelf toch altijd verborgen blijft.

Daarom, vanuit de superessentialiteit van zijn natuur waarin hij gezegd wordt niet te zijn, wordt hij eerst al afdalend door zichzelf in de primordiale oorzaken geschapen, en wordt daarmee het begin van alle essentie, alle leven, alle verstand en van alle dingen die de gnostische contemplatie beschouwt in de primordiale oorzaken. Hierna afdalend vanuit de primordiale oorzaken, die een soort middenpositie innemen tussen God en het schepsel (dat is tussen de onuitsprekelijke superessentialiteit die alle begrip overstijgt en de substantieel manifeste natuur die pure geesten waarnemen) ontstaat hij in hun effecten en wordt zo duidelijk zichtbaar onthuld in zijn theofanieën.²⁰²

²⁰² ‘Proinde ex superessentialitate suae naturae, in qua dicitur non esse, primum descendens in primordialibus causis a se ipso creatur; et fit principium omnis essentiae, omnis uitae, omnis

Scheppen en kennen zijn bij Eriugena verwante processen. Scheppen betekent dat God zich kenbaar maakt voor de mens, kenbaar wordt, en houdt een neerwaartse beweging in. *Processio*, de schepping van de geschapen zijnden, is het proces dat zich uitstrekt over de beide geschapen delen van de natuur, over de geschapen en scheppende natuur (de primordiale oorzaken) en de geschapen en niet-scheppende natuur (de geschapen dingen in de wereld). Het is de beweging van God beschouwd als schepper via de eerste oorzaken naar de geschapen zijnden. *Diviso* is het voltrekken van dit proces in de ratio, het beschrijven van het scheppingsproces dat plaatsvindt in de natuur, precies dus wat Eriugena doet in de boeken I tot en met III van *Periphyseon*. Nadat in het eerste boek God als schepper aan de orde is geweest, is het onderwerp van boek II de eerste of primordiale oorzaken.

1.5.2 De primordiale oorzaken

De primordiale oorzaken zijn het middel waarmee Eriugena zowel ontologisch als epistemologisch de relatie tussen schepper en schepping nader bepaalt. Tussen God als de niet-geschapen en scheppende oorzaak van alle zijnden en de waarneembare geschapen wereld staan de eerste (primordiale) oorzaken. Zij vormen de schakel tussen God en de geschapen, waarneembare dingen zonder dat zij afbreuk doen aan de directe relatie tussen de schepper en schepping. De primordiale oorzaken vormen niet een ontologisch niveau tussen schepper en geschapen zijnden, maar zij bevinden zich in de goddelijke natuur. Anderzijds hebben zij een epistemologische functie omdat zij de mens de mogelijkheid bieden om de geschapen dingen te kennen. Eriugena gebruikt een aantal verschillende termen voor de primordiale oorzaken die zijn verschillende bronnen verraden.²⁰³

Nutritor introduceert de primordiale oorzaken als volgt:

intelligentiae, et omnium quae in primordialibus causis gnostica considerat theoria. Deinde ex primordialibus causis, quae medietatem quandam inter deum et creaturam obtinent (hoc est inter illam ineffabilem superessentialitatem super omnem intellectum et manifestam substantialiter naturam puris animis conspicuam), descendens in effectibus ipsarum fit, et manifeste in theophaniis suis aperitur.' *Periphyseon* III 683 A-B, CCCM 163: 91 ll. 2639-2648.

²⁰³ Zie voor een kort overzicht van de diverse invloeden op en de oorsprong van Eriugena's ideeën bijvoorbeeld Artur Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt*. Berlin & Leipzig 1921, pp. 7-13, en Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, pp. 262-268. Moran zegt hier over de leer van de eerste oorzaken: 'In developing the doctrine of the primary causes, Eriugena is at his most syncretic.' (p. 262).

Dus van de universele natuur, zoals gezegd, is de tweede vorm die moet worden onderscheiden de vorm die geschapen is en schept en die, denk ik, alleen maar te begrijpen is als de primordiale oorzaken van de dingen. Deze primordiale oorzaken van de dingen worden door de Grieken ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ (dat is primordiale voorbeelden) of ΠΠΟΟΠΙCΜΑΤΑ (dat is predestinaties of predefinities) genoemd. Ze worden door dezelfde ook ΘΕΙΑ ΘΕΛΗΜΑΤΑ (dat is door God gewilde dingen) genoemd. Gewoonlijk worden ze ook ΙΔΕΑ genoemd (dat is species of vorm waarin de onveranderlijke redenen van alle dingen die gemaakt moesten worden, voordat deze bestonden, zijn geschapen). En terecht, want de Vader, dat wil zeggen het begin van alle dingen, vormde eerst in zijn Woord, namelijk zijn eniggeboren Zoon, het wezen van alle dingen waarvan hij wilde dat ze gemaakt zouden worden...²⁰⁴

We komen in *Periphyseon* de volgende kenmerken van de primordiale oorzaken tegen: de primordiale oorzaken zijn de geschapen en scheppende natuur; zij zijn geschapen in het Woord van God, de Logos, en zijn daarom eeuwig in het Woord, maar niet in alle opzichten gelijk-eeuwig (*coaeterna*). Dat de primordiale oorzaken eeuwig zijn in God betekent dat ze geen begin hebben in de tijd. Ze zijn echter niet-eeuwig in de zin dat ze niet zelf de oorzaak zijn van hun bestaan maar dit van God hebben ontvangen.²⁰⁵ De primordiale oorzaken zijn wel weer de oorzaak van de geschapen zijnden. God heeft, voordat de zichtbare wereld ontstond, in zijn Woord de primordiale oorzaken van alle dingen geschapen, die op hun beurt in tijd en plaats de verschillende genera en species voortbrengen. De eerste oorzaken hebben op deze manier een scheppend vermogen. Eriugena geeft uiteenlopende karakterisering van wat de primordiale oorzaken zijn:

²⁰⁴ ‘Vniuersalis itaque naturae, ut iam dictum est, ea forma secunda enitet quae creatur et creat et non nisi in primordialibus causis rerum, ut aestimo, intelligenda est. Ipsae autem primordiales rerum causae a graecis ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ (hoc est primordialia exempla) uel ΠΠΟΟΠΙCΜΑΤΑ (hoc est praedestinationes uel praediffinitiones) uocantur. Item ab eisdem ΘΕΙΑ ΘΕΛΗΜΑΤΑ (hoc est diuinae uoluntates) dicuntur. ΙΔΕΑ quoque (id est species uel forma in qua omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt) solet uocari... Nec immerito <sic appellantur> quoniam pater, hoc est principium omnium, in uerbo suo, unigenito uidelicet filio, omnium rerum rationes quas faciendas esse uoluit...praeformauit.’ *Periphyseon* II 529 A-C, CCCM 162: 8-9 ll. 134-148. Aan het einde van het boek, in *Periphyseon* II 616 A - 617 A, geeft Nutritor een overzicht van alles wat in dit boek over de primordiale oorzaken is gezegd.

²⁰⁵ Vergl. de aanleiding tot de discussie over *creatio ex nihilo*.

- De eerste oorzaken overstijgen, net als God zelf, alles wat gezegd en begrepen wordt.²⁰⁶
- De primordiale oorzaken zijn als platoonse ideeën de prototypen voor de geschapen zijnden (zie bovenstaand citaat en 616 A).
- Het zijn de principes van alle dingen, ofwel goddelijke namen.²⁰⁷
- De essentie van alle dingen is niets anders dan de kennis van alle dingen in de goddelijke Wijsheid, ofwel Gods kennis van de dingen *is* hun essentie.²⁰⁸

De bespreking van de eerste oorzaken vindt vooral plaats in boek II, maar ook in het derde boek komen Nutritor en Alumnus nog enkele malen terug op het onderwerp, dat complex is vanwege de vele verschillende bronnen, maar ook doordat de relatie van de primordiale oorzaken tot de scheppende en tot de geschapen natuur aspecten heeft van zeer verschillende aard.

De oervormen van alle dingen, de oorzaken (*rationes*) zijn geschapen in het Woord van God (de Logos, Christus), dat de allereerste oorzaak is.²⁰⁹ In het Woord zijn alle dingen één en eeuwig. Om te verklaren hoe uit de absolute eenheid van God de veelheid van de schepping kan voortkomen gebruikt Eriugena de vergelijking met de rekenkunde en getallen. Eén (*monas*) is de eerste van de getallen, die de bron van *alle* is, dat wil zeggen waaruit veelheid ontstaat en waarnaar alle (getallen) weer terugkeren.²¹⁰ De divisie van het universum (*diuisio uniuersitatis*) begint in de eenheid van God zoals de veelheid van getallen die als geheel en onveranderlijk in de monade bestaan, zijn begin heeft in iets wat volstrekt één is. De primordiale oorzaken verklaren op gelijksoortige wijze hoe uit de eenheid en onveranderlijkheid van de goddelijke natuur de pluraliteit van de geschapen natuur kan voortkomen. De primordiale oorzaken zijn één in de Logos en worden pas een veelheid in hun werking en pas kenbaar door hun effecten.

In het kader van een ‘hexaameron’, een interpretatie van de eerste zes dagen van de schepping geeft Eriugena een nadere uitleg van de (geschapen) primordiale oorzaken door deze te verbinden met zijn exegese van Genesis 1:

²⁰⁶ *Periphyseon* I 442 B en 446 B.

²⁰⁷ *Periphyseon* II 616 C – 620 A. Eriugena verwijst hier naar Dionysius *De Diuinis Nominibus*. In *Periphyseon* III vult hij aan dat er een bepaalde orde is in de primordiale oorzaken. Deze is niet een eigenschap van de eerste oorzaken zelf, maar wordt aangebracht door de kennende geest (624 A – 625 A).

²⁰⁸ *Periphyseon* III 559 B. In een tekstuele toevoeging wordt dit toegelicht met de opmerking dat voor God scheppen en kennen hetzelfde is. Hij scheidt door te kennen en kent door te scheppen.

²⁰⁹ *Periphyseon* III 642 A.

²¹⁰ *Periphyseon* III 621 C.

‘In het begin schiep God de hemel en de aarde’ (Gen. 1:1)

Nutritor licht hierbij toe dat we onder ‘hemel’ en ‘aarde’ de primordiale oorzaken van de hele schepping moeten verstaan, waarbij ‘hemel’ de oorzaken van de intelligibele en hemelse essenties betekent en ‘aarde’ de oorzaken van de dingen waaruit de stoffelijke wereld bestaat. ‘In het begin’ wil zeggen dat de primordiale oorzaken zijn geschapen in het Woord van God.²¹¹

‘Maar de aarde was woest en leeg’ (Gen. 1:2)

Eriugena bespreekt verschillende interpretaties van deze zin. Zijn eigen opvatting is dat hiermee niets anders wordt bedoeld dan de primordiale oorzaken. ‘Woest’ en ‘leeg’ hebben hier een positieve betekenis omdat met deze woorden juist de perfectie is bedoeld van de eerste oorzaken, die vóór alle dingen zijn geschapen in het Woord.²¹² De primordiale oorzaken zijn *leeg* omdat zij nog niet zijn voortgegaan in hun effecten, de genera en species van de waarneembare natuur in tijd en plaats, en *woest* omdat zij nog geen kwaliteit of kwantiteit hebben.

‘En de Geest van God zweefde over de wateren’ (Gen. 1:2)

Dit betekent voor Eriugena dat de primordiale oorzaken onzichtbaar en onkenbaar zijn en alleen voor God kenbaar in zijn oneindige kenwijze. Er is geen hogere oorzaak boven de primordiale oorzaken, maar zij zijn in de directe nabijheid van de universele oorzaak van alles, God zelf.

‘En God sprak: Er zij licht; en er was licht’ (Gen. 1:3)

Maar wij, die inzien dat de schepping van de primordiale oorzaken van zichtbare of onzichtbare dingen te begrijpen is in de schepping in het begin van hemel en aarde en het voortgaan van de oorzaken in hun effecten in deze woorden van de Heilige Schrift “Er zij licht, enzovoort”, zeggen dat met de schepping van het licht is bedoeld het voortgaan van de primordiale oorzaken in hun effecten.²¹³

²¹¹ *Periphyseon* II 546 A-B.

²¹² *Periphyseon* II 548 A – 550 B.

²¹³ ‘Nos autem primordialium causarum conditionem, siue uisibilium siue inuisibilium, in factura caeli et terrae in principio, earumque in effectus suos processiones in his uerbis sanctae scripturae “Fiat lux, et reliqua” uolentes intelligere, dicimus creatione lucis processionem primordialium causarum in suos effectus significari.’ *Periphyseon* III 692 A-B, CCCM 163: 105 ll. 3029- 3034.

1.5.2.1 De ordening van de eerste oorzaken

We hebben gezien dat *participatio* de relatie weergeeft tussen schepper, geschapen zijnden en eerste oorzaken,

...waarvan gezegd wordt dat zij de principes van alle dingen zijn omdat alle dingen die worden waargenomen of begrepen in de zichtbare of onzichtbare schepping, bestaan dankzij participatie in hen, terwijl zij zelf participaties zijn aan de ene oorzaak van alle dingen...²¹⁴

De effecten van de eerste oorzaken zijn de geschapen zijnden. Deze oorzaken scheppen niet, zoals God, uit het niets maar hebben een bemiddelende en integrerende rol in de schepping. Eriugena noemt deze relatie *participatio*. Aan God is alleen participatie mogelijk; hij participeert zelf niet in iets anders. De geschapen zijnden participeren in hun oorzaken, maar niets participeert in hen. De primordiale oorzaken participeren in hun oorzaak, God, terwijl hun effecten, de geschapen zijnden, weer in hen participeren. Hiermee is de relatie gelegd tussen *participatio* en scheppen en geschapen zijn. Door participatie worden goddelijke gaven en genade verdeeld via de hogere naar de lagere orden van zijnden. Participatie, zoals opgevat door Eriugena, verdeelt het zijn. Ieder zijnde, elke essentie, ontleent het zijn aan een hoger zijn of een hogere essentie. Voor de manier waarop het zijn wordt verdeeld naar de lagere orden gebruikt Eriugena het beeld van het stromen van een rivier:

Want de hele rivier stroomt uit zijn bron en het water dat het eerste opwelt uit de bron blijft altijd en zonder enige onderbreking stromen door zijn bedding, tot welke lengte hij zich ook uitstrekt. En zo stromen de goddelijke goedheid en essentie en leven en wijsheid en alles wat in de bron van alle dingen is, eerst uit in de primordiale oorzaken en maken dat zij zijn. En dan dalen zij af door de primordiale oorzaken naar hun effecten op een onuitsprekelijke manier door de passende ordeningen van het universum, steeds verder stromend van hoog naar laag...²¹⁵

²¹⁴ ‘...principia omnium dicuntur esse, quoniam quaecumque in creatura siue uisibili siue inuisibili sentiuntur uel intelliguntur eorum participatione subsistunt. Ipsa uero unius uniuersorum causae...participationes sunt...’ *Periphyseon* II 616 B, CCCM 162: 124 ll. 3157-3161.

²¹⁵ ‘Siquidem ex fonte totum flumen principaliter manat et per eius alueum aqua quae primo surgit in fonte, in quantamcunque longitudinem protendatur, semper ac sine ulla intermissione diffunditur. Sic diuina bonitas et essentia et uita et sapientia et omnia quae in fonte omnium sunt primo in primordiales causas defluunt et eas esse faciunt, deinde per

Participatie is de relatie tussen God en de eerste oorzaken, én de relatie tussen de eerste oorzaken en hun effecten. In dit opzicht geeft participatie de ordening in de natuur weer. Een eerste oorzaak is echter ook te beschouwen als een hoogste genus en de effecten als onderliggende species. In deze zin is de relatie tussen oorzaken en geschapen zijnden zowel een ontologische als een logische relatie. Bovendien is duidelijk dat het om een verticale orde gaat, een hiërarchie van geschapen zijnden. Eriugena geeft verschillende keren een opsomming van primordiale oorzaken. Zijn bron hierbij is vooral Dionysius de Areopagiet, op wiens autoriteit hij zich beroept bij zijn bespreking van de afzonderlijke principes en de orde waarin zij zijn geplaatst.²¹⁶ In navolging van Dionysius noemt Eriugena de principes ook ‘goddelijke namen’. Het zijn goedheid-door-zichzelf, zijn-door-zichzelf, leven-door-zichzelf, wijsheid-door-zichzelf, intellect-door-zichzelf, rede-door-zichzelf enzovoort. Dingen die goed zijn, zijn goed door hun participatie in goedheid-door-zichzelf, dingen die bestaan, bestaan door participatie in zijn-door-zichzelf. Anderzijds participeren de principes zelf in de ene Oorzaak van alle dingen, God. Op deze manier brengt participatie een hiërarchie tot stand van God, de primordiale oorzaken en de geschapen zijnden. Dionysius heeft in *Over Goddelijke Namen* een ordening aangegeven binnen de primordiale oorzaken. Het hoogste in deze orde is goedheid-door-zichzelf, gevolgd door essentie-door-zichzelf, leven-door-zichzelf enzovoort. ‘Goedheid’ is de hoogste van de goddelijke namen omdat God vanuit zijn goedheid alles heeft geschapen. ‘Goed’ heeft daarom een betekenis die verder gaat dan alleen de naam van de eerste primordiale oorzaak. God wordt goed genoemd want de goddelijke goedheid is het scheppende principe bij uitstek. God is de scheppende Goedheid. Eriugena geeft hiervoor een etymologische verklaring: de naam *bonitas* is afkomstig van het Griekse βῶν, dat is *ik roep*, en

Het is dus niet onredelijk dat God ‘bonus’ en ‘bonitas’ wordt genoemd, want hij roept met een verstaanbare uitroep dat alle dingen vanuit het niets tot essentie komen.²¹⁷

De goddelijke goedheid is de oorzaak van alle goede dingen. Niets is goed uit zichzelf, maar alleen door participatie in het Goede dat alleen in zichzelf goed is.

primordiales causas in earum effectus ineffabili modo per conuenientes sibi uniuersitatis ordines decurrunt, per superiora semper ad inferiora profluentia...’ *Periphyseon* III 632 B-C, CCCM 163: 21 ll. 561-569.

²¹⁶ In *Periphyseon* II 616 C - 620 A en *Periphyseon* III 622 B - 623 C.

²¹⁷ ‘Deus ergo non inconuenienter bonus dicitur et bonitas, quia omnia de nihilo in essentiam uenire intelligibili clamore clamat...’ *Periphyseon* II 580 C, CCCM 162: 74-75 ll. 1741-1742.

‘En God zag dat het goed was’ wil zeggen dat hij zichzelf zag als het goede in alle dingen.²¹⁸ In de hiërarchie van de primordiale oorzaken neemt goedheid daarom de hoogste plaats in. Eriugena onderscheidt dus twee ordeningen in de primordiale oorzaken:

1. Om te beginnen is er *participatio* als ordenend principe in de lijn van de schepping:

God/Logos – primordiale oorzaken – genera – species – individuele zijnden. God is het begin van alles wat bestaat doordat hij afdaalt vanuit zijn superessentiële natuur waarin hij niet is en zichzelf schept in de primordiale oorzaken en in de effecten van deze oorzaken. In boek III zien we de relatie tussen de primordiale oorzaken en de zelfmanifestaties van God in de schepping, de theofanieën. Ook de primordiale oorzaken zelf zijn *theofanieën*. Zij zijn de oorzaak van de waarneembare zijnden, waarmee de schepping eindigt en kennis begint.

2. Er is ook een (logische) ordening van de primordiale oorzaken onderling. Alle primordiale oorzaken verblijven eeuwig en als een onveranderlijke eenheid in het Woord van God. Er is daarom in de oorzaken zelf geen orde aan te wijzen. In de kennende geest bestaan echter theofanieën van de principes van alle zijnden en daarin worden zij verdeeld en geordend. De kennende geest brengt zelf een ordening aan en er zijn vele ordeningen mogelijk. Nutritor bevestigt in boek III dat hij dat ook heeft gedaan toen hij Goedheid het hoogste principe noemde. Alumnus veronderstelt dat Nutritor een bijzondere reden moet hebben gehad om Goedheid-door-Zichzelf als eerste en hoogste in de ordening aan te merken:

A. Nu begrijp ik dat je de beschouwing van de principes niet onredelijk bent begonnen.

Want een ieder die de methode van divisie juist toepast moet beginnen bij het meest algemene en verdergaan met het meer algemene en dan, voor zover zijn beschouwend vermogen het mogelijk maakt, uitkomen bij het meest bijzondere. En dit zie en begrijp ik, als ik me niet vergis, ook in die principes van de dingen die je eerst hebt gegeven, waarbij we ze van binnenuit bekijken. Want goedheid is als het ware een genus van essentie en essentie wordt beschouwd als een soort species van goedheid, en zo is essentie de genus van leven. Want alle dingen die zijn worden verdeeld in dingen die leven en dingen die niet leven. Niet

²¹⁸ *Periphyseon* III 704 B.

iedere essentie leeft immers of is leven...Hetzelfde is te zien in wat erop volgt, want leven is een soort genus van ratio.²¹⁹

In deze zin is de ordening die de kennende geest aanbrengt in de primordiale oorzaken onderling een logische ordening.

1.5.2.2 *Kennis van de primordiale oorzaken*

De primordiale oorzaken zijn geschapen en één in het Woord van God. Zij overstijgen het kennen van de mens: alleen God kent de eerste oorzaken. De mens kan noch de eerste oorzaken, noch de orde waarin zij geplaatst zijn kennen. Hoewel Nutritor aan het begin van het derde boek de volgorde van de primordiale oorzaken heeft aangegeven, is hij zich er ook van bewust dat er in deze principes zelf geen orde bestaat.²²⁰ Eriugena stelt dat de orde van de primordiale oorzaken een ordening is die wordt aangebracht door de kennende geest:

En het is opmerkelijk dat deze volgorde van de primordiale oorzaken die je me hebt gevraagd duidelijk in een rangorde te onderscheiden, niet bestaat in henzelf, maar in de beschouwingwijze (dat is in het concept in de geest die hen onderzoekt en die in zich zulke toegestane kennis van hen vormt en de kennis methodisch ordent) opdat het mogelijk is iets over hen te zeggen dat zeker is en gedefinieerd door een zuiver begrip. Want in zichzelf zijn de primordiale oorzaken één en simpel en niemand kent de orde waarin zij geplaatst zijn of waarin zij van elkaar onderscheiden zijn...Daarom is de orde van de primordiale oorzaken bepaald in het oordeel van de geest die hen beschouwt voor zover

²¹⁹ 'A. Iam intelligo non irrationabiliter te inchoasse principiorum considerationem. Quicumque enim recte diuidit a generalissimis debet incipere, et per generaliora progredi, ac sic, prout uirtus contemplationis succurrit, ad specialissima peruenire. Quod etiam in ipsis rerum principiis, quae primo posuisti, interius perspicis, ni fallor, intelligo. Vt enim bonitas ueluti quoddam genus est essentiae, essentia uero species quaedam bonitatis esse creditur, ita essentia genus est uitae. Siquidem omnia quae sunt diuiduntur in ea quae uiuunt et quae non uiuunt; non enim omnis essentia uiuit aut uita est.... Hoc quoque in sequentibus potest inspici. Nam uita quoddam genus rationis est.' *Periphyseon* III 628 C - 629 A, CCCM 163: 16-17 ll. 417-429.

²²⁰ *Periphyseon* III 626 A-B. De primordiale oorzaken bestaan eeuwig als een onveranderlijke eenheid in het Woord van God, niet onderhevig aan enige vorm van ordening.

kennis ervan is gegeven aan degenen die de goddelijke oorzaken overdenken.²²¹

In het totstandkomen van kennis van de orde van de primordiale oorzaken blijkt *participatio* een belangrijke rol te spelen. De orde van participatie is de manier waarop God en de eerste oorzaken kenbaar worden. Zijzelf zijn in zich onkenbaar, maar alles wat kenbaar en waarneembaar is, is een verschijningsvorm van wat zelf verborgen blijft. De primordiale oorzaken zijn geschapen in Gods Woord. Zij blijven in Gods Woord en zijn daarmee ongekend en onkenbaar. Tegelijk gaan zij voort, stromen zij verder, in hun effecten en zijn kenbaar in en door die effecten. We zien hier weer het neoplatonische onderscheid van *μὴ* (immanentie, blijven) en *πρόδος* (voortkomen uit de oorzaak, *processio*). Het derde element, *ἐπιστροφή*, (terugkeer naar de oorzaak, *reditus*) wordt gevormd door de kennende geest. Zo zegt Eriugena over kennis van de eerste oorzaken:

Het is niet onlogisch dat alleen het gnostisch vermogen van hun schepper hen kan tellen, onderscheiden, vermenigvuldigen, ordenen en indelen. Omdat zij echter op een onbekende en buiten de natuur ontdekte wijze tot theofanieën worden omgevormd in de geesten van degenen die hen beschouwen, kunnen zij daarin ook worden vermenigvuldigd en ingedeeld en geteld (ik bedoel in het intellect van degenen die hen beschouwen voor zover dat mogelijk is);²²²

De menselijke geest brengt de orde in de primordiale oorzaken aan, maar doet dat niet willekeurig. De basis voor de orde is de participatie die de mens

²²¹ 'Et notandum quod ordo iste primordialium causarum, quem a me exigis ad certum progrediendi modum inconfuse discerni, non in ipsis sed in theoria (hoc est in animi contuiti quaerentis eas earumque quantum datur notitiam in se ipso concipientis eamque quodam modo ordinantis) constitutus sit, ut de eis certum aliquid puraque intelligentia diffinitum pronuntiare possit. Ipsae siquidem primae causae in se ipsis unum sunt et simplices nullique cognito ordine diffinitae aut a se inuicem segregatae;...Ordo itaque primordialium causarum iuxta contemplantis animi arbitrium constituitur, in quantum earum cognitio de diuinis causis disputantibus datur.' *Periphyseon* III 624 A en 624 C, CCCM 163: 9-10 ll. 211-218 en 236-238.

²²² 'Sola siquidem gnostica conditoris earum uirtus eas numerare, discernere, multiplicare, ordinare, diuidere non incongrue creditur posse; quoniam uero modo quodam incognito ultraque naturam reperto in theophaniis suis mentibus contemplantium conformantur, in eis etiam et multiplicari et diuidi et numerari posse (in intellectibus dico, prout datur eis, contemplantium).' *Periphyseon* III 626 C, CCCM 163: 13 ll. 330-336.

waarneemt en kan kennen. Er is dus wel degelijk een basis voor de kennis die de mens van de eerste oorzaken heeft. Participatie is de grond voor kennis van de ordening van de oorzaken en daarmee van de eerste oorzaken zelf. Dit is van belang omdat deze kennis een stap is in de terugkeer (*reditus*).

De relatie tussen de eerste oorzaken en hun effecten is een relatie die kennis mogelijk maakt. De Heilige Geest verzorgt de verdeling van de goddelijke gaven en verdeelt de primordiale oorzaken die in het Woord geschapen zijn. Pas door de gevolgen van deze oorzaken is zichtbaar dat er in sommige van hen meer participatie is dan in andere. De primordiale oorzaken zijn dus niet alleen zowel geschapen als scheppend, maar zij zijn ook op dezelfde manier als de goddelijke natuur zowel kenbaar als onkenbaar. Het verschil in manieren van spreken over God in katafatische en apofatische theologie geldt ook voor de primordiale oorzaken. De primordiale oorzaken verklaren hoe uit de absolute eenheid en ongedeeldheid van God de pluraliteit van de geschapen zijnden kan ontstaan, maar zij hebben ook een functie in het kennend benaderen van God. Geschapen, waarneembare, kenbare dingen maken ongeschapen, verborgen en onkenbare dingen toegankelijk. Zo is de hele geschapen waarneembare wereld een theofanie, niet alleen van God, maar ook van de primordiale oorzaken die evenals God zelf onkenbaar zijn.²²³

Processio is de gang van de ongedeelde en onkenbare eenheid van God via de eerste oorzaken die zijn geschapen in zijn Woord, naar de veelheid van de geschapen dingen. *Reditus* is het omgekeerde proces, de gang van de gehele schepping, de veelheid van de geschapen dingen terug naar de eenheid van God. Terwijl de eerste oorzaken in de schepping een fase vormen in de voortgang, zijn zij in de terugkeer van de schepping naar God een stap tussen de veelheid van de geschapen dingen en de eenheid van de goddelijke natuur. De geschapen dingen keren in eerste instantie terug naar hun oorzaken en pas daarna (in logische, niet in temporele volgorde) naar de eerste oorzaak van alle dingen, het Woord van God. In deze terugkeer staat de laatste van de geschapen zijnden, de mens, centraal. Nadat Eriugena in boek II en het begin van boek III de primordiale oorzaken uitgebreid heeft besproken, komt de rest van de geschapen zijnden aan de beurt. Zij staan aan het einde van de voortgang, *processio*. In het geheel van *processio* en *reditus* neemt een van de primordiale oorzaken, de mens, een bijzondere plaats in.²²⁴ De mens, zegt Eriugena verderop, is een notie, eeuwig gevormd in de geest van God.²²⁵ Zijn ratio stelt hem in staat kennis te verkrijgen

²²³ Zoals al bleek aan het begin van het eerste boek van *Periphyseon*; zie hoofdstuk 1, Inleiding.

²²⁴ Het idee van de mens als een van de primordiale oorzaken vinden we voor het eerst in *Periphyseon* II 536 B waar Eriugena de ideeën van Maximus bespreekt.

²²⁵ *Periphyseon* IV 768 B.

van de geschapen zijnden en via deze ook van de primordiale oorzaken en van God. Wat deze kennis is en hoe deze tot stand komt hangt samen met het wezen van de mens, met zijn geschapen-zijn als beeld van God en zijn door de zondeval beperkte (ken)vermogen.

1.6 *De mens*

We hebben gezien dat *Periphyseon* de indeling volgt van de natuur in vier vormen. Volgens deze indeling hebben het vierde en het vijfde boek de vierde vorm van de natuur, de niet-scheppende en niet-geschapen natuur als onderwerp, dat wil zeggen God gezien als het doel waarnaar de schepping terugkeert. Vanwege de complexiteit van het onderwerp heeft Eriugena niet een, maar twee boeken nodig om dit onderwerp te behandelen. Beschouwd vanuit de dynamische opvatting van de natuur gaan boek IV en V over de *reditus*, de terugkeer van de gehele schepping naar God als tegenhanger van *processio*, Gods scheppende act uit niets. Aan het begin van boek IV kondigt Nutritor inderdaad aan dat nu de terugkeer het onderwerp van gesprek wordt, waarmee het werk uiteindelijk zal worden besloten. De bespreking van de schepping is echter nog niet voltooid, het belangrijkste deel moet nog komen. In boek IV staat de schepping van de mens centraal. De terugkeer neemt een aanvang met de schepping van de mens. Juist hierin zien we het unieke van de plaats van de mens: hij is een schepsel, als laatste geschapen op de zesde dag van de schepping, maar hij is ook het middel, het vehikel waardoor de gehele schepping naar God zal terugkeren.²²⁶ Deze dubbele positie en rol zullen we in de discussie in boek IV steeds weer tegenkomen. De manier waarop de terugkeer van de schepping naar God plaatsvindt is afhankelijk van de eigenheid van de menselijke natuur. Eriugena karakteriseert de mens op verschillende manieren: hij is een van de geschapen zijnden, een van de primordiale oorzaken én degene door wie de gehele schepping naar zijn oorsprong terugkeert.

De mens is een rationeel wezen, wat de terugkeer tot een *rationeel* proces maakt. Ook is de mens geschapen als een van de primordiale oorzaken én als een van de geschapen zijnden in de wereld. Eriugena besteedt veel aandacht aan de beschrijving van de menselijke natuur omdat hierin het patroon van de terugkeer zichtbaar wordt. Het gaat er niet alleen om hoe de mens oorspronkelijk geschapen is en welke beperkingen hij heeft gekregen door de

²²⁶ De *reditus* begint met de schepping van de mens. Zie W. Otten, *The Dialectic of the Return in Eriugena's Periphyseon*. in: *HTR* 84:4 (1991), pp. 399-421 en vooral W. Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*. Leiden 1991, pp. 165 – 171.

zonde van de eerste mens. Nog steeds is, ondanks zijn beperkingen, de mens het middel van de *reditus*, hoewel dit door de zonde een complexer proces geworden is en de kennis waar het in dit proces om draait moeizamer wordt verworven. De mens is het vehikel van de terugkeer naar God en het subject van kennis, maar ook (met name in boek IV) het object van studie en kennis. Dit betekent dat de mens, en in het bijzonder Eriugena in *Periphyseon*, streeft naar zelfkennis om zijn eigen doel en het doel van de gehele schepping te kunnen bereiken. Daarbij is de mens geschapen naar het beeld van God, waardoor hij niet zomaar een van de primordiale oorzaken is, maar hij de concepten van alle geschapen zijnden al in zich bevat. In principe beschikt hij over alle kennis die hij nodig heeft. De mens heeft kennis, is het object van kennis en *is* de kennis zelf.

1.6.1 De schepping van de mens

Het vierde boek van *Periphyseon* bevat Eriugena's opvatting van de mens, zijn plaats in de natuur en zijn rol in het geheel van schepping en terugkeer. Het uitgangspunt is het scheppingsverhaal uit Genesis, waarvan de allegorische interpretatie de centrale positie van de mens ten opzichte van God en de overige schepselen duidelijk maakt. Het blijkt een complexe positie te zijn, zeker omdat Eriugena deze moet inpassen in het (logische) proces van de natuur. De mens is op de zesde dag geschapen, als laatste van de geschapen zijnden. De natuur van de mens bevat die van alle schepselen.²²⁷ Hoe kan het, vraagt Alumnus, dat alle dingen in de mens geschapen zijn als hij als laatste geschapen is? Zijn de dingen dan soms twee keer geschapen? Eriugena draait het (via Nutritior) om: juist het feit dat de schepping van de mens pas aan het einde van het goddelijk handelen wordt geïntroduceerd bewijst dat alle schepselen van God in hem bestaan en worden begrepen.²²⁸

De mens is van alle schepselen als laatste geschapen en hij is geschapen naar beeld en gelijkenis van God. Dit levert in eerste instantie een dubbele karakteristiek op van de mens, als geschapen in de genus van de dierlijke wezens én als *imago dei*.

²²⁷ 'Constat enim inter sapientes in homine uniuersam creaturam contineri: Intelligit enim et ratiocinatur ut angelus, sentit et corpus administrat ut animal, ac per hoc omnis creatura in eo intelligitur. Totius siquidem creaturae quinquepartita diuisio est: Aut enim corporea est, aut uitalis, aut sensiuua, aut rationalis, aut intellectualis. Et haec omnia omni modo in homine continentur.' *Periphyseon* IV 755 B, CCCM 164: 21 ll. 548-554.

²²⁸ *Periphyseon* IV 782 D.

En dus is de gehele menselijke natuur, in wat hij deelt met andere dieren, terecht een dierlijk wezen (wat hij met hen deelt is het lichaam, het leven dat het lichaam beheerst, de zintuigen en wat het geheugen aan beelden van waarneembare dingen bevat). Maar voor zover hij deel heeft aan de goddelijke en hemelse essentie is de menselijke natuur geen dierlijk wezen. Want hij heeft deel aan de hemelse essentie door de rede en het intellect en de herinnering aan eeuwige dingen. Hierin is hij dus vrij van alle dierlijkheid.²²⁹

De mens als geheel is een levend (dierlijk, animalis) en een rationeel wezen. De twee karakteristieken betekenen niet dat er twee zielen in een mens bestaan, maar de ziel is één geheel dat wel op verschillende manieren te beschouwen is. Evenzo bevat Eriugena's mensbeeld verschillende aspecten die hij tracht te smeden tot een geheel dat uiteindelijk het beeld oplevert van de mens die de terugkeer naar God voltrekt:

1. De mens heeft een stoffelijk lichaam als gevolg van de zonde.
2. Alle geschapen zijnden zijn geschapen in de mens.
3. De mens is het beeld van God.

Het paradijs is voor Eriugena niet een plaats waar de mens eens verbleef en waaruit hij als gevolg van de zonde van de eerste mens is verdreven. Hij klapt de chronologie van het scheppingsverhaal naar binnen en vat 'paradijs' op als allegorische benaming van de menselijke natuur zoals die is geschapen als beeld van God.²³⁰ Voor de zondeval had de mens niet een samengesteld en vergankelijk, maar een geestelijk en hemels lichaam. God voorzag dat de mens zou zondigen en heeft het gevolg van de zonde, het stoffelijke lichaam, tegelijk met de mens geschapen. Het stoffelijk lichaam is pas achteraf toegevoegd. Wat in het lichaam wordt begrepen als onveranderlijk en onsterfelijk behoort tot de eerste schepping, maar wat veranderlijk is en later toegevoegd, is iets buiten de natuur van de mens. De mens is geschapen in de genus van de levende wezens en heeft dus een toegevoegd lichaam (*corpus superadditum*)²³¹, maar oorspronkelijk, vóór de zonde, was dat een geestelijk lichaam. Het tweede

²²⁹ 'Ac per hoc tota humana natura, in quantum communicat animalibus, merito animal est (communicat autem eis in quantum corpus est, et uita corpus regitans, et sensus, et memoria rerum sensibilibum phantasias tractans), in quantum uero diuinae caelestisque essentiae particeps, non est animal, ratione autem et intellectu aeternorumque memoria caelestem participat essentiam. Ibi igitur omnino animalitatis expers est.' *Periphyseon* IV 755 B-C, CCCM 164: 21 ll. 557-564.

²³⁰ Eriugena schrijft deze leer toe aan Gregorius van Nyssa: zie *Periphyseon* IV 822 A. Eerder (815 C) heeft hij in dit verband verwezen naar Ambrosius, en via hem naar Origenes.

²³¹ Zie bijvoorbeeld *Periphyseon* IV 800 A, 803 A, 808 A, 846 B.

lichaam is toegevoegd vanwege de zonde, maar omdat er in Eriugena's allegorische paradijsopvatting geen historisch onderscheid tussen een tijd voor en na de zonde is, heeft de zondeloze mens nooit bestaan. Het paradijs is dus de oorspronkelijke, eigenlijke natuur van de mens, die hij uiteindelijk weer, d.w.z. eigenlijk pas voor het eerst, zal moeten zien te bereiken.

De zondeval heeft daarmee verschillende belangrijke consequenties, niet zozeer temporeel als wel wat betreft zijn ideële invloed op de menselijke natuur.²³² In de eerste plaats is de mens, doordat hij een stoffelijk lichaam heeft, verdeeld in twee seksen en moet hij zich voortplanten zoals alle levende wezens. Hierdoor kan het bedoelde aantal zielen op aarde komen waardoor de mensheid zijn volheid kan bereiken.²³³ Ook is de mens ten gevolge van de zondeval aangewezen op een indirecte en onvolmaakte manier om kennis te verkrijgen, doordat hij de zintuigen en het logisch redeneren nodig heeft. Dit zien we bijvoorbeeld in de interpretatie van de verdrijving uit het paradijs. Als de mens niet gezondigd had, zou hij niet aangewezen zijn op de zintuigen die hem slechts oppervlakkige informatie verschaffen. Eriugena legt "Tot de vrouw sprak hij: ik zal vermeerderen de moeite van uw zwangerschap; met smart zult gij kinderen baren" (Gen. 3:16) zo uit dat het vooral betekent dat het de mens in het vervolg moeite zal kosten om kennis en inzicht te verwerven.²³⁴

De bepaling van de mens als beeld van God is voor Eriugena echter belangrijker dan de zonde van de mens en de gebrekkige manier van kennen die hiervan het gevolg is.²³⁵ Het gaat om de manier waarop de menselijke natuur haar doel zal kunnen bereiken. In de beschrijving van de menselijke natuur als beeld van God staan de hiervoor benodigde kenmerken centraal.

De menselijke natuur is een van de primordiale oorzaken. We zien dit in de definitie van de mens:

A...ik begrijp immers dat de substantie van de gehele mens niets anders is dan het begrip van hem in de geest van de schepper, die alle dingen in zich kende voordat ze geschapen werden. En deze kennis is de ware en

²³² Zie voor een bespreking van de effecten van de zonde: W. Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, pp. 141-189.

²³³ *Periphyseon* IV 798 C-D.

²³⁴ *Periphyseon* IV 854 D-855 B '...ac per hoc, non sine multiplicibus studiorum laboribus, quos aerumnas mulieris scriptura nominat, ad multiplices conceptus (id est inchoationes intelligibilium rerum intelligentiae) atque filios (hoc est rectas rationes de natura rerum) procreandos per eundem sensum potest peruenire.' (CCCM 164: 160 ll. 4943-4947).

²³⁵ Zie ook *Periphyseon* IV 760 C-D waar Eriugena verklaart dat evenmin als een filosoof zich wil vergissen, ook de menselijke natuur niet wilde zondigen. De redelijke natuur wilde niet misleid worden maar had nog niet haar volmaakte vorm bereikt die haar in *theosis* of deïficatie zou transformeren.

enige substantie van de dingen die worden gekend want in deze kennis zijn zij het meest volmaakt geschapen en bestaan zij eeuwig en onveranderlijk.

N. We kunnen daarom de mens als volgt definiëren: de mens is een zeker geestelijk concept, eeuwig gevormd in de geest van God.²³⁶

Precies hierin is hij ook het beeld van God want zoals de mens een concept is dat eeuwig bestaat in de geest van God, zo bevat de menselijke geest de concepten van alle geschapen dingen. Dat alle zijnden zijn geschapen in de mens houdt niets anders in dan dat de mens de concepten van alle dingen, dat wil zeggen hun essenties, omvat. Tegelijk is het de essentie van de mens dat hij de concepten of essenties van alle dingen in zich bevat. Ook de kennis waardoor de mens zichzelf kent is zijn substantie. Alumnus meent dat de conclusie nu is dat de mens twee substanties heeft, een als genus te midden van de primordiale oorzaken, en een als species tussen de effecten van die oorzaken. Nutritor spreekt dit tegen. Er zijn niet twee substanties maar er is één substantie die ook weer op twee manieren kan worden beschouwd, als een van de oorzaken en als geschapen effect. Als primordiale oorzaak onttrekt de menselijke natuur zich aan de rede, maar wanneer hij verbonden is met eigenschappen en kwantiteiten wordt hij voor de mens begriepelijk.

De manier waarop we de mens kunnen kennen is daarom vergelijkbaar met de mogelijkheid tot het kennen van God. We ontlenen aan de schepping de kennis dat God is, maar het is onmogelijk te weten wat God is. Ditzelfde geldt voor de menselijke natuur; de mens kan alleen weten dat hij is, maar zijn essentie blijft voor hemzelf onkenbaar. Dit toont het beste aan dat de mens het beeld is van God.²³⁷ Tevens is de mens de werkplaats van alle dingen (*officina omnium*),²³⁸ wat inhoudt dat de menselijke natuur de essenties van alle geschapen dingen bevat en ook hierin is hij *imago dei*:

²³⁶ 'A....Immo vero intelligo non aliam esse substantiam totius hominis nisi suam notionem in mente artificis, qui omnia priusquam fierent in se ipso cognouit, ipsamque cognitionem substantiam esse ueram ac solam eorum quae cognita sunt, quoniam in ipsa perfectissime facta et aeternaliter et immutabiliter subsistunt. N. Possumus ergo hominem diffinire sic: Homo est notio quaedam intellectualis in mente diuina aeternaliter facta.' *Periphyseon* IV 768 B, CCCM 164: 40 ll. 1066-1073.

²³⁷ *Periphyseon* IV 771 B-C en 788 A.

²³⁸ *Periphyseon* IV 755 B. 'Officina omnium' vinden we in *Periphyseon* II 530 D, waar Eriugena Maximus Confessor citeert, en in *Periphyseon* V 893 B-C: 'In quo (uidelicet homine) omnis creatura uisibilis et inuisibilis condita est. Ideoque officina omnium dicitur, quoniam in eo omnia quae post deum sunt continentur.' (CCCM 165: 49 ll. 1517-1520).

N... Want de scheppende wijsheid (dat is het woord van God) ziet alle dingen die in haar geschapen zijn voordat ze geschapen worden, en dit zien van alle dingen die worden gezien voordat ze worden geschapen is hun ware en onveranderlijke essentie. Op deze wijze kent ook de geschapen wijsheid (dat is de menselijke natuur) alle dingen die in haar geschapen zijn voordat ze geschapen worden en deze kennis van de dingen die gekend zijn voordat ze geschapen worden is hun ware en blijvende essentie. Aldus wordt de kennis van de scheppende wijsheid terecht begrepen als de primaire en oorzakelijke essentie van alle schepselen, maar de kennis in de geschapen wijsheid is de secundaire essentie en deze bestaat als effect van de hogere kennis.²³⁹

1.6.2 De drie bewegingen van de ziel²⁴⁰

De mens als beeld van God houdt voor Eriugena ook in dat er een driedeling is in de menselijke ziel die een weerspiegeling is van de goddelijke triniteit. Zelfkennis en kennis van God komen hier samen.

De menselijke ziel vormt op verschillende wijzen de toegang tot zowel het kenbare als het onkenbare. Door de waarneembare gevolgen van de eerste oorzaken ontvangt zij kennis van de eerste oorzaken; door de verschijningsvormen van God, eveneens in de geschapen zijnden, zijn (metaforische) uitspraken over God mogelijk. Door de opbouw van de ziel kan deze de opbouw kenbaar maken van God, naar wiens beeld zij is gevormd. De opbouw van de ziel kan ons daarmee iets leren over het geheel van de natuur, en over God in het bijzonder. Eriugena stelt dat de menselijke geest een driedeling kent die overeenkomt met de verdeling van de drie-eenheid in God als Vader, de Zoon of het Woord, en de Heilige Geest. Immers, de mens is geschapen naar beeld en gelijkenis van God, en zoals er een goddelijke drie-eenheid is, is er ook een driedeling in de menselijke natuur:

²³⁹ ‘Vt enim sapientia creatrix (quod est uerbum dei) omnia quae in ea facta sunt, priusquam fierent, uidit, ipsaque uisio eorum quae priusquam fierent uisa sunt uera et incommutabilis aeternaque essentia est, ita creata sapientia (quae est humana natura) omnia quae in se facta sunt, priusquam fierent, cognouit, ipsaque cognitio eorum quae priusquam fierent cognita sunt uera essentia et inconcussa est. Proinde ipsa notitia sapientiae creatricis prima causalisque totius creaturae essentia recte intelligitur esse, cognitio uero creatae sapientiae secunda essentia et superioris notitiae effectus subsistit.’ *Periphyseon* IV 778 C- 779 A, CCCM 164: 55 ll. 1513-1518.

²⁴⁰ Een beschrijving van de bronnen van Eriugena's leer over de ziel is te vinden in: A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena*, Teil 1, p. 47 e.v.

N. Overweeg dan en begrijp, als je alle mist der ambiguïteit verdrijft, met de scherpte van je verstand, hoe helder en hoe uitdrukkelijk de wezenlijke triniteit van de goddelijke goedheid in de bewegingen van de menselijke ziel degenen toelicht die haar goed beschouwen en hoe zij zich manifesteert aan degenen die haar vroom zoeken, als haar helderste beeld in een getrouwe spiegel...want de gelijkenis van de Vader schijnt het helderst in het intellect, die van de Zoon in de ratio en die van de Geest in de gewaarwording.²⁴¹

De ziel is een weerspiegeling van de goddelijke triniteit en wordt door Eriugena een theofanie van de drie-eenheid genoemd. Dit betekent dat niet alleen de opbouw van de ziel in drie delen iets zegt over de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, maar dat kennis van de ziel tegelijk ook een kennis van God inhoudt.²⁴² De principiële onkenbaarheid van God en de menselijke essentie blijft in stand, maar een mogelijkheid om God te kennen is geschapen in de menselijke natuur doordat de mens is geschapen als beeld van God en zelfkennis daardoor een vorm van godskennis is. De basis van de kennis van God ligt in de driedeling van de ziel die overeenstemt met de goddelijke triniteit: zoals de goddelijke drie-eenheid wordt gevormd door de Vader, de Zoon (of het Woord) en de Heilige Geest, zijn de drie delen van de ziel: essentie (οὐσία), macht (δύναμις) en werking (ἐνέργεια). Dit is de triniteit van de menselijke natuur, waarbij de essentie overeenkomt met de Vader, de macht met de Zoon en de werking met de Heilige Geest.

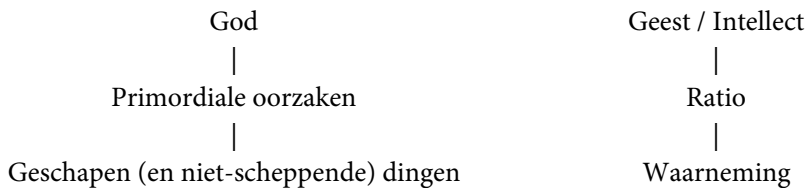
Er is nog een andere driedeling van de ziel, waarin drie bewegingen (motus) van de ziel zijn onderscheiden. Eriugena ontleent zijn ideeën over de drie bewegingen van de ziel aan Maximus Confessor en Dionysius de Areopagiet, uit wiens boek *Over de Goddelijke Namen* hij eerder, in boek I, een passage heeft geciteerd over de drie bewegingen van God, een cirkelvormige, een spiraalvormige en een rechtlijnige beweging.²⁴³ In haar drie bewegingen is de ziel dus ook geschapen naar het beeld van God. De drie bewegingen van de ziel zijn geest (intellectus, νοῦς), rede (ratio, λόγος) en waarneming (sensus, διάνοια).

²⁴¹ 'N. Intuere itaque acieque mentis tota ambiguitatis caligine depulsa cognosce quam clare, quam expresse diuinae bonitatis substantialis trinitas in motibus humanae animae recte eos intuentibus arridet, seque ipsam pie quaerentibus se ueluti in quodam proprio speculo ad imaginem suam facto limpissime manifestat....Patris siquidem in animo, filii in ratione, sancti spiritus in sensu apertissima lucescit similitudo.' *Periphyseon* II 579 A-B, CCCM 162: 72 ll. 1670-1679.

²⁴² *Periphyseon* II 572 B.

²⁴³ *Periphyseon* I 523 B- 524 A. Het citaat uit *Over de Goddelijke Namen* vinden we daar in hoofdstuk 9, § 9 (916 C-D).

Deze bewegingen vormen de essentie van de ziel.²⁴⁴ De ziel is van nature één en ondeelbaar, maar er is een differentiatie mogelijk door de verschillende bewegingen. Zo lijkt het alsof er twee triniteiten zijn waarin de ziel naar gelijkenis van God is geschapen. Eriugena zegt echter nadrukkelijk dat dit alleen maar twee verschillende namen voor dezelfde indeling zijn, en concentreert zich in zijn bespreking van de driedeling van de ziel verder op de verschillende bewegingen. Elk van de bewegingen van de ziel is niet alleen een aparte manier om kennis van het goddelijke te verwerven, maar is zelf ook een afspiegeling van het goddelijke of onkenbare. In deze zin is ook de ziel een theofanie. De ziel verwerft niet alleen kennis van God, maar levert ook inzicht in de goddelijke triniteit. Een zorgvuldige studie van de bewegingen van de ziel onthult de goddelijke drie-eenheid. Schematisch ziet dit er als volgt uit:



Vanuit het beeld, de driedeling van de ziel, kunnen we de waarheid vinden over datgene waarvan het een beeld is. Intellect is de hoogste beweging van de ziel en het hoogste deel van de menselijke natuur. Hierin beweegt de ziel rond de onkenbare God. Eriugena noemt intellect het voornaamste deel van de ziel.²⁴⁵ Dit deel van de ziel is simpel en heeft geen kennis van God, om wie zij beweegt. Eigenlijk zijn de engelen of hemelse essenties onveranderlijke en eeuwige bewegingen om God, circulaire bewegingen zonder begin of einde. Omdat de mens is geschapen naar beeld en gelijkenis van God, is ook zijn intellect uit en door en in hem, een eeuwige beweging om God.²⁴⁶ Dit was althans de situatie van de mens voor de zondeval. Door de menswording van Christus en door de goddelijke genade kan de mens weer dezelfde status bereiken als de engelen en is het menselijk intellect wederom een onuitsprekelijke en onophoudelijke

²⁴⁴ *Periphyseon* II 574 B: ‘Non enim aliud est animae essentialiter esse et substantialiter moueri’.

²⁴⁵ Zie ook *Periphyseon* II 574 A-B.

²⁴⁶ Vergl. *Periphyseon* IV 799 A: ‘...nil aliud uidentur suadere quam ut hominem intelligamus solo animo et uirtutibus ei naturaliter insitis ad imaginem dei factum – insunt autem ei sapientia, scientia, ratiocinandi uirtus, caeteraque uirtutes, quibus ornatur anima similitudinem in se creatoris sui exprimens - ...’ (CCCM 164: 81 ll. 2384-2389) Eriugena volgt hier Gregorius van Nyssa.

beweging rond God. Het intellect is nog wel beperkt door de menselijke natuur en heeft de genade nodig om boven zijn begrenzingsgrenzen uit te stijgen:

A. Niet alleen stem ik ermee in, maar ik begrijp ook dat intellect bestaat als de meest verheven beweging van de ziel om de onbekende God voorbij ieder schepsel, en dat deze ook zo wordt genoemd. Maar op welke manier en in welke betekenis kan het intellect, dat is omsloten door de grenzen van de menselijke natuur, boven zichzelf en boven alle schepselen uitstijgen zodat het in staat is rond de onbekende God, die ver verwijderd is van iedere geschapen natuur, zijn substantiële beweging uit te voeren?

N. In dit deel van onze beschouwing, nu het gaat over de intellectuele en rationale substantie en we het punt bereiken om te bestuderen hoe de geschapen natuur boven zichzelf kan uitstijgen om zich te kunnen hechten aan de scheppende natuur, schiet ieder onderzoek van degenen die de vermogens van de natuur bestuderen tekort. Want daar is niet een inzicht in de natuur, maar is de onuitsprekelijke en onbegrijpelijke verhevenheid van de goddelijke genade zichtbaar. Van nature heeft immers een geschapen substantie niet de kracht om uit te gaan boven de grenzen van zijn eigen natuur en God zelf direct te bereiken. Want dit is iets van genade en niet van enig vermogen van de natuur.²⁴⁷

De menselijke ziel bezit in haar hoogste deel, het intellect, het vermogen om boven zichzelf uit te stijgen. Nutritor stelt nu dat in dit deel van hun beschouwing (*in hac parte theoriae*), waar het intellect als hoogste vermogen van de ziel het onderwerp is, niet kan worden uitgelegd hoe dit in zijn werk gaat. Dit antwoord suggereert dat op een andere plaats, wanneer zijn beschouwing is gevorderd, het hoogste vermogen van de ziel toch aan de orde kan worden

²⁴⁷ 'A. Non solum concedo, uerum etiam intelligo excellentissimum animae motum circa incognitum deum ultra omnem creaturam uerissime uocari et subsistere intellectum. Sed quomodo uel qua ratione intellectus, dum intra terminos humanae naturae concluditur, supra se ipsum omnemque creaturam potest ascendere ut circa incognitum deum, qui longe ab omni creata natura remotus est, suos substantiales motus ualeat perficere? N. In hac parte theoriae quae de intellectualibus rationalibusque substantiis disputat, dum peruenitur ad considerandum quomodo natura creata extra se ipsam potest ascendere ut creatrici naturae ualeat adhaerere, omnis de potentia naturae ratiocinantium inquisitio deficit. Non enim ibi naturae ratio, sed diuinae gratiae ineffabilis et incomprehensibilis altitudo conspicitur. Nulli siquidem conditae substantiae naturaliter inest uirtus, per quam possit et terminos naturae suae superare ipsumque deum immediate per se ipsum attingere. Hoc enim solius est gratiae, nullius uero uirtutis naturae.' *Periphyseon* II 576 A-B, CCCM 162: 68-69 ll. 1561-1577.

gesteld, evenals haar vermogen om uit te stijgen boven de beperkingen van de menselijke natuur.²⁴⁸ Pas in de tweede beweging van de ziel, de ratio, definieert zij de onbekende God als oorzaak van alle zijnden. De rede komt voort, is geboren, uit het intellect doordat hij keninhouden van het intellect ontvangt. We kunnen niet weten wat het intellect is; dit is pas mogelijk wanneer het intellect zich in de ratio openbaart. De rede weet van God, die onkenbaar voor hem is, dat hij de oorzaak is van alle dingen en dat de eerste oorzaken door en in God geschapen zijn:

N. De tweede beweging van de ziel is, zoals we hebben gezegd, omsloten door de grenzen van de natuur en definieert God als oorzaak, dat wil zeggen, hij weet alleen ten aanzien van wat de onbekende God is, dat Hij de oorzaak is van alle dingen die zijn en dat de primordiale oorzaken van alle dingen door Hem en in Hem eeuwig geschapen zijn en hij drukt de kennis van deze oorzaken, als hij ze heeft begrepen, voor zover het hem gegeven is, op de ziel zelf waarvan hij een beweging is.²⁴⁹

De ratio kan de *vorm* van de ziel worden genoemd omdat het intellect, dat in zichzelf onkenbaar is, door de ratio aan zichzelf en anderen bekend wordt. Op deze vorm volgt nog een derde beweging van de ziel, die van de waarneming. Nadat de ziel door de eerste beweging, het intellect, kennis heeft ontvangen van de hoogste principes verdeelt zij deze via de derde beweging, de waarneming, over de genera, species en individuen, net zoals de Heilige Geest de goddelijke gaven verdeelt, de eerste oorzaken die in het Woord geschapen zijn. Door deze beweging komt de ziel in aanraking met wat buiten haar is, de zichtbare en onzichtbare effecten van de primordiale oorzaken. De derde beweging van de ziel begint bij de zintuiglijke gegevens, de *phantasiae*, verbindt deze met hun oorzaken, en uiteindelijk met hun Eerste Oorzaak. In de kennistheorie van Eriugena ontvangt de ziel enerzijds beelden van wat lager is dan zij en anderzijds van bovenaf theofanieën van wat in zich onkenbaar is (zie V 963 A).

We zien aldus dat de verticale opbouw van de ziel overeenstemt met de opbouw van *natura*. Iedere beweging van de ziel, intellect, ratio en waarneming,

²⁴⁸ Het vermogen van de ziel om uit te stijgen boven de beperkingen van de menselijke natuur zal een rol spelen in de laatste stadia van de *reditus* die ter sprake komen in boek V.

²⁴⁹ 'N. Motus animae secundus est, ut diximus, qui et intra terminos naturae continetur ipsumque deum secundum causam diffinit, hoc est illud solummodo de deo incognito quid est cognoscit quod omnium quae sunt causa sit, et quod primordiales omnium causae ab eo et in eo aeternaliter conditae sint, earumque causarum quantum datur ei intellectarum ipsi animae cuius motus est cognitionem imprimit.' *Periphyseon* II 576 C-D, CCCM 162: 69 ll. 1581-1587.

heeft zijn eigen domein: God, de eerste oorzaken en de geschapen (waarneembare) dingen. Dit is een expliciete uitwerking van de veronderstelling die aan *Periphyseon* als geheel ten grondslag ligt, namelijk die van een isomorfie van de goddelijke triniteit/ opbouw van de werkelijkheid enerzijds en het kennen anderzijds. We zien drie triades die dezelfde structuur hebben:

<u>Natuur</u>	<u>God</u>	<u>De mens</u>
God	God-Schepper	Geest/ Intellect
Primordiale oorzaken	de Zoon-Logos	Ratio
Geschapen dingen	Heilige Geest	Waarneming

Deze triades moeten niet statisch worden opgevat. In de eerste triade, het geheel van *natura*, bestaan de relaties tussen de drie termen uit het proces van schepping. In de derde triade, de menselijke ziel, zijn de drie termen elk een beweging van de ziel. *Beweging* is hier de manier waarop elk deel is betrokken op een overeenkomstig deel van *natura*. Er is ook een dynamische relatie tussen de drie termen onderling. Intellect brengt de rede voort en de rede brengt waarneming voort. Hier is een analogie met het scheppingsproces. *Reditus* is de omgekeerde beweging. Het denken begint met een veelheid van waargenomen dingen en hun oorzaken en herleidt deze uiteindelijk tot de eenheid van de onmiddellijke intuïtie van het intellect, waarin kenner en gekende één zijn. Eriugena spreekt in dit verband van het uitstijgen (*ascendere*) van de geschapen natuur boven zichzelf. De ziel kan echter alleen boven de grenzen van haar eigen natuur uitstijgen dankzij goddelijke genade. Het proces van het zoeken naar kennis, zoals dat in *Periphyseon* plaatsvindt, levert kennis op als resultaat van de zoektocht, maar is door het opstijgen ook een transformatie van de zoekende geest. Het resultaat van het verwerven van kennis is niet alleen het vermeerderen van die kennis, maar ook een hogere kenwijze.

1.6.3 Christologie

In Christus, de Logos, zijn de essenties van alle dingen, de eerste oorzaken, eeuwig, één en ongedeeld.²⁵⁰ Eriugena's christologie is niet alleen van belang

²⁵⁰ Eriugena stoelt ook zijn christologie op de ideeën van Maximus Confessor en Dionysius de Areopagiet. Zie met name *Periphyseon* II 529 C - 545 B en *Periphyseon* III 641 A - 642 D. Een

voor het begrip van de opbouw van de menselijke ziel, maar levert ook inzicht in zijn opvattingen over de mens en diens rol in de terugkeer van de schepping naar God. Christus is de volmaakte mens, de menselijke natuur vóór de zondeval, die de mens laat zien hoe hij de gevolgen van de zonde te boven kan komen en zijn oorspronkelijke staat, het paradijs, kan bereiken.²⁵¹ In zijn beschrijving van de schepping van de mens volgt Eriugena in boek IV Gregorius van Nyssa's *De Imagine* waaruit hij uitgebreid citeert. De mens is geschapen als het beeld van God met een geestelijk en onsterfelijk lichaam, dat lijkt op, of hetzelfde is als, het lichaam dat hij zal hebben na de opstanding. Vanwege de zonde heeft de mens echter ook een stoffelijk lichaam. De voornaamste effecten van de zonde zijn het stoffelijk lichaam van de mens en de verdeling in man en vrouw²⁵², de gebrekkige kennis van de mens (van God, van zichzelf en de essenties van de dingen die in de mens geschapen zijn) en zijn onvermogen om ware kennis te verwerven. De verdeling van de mensheid in man en vrouw hoort niet bij de schepping van de mens als beeld van God, maar is het gevolg van de zonde. God heeft voorzien dat de mens zou zondigen en de gevolgen van de zonde tegelijk met de mens geschapen.²⁵³ Eriugena ziet ook, zoals gezegd, in de schepping van de mens in een stoffelijk lichaam als man en vrouw vooral de consequenties voor zijn denken en kennen. Hij heeft nu zijn zintuigen nodig voor het verwerven van kennis.

Als de eerste mens niet had gezondigd zou hij onveranderd zijn gebleven in zijn primordiale oorzaak als beeld van God.²⁵⁴ Christus is de volmaakte mens die

bespreking van de invloed van Maximus en Dionysius op Eriugena's christologie is te vinden in: M.L. Colish, 'John the Scot's christology and soteriology in relation to his Greek sources' in: *The Downside Review* 1982, pp. 138-151. Zie ook D. Duclow, 'Dialectic and Christology in Eriugena's *Periphyseon*' in: *Dionysius* vol. 4 (1980), pp. 99-117.

²⁵¹ *Periphyseon* IV 777 A - 778 A.

²⁵² Zie ook É. Jeauneau, 'La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène' in: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*, pp. 33-51. Jeauneau stelt dat Eriugena de opvattingen van Gregorius weliswaar volgt, maar dat de leer van de verdeling van de seksen bij hem een andere functie heeft. Gregorius wil verklaren dat de mens zowel naar het beeld van God, als verdeeld in man en vrouw geschapen is. Voor Eriugena 'la division des sexes n'est qu'un moment dialectique dans le processus général de la division de la nature.' (p. 50).

²⁵³ *Periphyseon* IV 807 D - 808 A. Zie ook hierboven par. 1.6.1.

²⁵⁴ Eriugena volgt hierin de opvattingen uit Maximus' *Ambigua*, die hij *Periphyseon* boek II uiteengezet heeft. In Christus is er noch man noch vrouw. Hij is verzezen als mens, maar is als man verschenen aan zijn leerlingen omdat zij hem anders niet zouden herkennen. De vijf verdelingen die Maximus maakt in de natuur worden in en door Christus weer opgeheven totdat alles weer één is in God.

de volmaakte kennis laat zien waarover de mens zou beschikken als hij niet gezondigd had. Dit geeft ook de rol van Christus als verlosser aan:

Maar Hij die als enige zonder zonde geboren is in de wereld, namelijk de verlosser van de wereld, heeft nooit ergens geleden onder een dergelijke onwetendheid, maar zodra hij was ontvangen en geboren, had hij kennis van zichzelf en van alle dingen en kon erover spreken en onderwijzen, en niet alleen omdat hij de wijsheid van de Vader was voor wie niets verborgen is, maar omdat hij een onbezoedelde menselijke natuur had aangenomen opdat hij de bezoedelde mensheid zou zuiveren...²⁵⁵

Christus kan de mensheid verlossen omdat hij beschikt over de volmaakte kennis die tot de menselijke natuur behoorde voordat de mens zondigde. De volmaakte kennis ligt dan binnen het bereik van de mens:

N. Als de menselijke natuur voor de zondeval volmaakte kennis van zichzelf en van haar schepper bezat, is het dan verwonderlijk als zij redelijkerwijs van naturen als de hare (zoals de hemelse essenties) en van lagere naturen (zoals deze wereld met zijn oorzaken die onderworpen zijn aan het verstand) de volste kennis heeft gehad, tot nu toe enkel nog in potentie, maar in de hoogste mensen ook in werkelijkheid?²⁵⁶

²⁵⁵ 'Ipse siquidem qui solus absque peccato natus est in mundo, redemptor uidelicet mundi, nusquam nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed confestim ut conceptus et natus est, et se ipsum et omnia intellexit, ac loqui et docere potuit, non solum quia sapientia patris erat, quam nil latet, uerum etiam quia incontaminatam humanitatem acceperat, ut contaminatam purgaret...' *Periphyseon* IV 777 B, CCCM 164: 53 ll. 1446-1452.

²⁵⁶ 'N. Si ergo humanae naturae ante peccatum inerat et suimet perfecta cognitio et creatoris sui, quid mirum si rationabiliter de ea intelligatur plenissimam scientiam similium sui naturam (ut sunt caelestes essentiae) et inferiorum se (ut est mundus iste cum rationibus suis intellectui succumbentibus) habuisse, et adhuc sola possibilitate, et re ipsa in summis hominibus?' *Periphyseon* IV 778 C, CCCM 164: 54 ll. 1498-1503. Vergl. 756 B: 'Similiter spiritualis, et secundum naturam subsistens, et secundum bonam uoluntatem diuina gratia praeuentam, actam, uitii purgatam, uirtutum ornamentis redimitam, ad pristinam diuinae imaginis dignitatem reuocatus.' (CCCM 164: 22 ll. 586-589)

1.6.4 Kennen en zijn

In de eerste indeling van de natuur is de indeling in zijn en niet-zijn dezelfde als die in kenbaar zijn en niet kenbaar zijn. Dit houdt in dat zijn en kenbaar zijn dezelfde grens hebben: wat de mens kan kennen *is*, wat zijn kenvermogen overstijgt *is niet* (iets). Uit de isomorfie van kennen en zijn, de gelijke structuur van beide domeinen, blijkt dat de overeenstemming van kennen en zijn veel verder gaat dan alleen dezelfde begrenzing hebben. *Zijn* is niet alleen hetzelfde als kenbaar-zijn, maar strekt zich uit tot het kennen zelf. Kennis is het bevatten van concepten. De menselijke geest bevat concepten van alle zijnden, en daarmee de essenties van alle zijnden, inclusief die van zichzelf:

N. Wat is er verbazingwekkend als de notie der dingen waarover de menselijke geest beschikt omdat ze in haar geschapen is wordt begrepen als de substantie van die dingen waarvan het de notie is, net zoals in de goddelijke geest het begrip van de gehele geschapen natuur de onuitsprekelijke substantie is van het geheel?²⁵⁷

en:

A...Als dus de innerlijke notie die in de menselijke geest is de substantie uitmaakt van de dingen waarvan het de notie is, dan is het gevolg dat de notie waarmee de mens zichzelf kent op te vatten is als zijn substantie.

N. Dit volgt zeker. We hebben immers gezegd dat de menselijke geest en het begrip waarmee hij zichzelf kent en de vaardigheid waarmee hij door te leren zichzelf leert kennen, als één en dezelfde essentie bestaan.²⁵⁸

De menselijke geest kan alleen weten *dat* hij is en niet *wat* hij is; ook hierin is hij het beeld van God. Dit niet-weten is hoger dan kennis en is ware wijsheid. Het is bovendien de grond waardoor in de mens kennen en zijn samenvallen.

De essentie van de mens is het concept dat hij van zichzelf heeft, dat in zijn geest aanwezig is, maar hij weet niet *wat* zijn essentie is. In de essentie van de

²⁵⁷ 'N. Quid ergo mirum, si rerum notio, quam mens humana possidet, dum in ea creata est, ipsarum rerum quarum notio est substantia intelligatur, ad similitudinem uidelicet mentis diuinae, in qua notio uniuersitatis conditae ipsius uniuersitatis incommutabilis substantia est?' *Periphyseon* IV 769 A, CCCM 164: 41 ll. 1093-1097.

²⁵⁸ 'A...Itaque si notio illa interior, quae menti inest humanae, rerum quarum notio est substantia constituitur, consequens ut et ipsa notio, qua se ipsum homo cognoscit, sua substantia credatur. N. Consequens profecto. Diximus enim mentem humanam suique notitiam, qua se nouit, et disciplinam, qua se ipsam discit ut se ipsam cognoscat, unam eandemque essentiam subsistere.' *Periphyseon* IV 770 A-B, CCCM 164: 43 ll. 1141-1146.

mens zijn *kennen* en *zijn één*. De *reditus* is nu het verwerven van hogere kennis. De positie van de mens wordt uitgelegd en bepaald aan de hand van, maar ook *als* zijn kenvermogen. In de eerste indeling van de natuur betekent zijn *kenbaar*-zijn, dat wil zeggen gekend kunnen worden. De essentie van de mens houdt nu in dat *zijn* en *kennen* samenvallen. Omdat alle kennis ook zelfkennis is, veronderstelt dit toch een zekere kenbaarheid van de menselijke natuur.

Conclusie

Wat kennis is kunnen we nu beschrijven in relatie tot scheppen en geschapen-zijn.

De kennis van de dingen in de geest van God is de essentie van de dingen. De concepten die de mens heeft van de geschapen dingen zijn de essenties van de dingen. In deze relatie tot de geschapen zijnden is de mens het beeld van God.

De primordiale oorzaken zijn de essenties van de dingen²⁵⁹ die eeuwig en geschapen zijn in het Woord van God. God is de eerste oorzaak, de schepper die scheidt uit het niets. Uit de discussie van Nutritor en Alumnus over de schepping uit niets, de *creatio de nihilo*, is gebleken dat het scheppen van God inhoudt dat hij zichzelf scheidt in de geschapen zijnden. Scheppen is voor God hetzelfde als geschapen worden in de zijnden, zich manifesteren in de theofanieën en door dit proces van gelijktijdig scheppen en geschapen worden, wordt God voor de mens kenbaar: God is dus ook de oorzaak van zijn kenbaarheid voor de mens. Terwijl scheppen een proces is van één naar veel, is kennen een omgekeerde beweging van veel naar één. Scheppen is kenbaar worden, het doorlopen van de eerste drie vormen van de natuur: God als oorzaak, de primordiale oorzaken en de geschapen zijnden; kennen is dezelfde beweging in omgekeerde richting, de opgang van de mens in wie kennen en zijn samenvallen.

De *reditus*, de terugkeer van de schepping naar God, vindt plaats door de mens, maar door de zonde is hij niet in staat de terugkeer op eigen kracht te voltrekken. We hebben echter gezien:

1. De mens heeft kennis van (de essenties van) alle dingen die in hem geschapen zijn.
2. In de oorspronkelijke, volmaakte natuur van de mens, ofwel het paradijs, was deze kennis voor hem in theorie vrij toegankelijk. Deze situatie heeft historisch nooit bestaan, maar fungeert als wenkende epistemologische horizon voor Eriugena. Door de zondeval, die hij als menselijke realiteit erkent, is de mens voor Eriugena dus vanaf het begin aangewezen op de zintuigen.
3. De volmaakte kennis van de dingen is hun essentie.

²⁵⁹ *Periphyseon* II 528 D.

4. Christus is de volmaakte mens die volmaakte kennis heeft. Hij is de verlosser van de wereld die de mensheid kan onderwijzen over zichzelf en alle dingen.

5. In de mens vallen kennen en zijn samen.

De mens die door Christus kennis verwerft, verwerft daarmee kennis van de dingen en is in staat de terugkeer te voltrekken.

1.6.5 Kennen en zien

De aard van de mens houdt in dat kennen en zijn niet te onderscheiden zijn. De essentie van de mens is het concept dat hij heeft van zichzelf, maar tegelijk is zijn essentie onkenbaar.²⁶⁰ Ook de kennis die de mens van God kan verwerven bevat een tegenstrijdigheid. We zagen dat we van God niet kunnen weten *wat* hij is, alleen *dat* hij is. Echter: God *is* niet (iets). Wat weten we dan als we weten *dat* God is? Eriugena zoekt een oplossing voor deze paradox door zich niet te richten op kennis van God, maar te onderzoeken wat kennis van God inhoudt en dus te streven naar kennis van kennis van God. Het is daarom nodig om nog nader te bepalen wat *kennen* is.

Kennen is, zoals we zagen, in de natuur de tegenhanger van scheppen. God maakt een neerwaartse beweging (*..per condensationem quandam ineffabilem..*) wanneer hij scheidt en via de incarnatie zelf in de schepping verschijnt. Tegenover deze neerwaartse beweging van kenbaar-worden door het scheppen staat een omhoog gerichte beweging van kennen en kennis verwerven (*ascendere*).²⁶¹ God scheidt de dingen, maar keert ook terug naar zichzelf doordat hij zijn schepselen weer naar zich terugroept. De weg omhoog die de mens in het kennen heeft te gaan, blijkt echter geen eenvoudige te zijn. Midden in zijn verhandeling richt Nutritor daarom een gebed tot God dat als volgt eindigt:

Scheur de wolken open van ijdele fantasieën die verhinderen dat de heldere geest u kan zien op de manier waarop u toestaat dat uw onzichtbaarheid zichtbaar wordt voor degenen die uw gelaat willen

²⁶⁰ De mens kan niet weten *wat* hij is; ook hierin is hij beeld van God.

²⁶¹ Deze bewegingen zagen we al in boek I waarin Eriugena theofanieën introduceert aan de hand van de opvattingen van Maximus: 'Ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri uero ex condensatione diuini uerbi, hoc est unigeniti filii, qui est sapientia patris, ueluti deorsum uersus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, et exaltatione sursum uersus humanae naturae ad praedictum uerbum per diuinum amorem.' (449 A-B, CCCM 161: 13. Zie hoofdstuk 1, par 1.1.1).

aanschouwen. Dit is hun rust en hun doel (en verder zoeken zij niets want daar voorbij is niets), de hoogste superessentiële goedheid.²⁶²

Kennis van God, voor zover deze mogelijk is, is een opwaartse beweging. Zodra ons kennen de aardse zaken ontstijgt en zich richt op God gebruikt Eriugena niet meer het woord *kennen*, maar *zien*. Een voorbeeld hiervan in boek III:

N. Ik zie dat je geloof vast is en versterkt door de ware rede, althans hierin, het geloof dat er buiten God niets is.

A. Het is zoals je zegt, want ik zie dit zeer helder in.

N. Wend dan de helderheid van je geest nog nauwkeuriger en scherperzinniger op de dingen waarvan je gelooft dat ze in God zijn.

A. Ik zie dat er in God niets anders is dan Hijzelf en het schepsel dat door Hem geschapen is.

N. Je ziet dus in God iets wat God niet is.

A. Dat zie ik, maar het is geschapen uit God.²⁶³

Natura, de natuur is bij Eriugena een al-omvattend begrip. De natuur omvat zowel het zijn als het niet-zijn. De natuur is hiermee onbegrensd, oneindig. De natuur is tegelijk ook één geheel en ongedeeld. De indelingen die Eriugena maakt zijn indelingen die de menselijke geest aanbrengt, verschillende beschouwingswijzen, gezichtspunten (*multiplex theoria*). God als oorzaak, schepper en God als doel waarnaar de schepping terugkeert zijn twee manieren waarop de mens God kan beschouwen. *Contemplatio*, *theoria* zijn termen die Eriugena in dit verband gebruikt. Zien is hier een vorm van kennen. Soms wordt *zien* gebruikt in plaats van *begrijpen*, maar het zien is een hoger kenvermogen dan dat van de ratio. De rede kent, maar het intellect *ziet*. *Zien* hangt samen met het opstijgen in het begrip en in het kennen, de ziel die boven zichzelf uitstijgt. Dit opstijgen is het doel van alle kennis, van de filosofie en van *Periphyseon*. Zo zegt Nutritor:

²⁶² 'Rumpe nubes uanarum phantasiarum, quae mentis aciem non sinunt intueri te eo modo quo te inuisibilem uideri permittis, desiderantibus uidere faciem tuam, quietem suam, finem suum (ultra quem nil appetunt, quia ultra nihil est), summum bonum superessentiale.' *Periphyseon* III 650 B, CCCM 163: 46 ll. 1314-1318.

²⁶³ 'N. Fidem tuam stabilitam esse ueraque ratione munitam uideo, saltem in hoc, extra deum nihil esse credens. A. Ita ut dicis. Illud enim purissime contemplor. N. Diligentius itaque et perspicacius mentis aciem circa ea quae intra deum esse credis circumfer. A. Intra deum nihil aliud esse sentio, praeter se ipsum et ab ipso conditam creaturam. N. In deo ergo uides, quod deus non est. A. Video, ex deo tamen creatum.' *Periphyseon* III 676 A-B, CCCM 163: 81 ll. 2334-2342. De termen hier zijn dus: *video*, *contemplor*, *sentio*.

Aangezien ik nauwelijks een plaats heb tussen de minste volgelingen van de grote filosofen, moet ik geen voorbarige belofte doen wat betreft mijn vorderingen in de opgang naar de hoogste contemplatie. Want vaak gebeurt het dat degenen die beginnen aan de opgang zonder te zijn voorbereid door een betere en scherpere geest zich vergissen en de weg kwijtraken, of als zij niet verder kunnen, terugvallen naar een lager niveau. Of zij eren de opgang in stilte en hebben het zwijgen bewaard omdat zij zo behoedzaam zijn niet ervan uit te gaan dat het redelijk is dat zij de hogere stappen bereiken. Want het is voorbehouden aan de meest volmaakten en aan degenen die verlicht zijn door de stralen van de goddelijke pracht en daardoor genaderd tot het heiligste van de hemelse mysteriën, om boven de hoogste BHMATA van de goddelijke aanschouwing uit te stijgen en zonder enige vergissing de meest openlijke vorm van de waarheid te zien, zonder dat enige nevel hem verhult.²⁶⁴

Hier is nog Nutritor aan het woord, maar aan het einde zal Eriugena zelf soortgelijke uitspraken doen.

Scheppen is een proces van één naar veel, van (hoogste) genus naar species naar individu. Wanneer Eriugena aan het begin van *Periphyseon* een indeling (*divisio*) aanbrengt in de natuur om deze te leren kennen is daarmee de terugkeer al ingezet. Niet voor niets zegt hij dat divisie en analyse in feite hetzelfde zijn. Vanaf het eerste moment dat hij kennis nastreeft, verwerft en aan de lezer meedeelt, bevindt Eriugena zich op de weg omhoog. Hij is zich er eveneens vanaf de eerste bladzijden van bewust dat hij zijn doel niet zal bereiken. God is en blijft onkenbaar. Maar ook al kan hij niets zeggen over God, hij kan de weg erheen beschrijven. Alles wat hij leert kennen, maar ook het kennen zelf en het kenvermogen zijn theofanieën. Wanneer hij uitgesproken is, is zijn doel niet bereikt maar hij kan wel aangeven wat nog verder ligt. Dit zal hij doen in de beschrijving van de terugkeer. Wetenschap (*scientia*) spreekt over de dingen die voortkomen uit de eerste oorzaken en die verdeeld worden in genera en species,

²⁶⁴ 'N...Quoniam uero inter magnorum philosophorum extremos pedisequos uix locum inuenio, non incaute de processionibus meis per altissimos theoriae ascensus promittendum. Saepe nanque melioris ingenii puriorisque sine comparatione in ipsis ascensionibus inchoantes ingredi aut errantes deuiauerunt, aut altius ascendere non ualentes ad inferiora reuersi sunt, aut eas silentio honorificantes altiora se attingere caute ac rationabiliter non praesumentes siluerunt. Perfectissimorum nanque est diuinique radii splendoribus illuminatorum, ac per hoc ad sacratissima caelestium mysteriorum adita manuductorum, altissima diuinae theoriae BHMATA superare, ac sine ullo errore apertissimae ueritatis speciem nulla caligine obstante intueri.' *Periphyseon* III 627 A-B, CCCM 163: 14 ll. 348-360.

de dingen in de geschapen wereld. Wijsheid (*sapientia*) is het vermogen van de beschouwende geest om eeuwige en onveranderlijke dingen te beschouwen van God als eerste oorzaak of van de primordiale oorzaken die God in zijn Woord geschapen heeft.²⁶⁵

Vanaf boek IV gaat het om de *reditus*, de terugkeer van de schepping naar God. De beschrijving hiervan is primair een beschrijving van de mens, die de terugkeer moet voltrekken. De mens als beeld van God, de volmaakte menselijke natuur, beschikt over alles, de kennis van alle dingen, die nodig is voor de eenwording met God, maar door de zonde van de eerste mens heeft hij geen directe toegang meer tot deze kennis. Boek IV en V van *Periphyseon* hebben de terugkeer naar God, de vierde vorm van de natuur, als onderwerp. In het vierde boek gaat het allereerst om de bepaling van de menselijke situatie na de zonde. Adams zonde maakt Christus als verlosser noodzakelijk. Christus is de volmaakte mens die beschikt over de volmaakte kennis die behoort tot de menselijke natuur. Christus kent alle dingen, de menselijke natuur en zichzelf. Hij toont ons de volmaakte menselijke natuur en kan de mens over alle dingen onderwijzen. Beide leren we uit de Heilige Schrift.

Boek IV en V die gaan over de *reditus* zijn daarom, in tegenstelling tot de eerste drie boeken, voornamelijk exegetisch van aard. Tegelijk onderbouwen zij de noodzaak van het juiste begrip van de Bijbel voor de terugkeer. In deze zin krijgt *Periphyseon* in de laatste twee boeken een reflexief karakter. Zij maken duidelijk hoe de terugkeer zal plaatsvinden: doordat de mens zijn zelfkennis heeft herwonnen, het inzicht in zijn oorspronkelijke natuur, de natuur van vóór de zonde, het paradijs. Dit inzicht moet worden verkregen door een juiste interpretatie van Genesis, precies datgene wat Eriugena door zijn exegese hoopt te bereiken. Eriugena heeft dit doel al aan het begin van het vierde boek geformuleerd: de rede zal, geleid en geholpen door Gods genade, door geduldige studie van de Schrift, herwinnen wat was verloren door de zondeval van de eerste mens, de contemplatie van de waarheid.²⁶⁶

1.7 De natuur: *Reditus*

Wanneer Eriugena aan het begin van boek IV een overzicht geeft van wat hij tot nu toe heeft bereikt, zegt hij ook dat het onderwerp van de twee nog resterende boeken veel lastiger is dan dat van de eerste drie. De ratio wacht een zware taak

²⁶⁵ *Periphyseon* III 629 A-B. Zie wat betreft de wetenschappelijke bedoeling van *Periphyseon*: G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, pp. 142-158.

²⁶⁶ *Periphyseon* IV 744 B.

in wat nu volgt. In de discussie tussen leraar en leerling, die elkaar voorhouden welke moeilijkheden zij nog moeten overwinnen en elkaar daarbij moed inspreken, wordt duidelijk dat het doel zich op twee niveaus bevindt. Het doel van de terugkeer van alle dingen is de niet-scheppende en niet-geschapen natuur, dat door de inzet van de rede bereikt moet worden. Als doel van de rede wordt echter ook het aanschouwen van de waarheid (*contemplatio veritatis*) genoemd en dit is het doel dat de leraar en leerling in hun discussie willen bereiken. Hier is geen duidelijk onderscheid tussen het einddoel van de schepping en de mens en het doel van *Periphyseon* zelf. Al schrijvend, discussiërend, sprekend brengt Eriugena zijn twee personages, maar ook zijn lezer, dicht bij het doel dat de mensheid als geheel moet bereiken.

Tot nu ging het in *Periphyseon* om God en zijn verschijningsvormen. In het eerste boek heeft Eriugena laten zien dat we alleen metaforisch over God kunnen spreken. Geen van de categorieën waarmee we onze uitspraken classificeren is van toepassing op de goddelijke natuur. Alle uitspraken die we over God doen zijn uitspraken die lopen via geschapen zijnden en nooit raken aan Gods wezen. God is en blijft transcendent en onkenbaar. Alle predicaten die we gebruiken om iets te zeggen over God moeten worden ontkend, maar ook de negatieve, apofatische manier van spreken schiet tekort. Eriugena heeft daarom aanvankelijk een manier van spreken geïntroduceerd die de positieve en negatieve spreekwijzen combineert door het gebruik van *super* en *plus quam*. Zo is de goddelijke natuur *superessentialis*, maar ook deze manier van spreken is ontoereikend.

Het volgende onderwerp was de geschapen natuur, de primordiale oorzaken, de geschapen dingen en vooral de mens: wat weten we hierover en wat betekent het dat zij geschapen zijn uit het niets? De problemen die de beantwoording van deze vragen met zich meebracht zijn gering in vergelijking met de hindernissen die in de laatste boeken nog te nemen zijn. De voornaamste reden hiervoor is dat de toegang die de rede in het voorgaande had tot het onderwerp niet meer aanwezig is wanneer het gaat over God als doel. God als doel is God beschouwd als niet-scheppend, wat inhoudt dat de verbinding tussen enerzijds het kennen en anderzijds scheppen en geschapen zijn niet meer bestaat. Vanaf hier is het kennen zelf problematisch. Voor zover we hem als niet-scheppend beschouwen is God niet kenbaar via theofanieën, die immers manifestaties van God *in* de schepping zijn, zodat het hier gekozen gezichtspunt ook de mogelijkheid van katafatisch spreken blokkeert. Zo wordt het verschil tussen katafatisch en apofatisch spreken opnieuw van belang. Bij Eriugena is de apofatische of mystieke theologie niet, zoals bij Dionysius, de weg van systematische negatie van alle mogelijke predicaten van God, die uiteindelijk

God zo dicht mogelijk nadert. De *reditus* is bij Eriugena de weg naar God die nog steeds (katafatisch) sprekend en kennend wordt afgelegd, totdat niet alleen de predicaten van God, hoe verheven ook, maar het spreken en kennen zelf moeten worden ontkend. Dit is een deconstructie van het kennen die de discussie van de beide gesprekspartners te boven gaat en toch direct volgt op, en uit, het punt dat hun discussie weet te bereiken.

De kennis die een prominente rol gaat spelen in de terugkeer, in wat we kunnen weten en zeggen van God als doel, is kennis van de mens die Eriugena ontleent aan verschillende Bijbelteksten. Hier wordt *Periphyseon* meer een theologisch en exegetisch dan een filosofisch werk. Ook in de laatste boeken van *Periphyseon* moet de rede het werk doen, maar de logica biedt hier niet langer een volledig houvast.

1.7.1 Een gevaarlijke reis

De mystieke weg moet bij Eriugena voor een belangrijk deel door de ratio, kennend, worden afgelegd. In het voorgaande heeft de rede echter al een aantal paradoxen op zijn weg gevonden. Zo kan de mens niet weten *wat* God is, maar alleen *dat* God is, terwijl, zo is al aan het begin van *Periphyseon* bij de toepassing van negatieve theologie gebleken, God in eigenlijke zin niet *is*. De paradox van de godskennis houdt in dat de rede de mens en door hem de hele schepping moet terugvoeren naar God terwijl, als we ook niet weten wat het betekent *dat* God is, God onkenbaar is op een manier die zich aan elk kennen en spreken dreigt te onttrekken. God zelf zal de mens de helpende hand moeten reiken, maar zolang (de beschrijving van) het doel van de mens ook het doel van *Periphyseon* is, lijken Nutritor en Alumnus voor een onmogelijke opgave te staan. Het beeld is nu dat van een reis waarvan het doel onzeker is.

Nutritor spreekt aan het begin van boek IV van een zeereis.²⁶⁷ Terwijl in de eerste drie boeken de zee nog kalm was en er geen reden was om schipbreuk te vrezen, wordt de reis nu gevaarlijk. Alumnus is ervan overtuigd dat de rede wel opgewassen is tegen alle gevaren. Door de hulp en de genade van God moet de rede in staat zijn de veilige haven te bereiken die het doel is van de reis. Het doel is de *contemplatio veritatis*, die de rede kwijt was geraakt door de zondeval van de eerste mens. Het blijkt echter nog niet eenvoudig om het doel te bereiken. In ieder geval hebben de beide gesprekspartners er nog twee boeken voor nodig.

²⁶⁷ Dit beeld keert in de boeken IV en V regelmatig terug. É. Jeaneau brengt Eriugena's voorkeur voor deze beeldspraak in verband met zijn Ierse afkomst. Zie: 'Le Symbolisme de la Mer chez Jean Scot Érigène' in: *Études Érigéniennes*, pp. 289-296.

Omdat de mens de terugkeer moet voltrekken is de vraag vanaf het begin van het vierde boek hoe de mens is toegerust om de reis te voltooien.

1.7.2 *Terugkeer door de mens*

Drie van de vier vormen van de natuur, die het onderwerp van *Periphyseon* is, zijn op zich voor de mens onkenbaar, zodat niet alleen de natuur maar vooral de kenbaarheid van de natuur in de vijf boeken centraal is komen te staan. God zelf is onkenbaar en omdat de mens de terugkeer van de hele schepping moet voltrekken is de beschrijving van de terugkeer van de schepping naar God niet een beschrijving van God, maar een beschrijving van de mens die de terugkeer moet voltrekken.

De positie van de mens en zijn rol in de terugkeer vindt Eriugena in het verhaal van de schepping en de zondeval uit Genesis. In zijn allegorische exegese van het scheppingsverhaal laat Eriugena het tijdsverloop los om een eigen interpretatie van de mens en zijn redding door Jezus Christus mogelijk te maken. In de schepping heeft God alles, oorzaak en gevolg, tegelijk geschapen. Omdat God wist dat de mens zou zondigen zijn tegelijk met de mens de gevolgen van de zonde geschapen. Het menselijke lichaam is van oorsprong een geestelijk lichaam, maar als gevolg van de zonde is de mens met een stoffelijk lichaam geschapen en is hij verdeeld in twee seksen. Zoals we zagen strekt deze interpretatie zich uit tot Eriugena's opvatting van het paradijs. Het paradijs is niet een historisch gegeven, niet een plaats waarin de mens in een ver verleden verbleef, maar de ideale staat van de mens, zijn oorspronkelijke natuur, die als horizon wenkt maar nooit gerealiseerd is geweest. De terugkeer van de mens naar de primordiale oorzaken is zijn terugkeer naar zijn ideale staat, dat wil zeggen naar het paradijs. Door de genade van God en de menswording van Christus kan de mens zijn zondige bestaan ontstijgen en is de terugkeer mogelijk.²⁶⁸ De volmaakte mens Jezus Christus laat zien wat de menselijke natuur in het paradijs is. De mens is dan één en niet verdeeld in man en vrouw. Jezus Christus is de volmaakte mens die na zijn opstanding niet meer een man was, maar alleen als man aan zijn leerlingen verscheen opdat zij hem zouden herkennen.²⁶⁹ De terugkeer van de mens is daarom zijn terugkeer naar zijn oorspronkelijke, onverdeelde staat die door de opstanding van Jezus Christus mogelijk is gemaakt:

²⁶⁸ Een nadere uitwerking hiervan is te vinden in: B. Stock, 'The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena' in: *Studi medievali* (1967), pp. 1-57 en W. Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, ch. 4.

²⁶⁹ *Periphyseon* V 894 A - 895 B.

Ten slotte zal het universele schepsel worden verenigd met de schepper en het zal één zijn in hem en met hem. En dit is het doel van alle zichtbare en onzichtbare dingen, want alle zichtbare dingen zullen overgaan in denkbare en alle denkbare in God zelf...En dit alles heeft onze Heer en verlosser Jezus Christus in zich bewerkstelligd door op te staan uit de dood en zo heeft hij iets laten zien van de dingen die zullen komen.²⁷⁰

Alle mensen keren terug naar het paradijs, maar niet alle mensen zullen eten van de boom van het leven. Dit is alleen door de genade aan sommigen gegeven. Dit betekent dat er in de terugkeer van de mens een onderscheid zal worden gemaakt in de terugkeer van allen naar de oorspronkelijke staat van de mens, het paradijs, en de genade, de deïficatie, die aan de uitverkorenen is voorbehouden.

1.7.3 *Theofanie en terugkeer*

Theofanieën zijn zelfmanifestaties van God. God scheidt zich in de natuur om de mens in staat te stellen kennis van hem te verwerven ook al blijft zijn wezen altijd verborgen. De leraar en de leerling weten in *Periphyseon* van meet af aan dat zij God zelf niet kunnen kennen. In het eerste boek staan de mogelijkheden om te spreken over God in de context van het verschil tussen katafatische en apofatische theologie. Alles wat wij katafatisch, metaforisch over God zeggen moet in de apofatische theologie systematisch worden ontkend. Wij weten dat God al die dingen *niet is* en kennen God zelfs beter door het niet-weten dan door alle predicaten die immers zijn wezen niet raken. Het begrip *theofanie* verenigt Gods verschijnen in de geschapen zijnden met het absoluut verhuld blijven van zijn wezen.

Als we God als het niet-scheppende doel van de schepping beschouwen, krijgt het begrip *theofanie* echter een andere functie. In *processio*, de voortgang van alle geschapen zijnden uit de goddelijke oorsprong, verwijzen de geschapen dingen naar de schepper. In de *reditus* wordt God echter niet als schepper beschouwd, zodat de vraag rijst wat deze verschijningsvormen kunnen zeggen over God als het doel van de *reditus*. Opmerkelijk is nu dat Eriugena ook als het gaat om God als doel theofanieën beschouwt als de manier om de goddelijke

²⁷⁰ 'Postremo uniuersalis creatura creatori adunabitur, et erit in ipso et cum ipso unum. Et hic est finis omnium uisibilium et inuisibilium, quoniam omnia uisibilia in intelligibilia, et intelligibilia in ipsum deum transibunt...Et hoc totum dominus et saluator noster Iesus Christus resurgendo a mortuis in se ipso et perfecit et exemplum omnium quae futura sunt praemonstrauit.' *Periphyseon* V 893 D - 894 A, CCCM 165: 49 ll. 1539-1548.

natuur te naderen, maar zij worden niet geplaatst in een dialectiek van affirmatie en negatie. Eriugena heeft deze vervangen door een hiërarchie van theofanieën. Niet een successievelijke negatie is de weg naar God, maar de opgang binnen de hiërarchische ordening van de theofanieën zelf. Er zijn theofanieën die zo verheven zijn dat zij boven alle schepselen zijn in een contemplatie dicht bij God en begrepen worden als theofanieën van theofanieën.²⁷¹ Kennis van theofanieën kan hierdoor een opgaande lijn volgen in de richting van het goddelijke. De *reditus* is een proces van de menselijke geest waarin elke stap van kennis en inzicht een ontologische stap is in de opgang naar God. Het opstijgen in kennis is niet alleen een zaak van méér kennis verwerven, maar ook een kenwijze bereiken die hoger staat in de ontologische hiërarchie. Hoewel God altijd buiten het bereik van de rede blijft is het opgaan niet een zaak van consequente en rigoureuze negatie. Het verschil tussen katafatische en apofatische theologie raakt in het vijfde boek van *Periphyseon* op de achtergrond. Wanneer het aan sommigen gegeven is om God van aangezicht tot aangezicht (*facie ad faciem*) te aanschouwen is dat de hoogst mogelijke theofanie. Het beeld van deze kenwijze, die de eenwording met God betekent, is het *zien*.²⁷² De hoogste theofanieën zijn de ‘theofanieën van theofanieën’, het hoogst kenbare voor de mens. Een hogere theofanie bevindt zich dicht bij God zodat een voortschrijdend inzicht mogelijk is waarin een toenadering tot God plaatsvindt. Volgens Eriugena is voor de mens een positie mogelijk die voorbij de theofanieën lijkt te liggen:

Dus de verandering van de menselijke natuur in God moet niet worden gezien als de vernietiging van de substantie, maar als zijn wonderbaarlijke en onuitsprekelijke terugkeer naar de oorspronkelijke staat die hij had verloren door zijn afvalligheid. En als ieder die een juist begrip heeft één wordt met wat hij kent, is het dan vreemd als onze natuur, wanneer hij, voor zover hem dat is gegeven, God aanschouwt van aangezicht tot aangezicht, en in degenen die waardig zijn, één wordt met Hem en in Hem, door opgang in de wolk van contemplatie?²⁷³

²⁷¹ *Periphyseon* V 905 C.

²⁷² Zie par. 1.6.5.

²⁷³ ‘Mutatio itaque humanae naturae in deum non substantiae interitus aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praeuaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reuersio. Si enim omne quod pure intelligit efficitur unum cum eo quod intelligitur, quid mirum si nostra natura, quando deum facie ad faciem contemplatura sit in his qui digni sunt - quantum ei datur contemplari - in nubibus theoriae ascensura, unum cum ipso et in ipso fieri possit?’ *Periphyseon* V 876 B-C, CCCM 165: 24 ll. 698-706.

Het opstijgen in de wolk van contemplatie is het mystieke doel van de opgang via theofanieën. Het gaat om een onuitsprekelijke terugkeer naar de oorspronkelijke menselijke natuur die in God was. Deze terugkeer naar en in God is niet aan allen gegeven, maar is voorbehouden aan een groep mensen die hiertoe uitverkoren zijn. Deïficatie, de eenwording met God, is de hoogste theofanie die alleen voor die uitverkorenen bereikbaar is. Zo lijken we in de mystieke opgang het negatieve element kwijt te zijn geraakt en is de terugkeer naar God een proces dat opstijgt via kennis van theofanieën en niet, zoals bij Dionysius, via hun negaties. Als eenmaal vaststaat dat Gods wezen onkenbaar en onbereikbaar is, is het positieve taalgebruik even (on)bruikbaar als het negatieve. Eerder heeft Eriugena dat al aangegeven door de introductie van termen als *super* en *plus quam*. De vraag is dan nog welk punt het opstijgen naar het goddelijke kan bereiken en, tegelijkertijd, wat we over dit punt kunnen zeggen.

1.7.4 Terugkeer naar God

Kennis van de natuur is het probleem in *Periphyseon*. Voor de eerste vorm van de natuur, God als schepper, heeft Eriugena de onkenbaarheid bevestigd door in het eerste boek te laten zien dat geen van de tien categorieën bruikbaar is om iets te zeggen over Gods wezen. Vanaf dit moment gaat het niet meer alleen over de natuur, maar vooral ook om de kenbaarheid ervan. Om toch verder te kunnen met zijn werk introduceert Eriugena het begrip *theofanie*, waarmee hij het katafatisch of metaforisch spreken over wat in feite onkenbaar is in ere herstelt. Dit begrip legt een relatie tussen enerzijds scheppen en geschapen-zijn en anderzijds het kennen van de mens. De schepping en in het bijzonder de mens gaan de toegang vormen tot het onkenbare.

Wat is nu de positie van de mens die op het punt staat de *reditus* te volbrengen, waar staan de leraar en de leerling nu de haven in zicht komt, en waar bevindt zich Eriugena die zijn werk moet voltooien? Hier zijn de volgende resultaten en problemen uit het voorgaande van belang:

1.

De paradox van de godskennis. Eriugena zegt herhaaldelijk dat we nooit kunnen weten *wat* God is, alleen *dat* hij is. Echter: God *is* niet, ofwel we weten niet wat dat 'is' is. Wat weten we dan?

2.

De paradox van de theofanieën. God scheidt de wereld en scheidt zichzelf in de geschapen zijnden. Het is niet mogelijk om God te kennen, maar we kennen de verschijningsvormen die hij heeft geschapen en waarin hij zich heeft geschapen. Doordat er een hiërarchie van theofanieën is, kan de mens opklimmen in kennis

die God steeds dichterbij nadert. Eriugena zegt echter dat *alles* een theofanie is, ook het scheppen van God, ook onze kennis die een theofanie is van de Waarheid. Hierdoor is het onmogelijk om een theofanie nog te zien als een theofanie van iets, wat *theofanie* een los begrip maakt.

3.

God als doel van de schepping is de natuur, beschouwd als niet-scheppend en niet-geschapen. Theofanieën vormen de toegang en, in hun hiërarchische ordening, de weg naar God als eindpunt en doel, die hier niet langer als schepper wordt gezien. Een negatie van *alle* theofanieën is echter niet mogelijk.

4.

De kennis van de mens is de maat van wat is en niet is. God is *non esse* omdat hij het menselijk kenvermogen te boven gaat. De eenheid van denken en zijn in de mens betreft niet alleen God, maar zegt iets over de essentie van de mens. De mens bevat de essenties van alle geschapen dingen, zodat via de mens de terugkeer naar God kan plaatsvinden. De gang van de mens naar zijn doel is niet alleen een opgang in kennis, maar ook in *kenwijze*. De hoogste kenwijze is het *zien*, het hoogste kenvermogen het intellect dat een beweging om God is. De hoogste kennis en kenwijze onttrekken zich daarom aan de rede en toch is er in *Periphyseon* alleen de rede die het werk kan doen.

1.7.5 De rede als actor van de terugkeer

De menselijke rede is het middel van de terugkeer van de gehele schepping naar God. Om te beschrijven hoe de terugkeer in zijn werk gaat moet Eriugena de verhouding van de mens tot de rest van de schepping en tot God duidelijk maken en laten zien welke mogelijkheid de rede nog heeft om zijn doel te bereiken na de zonde van de eerste mens. Aan deze onderwerpen besteedt hij daarom alle aandacht in de boeken IV en V van *Periphyseon*, waarin God als doel het onderwerp is. Eriugena geeft verschillende beschrijvingen van de terugkeer. Het is duidelijk dat het een proces is dat verschillende fasen kent en in stappen verloopt. De terugkeer begint met de schepping van de mens. In de antropologische uiteenzettingen in het vierde boek is gebleken dat alle geschapen dingen zijn geschapen in de mens. Dat in de mens de hele schepping vervat ligt betekent dat niet alleen de mens, maar alle schepselen naar de schepper zullen terugkeren, en dat dit via de mens gebeurt. Bewijzen voor de terugkeer van de gehele schepping naar God ontleent Eriugena aan natuurlijke processen, de cyclische bewegingen van hemellichamen en de jaargetijden. De wetten van de verschillende wetenschappen vormen een nog beter bewijs. Zo begint de dialectiek met één principe, *ousia* of substantie, van waaruit

verdelingen plaatsvinden in genera en species, waarna logische regels hun terugkeer bepalen tot het beginpunt weer is bereikt. Het is opmerkelijk dat Eriugena hier het dialectisch proces gebruikt als bewijs voor de gang van de geschapen dingen, terwijl hij eerder (in boek IV 749 A) heeft gezegd dat dialectiek de processen volgt die in de natuur zijn ontdekt. Hier zien we dezelfde kwestie als bij de categorieën: wat is eerst: gaat het in eerste instantie om woorden/namen of om dingen in de werkelijkheid?²⁷⁴

Het is echter duidelijk dat de terugkeer een algemeen principe is dat overal wordt aangetroffen. In de menselijke geest zijn de principes van alle geschapen dingen aanwezig. Via de mens keren de geschapen dingen terug naar hun primordiale oorzaken. De terugkeer van de geschapen dingen is een eerste stap, het eerste stadium van de algehele terugkeer naar en het opgaan in God. Eriugena onderscheidt in de terugkeer naar God een *reditus generalis*, die zowel de terugkeer van de gehele schepping als de terugkeer van alle mensen naar God aanduidt, en een *reditus specialis*, de terugkeer van de weinigen, heiligen of uitverkorenen, die een mystieke eenwording met God weten te bereiken.

1.7.6 *Reditus generalis: terugkeer van de gehele mensheid*

De algemene terugkeer is de terugkeer naar God van alle schepselen, maar ook de terugkeer van de mensheid naar God wordt een algemene terugkeer genoemd. Alle mensen zullen het paradijs binnengaan. Nadat de leraar een aantal teksten, vooral uit de Bijbel en van Augustinus, heeft aangehaald om de terugkeer van alles en allen aan te tonen gaat de discussie aldus verder:

A. ..keer terug, verzoek ik je, naar de terugkeer en leid ons dobberende schip met zijn afgematte matrozen naar de haven.

N. De terugkeer van alle dingen die naar hun oorzaken worden teruggebracht als deze waarneembare wereld verdwijnt en de begrijpbare wereld die boven ons is vervuld zal zijn in Christus, is op twee manieren te begrijpen. Er is immers een algemene en een speciale terugkeer; de algemene is ingesteld voor allen die teruggebracht zullen worden naar de oorsprong van hun schepping, de speciale terugkeer is er echter voor degenen die niet alleen teruggeroepen worden naar de primordiale oorzaken van hun natuur, maar ook boven elke rang in de

²⁷⁴ Zie verder par. 1.8.1. in dit hoofdstuk.

natuur het doel van hun terugkeer vinden in de oorzaak van alles, dat is in God.²⁷⁵

Vanaf hier gaat het om zowel de algemene (*generalis*) als speciale (*specialis*) terugkeer van de mensheid. Alle mensen keren terug naar God, maar niet allen weten eenzelfde hoogte te bereiken. Binnen de genus ‘mens’ is er een species van uitverkorenen, heiligen, die verder zullen opstijgen dan de rest. Vele Bijbelteksten tonen aan dat er algemene terugkeer zal zijn van allen in het paradijs. Het hoogste doel, deïficatie (*deificatio, theosis*) is de eenwording met God die afhankelijk is van Gods genade. Eriugena legt nu het verschil tussen de algemene en de speciale terugkeer uit aan de hand van één Bijbeltekst, de parabel van de wijze en de dwaze maagden.

1.7.7 *Reditus specialis: terugkeer van de uitverkorenen*

De terugkeer naar God als doel van de schepping is, zo wordt telkens gezegd, een lastig onderwerp, dat de leraar met veel moeite en alleen met vele uitweidingen duidelijk kan maken. Dit maakt de leerling nogal eens ongeduldig, zodat hij de leraar regelmatig terugroept naar het onderwerp. In boek V 1010 A zegt hij dat het nu tijd is om het gesprek naar het langverwachte einde te brengen. Vanaf dit punt gaat het over de *reditus specialis*, de laatste en hoogste stap in de terugkeer en het is de moeite waard om de discussie vanaf hier stap voor stap te volgen omdat de vraag welke kennis van God mogelijk is hier een antwoord krijgt.

1.7.7.1 *Een gebed*

Voordat Nutritor ingaat op het onderwerp spreekt Alumnus nog een gebed uit waarin hij vraagt om de genade van het juiste inzicht. Meteen daarna spoort hij de leraar aan om nu het gesprek eindelijk eens tot een einde brengen. Het gebed, gericht tot de Heer Jezus, laat in het kort zien wat het doel is waarbij de discussie uit moet komen:

²⁷⁵ ‘A....redi, quaeso, ad reditum, nostramque fluctuantem nauim fessosque nautas ad portum dirige. N. Reditus omnium, quae in suas causas reuersura sunt, quando mundus iste sensibilis soluetur et mundus ille intelligibilis, qui super nos est, in Christo implebitur, dupliciter intelligitur. Est enim generalis et est specialis, generalis quidem in omnibus qui ad principium conditionis suae redituri sunt, specialis uero in his qui non solum ad primordia naturae reuocabuntur, sed etiam ultra omnem naturalem dignitatem in causam omnium (quae deus est) reditus sui finem constituent.’ *Periphyseon* V 1001 A-B, CCCM 165: 197 ll. 6385-6395. Hier pakt Eriugena het beeld van de zeereis weer op dat hij gebruikte aan het begin van zijn bespreking van de terugkeer in *Periphyseon* IV 743 C- 744 A.

...niets dan dat ik, zuiver en zonder enige vergissing van een misleidende leer, uw woorden begrijp die door de Heilige Geest zijn ingegeven. Want dit is mijn hoogste geluk, het doel van de volmaakte contemplatie, en de rationele en gezuiverde geest zal niets vinden wat daaraan voorbij ligt, want verder is er niets. Want zoals ik u op geen enkele plaats beter zou kunnen zoeken dan in uw woorden, zo is er geen plaats waar u openlijker te vinden bent. Want daarin woont u en daarheen leidt u hen die u zoeken en die u liefhebben...En wat is, Heer, de gang die u hun aanbiedt anders dan een opgang via de ontelbare treden van uw contemplatie?...U geeft zo aan de uwen uw aanwezigheid doordat u op onuitsprekelijke wijze verschijnt en u onttrekt zich aan hen door de onbegrijpelijke en oneindige verhevenheid van uw essentie.²⁷⁶

Het gebed is op drie manieren van belang voor wat volgt: in de eerste plaats zien we dat het doel dat leraar en leerling in *Periphyseon* nog hopen te bereiken niet te onderscheiden is van het doel van de *reditus specialis*. Het inzicht waarom de leerling bidt is de volmaakte *contemplatio* dat ook het hoogste doel van de schepping is. Er is niets hoger, en niets hogers te begrijpen, dan deze woorden. In de tweede plaats blijkt dat het begrip waarnaar de beide gesprekspartners streven het begrip is van de woorden van Jezus zelf, geïnspireerd door de Heilige Geest. Ten derde is het gebed (toch weer) de bevestiging van de absolute transcendentie en onkenbaarheid van God.

1.7.7.2 De parabel

De woorden die nu volgen en waaraan het inzicht in de speciale terugkeer wordt ontleend, zijn woorden van Jezus zelf, i.c. de parabel van de vijf wijze en de vijf dwaze maagden. Deze parabel (Mattheus 25: 1-13) staat in een eschatologische context; het gaat om de wederkomst van Christus en het Koninkrijk der Hemelen. Eriugena's exegese van deze tekst is eerste instantie bedoeld om het verschil te laten zien tussen de algemene en de speciale terugkeer. De tien

²⁷⁶ 'A.....nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae uerba tua, quae per tuum sanctum spiritum inspirata sunt, intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae finisque perfectae contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inueniet, quia nihil ultra est. Vt enim non alibi aptius quaereris quam in uerbis tuis, ita non alibi apertius inueniris quam in eis. Ibi quippe habitas et illuc quaerentes et diligentes te introducis....Et quis est, domine, transitus tuus, nisi per infinitos contemplationis tuae gradus ascensus?...Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae, transis ab eis incomprehensibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae.' *Periphyseon* V 1010 C-D, CCCM 165: 210-211 ll. 6819-6830 en 6838-6841.

maagden uit het verhaal staan voor de hele mensheid. Zij hebben allen een lamp, dat is het vermogen om het eeuwige licht te bevatten, maar slechts vijf van hen zijn wijs en hebben ook olie meegebracht. Zij maken het juiste gebruik van hun lamp, dat is van hun rationele vermogens, en worden uiteindelijk door de bruidegom toegelaten tot het bruiloftsfeest, de deïficatie. De anderen, die hebben nagelaten hun lampen te vullen met de olie van kennis en goede werken, blijven buiten.²⁷⁷ De dwaze maagden zijn de mensen voor wie alleen de algemene *reditus* is weggelegd. De uitverkorenen, de wijze maagden, zijn een deel, een species van de genus mens. Zij zijn de weinigen die door de genade hoger kunnen opstijgen dan de rest van de mensheid:

Het is immers niet de natuur die de menselijke geest daarheen verheft maar de genade die de gehoorzaamheid aan de geboden van God beloont, evenals de zuiverste kennis van God (voor zover die in dit leven wordt gegeven) door wat hij heeft geschapen en door zijn geschriften.²⁷⁸

Uit dit fragment blijkt dat ook in dit leven inzicht mogelijk is waarmee de mens tot God kan naderen en dat dit inzicht tot stand komt via de geschapen dingen en de Schrift. Theofanieën en interpretatie van de Schrift zijn dus middelen van de speciale terugkeer, stappen op weg naar de deïficatie. Bovendien blijkt nu hoezeer Eriugena dit van toepassing acht op zijn eigen geschrift. Hij heeft bij monde van Alumnus gebeden om genade en begrip. Beide heeft hij nodig voor de juiste interpretatie van de parabel van de maagden waarin voor hem de twee modi van terugkeer worden weergegeven. De explicatie van de *reditus specialis* is meteen van toepassing op zijn eigen woorden. Dit is de meest volmaakte kennis die *in dit leven* mogelijk is van God.

1.7.7.3 Deïficatie

Het eindpunt van de terugkeer is een onuitsprekelijke deïficatie:

Want het aantal uitverkorenen is een species van de genus mens. Behalve aan de terugkeer naar het aloude principe van hun natuur in de

²⁷⁷ Een uitgebreide bespreking van Eriugena's uitleg van deze tekst is te vinden in: P. Dietrich & D. Duclow: 'Virgins in Paradise: Deification and Exegesis in Periphyseon V' in: G.-H. Allard (ed.), *Jean Scot Écrivain* (1986), pp. 29-49.

²⁷⁸ 'Non enim illuc natura humanam mentem subleuat, sed gratia et mandatis dei oboedientiae purissimaeque (quantum in hac uita datur) dei per litteram et creaturam cognitionis meritum subuehit.' *Periphyseon* V 1014 C, CCCM 165: 216 ll. 7019-7022.

gehele mensheid, wordt ook gerefereerd aan de opgang naar God zelf voorbij de natuur in de speciale onuitsprekelijke deïficatie.²⁷⁹

Een deel van de mensheid kan de éénwording met God bereiken. Wat deze éénwording, deïficatie of *theosis* inhoudt is niet te zeggen. De onuitsprekelijkheid van de deïficatie wordt op twee manieren uitgelegd. In de eerste plaats gaat het om een aanschouwen van de waarheid, de meest volmaakte kennis van God die ons in dit leven gegeven is door de schepping en door zijn woorden in de Heilige Schrift, d.w.z. door theofanieën. Het is een inzicht dat alleen door genade aan enkelen wordt gegeven. Aan deze uitleg voegt Eriugena toe dat er ook *over* deïficatie of *theosis* weinig is geschreven omdat de betekenis van deze woorden voor velen onbegrijpelijk en ongelofelijk zal zijn. Er zijn vele mysteriën waarover men liever zwijgt. Hieruit volgt dat de onkenbaarheid op verschillende manieren wordt behoed. Er is de onkenbaarheid van Gods wezen die in *Periphyseon* steeds op de achtergrond aanwezig is: wat we ook zeggen en wat we ook over God kunnen weten, we kennen nooit God zelf. Kennis van God is alleen mogelijk door de (hiërarchie van) theofanieën en de kennis die we verwerven is een theofanie van de Waarheid. Deïficatie houdt de éénwording met God in, de hoogst bereikbare theofanie.²⁸⁰ Ook deze ligt voorbij en boven het spreken en kennen, maar is door de genade van God bereikbaar voor een deel van de mensheid. Voor de overigen blijft deze verborgen.

1.7.7.4 *De stadia van de terugkeer*

Nadat in Nutritio in Boek V 1018 D zijn uitleg van de parabel heeft afgesloten vraagt Alumnus om een samenvatting van alles wat voorafging, de indeling van de natuur. Wat nu volgt is echter niet alleen een recapitulatie van de divisie van de natuur, maar vooral een nadere bepaling van de terugkeer van de uitverkorenen. De weg die zij moeten gaan bestaat uit zeven (of acht) stadia waarin zij de opgang maken naar God. De laatste drie hiervan liggen voorbij de grenzen van de natuur in God zelf:

De eerste is de transformatie van de geest in kennis van alle dingen die zijn na God, de tweede is de transformatie van kennis in wijsheid, dat is

²⁷⁹ ‘...species enim humani generis est electorum numerus – non solum ad antiquum naturae principium reditus in generalitatem humanitatis, uerum etiam ultra naturam in ipsum deum in specialitate deificationis ineffabilis insinuatur ascensus.’ *Periphyseon* V 1015 A, CCCM 165: 216 ll. 7031-7035.

²⁸⁰ Ook dit hoogst bereikbare wordt nog steeds *theofanie* genoemd: Gods wezen blijft onkenbaar.

in de diepste contemplatie van de waarheid voor zover deze aan een schepsel is toegestaan en de derde (en hoogste) stap is de supernatuurlijke ondergang van de zuiverste zielen in God zelf als in de duisternis van het onbegrijpelijke en ontoegankelijke licht, waarin de oorzaken van alle dingen verborgen liggen. En dan ‘zal de nacht verlicht worden als de dag’, dat wil zeggen de meest geheime goddelijke mysteriën zullen aan de gelukzalige en verlichte geesten op een onuitsprekelijke manier worden geopenbaard....Dan zal het vijftal van de schepping worden verenigd met de driedigtheid van de Schepper, zodat het nooit meer in iets zal verschijnen dan als God alleen, zoals er in de zuiverste lucht niets is dan licht.²⁸¹

Aan het einde is de natuur weer één en is er niets meer dan alleen God. De gehele schepping is naar de oorsprong teruggekeerd, maar alleen de uitverkorenen aanschouwen God en worden één met hem. Wát de uitverkorenen aanschouwen in hun vereniging met God is niet te zeggen, alleen dát zij iets van God aanschouwen. De volmaakt zuivere zielen gaan binnen in het duister van het onbegrijpelijke Licht.

1.7.8 *Het eindpunt*

N. Maar als we die natuur, namelijk de goddelijke, herkennen als het doel van alle dingen, waar voorbij niets is en waarin alle dingen eeuwig bestaan en universeel God zijn, dan noemen we deze met recht noch scheppend noch geschapen. Niet geschapen omdat hij door niets geschapen is en niet scheppend omdat hij niet langer scheidt; de dingen zijn opgenomen in de eeuwige oorzaken waarin zij werkelijk eeuwig zullen verblijven, en zij zullen niet meer met de naam ‘scheepsel’ worden genoemd. Want God zal alles in alles zijn en ieder scheepsel zal worden

²⁸¹ ‘...unus transitus animi in scientiam omnium quae post deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, hoc est contemplationem intimam ueritatis quantum creaturae conceditur, tercius (qui est summus) purgatissimorum animorum in ipsum deum supernaturaliter occasus ac ueluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebras, in quibus causae omnium absconduntur. Et tunc “nox sicut dies illuminabitur”, hoc est, secretissima diuina mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur....quando quinquarius creaturae numerus ternario creatoris adunabitur, ita ut in nullo appareat nisi solus deus, quemadmodum in aere purissimo nil aliud nisi sola lux.’ *Periphyseon* V 1020 D – 1021 B, CCCM 165: 225 ll. 7312-7320 en 7331-7333.

overschaduwde, dat wil zeggen veranderd in God, zoals de sterren wanneer de zon opkomt.²⁸²

Zoals gezegd zijn de vier delen van de natuur vier beschouwingwijzen van wat in feite één en ongedeeld is, de natuur ofwel de goddelijke natuur. Alles wat in *Periphyseon* is gezegd, is gezegd over de goddelijke natuur. Op grond van de eerste verdeling van de natuur in *esse* en *non esse*, die dezelfde is als kenbaar voor de mens of het kenvermogen overstijgend, zijn drie van deze vier delen van de natuur strikt genomen onkenbaar. Eriugena heeft het begrip *theofanie* geïntroduceerd om het onkenbare toch binnen het begripsvermogen van de mens te brengen. *Theofanie* is een veeluidig begrip gebleken. Verschijningsvormen van God (in de schepping) zijn theofanieën, maar ook menselijke kennis is een theofanie van de Waarheid. ‘God’ is de naam van God zelf, maar ook van zijn theofanieën. God scheidt zichzelf in zijn schepselen. Op deze manier wordt er een verband aangebracht tussen enerzijds kennen en anderzijds scheppen en geschapen zijn. Door de theofanieën weten we alleen *dat* God is, maar niet *wat* hij is. God is altijd meer dan wat er over hem gezegd kan worden, zodat alle dingen die we van God weten en al zijn predicaten naar hun letterlijke betekenis moeten worden ontkend. God is méér: *plus quam, super*. God wordt beter gekend door niet-weten.

De terugkeer, het opstijgen naar God (*reditus*) verloopt bij Eriugena niet via negaties maar via een hiërarchie van theofanieën. God als doel van de schepping is God beschouwd als volstrekt onkenbaar, al ons kennen en spreken overstijgend. God als doel is God beschouwd onder het oogpunt van niet-scheppend. Hoewel nog steeds theofanieën het middel zijn waarmee de opgang naar God plaatsvindt, raken we hierin het element van immanentie kwijt en daarmee elke grond voor het spreken.

Het doel van de *reditus specialis*, de eenwording met God, deïficatie of contemplatie van de Waarheid, is een hoogste theofanie. Dit blijkt uit het gebed van Alumnus dat op een cruciaal moment in de discussie is geplaatst, vlak

²⁸² ‘Eandem uero, diuinam scilicet naturam, finem omnium esse, ultra quem nihil, et in quo omnia aeternaliter subsistunt et uniuersaliter deus sunt, cognoscentes, neque creatam neque creatricem rite uocamus; non creatam quidem quia a nullo creatur, neque creatricem quia iam desinit creare, omnibus in suas aeternas rationes in quibus aeternaliter manebunt et manent conuersis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus. Deus enim omnia in omnibus erit, et omnis creatura obumbrabitur, in deum uidelicet conuersa, sicut astra sole oriente.’ *Periphyseon* III 688 D- 689 A, CCCM 163: 99 ll. 2883-2892. In boek V 898 C gaat Eriugena verder: ‘Commune est igitur omnium quae facta sunt, ueluti quodam interitu, redire in causas quae in deo subsistunt; proprium uero intellectualis et rationalis substantiae unum cum deo uirtute contemplationis et deus per gratiam fieri.’ (CCCM 165: 56 ll. 1755-1759).

vóórdat het gesprek wordt beëindigd door een bespreking van de speciale terugkeer door middel van de exegese van de parabel van de tien maagden. De juiste uitleg van de tekst, het juiste inzicht in deze woorden van Jezus Christus, is de volmaakte contemplatie waarnaar de beide gesprekspartners streven en waarom wordt gebeden. De parabel is de theofanie die hier dankzij de genade tot het hoogste inzicht moet leiden. Door middel van theofanieën weten we wat het einddoel van de mens en van de schepping is en door theofanieën kunnen we de gang omhoog maken die de terugkeer is. De uitverkorenen kunnen boven de rest uitstijgen en dankzij de genade deïficatie, dat is de eenwording met God, bereiken. De volstreekte onkenbaarheid van Gods wezen is hierdoor niet aangetast. De vierde vorm van de natuur is de niet-scheppende en niet-geschapen natuur: God als doel is God voor zover hij wordt beschouwd als niet-scheppend. Er is dus nog altijd een tegenstrijdigheid tussen het beschouwen van God als niet-scheppend en de theofanieën die de weg vormen naar God als doel, maar per definitie geschapen zijn. Deze tegenstrijdigheid houdt God als *non esse* buiten het bereik van elke discussie en buiten het bereik van *Periphyseon*. De *reditus* is in deze zin toch een mystieke opgang.

1.8 Theofanie en de grens van het kennen

1.8.1 De parallele structuur van zijn, denken en Periphyseon

Tot de natuur behoren ook alle dingen die het kenvermogen van de mens te boven gaan. Niet alleen hebben zijn en denken of kennen bij Eriugena dezelfde grens, we moeten van bepaalde dingen zeggen dat ze niet zijn *omdat* ze het kennen overstijgen. Het bewijs dat de categorieën niet van toepassing zijn op God is niet alleen het bewijs dat we niets over hem kunnen zeggen en hem dus niet kunnen kennen, maar ook het bewijs dat hij niet is.²⁸³

De isomorfie van denken en zijn is echter niet alleen statisch, qua structuur, maar ook dynamisch. Denken en zijn hebben dezelfde opbouw en volgen dezelfde beweging. Het dialectische proces van *divisio* en *analysis* weerspiegelt exact het ontologische proces van *processio* en *reditus*. Logica heeft daarom betrekking op de werkelijkheid:

²⁸³ John Marenbon zegt daarom: 'God is said not to be simply because no description of him in human language can be remotely accurate. Ex hypothesi, the statement, 'God is not', is not a statement about God, but about the limits of the human understanding.' J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, p. 83.

N. Wat denk je? Draait niet de kunst die de Grieken ‘dialectiek’ noemen en die wordt gedefinieerd als de wetenschap van het juiste disputeren vooral om *ousia* als zijn eigenlijke principe, waaruit de indeling van alle dingen en de vermenigvuldiging van de dingen waarover die wetenschap gaat begint, om neerwaarts te gaan van de meest algemene genera, via tussenliggende genera tot hij de bijzondere vormen en species bereikt, en om weer omhoog te klimmen volgens de regels van de synthese via dezelfde stadia tot aan de *ousia* van waaruit hij is gegaan? En keert hij niet onafgebroken naar deze *ousia* terug omdat hij eeuwig in haar wil rusten en een beweging om haar wil vormen die uitsluitend en geheel intelligibel is?²⁸⁴

Dialectiek is geen uitvinding van de mens, maar, zo is gebleken, wijze denkers treffen hem aan in de natuur, waarin hij door de schepper is geplaatst. Het denken volgt zo vanzelf de beweging van de natuur.

Aan het begin van boek II, als Nutritor en Alumnus op het punt staan de natuur te bespreken volgens de tweede indeling, dat wil zeggen de vier vormen van de natuur, wordt duidelijk dat het hierbij gaat om vier beschouwingswijzen, *contemplationes*, van het geheel van de natuur. God als schepper en oorzaak is alleen in het denken onderscheiden van God als doel van de schepping. De *divisio* van de natuur is een manier om de natuur te beschouwen die Nutritor en Alumnus de mogelijkheid biedt om het geheel van wat is en wat niet is te bespreken en uiteindelijk ook de tegenovergestelde beweging te beschrijven en daarmee te voltrekken. *Periphyseon* heeft en volgt de structuur en de beweging van de natuur en van de dialectiek die ermee overeenstemt en *is* in deze zin zelf het dialectische proces. Eriugena’s werk gezien als een geheel van beschouwingswijzen, aspecten van wat in feite één is, sluit aan bij wat in de eerste zin van het werk al wordt aangeduid: ‘Saepe mihi cogitanti...’²⁸⁵ *Periphyseon* als een gedachtenexperiment waarvoor de auteur later het beeld gebruikt van een gevaarlijke zeereis. Het experiment krijgt gaandeweg steeds

²⁸⁴ ‘N. Quid tibi videtur? Nonne ars illa, quae a graecis dicitur dialectica et diffinitur bene disputandi scientia, primo omnium circa OYCIAN ueluti circa proprium sui principium uersatur, ex qua omnis diuisio et mutiplicatio eorum de quibus ars ipsa disputat inchoat, per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus per quos degreditur donec ad ipsam OYCIAN ex qua egressa est perueniat, non desinit redire, in eamque semper appetit quiescere, et circa eam uel solum uel maxime intelligibili motu conuolui?’ *Periphyseon* V 868D - 869A, CCCM 165: 14 ll. 360-370.

²⁸⁵ Een aan Cicero ontleende frase. Zie P. d’Hérouville, ‘Une formule cicéronienne qui a fait fortune’ in *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* ser. 3:1=53 (1927), p. 81 e.v.

meer ontologisch gewicht en gaat direct de gevolgen ondervinden van zijn eigen resultaten. Door de verwevenheid van natuur, denken en *déze* instantie van denken, *Periphyseon* zelf, krijgt het denken (net als in Wittgensteins *Tractatus*) consequenties voor de hele onderneming waaruit het werk bestaat.

1.8.2 *De rol van de mens*

Hoe ver de verwevenheid van denken en zijn²⁸⁶ gaat blijkt in Eriugena's antropologie. Logische processen hebben ontologische consequenties waarin de mens, in casu Eriugena zelf, een centrale rol speelt. We hebben gezien dat de opbouw van de ziel (intellect, ratio, waarneming) overeenkomt met de opbouw van de natuur (God, primordiale oorzaken, geschapen zijnden). Van de eerste triade, de menselijke ziel, is elk van de drie termen, elk van de drie bewegingen, betrokken op een overeenkomstig deel van de natuur.

Eriugena introduceert in het vijfde boek van *Periphyseon* nog een triade die van toepassing is op de mens: zijn, goed zijn en eeuwig zijn.²⁸⁷ Iedere essentie ontvangt het zijn van de super-essentiële Goedheid die de bron is van alle dingen en in zichzelf en waarlijk is. Alle dingen ontvangen echter ook het eeuwig zijn van God. In hem bestaan zij eeuwig. Eriugena voegt hier nu aan toe:

Welnu, tussen zijn en eeuwig-zijn bevindt zich een midden dat goed-zijn wordt genoemd.... Dit ingevoegde midden, goed-zijn, is een gave van de goddelijke goedheid, nauw verbonden met de vrije en goede wil van het intelligibele en rationele schepsel. Goed-zijn komt tot stand door twee oorzaken, namelijk de vrije wil en de goddelijke gave die de Heilige Schrift genade noemt. Maar deze gave wordt niet algemeen aan allen geschonken. Want deïficatie wordt alleen gegeven aan de menselijke natuur en aan die van de engelen, en ook aan hen niet universeel...²⁸⁸

²⁸⁶ Bij Wittgenstein hebben we dit ook gezien: Zinnen zijn beelden van feiten in de wereld, maar zijn zelf ook feiten.

²⁸⁷ *Periphyseon* V 903 C –904 B. Hij ontleent deze aan Maximus. Zie É. Jeaneau, 'The Neoplatonic Themes of Processio and Reditus in Eriugena' in: *Dionysius* Vol 15 (1991), pp. 21-24.

²⁸⁸ 'At uero quoniam inter esse et aeternaliter esse medietas quaedam constituitur, quae dicitur bene esse....Illa insita medietas (hoc est bene esse) donum diuinae bonitatis est, libero ac bono uoluntatis intellectualis et rationalis creaturae motu adiuncto. His enim duobus efficitur bene esse, libera uidelicet uoluntate donoque diuino, quod gratiam sancta uocat scriptura. Sed illud donum non omnibus generaliter distribuitur. Soli quippe angelicae humanaeque naturae

Met de introductie van *bene esse* in het vijfde boek legt Eriugena een verband tussen enerzijds het goed-zijn van de mens en zijn goede wil en anderzijds de hoogte die hij kan bereiken in de terugkeer naar God. Even later noemt hij *theosis* of deïficatie het effect van goede daden.²⁸⁹ Niet alle mensen kunnen dezelfde hoogte bereiken. Eriugena maakt, zoals we hebben gezien, een verschil in een *reditus generalis* en *reditus specialis*. De algemene terugkeer is de terugkeer van de mensheid, of van de gehele schepping, naar God. Een deel van de mensheid, de uitverkorenen, de heiligen, weet naar een hoger niveau te stijgen dan de rest en bereikt uiteindelijk de eenwording met God (*deificatio, theosis*). Eriugena werkt de ethische component van de terugkeer niet uit, maar het is duidelijk dat het uitverkoren deel van de mensheid zich onderscheidt van de rest en dat dit onderscheid gelegen is in het goed-zijn en de genade. Tegelijk blijft hierin een intellectuele component aanwezig. Er is een ordening, een hiërarchie, in de theofanieën en alleen de uitverkorenen of heiligen kunnen een contemplatie van de hoogste theofanieën bereiken. De hiërarchie van theofanieën houdt ook een hiërarchie in van degenen die hen (kunnen) beschouwen. De goddelijke genade, die samenhangt met goede wil van de mens, is daarbij een voorwaarde voor het hoogste schouwen.

1.9 *Periphyseon als proces*

Samenvattend kunnen we zeggen dat denken en zijn dezelfde grens hebben en dat er een hecht verband is tussen het geheel van de natuur, het kennen van de mens en de hoogte die hij in de terugkeer (door het denken, in het zijn) bereikt. Binnen de natuur vindt een proces plaats van schepping van de zijnden en van terugkeer van de geschapen natuur naar God, dat wordt weerspiegeld in het rationele logische denken. De dialectiek geeft de beweging van het denken en van de natuur zelf aan.

De mens voltrekt dit proces in zijn denken, wat inhoudt dat de terugkeer van de geschapen zijnden plaatsvindt in en door het kennen. De mens nadert in de terugkeer tot God door kennis van de Schrift en dankzij de genade. We hebben gezien dat het laatste deel van *Periphyseon* overwegend exegetisch is. Eriugena maakt het verschil tussen de *reditus generalis* en de *reditus specialis* duidelijk door uitleg van de parabel van de vijf dwaze en de vijf wijze maagden. Deze uitleg heeft een dubbele functie, in de eerste plaats gaat het erom het

donatur deificatio, neque illis uniuersaliter...' *Periphyseon* V 904 A, CCCM 165: 63 ll. 2008-2009 en 2014-2020.

²⁸⁹ In *Periphyseon* V 972 D zegt Eriugena dat het effect van goede daden vreugde, geluk, vrede, gelukzaligheid, glorie,... kortom theosis of deïficatie is.

verschil tussen de twee niveaus van terugkeer duidelijk te maken, maar tegelijk bepaalt de exegese zelf welk niveau van inzicht de mens, in dit geval Eriugena, bereikt.²⁹⁰

Eriugena streeft in *Periphyseon* naar een volledige beschrijving van zijn onderwerp, de natuur. De titel die vroeger in zwang was voor zijn werk, *De Divisione Naturae*, is incorrect omdat het niet alleen om divisie gaat, maar ook om analyse, de beschrijving en voltrekking van de terugkeer. Eriugena geeft een complete beschrijving van de natuur, inclusief de twee vormen van terugkeer, de *reditus generalis* en de *reditus specialis*. Hij voert uit wat hij beschrijft, maar stuit daarbij ook op de problemen die in zijn beschrijving naar voren zijn gekomen:

1.

Het eerste probleem is van logische aard. Het bewijs van Gods volstreckte onkenbaarheid en transcendentie is een bewijs in drieën, gesitueerd aan het begin, in het midden en aan het einde van *Periphyseon*. We hebben gezien dat Eriugena in het eerste boek van *Periphyseon* met logische middelen aantoont dat God volstrekt onkenbaar is. De transcendentie van God blijft altijd intact, ondanks de theofanieën waarin hij zichzelf schept en waarmee hij de mens een afgeleide, metaforische kennis van hem verschaft. In boek III eindigt de discussie over schepping uit niets met ‘Nihil’ als naam van God.

Aan het einde van de terugkeer staat God als doel van de schepping. Dit is God beschouwd als niet-geschapen en niet-scheppend. Hier ontstaat een logische belemmering om te spreken over God die ook het metaforisch spreken blokkeert. Een theofanie is een zelf-manifestatie van God, die iets van de goddelijke natuur onthult, maar tegelijk zijn wezen altijd verborgen houdt. God schept zichzelf in de geschapen dingen en we kunnen daarom via de schepping metaforisch, indirect, over hem spreken. Als we God als niet-scheppend beschouwen kan dit niet. *Niet-scheppen* en *theofanie* zijn logisch onverenigbaar. Eriugena zegt dan ook niets over God als doel, maar spreekt alleen over het proces van terugkeer, dat gelijk is aan dat van schepping maar in tegenovergestelde richting plaatsvindt, en over degene die de terugkeer moet bewerkstelligen, de mens. Het begrip *theofanie* heeft hier wel een functie, maar niet als basis voor een metafoor van de goddelijke natuur. Zoals theofanieën een hiërarchie vormen in de geschapen natuur, zijn zij nu in de kennis van de natuur treden om op te klimmen naar (kennis van) God. We bereiken niet de hoogste trede en kunnen dus nooit, zoals bij Wittgenstein, de ladder wegwerpen, want we bevinden ons altijd op enig punt in het gehele proces van *processio* en *reditus*.

²⁹⁰ W. Otten spreekt in dit verband van ‘performatieve exegese’: zie W. Otten, ‘The Dialectic of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*’, pp. 419-420.

Het triomfantelijke moment van voltooiing en schouwing wordt alleen in het vooruitzicht gesteld.

Aan het slot van het vijfde boek bestaat Gods transcendentie onverminderd zodat het eindpunt, de deïficatie, niet te beschrijven is. Boek V kan alleen aanduiden wat het niet kan beschrijven: ‘Et tunc “nox sicut dies illuminabitur”, hoc est, secretissima diuina mysteria beatis et illuminatis intellectibus *ineffabili quodam modo* [cursief toegevoegd] aperientur....’²⁹¹ Hiermee is de cirkel voltooid; we eindigen na vijf boeken met datgene waarmee we begonnen zijn, God die het kennen en spreken overstijgt en net als bij Wittgenstein kunnen we ons afvragen wat de status is van de kennis die we hebben verworven.

2.

Het tweede probleem is van ethische aard. Tussen (geschapen) zijn en eeuwig zijn bevindt zich goed-zijn, dat een combinatie is van goede wil en genade. Omdat de terugkeer beschrijven en hem voltrekken dezelfde beweging is, kan alleen een uitverkorene dit uitvoeren, zelfs bij monde van verzonnen personages en onder het voorbehoud van een gedachtenexperiment. Dit stelt nogal wat eisen aan de auteur. Voorafgaand aan het laatste, exegetische deel van het boek bidt Alumnus om de genade van het juiste inzicht. Omdat het juiste inzicht volgens Eriugena afhankelijk is van de genade is dit gebed niet slechts een terzijde, maar heeft het een plaats in de gang van het betoog. Het onderstreept wat Eriugena al heeft gezegd, dat het hoogste inzicht, de deïficatie, niet door de ratio alleen te bereiken is.

1.10 Het einde

De terugkeer van de schepping naar God vindt plaats door de mens. Deze terugkeer bestaat uit een aantal fasen of stappen. Met de beschrijving van het eindpunt van de speciale terugkeer eindigt de discussie van leraar en leerling, maar dit is nog niet het slot van *Periphyseon*. Noch boek V noch *Periphyseon* als geheel lijkt een formeel slot of afsluiting te hebben, in tegenstelling tot de boeken I tot en met IV. Het is mogelijk dat het slot van de dialoog verloren is gegaan. We zien dat het gesprek abrupt eindigt en dat na het geëxalteerde einde van het gesprek een wat ontnuchterend nawoord volgt waarin Eriugena zelf zich tot zijn lezer richt.²⁹² In dit nawoord draagt Eriugena zijn werk op aan God en aan

²⁹¹ *Periphyseon* V 1021 A; zie ook par. 1.7.7.4.

²⁹² Zie ook É. Jeauneau, ‘La Conclusion du *Periphyseon* Comment un dialogue devient monologue’ in: *Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, pp. 223-234. Jeauneau beargumenteert dat boek V wel een slot heeft gehad zoals de eerste vier boeken en

Wulfad, die zijn studies heeft gedeeld, en verontschuldigt hij zich bij zijn lezer voor de tekortkomingen van zijn werk. Hier blijkt dat het doel waarnaar hij streefde en waarvoor hij de rede zo vol vertrouwen heeft ingezet te hoog gegrepen is:

Want ik zou niet kunnen geloven dat enig mens die is belast met sterfelijke ledematen en lichamelijke zintuigen, met uitzondering van Christus, zou kunnen komen tot de volmaakte staat van deugd of de hoogte van het aanschouwen van de waarheid.²⁹³

In de discussie tussen leraar en leerling zijn twee visies op de *reditus* aan de orde geweest. De eerste is die van de vijf stappen van terugkeer en houdt in dat de terugkeer van een mens begint bij zijn dood. Volgens de tweede opvatting, waarnaar de beide gesprekspartners aan het einde neigen, is terugkeer (*reditus specialis*) al in dit leven mogelijk voor de heiligen en uitverkorenen.²⁹⁴ Bovenstaande uitspraak over het bereiken van de contemplatie van de Waarheid gaat echter niet over het doel van de terugkeer, maar over *Periphyseon* zelf. Hier blijkt dat het doel van de *reditus*, en wel het uiteindelijke doel van *reditus specialis*, ook het doel van *Periphyseon* is geweest en dat, ondanks de mystieke bewoordingen van het einde van de discussie, het doel onbereikbaar is. Dit werpt in retrospectief een ander licht op het streven van Eriugena in *Periphyseon* om een alomvattende beschrijving van de gehele natuur te geven. Ondanks het bijna grenzeloze vertrouwen in de rede waarvan *Periphyseon* getuigt is de argumentatie niet onweerlegbaar. Kwaadwillende lezers kunnen vasthouden aan andere denkbeelden, en hiertegen kan niets worden gedaan. Het wachten is op het Licht, *nu* kunnen we het doel niet beschrijven.

De natuur die door zichzelf is, kan evenwel door niets worden geschapen. Evenmin scheidt zij iets. Als immers alle dingen, die door een intelligibele of een waarneembare geboorte uit haar zijn voortgekomen

dat het einde van boek V van *Periphyseon* te vinden is in de *Clavis Physicae* van Honorius Augustodunensis, dat een verkorte weergave is van *Periphyseon*.

²⁹³ 'Non enim crediderim ullum mortalibus membris carnalibusque sensibus grauatum, excepto Christo, ad perfectum uirtutis habitum ueraeque contemplationis altitudinem peruenisse.' *Periphyseon* V 1021 C, CCCM 165: 226 ll. 734-7351.

²⁹⁴ B. McGinn zegt over Eriugena's gebruik van de term *deificatio* of *theosis*: 'There is no reason to think that he restricted the application of the term to the world to come, though he insisted that what is begun here can only find its perfection there given the cosmic transpositions that will begin (logically, not temporally) with the Resurrection of the Dead.' B. McGinn, 'Eriugena Mysticus' in: C. Leonardi (ed.), *Giovanni Scoto nel suo tempo*, p. 255.

door een wonderbaarlijke en onuitsprekelijke wedergeboorte naar haar zullen terugkeren - en als alle dingen in haar zullen rusten omdat er verder niets meer is dat uit haar ontstaat - dan wordt gezegd dat zij niets scheidt.²⁹⁵

Als er niet meer gezegd kan worden dat God iets schept kan er niets meer gezegd worden. De aanschouwing van de waarheid is het doel dat zich onttrekt aan het schrijven van Eriugena; zolang hij schrijft is de waarheid buiten bereik. Een geschrift is nooit meer dan een theofanie. Waarom heeft Eriugena zijn doel niet kunnen bereiken?

In de eerste plaats is gebleken dat het onmogelijk is te zeggen wat de *reditus specialis* inhoudt. De laatste stap in de *reditus* overstijgt de rede en is een kwestie van *zien*. Het resultaat van deze *contemplatio* kan Eriugena niet beschrijven. Verder begint volgens Eriugena's eerste beschrijving de *reditus* pas na de dood van de mens. Op andere plaatsen zegt hij echter dat deïficatie, de eenwording, dankzij de genade van God in het leven mogelijk is voor de uitverkorenen. Hij bidt zelf, in de woorden van Alumnus, om de genade van het juiste inzicht. Wanneer hij aan het einde zou stellen dat hij de terugkeer in zijn werk heeft voltooid zou dit niet alleen de verdienste van de rede zijn, waarin hij alle vertrouwen heeft, maar ook te danken zijn aan de genade. Met het voltooiën van de terugkeer zou Eriugena zich bij de heiligen scharen maar, zo zegt hij nu, in dit leven is niemand volmaakt. Het probleem van het eindpunt zit dan ook niet alleen bij de auteur en zijn personages, maar vooral bij de mens en zijn plaats in de schepping. De terugkeer is niet alleen een zaak van de vermogens van de rede, maar ook van goede werken, goed leven en van genade. Het antwoord op de vraag waarom Eriugena in het nawoord enkele stappen terug doet is uiteindelijk simpel: omdat het doel te hoog gegrepen is. Dit is duidelijk vanaf het moment dat Eriugena al (katafatisch) sprekend, via theofanieën de terugkeer naar God tracht te beschrijven en daarmee te voltrekken.

1.11 Conclusie

De vierde vorm van de natuur is de niet-scheppende en niet-geschapen natuur. Deze vorm wordt geïdentificeerd als God als het einde en het doel waarnaar de

²⁹⁵ 'A nullo siquidem creari potest natura quae a se ipsa est. Neque aliquid creat. Cum enim omnia, quae ab ipsa per generationem intelligibilem seu sensibilem processerunt, mirabili quadam et ineffabili regeneratione reuersura sint ad eam - et in ea omnia erunt quieta, quoniam ulterius nihil ab ea per generationem profluit - nihil dicitur creare.' *Periphyseon* V 1019 B, CCCM 165: 223 ll. 7242-7248.

gehele geschapen natuur terugkeert. Aan het einde zijn alle dingen teruggekeerd naar hun eeuwige oorzaken en worden zij niet langer ‘schepsel’ genoemd. Zij zijn dan eeuwig en universeel in God, en God is dan niet meer ‘schepper’. Terwijl in het eerste boek van *Periphyseon* de eerste vorm van de natuur centraal stond, God als schepper van alle dingen, gaat het in de boeken IV en V om God als doel. We hebben gezien dat scheppen en geschapen zijn niet alleen de grondvormen voor de *divisio* van de natuur in *Periphyseon*, maar ook de basis zijn voor ons kennen van en spreken over God.

In het eerste boek is gebleken dat wat wij zeggen over God bestaat uit metaforen. Predicaten van dingen in de schepping kunnen we overdragen naar God omdat hij immers de schepper is. Eriugena laat zien dat al ons spreken over God metaforisch is en dat de goddelijke natuur ons kennen en spreken te boven gaat. We moeten de predicaten daarom naar hun letterlijke betekenis ontkennen, en deze negaties zijn zelfs adequater in het spreken over God juist omdat zij betekenen dat God altijd méér is dan alles wat we (positief) over hem kunnen zeggen.

Het metaforisch spreken volstaat echter niet voor Eriugena’s doeleinden. Het onderwerp van *Periphyseon* is het geheel van alles wat is en wat niet is, van wat kenbaar is en wat het kennen overstijgt. We kunnen datgene wat ons kennen overstijgt alleen benaderen vanuit de dingen die wel binnen het bereik van het kenvermogen liggen, dat wil zeggen vanuit de geschapen dingen. Wanneer we God beschouwen als schepper is er een relatie die in ieder geval het metaforisch spreken mogelijk maakt. We hebben al gezien tot welke problemen dit leidt.

Allereerst is gebleken dat *alle* predicaten van God metaforen zijn, óók ‘scheppen’ zelf. Dit betekent dat er een onoverbrugbare kloof is tussen ons metaforisch spreken en de goddelijke natuur. Dit wordt urgent wanneer we de vierde vorm van de natuur willen beschouwen, God gedacht als niet-scheppend en als doel.

Eriugena heeft in het derde boek van *Periphyseon* Gods transcendentie tot zijn uiterste (logische) consequentie doordacht. ‘*Nihil*’ blijkt een naam van God te zijn. Hieruit ontstaat de invulling van een nieuwe mogelijkheid om over God te spreken, een nieuw methodisch beginsel. *Theofanie* is nu het begrip dat Gods immanentie en Gods transcendentie verenigt en aan beide recht doet. Een theofanie is een manifestatie van God in de geschapen natuur die tegelijkertijd altijd zijn wezen verhult. Alle kennis wordt zo ook kennis van God, die onkenbaar is. Wanneer we de natuur als geheel beschouwen zijn we bezig God via het kennen te naderen, kennis van hem te verwerven. Dit gebeurt nu logisch en systematisch, via *divisio* en *analysis*. In dit kader kan Eriugena zijn brede visie uiteenzetten op de natuur, op de schepping van alle zijnden en de terugkeer van

de gehele schepping, via de mens, naar God en op het onderscheid tussen de algemene en de bijzondere terugkeer.

En toch loopt de auteur vast in zijn nieuwe begrip. We zagen dat de traditionele, aangereikte metaforen in *Periphyseon* niet voldoen om de goddelijke natuur te naderen. Eriugena kiest daarop niet voor een hiërarchie van negaties, zoals Dionysius had gedaan in *Over Mystieke Theologie*, maar voor een katafatisch spreken. In *theofanie* is Gods transcendentie meegedacht en Eriugena's strategie in de terugkeer bestaat nu uit een spreken over een hiërarchie van theofanieën. Zo kan de mens, en in het bijzonder Eriugena in *Periphyseon*, de opgang voltrekken naar God, waaruit de *reditus* bestaat. Dat hij zijn doel niet bereikt, ligt in de eerste plaats aan zijn metaforen. God als doel van de schepping, de vierde vorm van de natuur, is God uiteindelijk beschouwd als niet-scheppend, waarmee niet de transcendentie, maar juist Gods immanentie uit de metafoor verdwijnt, waardoor het spreken onmogelijk wordt. Op de tweede plaats heeft Eriugena in het vijfde boek gezegd dat de *reditus specialis* niet is weggelegd voor allen. Omdat hij in *Periphyseon* voltrekt wat hij beschrijft, door het te beschrijven, schaart hij zich impliciet bij de uitverkorenen. De eerste zinnen van boek I en het slot van boek V duiden erop dat hij zich hiervan bewust is geweest.

2. Wittgenstein

De eerste indeling die Eriugena maakt in de natuur is die in de dingen die zijn en die niet-zijn, ofwel die dingen die kenbaar zijn en de dingen die het kennen overstijgen (*quae uel animo percipi possunt uel intentionem eius superant*). God en de essenties van de zijnden gaan het kennen te boven. In deze indeling, die in de eerste regels van *Periphyseon* wordt gemaakt, ligt het programma van het gehele werk besloten. Gods onkenbaarheid voor de mens wordt in het eerste boek aangetoond, en zal in de overige boeken steeds op de achtergrond blijven meespelen. Dat God en de essenties het kennen *overstijgen* (*superant*) maakt de weg vrij om God door het kennen te naderen. Een toename van kennis is een opstijgen naar God, hoewel tegelijk vaststaat dat we Gods wezen nooit zullen kennen. De tweede indeling van de natuur, de opbouw in genera en species, de structuur van de schepping, de terugkeer van de schepping naar God en de logica van het kennen zijn verticaal opgebouwd. De boom van Porphyrius is net als Wittgensteins ladder een symbool met een verticale structuur.

Bij Eriugena wordt al onze kennis, door het idee van de zelfmanifestaties van God, *theofanieën*, kennis (in de richting) van God. In het eerste boek van *Periphyseon* ging het nog om de ontoereikendheid van onze taal als het gaat om de goddelijke natuur, in de boeken II en III zien we de logische gevolgen hiervan, maar het positieve spreken, door middel van theofanieën, krijgt de overhand. Vanaf boek II gaat het om *processio* en *reditus*, *divisio* en *analysis*, en de mens die aan het einde boven zichzelf uitstijgt.

Wittgensteins ladder komt echter pas aan het slot van zijn werk ter sprake. Terwijl Eriugena in het eerste boek de grens van het kennen en spreken aangeeft en in de volgende boeken laat zien hoe je toch over God kunt spreken, lijkt Wittgenstein niet meer te hebben gedaan dan wat hij in zijn voorwoord al aankondigde, een grens trekken voor het denken, of eigenlijk voor de uitdrukking van gedachten. We hebben echter gezien dat Wittgenstein zelf in de voorlaatste stelling van de *Tractatus* verklaart dat de zinnen van zijn werk onzinnig zijn en dat degenen die dit inzien, dankzij juist deze zinnen, nu de ladder kunnen wegwerpen. Inmiddels heeft Wittgenstein al heel wat gezegd over wat aan gene zijde van de grens ligt. Hij heeft de grens van het kennen en spreken overschreden, maar kennelijk terwijl hij hem aan het trekken was. Wittgenstein heeft in zijn voorwoord gezegd: ‘Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können, und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.’ De auteur erkent aan het einde dat dit ook geldt voor zijn eigen werk. We zullen daarom nu ingaan op de vraag hoe Wittgenstein spreekt, hoe hij

kán spreken, voorbij de grens en hoe het mogelijk is dat wij, nog steeds, dit (onzinnige) spreken serieus nemen.

In het eerste hoofdstuk zagen we dat er bij Wittgenstein, net als bij Eriugena, een scherpe afbakening is van wat gezegd, gedacht of gekend kan worden en wat niet:

Now I'm afraid you haven't really got hold of my main contention, to which the whole business of logical prop[osition]s is only a corollary. The main point is the theory of what can be expressed (gesagt) by prop[osition]s – i.e. by language – (and, which comes to the same, what can be *thought*) and what cannot be expressed by prop[osition]s, but only shown (gezeigt); which, I believe, is the cardinal problem of philosophy.²⁹⁶

Volgens Wittgenstein wordt er in de filosofie veel gezegd wat volstrekt onzinnig is. Deze zinnen zijn volgens hem niet onzinnig omdat hij hun inhoud om wat voor reden dan ook als nonsensicaal beschouwt of het er niet mee eens is, maar omdat zij niet voldoen aan de strikte regels voor zinvol taalgebruik die hij vanaf het begin van zijn *Tractatus* heeft geformuleerd. Een van de belangrijkste regels is die van bipolariteit van zinnen: elke zinvolle zin is waar of onwaar. Elke zin is een waarheidsfunctie van elementaire zinnen. De onderdelen van elementaire zinnen zijn namen, die dingen in de werkelijkheid als betekenis hebben. Een zin kan waar of onwaar zijn doordat hij een beeld van iets in de werkelijkheid is; óf hij waar of onwaar is stellen we vast door hem met de werkelijkheid te vergelijken. Dit is een uiterst formeel criterium, maar het is meteen duidelijk dat een groot aantal zinnen uit de filosofie hieraan niet voldoet. Deze zinnen zijn niet onwaar, maar onzinnig, nonsens. Filosofie die onzinnige uitspraken doet noemt Wittgenstein 'metafysica' (stelling 6.53). Natuurwetenschappen kunnen ware zinnen leveren, maar de filosofie is géén wetenschap.

Net als Eriugena, die het gehele eerste boek van *Periphyseon* besteedt om de onkenbaarheid van God met bewijzen te staven, gebruikt Wittgenstein het eerste deel van de *Tractatus* om het belangrijke verschil tussen *sagen* en *zeigen* te onderbouwen vanuit de relatie tussen de wereld en de taal. Dit culmineert in de stellingen 4.1 tot en met 4.121 waarin dit verschil wordt verbonden met de taak van de filosofie. Het zinvolle spreken is nu duidelijk begrensd.

Het onderscheid tussen *zeggen* en *tonen* blijkt een simpel onderscheid te zijn; er zijn zinvolle uitspraken die iets zeggen en waar of onwaar zijn, en

²⁹⁶ Wittgenstein in een brief aan B. Russell, gedagtekend Cassino, 19.8.19. in: *Cambridge Letters*. Oxford 1997, p. 124.

uitspraken die niet-zinvol (zinloos of onzinnig) zijn. Zinnen kunnen iets zeggen, maar *tonen* hun logische vorm. Over die logische vorm zijn geen zinvolle uitspraken mogelijk. Feitelijke uitspraken, zoals de uitspraken van de natuurwetenschappen zijn zinvol maar, zegt Wittgenstein:

Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.²⁹⁷

Over het 'hogere', God, is geen enkele zinvolle uitspraak mogelijk, God openbaart zich niet *in* de wereld. God, de zin van het leven, waarden behoren tot het onuitsprekelijke.

An einen Gott glauben heisst, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen.

An einen Gott glauben heisst sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.

An Gott glauben heisst sehen, dass das Leben einen Sinn hat.²⁹⁸

Over God moeten we zwijgen of, als we toch willen spreken, spreken in zinnen die niet pretenderen 'waar' te (kunnen) zijn, bijvoorbeeld poëzie.

In de *Lecture on Ethics*, een (populaire) lezing die hij in 1929 of 1930 heeft gehouden in Cambridge gaat Wittgenstein in op de vraag of ethische en religieuze uitspraken te beschouwen zijn als metaforen.²⁹⁹ In dat geval, zegt hij, zou het mogelijk moeten zijn om te zeggen wat de betekenis is van de metafoor. Deze zou bestaan uit de feiten achter de metafoor, maar zulke feiten zijn er niet:

Thus in ethical and religious language we seem constantly to be using similes. But a simile must be a simile for *something*. And if I can describe a fact by means of a simile I must also be able to drop the simile and to describe the facts without it. Now in our case as soon as we try to drop the simile and simply to state the facts which stand behind it, we

²⁹⁷ *Tractatus* 6.522. Deze stelling wordt op verschillende manieren gelezen en vertaald. Zie hoofdstuk 1, par. 2.4.

²⁹⁸ Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, p. 74.

²⁹⁹ Deze lezing is gegeven lang nadat de *Tractatus* was voltooid en Wittgenstein de academische wereld de rug toekeerde omdat hij vond dat hij alles had gezegd wat er te zeggen viel. In 1929 was hij echter weer teruggekeerd in Cambridge omdat hij, nadat hij een lezing van de mathematicus Brouwer had gehoord, weer nieuwe filosofische impulsen had gekregen.

find that there are no such facts. And so, what at first appeared to be a simile now seems to be mere nonsense.³⁰⁰

Religieus of ethisch taalgebruik is bij Wittgenstein daarom niet zinvol. We zagen bij Eriugena dat we in het katafatisch spreken predicaten van God gebruiken die we vervolgens, naar hun letterlijke betekenis, in het apofatisch taalgebruik ontkennen. Bij Eriugena volgt hierop als synthese het spreken over God in superlatieven: *super, plus quam*. Bij Wittgenstein zijn er in religieuze taal geen predicaten waarvan het gebruik zinvol is, juist omdat er geen feitelijke betekenis achter ligt. Wanneer Wittgenstein religieuze of ethische uitspraken, het spreken over God, waarden of de zin van het leven karakteriseert gebeurt dat in eerste instantie door de grens van het zinvol spreken nauwkeurig te bepalen. De karakterisering is negatief: we weten wat zinvol taalgebruik is en dat religieuze uitspraken niet hiertoe behoren. Apofasis houdt bij Wittgenstein daarom niet de negatie in van afzonderlijke bewerende uitspraken over God, maar van het religieuze en ethische spreken überhaupt. Wanneer Wittgenstein zegt dat religieuze of ethische zinnen niet tot het zinvol taalgebruik behoren bedoelt hij niet dat zij overbodig of waardeloos zijn, maar dat zij gaan over dingen die niet contingent zijn, niet over feiten *in* de wereld. De filosofie heeft hierin geen taak. In stelling 6.53 formuleert Wittgenstein zijn conclusie wat betreft de filosofie, die inhoudt dat wat de metafysica volgens hem beoogt onmogelijk is. Er is geen perspectief van waaruit uitspraken over de wereld (als geheel) gedaan kunnen worden. Deze uitspraken kunnen nooit waar of onwaar zijn. Voor de filosofie blijft slechts de taak over om zulke uitspraken als zinloos te ontmaskeren. De taak van de filosofie bestaat nog uit het *verhelderen* van zinnen, bestaande uit de toets van zinvolheid.

2.1 *De grens overschrijden: Verhelderen*

Nadat Eriugena in het eerste boek van *Periphyseon* heeft aangetoond dat het menselijk spreken tekortschiet als God het onderwerp is, staat deze toch centraal in de *divisio* van de natuur die de verdere opzet van het werk bepaalt. God is het doel van de schepping en van de rationele onderneming van Eriugena's werk. De beide participanten in de dialoog, Nutritor en Alumnus, twijfelen er niet aan dat zij de moeilijke tocht die zij zijn begonnen tot een goed einde zullen brengen. Eriugena treft maatregelen om ervoor te zorgen dat God toch onderwerp van studie kan worden en de rede in staat is God door het kennen te naderen. Om te

³⁰⁰ Wittgenstein, 'A Lecture on Ethics', p. 10.

beginnen is dat de invoering van het begrip *theofanie*, dat centraal staat in de overige delen van het werk. Een theofanie is de verschijningsvorm van God in de schepping, waardoor God via de schepping toch voor de mens kenbaar wordt. Daarbij is de mens geschapen als beeld van God. De gehele schepping is vervat in de mens, zodat de terugkeer van de schepping naar God plaatsvindt via de mens. Het doel van de mens is de eenwording met God, het summum van godskennis. Eriugena's antropologie is daarom van groot belang in zijn beschrijving van de mogelijkheid van kennis van God. Al is God onkenbaar, toch wordt hij op deze wijze rationeel benaderbaar. Al sprekend over geschapen zijnden kunnen we God naderen. De categorieën spelen hierin toch weer een rol.

Ook Wittgenstein overschrijdt de grens die hij heeft getrokken tussen zinvol en onzinnig taalgebruik. Hij trekt zelf aan het einde van zijn boek de conclusie dat wat hij heeft gezegd onzinnig is. Nadat hij halverwege de *Tractatus* het verschil tussen zeggen en tonen heeft gemaakt en heeft laten zien hoe onzinnige schijnzinnen ontstaan, volgen nog vele uitspraken over logica, het subject, ethiek, het mystieke et cetera die niet voldoen aan de normen voor zinvol taalgebruik, zoals bipolariteit. Anders dan Eriugena treft Wittgenstein niet onmiddellijk voorzieningen om het belang, of zelfs de mogelijkheid van dit spreken te waarborgen. We zullen daarom onderzoeken hoe Wittgenstein de grens van het kennen en het zinvol spreken overschrijdt, vanuit het oordeel dat hij zelf aan het einde geeft over deze onderneming.

Het antwoord op de vraag hoe je kunt spreken over zaken die zich onttrekken aan zinvol taalgebruik is bij Wittgenstein uiterst complex en behelst een manier van lezen van de *Tractatus* als geheel. Dit komt neer op een interpretatie van vooral stelling 6.54 waarin de auteur aanwijzingen geeft hoe zijn boek begrepen moet worden.

In stelling 6.53 komt Wittgenstein terug op de juiste methode van de filosofie en in stelling 6.54 merkt hij op dat hij zelf in zijn boek hieraan niet heeft voldaan:

Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.

Deze stelling bevat alle elementen waarmee Wittgenstein de door hem zelf getrokken scheidslijn tussen zinvol en onzinnig taalgebruik doorbreekt en die

maken dat hij hiermee toch een coherent standpunt bereikt. We zullen achtereenvolgens de volgende elementen bespreken:

1. Verhelderen (*erläutern*)

De taak van de filosofie bestaat uit ‘verhelderen’, heeft Wittgenstein in stelling 4.112 gezegd en nu verklaart hij dat zijn zinnen inderdaad ‘verhelderen’. Maar dit ‘verhelderen’ verheldert op het eerste gezicht weinig; het is helemaal niet duidelijk hoe de verhouding van dit begrip is ten opzichte van bijvoorbeeld het belangrijke *zeggen* en *tonen*. Het resultaat van het verhelderen is een juiste kijk op de wereld, het inzicht dat de (alle?) voorafgaande zinnen onzinnig zijn.

2. onzin (*unsinnig*)

Stelling 6.54 heeft vanaf het begin geleid tot verbijstering en ongelooft. Hoe kun je een werk begrijpen dat zichzelf op deze wijze volledig ondergraaft? Wat valt er te redden van wat de lezer meent te hebben begrepen? De discussie hierover heeft in de afgelopen decennia een nieuwe impuls gekregen door het werk van vooral Cora Diamond en James Conant, die een nieuwe interpretatie aan de *Tractatus* als geheel hebben gegeven.³⁰¹ Zij zetten zich af tegen wat zij de traditionele interpretatie noemen, waarvan zij P.M.S. Hacker als een belangrijke vertegenwoordiger zien

3. Wittgenstein en zijn lezer (*der welcher mich versteht*)

De dynamiek van de bespreking van de divisie van de natuur ligt bij Eriugena in *processio* en *reditus*. De schepping is voortgekomen uit God en keert naar hem terug. De mens speelt hierin een cruciale rol. Wittgenstein geeft een beeld van de mens als metafysisch en ethisch subject in een korte passage aan het einde van de *Tractatus*. Daarna gaat het om Wittgenstein zelf en de lezer die hem heeft begrepen. Wat is hun positie?

4. De mens en de wereld

De lezer die Wittgenstein heeft begrepen heeft een juiste kijk op de wereld verkregen. Wat is nu de relatie tussen de mens en de wereld?

Tot slot: Een juiste kijk op de wereld (*dann sieht er die Welt richtig*).³⁰²

³⁰¹ Cora Diamond, ‘Throwing Away the Ladder’ in: *Philosophy* 63 (1988), pp. 5-27. Dit artikel is ook opgenomen in: C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge Mass. (third printing 1996) (Chapter 6). Cora Diamond, ‘Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*’ in: Alice Crary and Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*. London 2000, pp. 149-173. James Conant, ‘Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein’ in: *The New Wittgenstein*, pp. 174-217. Diarmuid Costello, ‘“Making Sense” of Nonsense: Conant and Diamond Read Wittgenstein’s *Tractatus*’ in: B. Stocker (ed.), *Post-Analytic Tractatus*. Aldershot 2004, ch. 5.

³⁰² P.M.S Hacker omschrijft dit als: ‘...to see the world from a correct logical point of view’. We hebben echter gezien in het eerste hoofdstuk dat er ook belangrijke ethische componenten zijn is deze juiste kijk op de wereld.

Wat ziet de lezer die de wereld juist ziet; wat is *zien*?

2.1.1 Zeggen, tonen en verhelderen

De eerste vorm of fase van godskennis (of van het onuitsprekelijke of mystieke) mondt bij zowel Eriugena als Wittgenstein uit in kennis van de onkenbaarheid van God of het mystieke. Dit veronderstelt het onderscheid tussen kenbaarheid en onkenbaarheid of liever 'kennen' en 'niet kunnen kennen'. Hierin zien we het apofatisch karakter van hun denken; wat we dachten te weten over God of, bij Wittgenstein, over de wereld als geheel blijkt niet te voldoen aan de logische eisen voor het kennen of (zinnvol) spreken. Bij beide auteurs heeft het onderscheid tussen 'kenbaar' en 'onkenbaar' een stevig logisch fundament.

Een verdere overeenkomst ligt nu hierin dat zij, hoe goed de grens van het kennen en spreken ook is gefundeerd, toch deze grens overschrijden. Hier ontstaat een tweede niveau waarop het onkenbare onderwerp van spreken wordt, een tweede niveau waarin het eerste niveau wordt ontkend en opgeschort, maar tegelijk op de achtergrond aanwezig en onaantastbaar blijft. De spanning, paradox en eigenlijk het onmogelijke van deze onderneming ligt bij Eriugena in het begrip *theofanie*. Ook bij Wittgenstein treffen we een tweede niveau van spreken aan, waarnaar hij verwijst in stelling 6.54. Het is het beklimmen van de ladder, naar een hoger (in)zicht.

Al vanaf het verschijnen van de *Tractatus* hebben commentatoren, te beginnen met Bertrand Russell, zich beziggehouden met de vraag hoe de conclusie van de *Tractatus*, en meer nog stelling 6.54 dan stelling 7, moet worden geïnterpreteerd. Het boek lijkt immers zinvolle en belangrijke ideeën te bevatten ook al beweert de auteur zelf dat de zinnen die erin staan onzinnig zijn. Hoe serieus moeten we dit nemen? Max Black³⁰³ zegt dat het boek waardevolle inzichten *toont*; Hacker stelt dat de nonsens van de *Tractatus* verschilt van 'gewone' nonsens doordat het een poging is om te zeggen wat alleen kan worden getoond en hierdoor verhelderend werkt. Verhelderen (erläutern) is iets wat bij de lezer toch tot begrip of inzicht leidt. In stelling 4.112 heeft Wittgenstein al gezegd dat een filosofisch werk bestaat uit verhelderingen. Er zijn kennelijk verschillende manieren om kennis, inzicht of begrip over te dragen of te hebben: zeggen, tonen, zien, verhelderen, maar ook: voelen (stelling 6.52) en ervaren (stelling 5.552 en later ook in de *Lecture on Ethics*). Al deze werkwoorden hebben een verschillend subject, dat mede bepalend is voor het mogelijke resultaat van de actie.

³⁰³ Max Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, pp. 378-386.

Zeggen (*sagen*):

Een zin (Satz) zegt iets over de wereld en *wij* kunnen door middel van zinnen iets over de wereld zeggen, iets beweren dat waar of onwaar is: 'Einen Satz verstehen, heisst, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist.' (4.024)

Begrijpen wat wordt gezegd is verbonden met het waar of onwaar (kunnen) zijn van de zin. Het is het kennen van de waarheidsvoorwaarden. Een zin is de uitdrukking van zijn waarheidsvoorwaarden. Waarheidstabellen tonen de waarheidsvoorwaarden van zinnen.

Tonen (*zeigen*):

1.22 Der Satz *zeigt* seinen Sinn.

Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt*, *dass* es sich so verhält.

Een zin kan de logische vorm van de wereld tonen, maar kan niets over die vorm zeggen; *wij* kunnen dus niets over die vorm zeggen, maar we kunnen die vorm ook niet tonen.³⁰⁴ Het subject van het *tonen* is hier niet de mens: *iets* toont, niet iemand. Dit geldt niet alleen voor de logische vorm van zinnen, maar ook voor waarden, de zin van het leven, ethiek: 'Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt sich*...' Tonen is iets laten zien; de ontvangende kant daarvan is het *zien*, waarbij het zien een vorm van inzicht is. Door het tonen te verbinden met het onuitsprekelijke en het mystieke krijgt het *zien* een betekenis die overeenkomt met die van het zien of het schouwen uit de westerse mystieke traditie.³⁰⁵

Zeggen en *tonen* behoren tot het eerste apofatische niveau van godskennis. Zij bepalen de grens van het zinvol spreken en deze grens wordt gekoesterd omdat wat daarbuiten ligt op een andere, hogere wijze toegankelijk is. Het *zien* daarentegen is niet gebonden aan logische regels, er is geen verband tussen het ene zien en het andere, er is geen orde in dit zien die we kunnen benoemen of aanwijzen.

Verhelderen (*erläutern*):

Zoals gezegd bestaat volgens Wittgenstein een filosofisch werk uit verhelderingen en is de *Tractatus*, waarvan de zinnen verhelderen, in die zin een filosofisch werk. Tegelijk zijn de zinnen 'onzinnig' en bestaat het inzicht waartoe de verhelderingen leiden eruit dat deze zinnen als nonsens worden herkend.

³⁰⁴ *Tractatus* 4.121: 'Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken.'

³⁰⁵ zie hoofdstuk 1 par. 2.4.

Subject van *verhelderen* zijn de auteur, de zinnen van de *Tractatus*, de filosoof, de filosofie.

We zien dus dat het subject van *zeggen* en *verhelderen* iets of iemand is, van *tonen* een *wat* (iets). Wij kunnen *zeggen hoe* iets is, het toont zich *dat* iets is. In de *Tractatus* treffen we twee opvattingen aan over waartoe verhelderen kan leiden:

- Verhelderen maakt dat de lezer, degene voor wie Wittgensteins zinnen verhelderend zijn, een opgang maakt naar een 'hogere' inzicht waardoor hij de zinnen te boven kan komen en een juist zicht op de wereld krijgt.
- De taak van de filosofie is het verhelderen van zinnen. Filosofie is een bezigheid en geen leer. Filosofische verhelderingen maken zichtbaar wat er al was, zodat het resultaat van de filosofie niet bestaat uit nieuwe inzichten die in filosofische zinnen worden geformuleerd, maar uit het verhelderen van (bestaande, feitelijke) zinnen.

Het verhelderen door de zinnen van de *Tractatus* is een rationeel gebeuren. Wittgenstein heeft zijn zinnen logisch geordend door middel van een nummering die het logisch gewicht aangeeft. Dit is een belangrijke constatering omdat het verhelderend werk van die zinnen uiteindelijk toch zal leiden naar inzicht in de onzinnigheid ervan. Hier gaan rationaliteit en onzinnigheid samen.

Ervaren en voelen:

Behalve *zeggen*, *tonen* en *verhelderen* als manieren waarop kennis tot stand kan komen, gebruikt Wittgenstein aan het einde van zijn boek ook nog het werkwoord *voelen*. In stelling 6.45 heeft hij het over het mystieke gevoel, dat is het gevoel van de wereld als begrensd geheel. Ook zegt hij:

6.52 Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

Wittgenstein wil de taal van binnenuit begrenzen. Waarden, de zin van de wereld en van het leven liggen buiten de wereld zodat we over deze zaken niet zinvol kunnen spreken. De vraag is dan hoe we überhaupt kunnen weten dat er waarden en antwoorden op onze levensproblemen bestaan, en dit is nu een kwestie van voelen, van een mystiek gevoel. *Wij* voelen, zegt Wittgenstein. Dit lijkt een empirische uitspraak te zijn, waarin Wittgenstein een algemeen menselijk gevoel verwoordt, niet een formele uitspraak. De mens als feitelijk, empirisch subject speelt daarmee een rol in het geheel van de *Tractatus*, en zelfs

een cruciale rol als je bedenkt dat voor de auteur het werkelijk belangrijke buiten de grenzen van de taal en voorbij zijn boek ligt.

Al bovenstaande werkwoorden, die samenhangen met het ontstaan van kennis en inzicht, maken dat het onderscheid tussen enerzijds datgene waarover zinvol kan worden gesproken, de feiten in de wereld, en anderzijds het onzegbare minder rigoureuus wordt. ‘Logica’ en rationaliteit zijn breder inzetbaar dan alleen in zeggen en tonen. Wittgenstein slaat een brug tussen spreken en zwijgen, tussen kennen en onkenbaar zijn. We kunnen over de grens heen kijken. In het werk van Eriugena werd deze functie vervuld door scheppen en geschapen-zijn. Dit is de relatie tussen God en de schepping, in het bijzonder tussen God en de mens. God is niet-zijn, niet-geschapen, maar ook de schepper. De mens heeft de mogelijkheid om de geschapen zijnden te kennen en kan via de schepping de schepper leren kennen. God heeft zichzelf in de schepping geschapen en wij kennen hem via zijn verschijningsvormen, de theofanieën. Terwijl in de eerste indeling van de natuur, in zijn en niet-zijn ofwel kenbaar zijn en het kennen overstijgen, de (geschapen) zijnden en God volstrekt gescheiden waren, worden zij in de vier-deling van de natuur weer bij elkaar gebracht. De mens neemt hierin een middenpositie in want hij is een van de schepselen, maar tegelijk het beeld van God en daarmee eveneens in essentie onkenbaar. De bijzondere positie van de mens en Gods zelfmanifestatie in de schepping maken het mogelijk dat de mens God gaat naderen door het kennen van de natuur. Eriugena voert dit uit in *Periphyseon*.

Bij Wittgenstein zien we een soortgelijk proces. Als hij, simpel gezegd, strikt had willen vasthouden aan het onderscheid tussen spreken en zwijgen had hij de *Tractatus* niet kunnen schrijven. Nu hij het boek wel geschreven heeft moet hij verantwoorden wat hij heeft gedaan. Zijn boek vormt een brug tussen spreken en zwijgen, tussen de wereld van de feiten en het onzegbare, en de bovengenoemde werkwoorden spelen hierin een rol. De vraag is echter niet alleen welke rol dat is, maar ook of de brug überhaupt mogelijk is. In de afgelopen decennia is deze kwestie het middelpunt geworden van een hernieuwde belangstelling voor de *Tractatus*, waarbij het gaat om de interpretatie van stelling 6.54.

2.2 Hoe ontstaat ‘onzin’? De discussie over stelling 6.54

In stelling 6.54, de op een na laatste van het boek, verklaart Wittgenstein dat de lezer die hem goed heeft begrepen nu inziet dat zijn zinnen onzinnig zijn. Wie dit inziet heeft een juiste kijk op de wereld. Hierin bestaat het verhelderende werk van juist deze zinnen. Onzinnige zinnen kunnen kennelijk verhelderen en

daarmee leiden tot inzicht. Wat is dat voor een inzicht, en waaruit bestaat dat verhelderen? Is dit hetzelfde als het ‘verhelderen’ waaruit de filosofie bestaat? Anders geformuleerd: bestaat er verhelderende, diepzinnige of zinvolle onzin? Deze vragen staan centraal in het recente debat over de interpretatie van stelling 6.54. Omdat Wittgenstein in deze stelling verklaart dat zijn zinnen, d.w.z. de voorgaande zinnen in zijn boek ‘onzinnig’ zijn, is het gevolg dat de interpretatie van stelling 6.54 tegelijk een interpretatie is van de *Tractatus* als geheel, van alle opvattingen die hij erin verwoordt.

2.2.1 Hacker vs Diamond

De hedendaagse discussie over de interpretatie van stelling 6.54 en uiteindelijk de *Tractatus* als geheel begeeft zich tussen twee posities. De eerste is de traditionele, of klassieke visie die inhoudt dat de *Tractatus* een boek is dat een aantal nieuwe en belangrijke inzichten heeft opgeleverd, in ieder geval op het gebied van de logica. Als vertegenwoordiger van deze positie wordt vaak P.M.S. Hacker genoemd die deze positie duidelijk naar voren heeft gebracht³⁰⁶ en deze later systematisch tegen de kritiek vanuit postmoderne hoek heeft verdedigd.

De tegenovergestelde interpretatie is die, welke door Hacker de ‘postmoderne’ of ‘deconstructieve’ wordt genoemd.³⁰⁷ Deze visie houdt in dat Wittgenstein heeft willen zeggen dat *alle* zinnen van de *Tractatus* onzinnig zijn, en dat wie hem begrepen heeft er niet aan vasthoudt aan het boek belangrijke inzichten te ontleen.

2.2.1.1 De opvatting van P.M.S. Hacker in *Insight and Illusion*

In het hoofdstuk *Wittgenstein’s Early Conception of Philosophy* in *Insight and Illusion* stelt Hacker dat we volgens de *Tractatus* het volgende onderscheid in zinnen kunnen maken: Allereerst zijn er echte proposities, zinnen met een betekenis die waar of onwaar kunnen zijn. Ook zijn er tautologieën en contradicties, die geen betekenis hebben, geen stand van zaken in de wereld afbeelden en dus niets zeggen. Zij zijn altijd waar of onwaar en daarom zin-loos, maar niet onzinnig of nonsens. Zij tonen immers de logische vorm van de wereld. Vervolgens, zegt Hacker, is er nonsens. Hacker onderscheidt nu twee soorten nonsens. Soms is iets openlijk en overduidelijk nonsens, zoals de vraag of het goede meer of minder identiek is dan het schone.³⁰⁸ Er is echter ook

³⁰⁶ Zie Hacker, *Insight and Illusion*, pp. 1-27; vooral pp. 18-23.

³⁰⁷ P.M.S. Hacker, *Connections and Controversies*, p. 108.

³⁰⁸ Zie *Tractatus* 4.003. Wittgenstein noemt deze vraag hier als een voorbeeld van de problemen die in de filosofie ontstaan doordat we de logica van onze taal niet begrijpen.

verborgen nonsens, en veel van wat filosofen zeggen behoort hiertoe. We denken te begrijpen wat zij zeggen en waarderen de diepzinnigheid van hun inzichten. De feitelijke onzinnigheid van hun uitspraken is goed gemaskeerd, zodat we worden misleid en denken dat deze een diepere betekenis hebben. Wittgensteins eigen uitspraken in de *Tractatus* zijn even onzinnig als die van de andere filosofen. In verborgen nonsens is daarom nog een verschil te maken tussen misleidende en verhelderende nonsens:

Illuminating nonsense will guide the attentive reader to apprehend what is shown by other propositions which do not purport to be philosophical; moreover it will intimate, to those who grasp what is meant, its own illegitimacy. The task of philosophy in this respect then is twofold, to bring one to see what shows itself, and to prevent one from the futile endeavour to say it by teaching one 'to pass from a piece of disguised nonsense to something that is patent nonsense'.³⁰⁹

Wittgensteins eigen zinnen behoren tot de 'illuminating nonsense' en hebben ten doel de lezer te leiden naar een 'correct logical point of view upon existing non-philosophical knowledge'.³¹⁰ Wanneer dit doel is bereikt blijven alleen *zeggen* en *tonen* over. In het voorwoord kan Wittgenstein dus zeggen dat hij de problemen van de filosofie definitief heeft opgelost. Hacker noemt de zinnen van de *Tractatus* 'pseudo-propositions'³¹¹ om duidelijk te maken dat zij enerzijds niet voldoen aan het criterium voor zinvol taalgebruik, dat van bipolariteit (waar of onwaar zijn), maar anderzijds toch een vorm van nonsens zijn die de lezer tot inzicht voert in wat zich wel op enigerlei wijze manifesteert, maar niet gezegd kan worden, zoals de aard van de logica, wat de solipsist bedoelt, et cetera.³¹² De onzinnige zinnen van de *Tractatus* onderscheiden zich van echte nonsens, wartaal, doordat zij een poging zijn om te zeggen wat alleen kan worden getoond. De zinnen van de *Tractatus* zelf zijn van een andere orde dan de zinnen van bijvoorbeeld de ethiek of religie. Het opklimmen naar het juiste inzicht, de juiste logische kijk op de wereld, is een eenmalige onderneming. Wie naar boven is geklommen kan de ladder wegwerpen.

³⁰⁹ *Insight and Illusion*, pp. 18-19. Het laatste citaat is uit *Philosophische Untersuchungen* paragraaf 464 en 524.

³¹⁰ *Insight and Illusion*, p. 22.

³¹¹ Wittgenstein zelf spreekt in stelling 4.1272 van 'unsinnige Scheinsätze'.

³¹² We merken op dat dit overeenstemt met de manier van lezen van de *Tractatus* die we in het vorige hoofdstuk hebben gehanteerd: we hebben onderzocht tot welk inzicht de zinnen van het boek leiden, ervan uitgaande *dat ze* tot inzicht leiden, ondanks hun 'onzinnigheid'.

2.2.1.2 De opvatting van C. Diamond in *Throwing Away the Ladder*³¹³

Cora Diamond verwerpt het onderscheid tussen ‘gewone’ klaarblijkelijke onzin en een ‘diepere’ onzin die ondanks zijn onzinnigheid toch tot inzicht kan leiden.³¹⁴ Wat blijft er over, vraagt Diamond, nadat we de ladder waarmee we naar boven zijn geklommen hebben weggeworpen? Zij verwerpt nadrukkelijk het idee dat er dan zoiets is als de logische vorm van de werkelijkheid waarover we niet kunnen spreken, maar waarnaar we wel kunnen wijzen. Er is niet ‘iets’ waarnaar we verwijzen. Volhouden dat er zoiets moet zijn noemt zij ‘chickening out’. Wittgenstein lezen als iemand die zelf niet terugschrikt voor zijn conclusies houdt in dat we met hem toegeven dat er helemaal geen elementen van de werkelijkheid zijn waarover we niet kunnen spreken. Dat idee moeten we laten varen. Er is geen diepe, verhelderende onzin, alleen recht-toe-recht-aan onzin. En er is geen onuitsprekelijke waarheid die voorbij ons spreken ligt. Diamond baseert haar interpretatie op het voorwoord van de *Tractatus* en op stelling 6.54 die zij het ‘raamwerk’ van het boek noemt.³¹⁵ Wat Hacker een ‘correct logical point of view’ noemt is volgens de opvatting van Diamond onmogelijk. Het is juist de strekking van de *Tractatus* dat we vaak denken vanuit die positie te kunnen spreken en dat leidt tot filosofische verwarring.

Toch is het nog steeds zo dat we aan het einde van het boek een begrip hebben verworven dat er aan het begin niet was. Diamond legt er de nadruk op dat Wittgenstein wil dat *hij*, en niet de zinnen van zijn boek, wordt begrepen. We moeten de auteur verstaan die zijn lezers vertelt dat zijn zinnen onzinnig zijn. Wie toch vasthoudt aan een ‘diepere’ zin weigert om te doen wat de auteur vraagt, namelijk de ladder wegwerpen. Wittgensteins doel in de *Tractatus* is niet een nieuwe theorie verkondigen. Filosofie is een bezigheid, niet een leer en de bedoeling van de *Tractatus* is therapeutisch, niet theoretisch. Wittgenstein wil de lezer die *hem* begrijpt inzicht verschaffen in zichzelf, in de menselijke neiging tot metafysica, en daarmee tot onzin. Wie aan het einde van het boek zwijgt is niet de hoeder van een onuitsprekelijke waarheid, maar iemand die heeft ingezien dat er niets *is* om over te zwijgen.

Volgens Hacker zijn er drie soorten zinnen die tot kennis, begrip of enige vorm van inzicht kunnen leiden bij de lezer:

³¹³ Cora Diamond, ‘Throwing Away the Ladder’ in: *Philosophy* 63 (1988), pp. 5-27.

³¹⁴ In ‘Throwing Away the Ladder’, het artikel waarin Diamond haar opvatting uiteenzet en waarmee zij de discussie over *Tractatus* 6.54 aanzwengelt, noemt zij Hackers interpretatie als voorbeeld van de visie die zij bestrijdt.

³¹⁵ Een goede samenvatting van de controverse tussen Hacker en Diamond en een bespreking van alle argumenten is te vinden in: Diarmuid Costello: “‘Making Sense’ of Nonsense: Conant and Diamond Read Wittgenstein’s *Tractatus*” in: B. Stocker (ed.), *Post Analytic Tractatus*.

- zinvolle zinnen die waar of onwaar kunnen zijn, d.w.z. die iets zeggen;
- zinnen die de logische structuur van de wereld *tonen*; de zin-loze proposities van de logica zeggen niets;
- onzinnige zinnen die verhelderend werken, ‘diepe’ onzin die moet worden onderscheiden van flauwekul of wartaal. Deze zinnen proberen iets te zeggen wat eigenlijk alleen kan worden getoond.

Diamond stelt nu dat alleen zinvolle zinnen betekenis hebben; onzinnige zinnen kunnen geen inzicht overbrengen. Het enige begrip waartoe zij kunnen leiden is dat wij onze eigen neiging tot het uiten van metafysische onzin herkennen in de uitingen van de spreker/auteur van deze onzin. Zodra wij dit herkend hebben zien we dat het werkelijk en echte onzin was, niet wezenlijk verschillend van flauwekul. Onzin ontstaat doordat we aan bepaalde woorden in de zin geen betekenis hebben gegeven. Een groot deel (maar niet alle) van de zinnen van de *Tractatus* behoort hiertoe. Er is maar één soort onzin en dat is echte onzin. *Diepzinnige* onzin bestaat niet.

Hacker heeft op de opvatting van Diamond en op de ‘deconstructieve’ interpretatie in het algemeen, een uitgebreid antwoord geformuleerd.³¹⁶ De opvatting dat het geheel van de *Tractatus* bestaat uit alleen maar onzin doet onrecht aan een boek dat een aantal belangrijke en vernieuwende inzichten heeft opgeleverd. Zelfs nu de taalopvatting van het boek is achterhaald, en ook door Wittgenstein zelf later expliciet werd verworpen, is het filosofisch belang van het boek groter dan alleen de herkenning van de menselijke neiging tot metafysica, een neiging die we moeten overwinnen. Hacker draagt een groot aantal argumenten aan waarom het verschil tussen echte en verhelderende nonsens in Wittgensteins vroege werk wel degelijk kan en moet worden gemaakt. Een van de argumenten tegen zijn opponenten is de methodologische inconsistentie van de opvattingen van de ‘deconstructieve’ lijn. Diamonds mening dat alle zinnen van de *Tractatus* uiteindelijk volslagen onzin zijn, is mede gestoeld op een aantal zinnen in de *Tractatus* die dus toch nog impliciet van haar oordeel worden uitgezonderd.³¹⁷ Uitgezonderd van het oordeel ‘plain nonsense’ zijn niet alleen de opmerkingen uit het voorwoord en stelling 6.54 (het ‘raamwerk’), maar impliciet bovendien enkele stellingen uit het boek die betrekking hebben op de manier waarop onzin ontstaat. Er is echter geen methodologisch principe om deze stellingen uit te sluiten van ‘onzin’ en andere niet.

De controverse tussen beide auteurs draait om de vraag of er zoiets als ‘illuminating nonsense’ bestaat. Dit is dezelfde vraag als de vraag wat

³¹⁶ P.M.S. Hacker, ‘Was he Trying to Whistle it?’ in: *Wittgenstein: Connections and Controversies* (pp. 98-140).

³¹⁷ *Ibid.* p. 109.

‘verhelderen’ is en tot welk begrip Wittgensteins verhelderingen nu eigenlijk leiden. We kunnen deze vraag ook aldus formuleren: zijn alle onzinnige zinnen uit de *Tractatus* even onzinnig? De tekst van het boek lijkt een onderscheid in, of gradaties van, onzinnigheid niet toe te laten, maar als alle zinnen volstrekt (en even) onzinnig zijn, is het merkwaardig dat er überhaupt nog commentaren aan gewijd worden.³¹⁸

In stelling 6.54 formuleert Wittgenstein zijn conclusie dat wie *hem* heeft begrepen inziet dat de zinnen van de *Tractatus* onzinnig zijn. Allereerst merken we op dat dit laatste in feite al veel eerder in de tekst duidelijk geworden is. Al veel eerder in de tekst hebben we gezien hoe onzin ontstaat. Wittgenstein bespreekt het verschil tussen zinvol en onzinnig taalgebruik in de volgende passages:

- stelling 4.1272-4.1274;
- stelling 5.473-5.4733;
- stelling 6.53-6.54.

Dit zijn de passages die Diamond, volgens Hacker, impliciet of expliciet, uitzondert van de onzinnigheid van de *Tractatus*.

Al in stelling 4.1272,³¹⁹ nog niet eens halverwege het boek, blijkt dat de zinnen die Wittgenstein tot dusver heeft gebezigd alle behoren tot wat hij in die stelling ‘onzinnige schijnzinnen’ noemt. In stelling 5.473 blijkt dat onzinnigheid ontstaat wanneer we verzuimd hebben aan bepaalde tekens in een zin betekenis te geven. We hebben de vrijheid om betekenissen aan woorden toe te kennen. Betekenissen zijn willekeurig. Zo is de zin ‘Socrates is identiek’ onzinnig omdat het woord ‘identiek’ hier geen betekenis heeft. Ook hier kan de lezer onmiddellijk constateren dat dit voor nogal wat van Wittgensteins eigen woorden geldt. Van een groot aantal van de tot dusver gebruikte begrippen, zoals ‘ding’, ‘feit’, en ‘wereld’, is het de vraag of ze wel een betekenis hebben in de zinnen waarin ze voorkwamen. Dit is een bevestiging van de onzinnigheid van de zinnen en van de gehele onderneming van de *Tractatus*. Wittgenstein stopt echter niet na deze constatering. De meest ‘metafysische’ uitspraken moeten nog komen. Deze kunnen bedoeld zijn om in het geheel van metafysische nonsens er nog een schepje bovenop te doen. Het is de taak van de filosofie

³¹⁸ Voor een deel is dit ook de strekking van Hackers kritiek op de opvattingen van Diamond c.s.: P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, pp. 108-126.

³¹⁹ ‘Wo immer das Wort “Gegenstand” (“Ding”, “Sache”, etc.) richtig gebraucht wird, wird es in der Begriffsschrift durch den variablen Namen ausgedrückt...Wo immer es anders, also als eigentliches Begriffswort gebraucht wird, entstehen unsinnige Scheinsätze...So kann man z.B. nicht sagen “Es gibt Gegenstände”, wie man etwa sagt “Es gibt Bücher”...Dasselbe gilt von den Worten “Komplex”, “Tatsache”, “Funktion”, “Zahl”, etc.’

(stelling 6.53) om erop te wijzen dat in metafysische uitspraken bepaalde tekens geen betekenis hebben. In Wittgensteins eigen tekst is dit echter al duidelijk geworden. De alerte lezer hoeft niet tot stelling 6.54 te wachten om de conclusie van ‘onzin’ te trekken en kan met de inzichten die hij halverwege het boek heeft verworven de dan nog volgende uitspraken feilloos inschatten. In stelling 6.53 gaat Wittgenstein nogmaals in op wat hij de juiste methode van de filosofie noemt. Dit sluit aan bij wat hij veel eerder, in stelling 4.111 – 4.115, over de aard en de taak van de filosofie heeft gezegd. Als we deze passages hebben gelezen weten we wat de filosofie in ieder geval níet kan doen: uitspraken over de aard van de logica, over de relatie tussen subject en wereld, het wezen van de wereld, en dat zijn precies de onderwerpen die vanaf deze plaats nog aan de orde komen.

Volgens Diamond hebben de uitspraken die Wittgenstein over deze onderwerpen doet alleen een therapeutisch doel. Hacker geeft als argument tegen Diamonds opvatting dat zij impliciet en zonder basis in de tekst een aantal stellingen in de *Tractatus* uitzondert van ‘onzinnigheid’. We kunnen hieraan toevoegen dat als het doel alleen het inzicht in hun onzinnigheid is, veel van Wittgensteins zinnen overbodig zijn, zodat zijn betoog aanzienlijk minder coherent en overtuigend wordt. Volgens Hacker wordt er een groot aantal zaken verhelderd waarover geen zinvolle uitspraken mogelijk zijn. We begrijpen desondanks wat Wittgenstein bedoelt. Diamond daarentegen stelt dat Wittgensteins verhelderen ertoe leidt dat we in hem de algemeen menselijke neiging tot metafysica herkennen en we nu inzien dat dit een zinloze bezigheid is. In de opvatting van Diamond is er een verschil tussen *iemand* begrijpen en begrijpen wat die persoon zegt:

To want to understand the person who talks nonsense is to want to enter imaginatively the taking of that nonsense for sense. My point then is that the *Tractatus*, in its understanding of itself as addressed to those who are in the grip of philosophical nonsense, and in its understanding of the kind of demands it makes on its readers, supposes a kind of imaginative activity, an exercise of the capacity to enter into the taking nonsense for sense, of the capacity to share imaginatively the inclination to think that one is thinking something in it. If I could not as it were see your nonsense as sense, imaginatively let myself feel its attractiveness, I could not understand you.³²⁰

³²⁰ Cora Diamond, ‘Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*’ in: Alice Crary and Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, pp.157-8.

Dit legt het begrip van het boek geheel bij de welwillendheid en de verbeeldingskracht van de lezer, en niet bij de kracht van het betoog. We hebben echter gezien dat de *Tractatus* een rationeel geordend geheel is, met een logische opbouw. Dat het boek *verheldert*, ligt aan het boek, en niet alleen aan de lezer; het kan therapeutisch werken dankzij de inzichten waartoe het leidt.

‘Verhelderen’ komt in de *Tractatus* op twee plaatsen voor. In stelling 4.112 staat dat een filosofisch werk bestaat uit *Erläuterungen*. Het is de taak van de filosofie om gedachten logisch te verhelderen. Daarmee begrenst de filosofie het denkbare en zeggbare van binnenuit en duidt zo op het ondenkbare en onzegbare.³²¹ Dit is wat Wittgenstein zich, volgens het voorwoord, ten doel had gesteld. Terwijl de taak van de filosofie zich volgens stelling 6.53 richt op afzonderlijke uitspraken, voert Wittgenstein deze uit voor het denken en spreken als geheel. Volgens stelling 6.54 *verhelderen* zijn zinnen inderdaad, en zelfs zo goed dat de waarheid van zijn gedachten definitief en onaantastbaar is. Wittgensteins eigen *verhelderen* is een eenmalige gebeurtenis die de lezer slechts hoeft te volgen.

Wat is nu het verschil tussen Wittgenstein begrijpen en Wittgensteins zinnen begrijpen? Het is duidelijk dat we Wittgenstein alleen kunnen begrijpen *door* zijn zinnen, meer hebben we niet. Kennelijk moet de lezer nog iets inbrengen om de auteur te kunnen volgen, wat Diamond ziet in de verbeeldingskracht van de lezer die leidt tot herkenning van de neiging tot metafysica. Wittgenstein volgen op de ladder die door zijn logisch geordende zinnen wordt gevormd is enerzijds een rationele bezigheid, nauw verbonden met het verband tussen de afzonderlijke stellingen, maar anderzijds duidt *hem* begrijpen erop dat de logische opbouw niet genoeg is. Er is of ontstaat een verstandhouding tussen de auteur en de lezer. Al in de eerste zin van het voorwoord spreekt Wittgenstein over het begrip dat bij de lezer aanwezig is (‘Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen...’). Wittgensteins zinnen leiden tot begrip dankzij hun logische ordening en de opbouw van zijn betoog, maar er is ook een inbreng van de lezer nodig.

We hebben gezien dat lang voor het einde van het boek blijkt hoe onzin kan ontstaan en dat daar al duidelijk wordt dat de zinnen van de *Tractatus* zelf niet voldoen aan de criteria voor zinvolheid. De opmerkingen die Wittgenstein hierna nog maakt zijn van belang voor het begrip van Wittgenstein zelf en van zijn bedoeling, en dit zijn juist de passages die gaan over het subject, over ethiek en het onuitsprekelijke of mystieke. We zullen nu zien wat hun bijdrage is in het begrip dat uiteindelijk ontstaat.

³²¹ *Tractatus* 4.112-4.115.

2.3 Wittgenstein en zijn lezer: der welcher mich versteht

2.3.1 Metafysica en ethiek

Wittgenstein heeft in zijn brief aan Ludwig von Ficker van oktober/november 1919 geschreven dat zijn boek een *ethische* betekenis heeft.³²² Zijn werk bestaat uit twee delen waarvan het belangrijkste deel het tweede is, het deel dat hij *niet* heeft geschreven en ook niet kon schrijven. Het ethische wordt door zijn boek van binnenuit begrensd. Wittgenstein vervolgt:

Kurz, ich glaube: Alles das, was *viele* heute *schwefeln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige. Und darum wird das Buch, wenn ich mich nicht sehr irre, vieles sagen, was Sie selbst sagen wollen, aber Sie werden vielleicht nicht sehen, dass es darin gesagt ist. Ich würde Ihnen nun empfehlen das *Vorwort* und den *Schluss* zu lesen, da diese den Sinn am Unmittelbarsten zum Ausdruck bringen.

Het voorwoord en het slot zijn de plaatsen waar Wittgenstein het niet alleen heeft over zijn lezer, maar ook weergeeft wat het boek bij de lezer teweegbrengt en juist daarin komt de ethische zin van zijn boek tot uiting. In stelling 6.53 heeft Wittgenstein zijn conclusie geformuleerd wat betreft de methode van de filosofie, die veel commentatoren hebben opgevat als de strekking van de *Tractatus*. De rol van de filosofie wordt beperkt tot het verhelderen van zinnen en het verhinderen van metafysische onzin. In de bedoeling van het boek ontstaat een zekere spanning omdat er overeenkomsten zijn tussen wat Wittgenstein onder *metafysica* en onder *ethiek* lijkt te verstaan terwijl de auteur ze verschillend waardeert.

Stelling 6.52 luidt bijvoorbeeld:

Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

Onze ‘levensproblemen’: is dat nu het onderwerp van de metafysica of van de ethiek?

³²² Zie het citaat uit deze brief in hoofdstuk 1, par. 2.1.

2.3.2 *Ethische zinnen*

We hebben gezien dat de opvatting dat de *Tractatus* diepzinnige maar onuitsprekelijke inzichten bevat in de afgelopen decennia door een aantal auteurs, waaronder Diamond, is bekritiseerd. Volgens deze auteurs is er maar één soort onzin, de echte (*plain nonsense*). De lezer van de *Tractatus* verwerft niet een belangrijk maar onuitsprekelijk inzicht in het wezen van wereld en taal (zoals de ‘mystieke’ interpretatie het wil), maar hij gaat door het gebruik van zijn verbeeldingskracht mee in Wittgensteins herkenbare neiging tot metafysica, en zal door het verworven inzicht hiervan worden genezen. Het boek heeft daardoor een therapeutische werking. Dit oordeel over de zinnen van de *Tractatus* geldt volgens Diamond ook voor de uitspraken over ethiek.³²³ Het onderscheid tussen deze uitspraken en alle andere in de *Tractatus* ligt niet hierin dat de eerste ‘ethiek’ als onderwerp hebben, en de andere iets anders, bijvoorbeeld logica. Er zijn geen specifiek ethische zinnen. Het ‘ethische’ van zinnen is niet hun inhoud, maar de bedoeling waarmee zij worden gezegd of geschreven en het zelf-begrip waartoe zij leiden. Dit geldt ook voor de andere uitspraken in het boek. Diamond zegt nu: ‘The attractiveness of philosophical sentences will disappear through the kind of self-understanding that the book aims to lead to in philosophers; the attractiveness of ethical sentences will not.’³²⁴ Ook Diamond erkent hiermee een verschil tussen de ‘metafysische’, of wat zij noemt de filosofische zinnen van het boek, en de ethische, maar:

...although it follows from the austere view of nonsense that there is no articulating or explaining any bit of nonsense, it does not follow that awareness of its nonsensicality leads one to give up the activity of articulating; it rather enables one to see the activity as an imaginative understanding of oneself or others, who may be attracted by the appearance as of sense that some plain nonsense presents.³²⁵

³²³ In het artikel ‘Ethics, Imagination and the *Tractatus*’ in: A. Crary and R. Read (eds.), *The New Wittgenstein*, pp. 149-173.

³²⁴ Diamond, *Ethics, Imagination and the Tractatus*, p.161. Diamond constateert vervolgens dat refereren aan opmerkingen ‘over ethiek’ problematisch is. Zij geeft nu als oplossing dat zij de betreffende zinnen twee keer leest, waarbij ze eerst meegaat in de nonsens dat deze zinnen over ethiek gaan. Bij de tweede lezing gaat zij mee in de nonsens van het boek die leidt tot de conclusie dat de zinnen *niet* over ethiek gaan, want niets is een opmerking ‘over ethiek’ (p. 164).

³²⁵ *ibid.* p. 165.

Het verschil tussen onzinnige zinnen onderling ligt volgens Diamond niet in de zinnen zelf, maar in de bedoeling waarmee of omstandigheden waarin zij worden geuit. Dit zijn dus altijd externe factoren. Uit Diamonds opvatting dat er slechts één soort onzin is, volgt dat er binnen onzinnige zinnen geen verschil kan worden gemaakt tussen bijvoorbeeld metafysische en ethische ‘onzin’.

Wittgenstein gaat in de *Tractatus* wel in op wat ethiek volgens hem is, en hier blijkt ethiek toch intrinsiek iets anders te zijn dan metafysica, hoewel hij de ethiek een aantal onderwerpen toebedeelt die traditioneel behoren tot de metafysica, en blijken ethische zinnen bepaalde karakteristieken te hebben. Het ‘ethische’ gedeelte van de *Tractatus* bestaat uit de stellingen, 6.373 en 6.374 en 6.4 tot en met 6.4312. Over de aard van de ethiek blijkt in deze passages het volgende:

1. De logische context van de ethische passage

De stellingen 5.6 tot en met 5.641 gaan over solipsisme en het (metafysisch) subject. In de daarop volgende stelling, stelling 6, begint het deel dat gaat over de aard van de logica, over logische zinnen en noodzakelijkheid. Deze passage gaat vervolgens bijna vanzelf over in het gedeelte over ethiek. Deze overgang wordt niet gemarkeerd door een hoofdstelling, maar vindt plaats in stelling 6.373. Hierna volgen echter nog enkele logische opmerkingen. Dit is van belang omdat het laat zien hoe nauw logica en ethiek bij Wittgenstein verweven zijn. De aard van de ethiek volgt bij hem uit de aard van de logica. Wittgenstein zegt zowel van de logica als van de ethiek dat deze *transcendentiaal* is. *Transcendentiaal* houdt in dat logica en ethiek niet gaan over iets *in* de wereld. Ethiek heeft niets te maken met feiten in de wereld, maar met waarden die *buiten* de wereld liggen in het willend (ethisch) subject.³²⁶

In het eerste hoofdstuk hebben we gezien dat voor Wittgenstein de logica geen eigen onderwerp heeft. Het is, bijvoorbeeld, niet de taak van de logica om voorschriften of wetten voor correct denken te formuleren, of om de meest algemene vorm van zinnen te formuleren. De zinnen van de logica zijn tautologieën en contradicties die niets zeggen over wereld. Zij zijn immers altijd waar of onwaar. Alleen zinnen die waar of onwaar kunnen zijn, zijn voor Wittgenstein zinvol. We kunnen aan deze zinnen zelf nooit, zoals bij logische zinnen, herkennen of ze waar of onwaar zijn. Dit houdt in dat in de wereld alles toevallig is. De enige noodzakelijkheid is de logische. Wittgenstein lokaliseert vervolgens alles wat niet contingent is ‘buiten’ de wereld. Buiten de wereld *betekent* niet-contingent. Op andere plaatsen, zoals in de lezing over ethiek,

³²⁶ Zie Alan Janik: ‘Schopenhauer and the Early Wittgenstein’ in: *Philosophical Studies* Vol 15 (1966), pp. 76-95 voor de oorsprong en nadere uitleg van deze opvatting (vooral pp. 88-91).

noemt hij ethische waarden absoluut. *In de wereld is alles relatief, dat wil zeggen gerelateerd aan feiten:*

Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.

Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er ausserhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.³²⁷

Er kunnen daarom geen zinvolle ethische zinnen bestaan, ethiek is *transcendentiaal* (stelling 6.421). Met deze conclusie eindigt het gedeelte over de aard van de ethiek dat nauw verbonden is met de ideeën over logica.

2. *Het onderwerp van de ethiek*

Het onderwerp van de ethiek is alles wat niet-contingent is behalve de logische vorm van zinnen en van de wereld. Het zijn bijvoorbeeld de wil, waarden, een gelukkig leven, de zin van het leven, het mystieke, God. Ook stelt hij dat ethiek en esthetiek één zijn. We moeten deze brede opvatting goed in gedachten houden omdat Wittgenstein (expliciet in de lezing over ethiek) ethisch en religieus spreken op één lijn stelt. Spreken over God is hetzelfde soort spreken als spreken over waarden of over de goede wil, en niet als metafysisch spreken. Anders dan bij de metafysica is het *niet* de taak van de filosofie om mensen die ethische uitspraken doen erop te wijzen dat zij aan sommige woorden geen betekenis hebben gegeven. Hun zinnen zijn niet zinvol want ze gaan niet over contingente zaken, maar het is ook geen taalgebruik dat Wittgenstein onmiddellijk de kop in wil drukken. Hoewel ze beide strikt genomen onzinnig zijn, is er een verschil tussen metafysisch spreken en dat van de ethiek, dat niet alleen ligt in de bedoeling, maar ook in de aard van de zinnen.

Metafysica bestaat uit onzinnige schijnzinnen. Het zijn bewerende zinnen die zinvolle zinnen nabootsen en pretenderen ‘waar’ te zijn. Dit is onmogelijk omdat zij woorden bevatten die geen betekenis hebben en de taak van de filosofie is om hierop te wijzen in gevallen waarin dit niet evident is.

De *Tractatus* zelf is metafysica, maar verricht tegelijkertijd verhelderend werk dat lijkt op het werk dat Wittgenstein voor de toekomst aan de filosofie toebedeelt. Het doel is echter om de metafysica uit de filosofie en uit de taal als geheel te verwijderen. De basis voor de interpretatie die de logisch positivisten en de leden van de Wiener Kreis aan de *Tractatus* gaven is prominent in het

³²⁷ *Tractatus* 6.41.

boek aanwezig. De metafysica wil ware uitspraken doen over de wereld als geheel en dat is onmogelijk. Deze lezing besteedt geen aandacht aan Wittgensteins duistere uitspraken over ethiek en de zin van het leven en leidt rechtstreeks tot stelling 6.53, waarna de stellingen 6.54 en 7 niet meer zijn dan een bevestiging van deze conclusie. Er is weinig verbeeldingskracht nodig om deze argumentatie te volgen. Omdat het een (logisch) technisch betoog is, zien we hoe de conclusie volgt uit de voorgaande stellingen, zodat er geen verschil is tussen Wittgensteins zinnen begrijpen en *hem* begrijpen. Van de metafysica blijft niets over en nu de *Tractatus* zelf een metafysisch werk is gebleken is Wittgenstein zelf zo consequent om te concluderen dat we de ladder die wordt gevormd door zijn onzinnige zinnen moeten wegwerpen. De ethische bedoeling, Wittgensteins zinnen over ethiek, het verschil tussen metafysica en ethiek, en het ethisch subject blijven over. Waarom verdwijnen deze niet door het oordeel van ‘onzinnigheid’? Wittgensteins mensopvatting, in de bespreking van de rol van het subject, geeft een antwoord op deze vraag.

2.4 De mens

5.641 Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt.

De filosofie kan niets over de mens zeggen, dat is de taak van de psychologie. Net als bij de *Tractatus* als geheel zien we echter dat Wittgenstein spreekt over iets waarover niet gesproken kan worden, juist om dit duidelijk te maken. Hoewel hij geen uitgewerkte visie op de mens presenteert, vormt de mens in twee opzichten zijn onderwerp, als metafysisch subject en als ethisch subject. Wittgenstein spreekt niet alleen *over* het metafysisch en ethisch subject, maar hij spreekt ook *als* metafysisch en ethisch subject, en gezien de uitdrukkelijke beperkingen die het eerste spreken oplegt, is ook het tweede van belang. Het eerste spreken (*over*) is de oorzaak van de onzinnigheid van het boek.

2.4.1 Het subject

De lezer die Wittgenstein heeft begrepen, door wat de zinnen van de *Tractatus* verhelderen, kan boven deze zinnen uitstijgen en een juiste kijk op de wereld verkrijgen. We hebben inmiddels ook begrepen dat een juiste kijk op de wereld onmogelijk is en dat er niet zoiets als ‘de wereld’ is. De eindpositie die de lezer

lijkt in te nemen is logisch onmogelijk. Dit was al duidelijk op grond van de opvattingen over de taal, maar Wittgenstein legt het nader uit aan de hand van de rol van het 'subject' in de taal en in de ethiek.

Wanneer Wittgenstein van logica en ethiek zegt dat deze transcendentiaal zijn heeft dit ook te maken met de positie van het subject: in de logica van het metafysisch subject, in de ethiek van het ethisch subject.³²⁸ Het *subject* is ook de bepaling van de positie tegenover de wereld als geheel, en dat is de (virtuele) eindpositie van de lezer aan het einde van de *Tractatus*.

2.4.2 *Het metafysisch subject*

Wittgenstein begint en eindigt zijn boek met stellingen over 'de wereld'. Om te beginnen zegt hij dat de wereld alles is wat het geval is, het geheel van feiten. Het slot is, dat degene die hem heeft begrepen nu een juiste kijk op de wereld heeft. Het onderwerp van de *Tractatus* is echter niet alleen de wereld maar ook de mens die spreekt *in* en *over* de wereld, die een juiste kijk op de wereld kan verkrijgen. De mens, het subject, het 'ik' is de tegenhanger van de wereld, even (on)kenbaar en (on)bespreekbaar: 'Es gibt zwei Gottheiten: die Welt und mein unabhängiges Ich.'³²⁹

Spreeken over de wereld als geheel is onzinnig, heeft Wittgenstein gezegd, omdat dit een spreker veronderstelt die buiten die wereld staat. Spreken over het subject is evenzeer onmogelijk, ook als dit subject zinvol spreekt. Hiervoor geeft hij verschillende argumenten.

In de eerste plaats hangt zijn opvatting van het subject samen met het beginsel van extensionaliteit. Alle zinnen zijn waarheidsfuncties van elementaire zinnen. Intentionele zinnen als 'A gelooft dat p' of 'A denkt p' lijken hierop een uitzondering te vormen. Hier lijkt het subject A in een relatie te staan tot de zin p.³³⁰ Wittgenstein zegt nu dat de vorm van 'A gelooft dat p' dezelfde is als "p" zegt p', zodat niet een feit wordt gekoppeld aan een object, maar twee feiten worden verbonden door middel van een koppeling van de objecten van het ene feit met die van het andere. De zin 'A gelooft dat p' moet op een manier geanalyseerd worden waardoor psychische elementen, delen uit de geest van A (namen), worden gekoppeld aan objecten die deel uitmaken van het feit p. Het subject staat niet in een relatie tot de taal, maar is een voorwaarde voor het functioneren ervan. Er moet een subject zijn om het ene feit, de zin, te betrekken op een ander feit in de wereld. Dit is het eerste argument tegen het bestaan van

³²⁸ *Tractatus* 6.13 en 6.421.

³²⁹ *Notebooks*, p. 74.

³³⁰ *Tractatus* 5.54 tot 5.5421.

een denkend subject A. Een tweede argument is dat we het denkend subject nergens tegenkomen, nergens ervaren. Geen enkele introspectie leidt ertoe dat we een denkend of voorstellend 'ik' aantreffen.³³¹ Er is geen denkend subject, er zijn alleen gedachten. Het subject is niet het onderwerp van ervaring, m.a.w. het is niet *in* de wereld. Het subject is niet in de wereld, maar de wereld is wel *mijn* wereld. In stelling 5.632 zegt Wittgenstein: 'Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.'

Wittgenstein bespreekt het metafysisch subject ofwel het filosofische 'ik' in het deel van de *Tractatus* waarin hij onderzoekt in hoeverre het solipsisme als een valide positie te beschouwen is. Solipsisme is een onderwerp dat ook in de *Notebooks* regelmatig ter sprake komt. Soms lijkt de auteur daarvan een uiterst naïeve opvatting te hebben: 'Was geht mich die Geschichte an? Meine Welt ist die erste und einzige!'³³² Op andere plaatsen blijkt echter dat solipsisme niet een simpele opvatting van mens en wereld is, maar een opvatting van taal en hoe betekenissen tot stand komen. In de stellingen 5.6 tot en met 5.641 wordt dit uitgewerkt aan de hand van de positie van het metafysisch subject, of het filosofisch ik, ten opzichte van de wereld. Onmiddellijk valt op dat de metafoor van het *zien* ook hier een belangrijke plaats inneemt: het metafysisch subject staat in, of liever ten opzichte van, de wereld als het oog in zijn gezichtsveld (5.633 en 5.6331). Deze metafoor is veelzeggend omdat hij een verband legt met het onderscheid tussen *zeggen* en *zien* (en daarmee *tonen*). De relatie tussen het subject en de wereld is als die tussen het oog en wat het ziet. Het oog zelf behoort immers niet zelf tot zijn gezichtsveld, niets van wat het ziet maakt de conclusie noodzakelijk dat het wordt gezien door een oog. Anderzijds is het oog wel de voorwaarde voor het gezichtsveld. Met het oog is een bepaald gezichtsveld verbonden, maar het oog ziet niet zichzelf. Het staat altijd buiten, of aan de rand van zijn gezichtsveld. Het metafysisch subject behoort niet tot de wereld, maar staat erbuiten, of aan de grens ervan. Desondanks horen het metafysisch subject, het 'ik', en zijn wereld van objecten bij elkaar. Het subject kan echter niet buiten deze relatie treden om er een uitspraak over te doen, net zomin als het oog zijn eigen relatie tot zijn gezichtsveld kan waarnemen. Het verband tussen het subject en solipsisme heeft Wittgenstein aan het begin van de onderhavige passage al aangebracht:

³³¹ Wittgenstein volgt hier Russells argumentatie in *On the Nature of Acquaintance*. Dit is herdrukt in *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. Zie ook David Pears, 'Wittgenstein's Treatment of Solipsism in the Tractatus' in: *Questions in the Philosophy of Mind*. London 1975, pp. 272-292.

³³² *Notebooks*, p. 82.

5.6 *Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.

In stelling 5.62 formuleert Wittgenstein dit zo:

Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich.

Dass die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, dass die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten.

‘Ich bin meine Welt’, zegt Wittgenstein vervolgens in stelling 5.63 en dat, gecombineerd met de uitspraak dat de wereld *mijn* wereld is geeft een solipsistische positie aan de spreker. Anderzijds is wat het solipsisme bedoelt weliswaar volkomen juist, maar het kan niet gezegd worden. We merken op dat Wittgenstein zelf hier zegt wat de solipsist bedoelt en dat dit een grensoverschrijdend spreken is, evenals dat van de *Tractatus* als geheel, waaraan de conclusie van onzinnigheid wordt verbonden. Kenmerkend voor de metafysica is het toe-eigenen en innemen van de positie van het metafysisch subject door de sprekende persoon, in dit geval Wittgenstein zelf.

De wereld opgevat als *mijn* wereld legt het verband tussen het subject en het solipsisme. Het ‘ik’ is ineengekrompen tot iets wat geen afmetingen heeft, niet meer is dan een referentiepunt voor de werkelijkheid die ermee correspondeert. Dit betekent dat de werkelijkheid, mijn wereld, het ‘ik’ identificeert. In stelling 5.5561 heeft Wittgenstein gezegd dat de empirische realiteit wordt begrensd door het geheel van objecten, en deze grens toont zich in het geheel van elementaire zinnen. Het ‘ik’ verdwijnt en kan alleen worden geïdentificeerd door het veld van objecten.³³³ Pas hierdoor is er een ‘ik’, een subject dat fungeert in de filosofie:

Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann.

³³³ Dit betekent volgens Wittgenstein tevens dat het streng doorgevoerde solipsisme samenvalt met puur realisme. *Tractatus* 5.64 en *Notebooks* p. 82. In Wittgensteins ideeën over het ‘zelf’ en over solipsisme zien we de invloed van Schopenhauer. Zie: P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, ch. IV: ‘Empirical Realism and Transcendental Solipsism’ en D. Pears, *Questions in the Philosophy of Mind*, ch. 11: ‘Wittgenstein’s Treatment of Solipsism in the *Tractatus*’.

Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, dass die “Welt meine Welt ist”.³³⁴

Er is een filosofisch ‘ik’, maar de filosofie kan niets zeggen over dat ‘ik’ of over zijn relatie tot de wereld. Wittgensteins bespreking van het solipsisme en het (metafysisch) subject is even ‘onzinnig’ als de zinnen in de *Tractatus* die gaan over de wereld, de logica en de taal, of als alle andere metafysische uitspraken. Het is vooral een herformulering van de opvattingen over taal. Het metafysisch subject mondt niet uit in een mensopvatting omdat het meer een logisch vereiste van het spreken betreft dan een beeld van de mens, dat immers is voorbehouden aan de psychologie.

2.4.3 *Het ethisch subject*³³⁵

6.423 Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden.
Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie.³³⁶

Wanneer Wittgenstein het in de *Tractatus* heeft over ethiek is het vooral zijn bedoeling om iets te zeggen over de aard van uitspraken van de ethiek. Hij doet geen expliciet ethische uitspraken, zegt niets over goed en kwaad dat enige implicatie voor het handelen heeft. De vraag is dan waaruit de ethische bedoeling van het werk bestaat.

Wittgensteins ethische opvattingen zijn beïnvloed door het werk van Schopenhauer.³³⁷ Deze invloed laten we hier buiten beschouwing, zodat we ook niet kunnen ingaan op de oorsprong en context van Wittgensteins soms wat raadselachtige uitspraken. We kunnen echter wel proberen een wat completer

³³⁴ *Tractatus* 5.641. In de *Notebooks*, p. 82 voegt Wittgenstein hieraan nog toe: ‘Der menschliche Körper aber, mein Körper insbesondere, ist ein Teil der Welt unter anderen Teilen der Welt, unter Tieren, Pflanzen, Steinen etc. etc.’

³³⁵ Een uitgebreide bespreking van Wittgensteins ethiek is te vinden in: Martin Stokhof, *World and Life as One. Ethics and Ontology in Wittgenstein’s Early Thought*. Stanford 2002, chapter 4.

³³⁶ Vergl. stelling 5.641 waar Wittgenstein hetzelfde zegt over de menselijke ziel.

³³⁷ Wittgenstein noemt Schopenhauer niet in de *Tractatus*, en in de *Notebooks* slechts een keer. Er zijn echter veel studies die ingaan op de invloed die Schopenhauer heeft gehad op het denken van de jonge Wittgenstein. Zie bijvoorbeeld A. Janik, ‘Schopenhauer and the early Wittgenstein’ en Bryan Magee ‘Schopenhauer’s Influence on Wittgenstein’, Appendix 3 in: *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford 1963. Schopenhauers invloed op het vroege werk van Wittgenstein blijkt het duidelijkst in de opvattingen over ethiek.

beeld van de ethiek van de *Tractatus* te krijgen, gebruikmakend van de *Notebooks* en van de *Lecture on Ethics*.³³⁸

2.4.4 De wil

Wittgenstein contrasteert niet alleen de noodzakelijkheid van de logica met de contingentie van de feiten in de wereld. Er is ook geen noodzakelijk verband tussen de (ethische) wil van de mens en wat er in de wereld gebeurt. Als er in de wereld iets gebeurt wat ik wens, dan is dat toeval. De wil staat niet tegenover afzonderlijke feiten maar is een houding tegenover de wereld als geheel:

Der Wille ist eine Stellungnahme des Subjekts zur Welt.
Das vorstellende Subjekt ist wohl leerer Wahn. Das wollende Subjekt
aber gibt es.³³⁹

Zoals het logisch of metafysisch subject geen deel van de wereld is, maar een grens van de wereld danwel een positie daarbuiten, zo is ook het ethisch subject geen deel van de wereld. De wil kan een goede of kwade wil zijn, maar kan niets *in* de wereld, niets aan de feiten veranderen. Het is een houding die maakt dat de wereld van een gelukkig mens anders is dan die van een ongelukkig mens. De goede of kwade wil heeft primair gevolgen voor het subject zelf, niet voor de wereld. De wereld is contingent, alles is zoals het is en als er iets in de wereld verandert zoals een subject het wenst, is dat toevallig.

Ethiek is dus gesitueerd in een houding van het subject tegenover de (feiten in de) wereld. Toch is de positie van het ethisch subject een andere dan die van het metafysisch of logisch subject. Het ethisch subject staat niet uitsluitend aan de grens van de wereld waarbij de gehele ethiek bestaat uit een houding tegenover die wereld, uit geluk of ongeluk, uit een goede of kwade wil. Het ethisch subject komt *in* de wereld doordat iedere mens niet alleen een ethisch subject ten opzichte van de wereld is, maar ook daarin handelt. De wil kan in de wereld niets uitrichten, niets aan de feiten veranderen. Anderzijds is de mens

³³⁸ L. Wittgenstein, 'A Lecture on Ethics', gevolgd door 'Notes on Talks with Wittgenstein' van F. Waismann, in 1965 gepubliceerd in *The Philosophical Review*. Deze lezing is de enige lezing die Wittgenstein voor een breder publiek heeft gehouden. Het manuscript, dat geen titel heeft, werd in 1965 voor het eerst gepubliceerd. We kunnen deze lezing gebruiken als aanvulling op de ethische stellingen van de *Tractatus* omdat duidelijk is dat Wittgensteins opvattingen over taal in deze periode (1929/1930) nog voor een belangrijk deel dezelfde is als die van de *Tractatus*.

³³⁹ *Notebooks*, p. 87 en 80.

door zijn goede of kwade wil een ethisch subject. Een mens met een goede wil is een gelukkig mens:

Immer wieder komme ich darauf zurück, dass einfach das glückliche Leben gut, das unglückliche schlecht ist. Und wenn ich mich *jetzt* frage: aber *warum* soll ich gerade glücklich leben, so erscheint mir das von selbst als eine tautologische Fragestellung; es scheint, dass sich das glückliche Leben von selbst rechtfertigt, dass es das einzig richtige Leben *ist*.³⁴⁰

en

Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen. (stelling 6.43)

De mens kan de feiten in de wereld niet veranderen, maar het ethisch subject kan wel zijn houding tegenover de wereld veranderen. Dit subject is geen abstractie, geen vereiste van een ethische theorie, maar een concrete mens. Terwijl het metafysisch subject een voorwaarde is voor taal, is het leven in de wereld een voorwaarde voor ethiek. Een gelukkig leven is het doel van de mens en van ethiek. Dit betekent dat er één metafysisch subject is, maar dat er bij het ethisch subject individualisering optreedt. Ieder individu is een ethisch subject, iedere mens kan een goede of kwade wil hebben, gelukkig of ongelukkig zijn.

In *Tractatus* stelling 6.431 zegt Wittgenstein dat bij de dood de wereld ophoudt. De dood is geen gebeurtenis *in* het leven. Op dat moment is er geen ethisch subject meer, er is niet meer voldaan aan de voorwaarde dat er een houding tegenover de wereld wordt ingenomen. Het ethisch subject is niet, zoals het logisch subject, een abstracte constructie, maar een individu. Het individu leeft en sterft en daarmee bestaat of stopt de voorwaarde voor ethiek. Daarom zegt Wittgenstein over zelfmoord:

Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt.

Wenn etwas nicht erlaubt ist, dann ist der Selbstmord nicht erlaubt.

Dies wirft ein Licht auf das Wesen der Ethik. Denn der Selbstmord ist sozusagen die elementare Sünde.³⁴¹

³⁴⁰ Ibid. p. 78. Merk hier op dat het woord ‘tautologisch’ in een niet-exacte zin wordt gebruikt, op een manier waarop ook ‘logisch’ wordt gebruikt voor de ordening van de zinnen van de *Tractatus*.

³⁴¹ Ibid. p. 91. Wittgenstein stelt even later echter nog de vraag: ‘Oder ist auch der Selbstmord an sich weder gut noch böse?’

Wie zelfmoord pleegt verwijderd de voorwaarde voor alle ethiek en daarom is het de elementaire zonde. Ook hier gaat het om het individu, de individuele mens als ethisch subject. Dit is een belangrijk verschil met de opvattingen over metafysica en het metafysisch subject. Wie Wittgenstein heeft begrepen ziet in dat metafysica niet mogelijk is; de mens kan geen positie innemen van waaruit hij een uitspraak kan doen over de wereld als geheel. Het subject is de grens van de wereld, *zijn* wereld, het geheel waarbinnen hij feiten, beelden, kan betrekken op andere, afgebeelde feiten. Zo functioneert de taal.

De wil is een houding van het subject tegenover de wereld. De mens als ethisch subject moet zo'n houding aannemen, maar er is vervolgens een verschil tussen een goede en een kwade wil en tussen een gelukkig en een ongelukkig leven. Ook voor de mens die niet 'zwatelt'³⁴² over ethische zaken bestaat er nog een keuze om een houding tegenover de wereld aan te nemen. In de ethiek laat Wittgenstein zijn lezer meer ruimte dan in de metafysica.

2.5 Spreken over ethiek

Ook in de *Lecture on Ethics* gaat Wittgenstein in op de vraag wat voor een soort taalgebruik kenmerkend is voor ethiek. Ethiek, stelt hij, houdt zich bezig met onderzoek naar wat goed is, of waardevol, werkelijk belangrijk, waarden, de zin van het leven, enzovoort.³⁴³ We moeten daarbij allereerst het onderscheid maken tussen 'goed' in de relatieve betekenis en een absoluut 'goed'. Het woord 'goed' in een relatieve betekenis verwijst naar een bepaalde maatstaf, standaard en is daarmee terug te voeren op *feiten*.³⁴⁴ Voorbeelden zijn een goede pianist, een goede voetballer, de juiste weg naar Granchester.

Kenmerkend voor een uitspraak over absolute (ethische) waarden is, dat deze nooit volgen uit een uitspraak over feiten. Zinnen over feiten kunnen alleen leiden tot een oordeel over relatieve waarden. 'Relatief' *betekent*: gerelateerd aan feiten. Als we beseffen dat ethische waarden absolute waarden zijn zullen we niet zo snel de vergissing maken, zoals in de metafysica, een uitspraak over deze waarden te doen met een *waarheidsclaim*.

³⁴² 'Schwefeln' in de brief aan Ludwig von Ficker; zie par. 2.3.1.

³⁴³ We hebben al opgemerkt dat Wittgenstein 'ethiek' breed opvat. In de *Tractatus* behoren in deze brede zin alle stellingen vanaf 6.4 tot ethiek. Hij maakt echter geen onderscheid tussen het spreken over ethische kwesties (over goed en kwaad) en spreken over wat ethiek nu eigenlijk is, dus meta-ethiek.

³⁴⁴ Hier zien we hetzelfde rigoureuze onderscheid tussen feiten in de wereld en waarden als in de *Tractatus*.

Wat bedoelen we dan, vraagt Wittgenstein, als we het hebben over absolute waarden, of het absoluut goede? Om dit duidelijk te maken grijpt hij terug op situaties waarin hij zelf geneigd is om zulke uitdrukkingen te gebruiken. Dit is wanneer hij zich verwondert over het bestaan van de wereld, of wanneer hij het gevoel heeft absoluut veilig te zijn, ongeacht wat er gebeurt.³⁴⁵ Het eerste voorbeeld doet denken aan de positie van het metafysisch subject. In stelling 6.44 en 6.45 van de *Tractatus* zegt Wittgenstein:

Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist.
Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als-
begrenztes- Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das
mystische.

Wat in het betoog van de *Tractatus* nog formeel wordt gezien, als een positie van het logisch subject, geeft Wittgenstein in de lezing over ethiek weer als een persoonlijke ervaring, wat erop duidt dat de formele positie op de een of andere manier de houding van een individu kan zijn. In de lezing zegt Wittgenstein nu dat het strikt genomen onzin is om je over het bestaan van de wereld te verwonderen, want je kunt je helemaal niet voorstellen dat hij niet zou bestaan. Ditzelfde geldt voor het gevoel van absolute veiligheid omdat je niet veilig kunt zijn ongeacht wat de feiten in de wereld zijn. In het laatste geval wordt het woord ‘veilig’ verkeerd gebruikt. Wittgenstein betoogt vervolgens dat zulk oneigenlijk taalgebruik kenmerkend is voor alle ethische en religieuze uitspraken. Het lijkt daarom alsof we in ethische en religieuze taal voortdurend vergelijkingen gebruiken, maar dat is, zegt Wittgenstein, niet mogelijk. Een vergelijking moet een vergelijking zijn voor *iets*, en we moeten in staat zijn om te zeggen wat dat *iets* is, zodat we toch weer teruggrijpen op feiten. Zodra we in de ethiek proberen de vergelijking te herleiden naar feiten merken we dat er geen feiten zijn, en dat er niets overblijft dan nonsens. Er is geen enkele beschrijving mogelijk van wat we verstaan onder ‘absolute’ waarde. Onzinnigheid is daarmee het kenmerk van ethische en religieuze uitspraken. Dit betekent dat ethische of religieuze taal een soort taalgebruik is waarin we altijd noodzakelijk de grens van zinvolle taal overschrijden.

We gebruiken deze uitspraken om voorbij de wereld en voorbij de taal te gaan. Het is een algemene menselijke neiging om in ethiek of religie aan te rennen tegen de grenzen van de taal, en voor deze neiging betuigt Wittgenstein tot slot van zijn uiteenzetting een diep respect.

³⁴⁵ Hij geeft hierbij nadrukkelijk aan dat dit voorbeelden zijn. De toehoorder kan zelf andere situaties in gedachte nemen.

De tekst van Wittgensteins lezing over ethiek wordt in de publicatie uit 1965 gevolgd door notities van gesprekken die Wittgenstein in 1929 en 1930 in het huis van Moritz Schlick voerde met Friedrich Waismann. In deze gesprekken lichtte hij zijn opvattingen over ethiek toe, zodat de notities van deze gesprekken een aantal interessante aanvullingen op de lezing bevatten. Zo zegt Wittgenstein:

Ich habe in meinem Vortrag über Ethik zum Schluss in der ersten Person gesprochen. Ich glaube, dass das etwas ganz Wesentliches ist. Hier lässt sich nichts mehr konstatieren, ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen.....Ich kann nur sagen: Ich mache mich über diese Tendenz im Menschen nicht lustig; ich ziehe den Hut davor. Und hier ist es wesentlich, dass es keine Beschreibung der Soziologie ist, sondern, dass ich *von mir selbst* spreche.³⁴⁶

Wittgenstein neemt in zijn uiteenzetting over ethiek zijn toevlucht tot zijn eigen ervaringen om duidelijk te maken wat kenmerkend is voor ethiek en wat hij onder absolute waarden verstaat. Hij merkt daarbij op dat dit spreken in de eerste persoon kenmerkend is voor het spreken over ethiek. Ook hier zien we dus dat een algemene abstracte beschrijving van ethiek niet mogelijk is, maar dat het individu, i.c. de auteur zelf, een wezenlijk onderdeel van de uiteenzetting wordt. Spreken vanuit de eigen ervaringen is de enige manier om over ethische zaken te spreken. In zijn betoog over solipsisme was er nog een onoverbrugbare kloof tussen de het metafysisch subject dat niet in de wereld is, maar een grens van de wereld, en het feitelijke individu, de mens, over wie alleen de psychologie zinnige uitspraken kan doen. In de ethiek ligt dit anders. Wat Wittgenstein hierover zegt is niet een sociologische of psychologische beschrijving. Het gevolg van zijn opvatting op dit punt is echter niet dat het subject verdwijnt en alle spreken onmogelijk wordt. In de ethiek is het alternatief om vanuit jezelf, in de eerste persoon, te spreken. Dit is geen beschrijving maar een getuigenis.

Als Wittgenstein van logica en ethiek zegt dat deze *transcendentiaal* zijn, dan gaat dit, zoals gezegd, in de eerste plaats om de aard van logische en ethische uitspraken. Vervolgens blijkt het logisch of metafysisch subject een logische constructie te zijn, een logisch noodzakelijke voorwaarde voor taal. Het sprekend subject bevindt zich niet in de wereld van de feiten waarover hij spreekt, maar is de grens ervan. Bij het ethisch subject zien we dat zo'n strikte scheiding niet te handhaven is. Het ethisch subject is de mens, het concrete individu dat, als individu, spreekt over ethische zaken. Wittgenstein moet

³⁴⁶ F. Waismann, *Notes on Talks with Wittgenstein*, p. 14.

daarom in de eerste persoon spreken, over zijn eigen ervaringen. Hij kan niet spreken *over* de mens maar alleen *als individu*.

Opmerkelijk is dat veel auteurs van studies over Wittgenstein in dit opzicht een voorbeeld aan hem nemen en eveneens over Wittgensteins ervaringen spreken. Het leven van Wittgenstein en de keuzes die hij maakte worden gezien als concretisering van zijn ethische opvattingen en van belang voor het begrip van zijn denken. Juist bij Wittgenstein vervalt vaak de scheiding tussen het filosofische en biografische genre. Zo zegt James C. Edwards bijvoorbeeld:

The content of his ethical affirmation was wholly in his actions, and in the meaning they had for him. His life shows his affirmation of simplicity, frugality, and effective, direct service to the less fortunate. It shows the rejection of abstract and concrete science in favor of the practical application of intelligence to immediate problems. What matters is not what is *said* or *thought*, but what is *done*.³⁴⁷

Deze visie is natuurlijk in de eerste plaats een bevestiging van de teneur en de conclusie van de *Tractatus*: over de werkelijk belangrijke dingen in het leven kun je niet spreken en daarover moet je ook niet *spreken*. Je moet laten zien wat de werkelijk belangrijke dingen, waarden zijn en dat heeft Wittgenstein gedaan door zich terug te trekken uit de academische wereld, het vermogen dat hij van zijn vader erfde weg te geven en onderwijzer te worden aan een dorpschooltje. Wat is nu een gelukkig leven? Een leven van kennis, volgens Wittgenstein:

Wie kann der Mensch überhaupt glücklich sein, da er doch die Not dieser Welt nicht abwehren kann?

Eben durch das Leben der Erkenntnis.

Das gute Gewissen ist das Glück, welches das Leben der Erkenntnis gewährt.

Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz.

³⁴⁷ James C. Edwards, *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*. Gainesville 1982, p. 64. Nog verder gaat B.F. McGuinness in 'The Mysticism of the Tractatus' in: *The Philosophical Review*, 75 (1966), pp. 305-328. Hij concentreert zich in de bespreking van de mystiek in de *Tractatus* op de vraag of Wittgenstein een mystieke ervaring heeft gehad: 'This is perhaps a point at which the history of Wittgenstein's thoughts necessarily involves us in that of his life: did he, as has been asserted, have a mystical experience of some sort during the war, perhaps after reading Tolstoy?'

Nur das Leben ist glücklich, welches auf die Annehmlichkeiten der Welt verzichten kann.

Ihm sind die Annehmlichkeiten der Welt nur so viele Gnaden des Schicksals.³⁴⁸

Gelukkig zijn betekent de juiste houding innemen tegenover de wereld. Deze is door kennis te bereiken. Een leven gebaseerd op kennis (*Leben der Erkenntnis*) is een leven dat niet meer nastreeft dan binnen zijn macht ligt. De kennis die hiervoor nodig is, de kennis van de aard van de ethiek en de mogelijkheden van de wil, kan de lezer verwerven door het lezen van de *Tractatus*. Ethiek is het inzicht in de reikwijdte van de wil dat leidt tot de juiste houding tegenover de wereld en daarmee tot een gelukkig leven. Precies hierin ligt de ethische bedoeling van het boek.

2.6 De wereld juist zien

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.
(*Tractatus*, stelling 7)

2.6.1 Ervaring

In zijn brief aan Ludwig von Ficker heeft Wittgenstein niet alleen geschreven dat zijn boek een ethische betekenis heeft, maar ook dat hij dit heeft vastgelegd door erover te zwijgen. Hij veronderstelt dat zijn boek veel bevat wat Ficker zelf ook had willen zeggen en verwijst hiervoor naar het voorwoord en het slot. Het voorwoord van de *Tractatus* begint met eenzelfde opmerking: ‘Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind – oder doch ähnliche Gedanken – schon selbst einmal gedacht hat.’ Het is opvallend is dat Wittgenstein in zijn brief een beroep doet op begrip dat bij Ficker al aanwezig is (*was Sie selbst sagen wollen*), een begrip dat in (het voorwoord van) de *Tractatus* eveneens bij de lezer wordt verondersteld. Ook in de lezing over ethiek doet Wittgenstein een beroep op begrip en ervaringen van zijn toehoorders. Ervaring houdt bij Wittgenstein een impliciet begrip in. Aan het einde van de *Tractatus* spreekt Wittgenstein over het (mystieke) gevoel van de wereld als begrensd geheel, maar dat noemt hij ook *Anschauung*, zodat we kunnen concluderen dat ervaring en gevoel altijd een component van inzicht hebben. Wittgenstein maakt een impliciet begrip dat bij (sommige van) zijn

³⁴⁸ *Notebooks*, p. 81.

lezers en bij Ficker aanwezig is, expliciet door dingen uit te lichten, te verhelderen.

Het terugkerend beroep op degene tot wie hij zijn betoog richt is een veelzeggend element in Wittgensteins denkwijze. Hij moet een beroep doen op impliciete ideeën of ervaringen die de lezer met hem deelt om de argumenten van zijn boek zoveel kracht bij te zetten dat hij zijn ethische conclusie kan bereiken. Ondanks de streng logische opbouw van het boek schieten de argumenten kennelijk tekort voor de conclusie. Ervaring is een voorwaarde voor begrip, zelfs bij de logica. In stelling 5.552 zegt hij:

Die "Erfahrung", die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, dass sich etwas so und so verhält, sondern, das etwas *ist*: aber das ist eben *keine* Erfahrung.

Die Logik ist *vor* jeder Erfahrung – dass etwas *so* ist. Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was.

De ervaring die voorafgaat aan de logica is niet de ervaring van bepaalde feiten in de wereld, maar de ervaring *dat* er dingen zijn. Aan elke afzonderlijke ervaring gaat de logica dan weer vooraf. Voor het begrip van de logica is geen concrete ervaring vereist. Een logisch bewijs leidt op zich en onvermijdelijk naar een conclusie. Dit geldt dan weer niet voor Wittgensteins eigen bewijsvoering die mede afhankelijk is van wat de lezer al begrijpt en denkt.

Als we dit vergelijken met het werk van Eriugena zien we een opvallende overeenkomst. Bij Eriugena in *Periphyseon* onthullen *processio* en *reditus* de ordening van de natuur en van het denken en zij bepalen de logische ordening van het werk. De vijf boeken van *Periphyseon* vormen een rationeel opgebouwd geheel waarin Nutritor en Alumnus, en met hen de lezer, de ordening van de natuur na-voltrekken. Dit proces is mogelijk door de rol die de mens hierin vervult. Eriugena's antropologische opvattingen staan centraal in de discussie die logisch en systematisch verloopt.

Ook in Wittgensteins betoog moet de lezer een ordening volgen die in eerste instantie is ingegeven door de ordening van de 'wereld'. Hiermee begint en eindigt de auteur. Ook bij hem speelt de (opvatting over) de mens op verschillende manieren een cruciale rol. We zien dit in de opmerkingen over het metafysisch subject en het willend (ethisch) subject. Hoewel Wittgenstein beweert dat de filosofie niets over de mens kan zeggen, blijkt er in zijn opvattingen een verschil te zijn tussen metafysisch en ethisch subject en juist wat betreft de ethiek (in ruime zin) is de ervaring van de mens (lezer, toehoorder) van wezenlijk belang voor het begrip van de auteur. Om logica te begrijpen is

geen specifieke ervaring nodig. De logica heeft genoeg aan zichzelf. Om Wittgenstein te begrijpen, in te zien waar het in de *Tractatus* om gaat, het onuitsprekelijke, het mystieke, waarden, is de ervaring van de lezer nodig. Ervaring bevat een impliciet begrip.

2.6.2 *Discursief spreken*

Dat logica en ethiek transcendentiaal zijn houdt in dat er niet zinvol over kan worden gesproken, ook niet door Wittgenstein. Over logica en ethiek is geen theorie nodig of zelfs mogelijk, het is iets wat je moet *doen*. Wittgenstein wil (letterlijk) het laatste woord erover spreken. Hij zegt dat hij datgene waarover zoveel mensen bazelen (over ethische zaken, waarden) bepaalt door erover te zwijgen. Dat is niet waar. De *Tractatus* heeft niet alleen een ethische betekenis, maar deze wordt mede bereikt dankzij uitspraken over ethiek.

Wittgenstein wil het ethische afbakenen door erover te zwijgen, maar kan dit slechts bereiken door te spreken. Zwijgen alleen kan ook op ethisch gebied zijn doel niet bereiken. Dit pseudo-zinvol spreken is *verhelderen*, oneigenlijk spreken dat niettemin een belangrijke functie heeft. *Verhelderen* is spreken dat tot inzicht leidt, maar ook inzicht veronderstelt. Vanaf de eerste zin is er een verstandhouding tussen de auteur en zijn lezer. De lezer heeft een misschien onbewust besef en laat zich door Wittgenstein leiden tot een conclusie waarin het inzicht bewust en definitief is. De zinnen die de auteur gebruikt zijn echter geen zinvolle zinnen, en zijn bewijs is geen logisch bewijs. Toch geeft de nummering van de zinnen een schijn van logica aan het betoog. Wittgensteins zinnen zijn in het hele boek doorgenummerd en de nummering geeft het *logisch* gewicht aan van de afzonderlijke stellingen.³⁴⁹

De methode is niet *logisch* in strikte zin, het gaat niet om logische bewijzen, tautologieën of contradicties, maar wel om een stapsgewijs opgebouwde redenering, een *discursief spreken*. Bovendien zien we dat het boek één betoog vormt en dat gezien de nummering alle zinnen een bijdrage van enig logisch gewicht leveren aan het bereiken van de conclusie. Als we de bedoeling van de auteur serieus nemen kunnen we niet een deel van de zinnen als irrelevant terzijde schuiven. Het verhelderende werk van alle zinnen is voor hem klaarblijkelijk een logisch geordende, rationele bezigheid.

We zien een ordening met een nummering die hij 'logisch' noemt, waarin al zijn uitspraken een plaats krijgen. Dit is een pseudo-logica die niettemin het rationele karakter van zijn werk uitmaakt. De zinnen van *Tractatus logico-*

³⁴⁹ Wittgenstein vermeldt dit in de enige voetnoot bij de *Tractatus*. Zie ook hoofdstuk 1 par. 2.3.5.

philosophicus vormen één logisch opgebouwd betoog dat leidt naar de alomvattende conclusie van de laatste stelling. Zij verhelderen *omdat* ze in een bepaalde logische volgorde zijn geplaatst.³⁵⁰ De nummers die het logisch gewicht van de afzonderlijke stellingen aangeven zijn echter toegekend aan ongelijksoortige beweringen. Zo zijn er logische en ethische of mystieke elementen te onderscheiden. Enerzijds zegt Wittgenstein in zijn brief aan von Ficker dat de bedoeling van zijn werk *ethisch* is. Anderzijds schrijft hij in een brief aan Russell op 19 augustus 1919 dat het centrale punt in zijn boek het onderscheid is tussen wat *gezegd* kan worden door proposities en wat alleen kan worden *getoond*. Deze logische bedoeling wordt, zo zagen we, al halverwege het boek bereikt. Stelling 6.53 vat de eindpositie ten aanzien van logica en filosofie samen. Het ethische of mystieke standpunt vinden we weer terug in stelling 6.54. Wittgenstein formuleert het logisch verhelderen van zinnen als de taak van de filosofie. Door dit verhelderen wordt het denkbare en zegbare begrensd en het onzegbare aangeduid. Volgens stelling 6.54 *verhelderen* Wittgensteins zinnen in de *Tractatus* ook: door deze zinnen wordt helder dat er *Unaussprechliches* bestaat. Wittgenstein voert daarmee uit wat hij de taak van de filosofie heeft genoemd, alleen is zijn onderwerp, de wereld en de taal als geheel, te groot. De onaantastbare waarheid van zijn zinnen maakt dat dit een eenmalige onderneming is geweest; de auteur hoeft alleen voor zijn eigen spreken een uitzondering te maken. De lezer die hem daarin is gevolgd verkeert in de positie dat hij een helder logisch én ethisch zicht op de wereld heeft. De twee bedoelingen van het boek vinden we terug in twee sporen die naar de conclusie leiden en die beide de basis vormen voor de interpretatie van de slotpositie.

2.7 Het einde

Aan het slot van de *Tractatus* heeft de lezer die Wittgenstein begrepen heeft een juiste kijk op de wereld verworven. Deze juiste kijk volgt uit de logisch opeenvolgende stellingen en houdt in dat de lezer vanaf hier zal zwijgen over alle dingen waarover niet kan worden gesproken, dat wil zeggen dat hij geen zinnen hierover zal formuleren waaraan hij een waarheidsclaim verbindt.

We hebben in het voorgaande gezien dat vooral de aan stelling 7 voorafgaande stelling, nummer 6.54, op dit moment onderwerp van discussie is. Ook stelling 7, het werkelijke eindpunt van het boek, is niet eenduidig. Wat is, gezien het voorgaande, de positie van de lezer aan het einde van de *Tractatus*? Waarover moet hij zwijgen, en waarom?

³⁵⁰ Dit is dan, in de zin van Cora Diamond, een externe factor te noemen.

Ook zagen we dat de bedoeling van het boek tweeledig is. Enerzijds is er het verschil tussen *zeggen* en *tonen*, en anderzijds de ethische bedoeling. Het verschil tussen *zeggen* en *tonen* trekt de grens voor het zinvolle spreken. Het leidt tot een afgebakende taak voor de filosofie en maakt een einde aan de onzinnige zinnen van de metafysica. Onzinnig zijn zinnen die:

1. geen W/F-uitspraak zijn, d.w.z. die niet of waar of onwaar zijn;
2. die woorden bevatten waaraan we geen betekenis hebben gegeven;
3. waarbij het sprekende subject een plaats inneemt die hij niet kán innemen, een plaats buiten de wereld.

Wittgensteins eigen zinnen zijn in alle drie de opzichten onzinnig zijn. Op grond van 1. en 2. is dit zelfs halverwege zijn boek duidelijk. Wittgenstein erkent dit; hij stelt dat de zinnen van zijn boek ‘verhelderen’, maar niettemin onzinnig zijn. We hebben de vraag gesteld wat ‘verhelderen’ dan eigenlijk is, en tot welk inzicht dit kan leiden. Volgens Diamond bestaat het verhelderen hieruit, dat we door onze verbeeldingskracht in Wittgensteins onzinnige zinnen meegaan doordat we doen alsof de onzinnige zinnen zinvol zijn. Deze activiteit doet een beroep op de verbeeldingskracht van de lezer. Dát we de auteur volgen ligt aan externe factoren, en niet aan de onzinnige tekst zelf. Het probleem met deze interpretatie is dat álles wat Wittgenstein zegt dan onzinnig is, ook de zinnen waarin het onderscheid tussen *zeggen* en *tonen* wordt gemaakt, ook zijn opmerkingen over de taak van de filosofie en het vermijden van metafysische nonsens. Als ‘verhelderen’ echter niet leidt tot enig begrip weten we niet wat verhelderen is, of hoe we Wittgenstein kunnen begrijpen. Om te zien hoe het mogelijk is dat we aan zijn ‘onzinnige’ zinnen inzichten op verschillende gebieden ontleen moeten we die verschillende gebieden en de bijbehorende wijzen van spreken uit elkaar (kunnen) houden.

Allereerst is er het onderscheid tussen zinvol en niet-zinvol taalgebruik waarbij binnen het laatste weer een verschil bestaat tussen zinloos en onzinnig spreken. Vormen van spreken die niet-zinvol zijn vinden we in de metafysica, de logica, de ethiek en in de *Tractatus* zelf, waarbij het laatste spreken *verhelderen* wordt genoemd. Om bij dit laatste te beginnen: *verhelderen* is een discursief spreken dat (pseudo)logisch geordend is en een bepaalde rationaliteit heeft die, zo zien we uiteindelijk in, anders is dan de rationaliteit van de (natuur)wetenschappen, maar toch inzicht genereert. Het is echter niet een (algemeen) wetenschappelijke of filosofische theorie. Ook binnen de filosofie vindt een activiteit plaats die Wittgenstein *verhelderen* noemt en die zich richt op afzonderlijke zinnen. Het *verhelderen* van de *Tractatus* heeft dezelfde karakteristieken, maar richt zich op de taal als geheel, waarbij de zinnen

verhelderen door, en dankzij, hun plaats in de logische ordening. Dit hoeft maar één keer te gebeuren.

Kenmerkend voor logica en ethiek is eveneens dat het niet gaat om een theorie, niet om spreken, maar primair om doen. Toch spreken we wel binnen, en over, de logica en de ethiek. Logische zinnen zijn niet zinvol, maar ook niet onzinnig. Wittgenstein heeft in de *Tractatus* duidelijk gemaakt dat ze zinloos zijn omdat ze de grens van het zinvolle spreken vormen. Ethische uitspraken zijn, zo is vooral gebleken uit de lezing over ethiek, een specifieke vorm van spreken waarin we tegen de grenzen van de taal aanrennen, maar die Wittgenstein, anders dan onzinnige metafysische zinnen, toch respectabel vindt.

Samenvattend, en in Wittgensteins beeldspraak, kunnen we een onderscheid maken tussen *binnen* en *buiten* de wereld. Binnen de wereld, of eigenlijk in de logische ruimte, bevinden zich alle zinnen die waar of onwaar kunnen zijn, alle zinvolle zinnen. Soms worden er zinnen gevormd die lijken op W/F-zinnen, maar die elementen bevatten die geen betekenis hebben. Het is de taak van de filosofie om degene die de zin heeft geuit daarop te wijzen. Metafysische zinnen zijn zulke zinnen. Er zijn ook zinnen die niet een plaatsje in de logische ruimte claimen. De spreker weet dat zijn zin gaat over dingen *buiten* de wereld, zoals waarden. Hij heeft niet de illusie dat hij wijst op onuitsprekelijke waarheden, althans niet in de W/F-betekenis. Wittgensteins *verhelderen* in de *Tractatus* komt overeen met het *verhelderen* dat na zijn werk overblijft als taak van de filosofie doordat hij het verschil tussen zinvolle en onzinnige zinnen laat zien. Hij heeft vanuit taal en logica de grens tussen *binnen* en *buiten* de taal voor de taal als geheel voorgoed vastgelegd. De filosofie kan zich in het vervolg richten op afzonderlijke zinnen. Zijn verhelderend betoog als geheel bevat zinnen die we nu kunnen herkennen als metafysische nonsens.

Metafysica en ethiek zijn voor Wittgenstein wezenlijk verschillend. Metafysica is een pseudo-filosofische bezigheid die (ware!) uitspraken wil doen over de wereld als geheel, en dat is onmogelijk. Bij Wittgenstein zelf echter heeft de ‘metafysica’ een ander doel en een ander karakter. Wat hij zegt over onderwerpen die tot de metafysica zouden kunnen worden gerekend, gaat op in drie andere manieren van kennen en spreken:

1. In mystiek. Het mystieke is het onuitsprekelijke, datgene waarover we niet zinvol kunnen spreken. Dit is het inzicht dat ons ervoor behoedt onzin te spreken en de wijsheid om te zwijgen over werkelijk belangrijke zaken.
2. In verhelderen. Ook verhelderen leidt tot zien, de wereld juist zien. Verhelderen is een pseudo-zinvol spreken met een pseudo-logica die de begrijpende lezer kan volgen dankzij de ervaring en inzichten die hij

voorheen al had. Hij begrijpt Wittgenstein zelf en diens (waarde-) oordelen. Hoewel alle zinnen in de *Tractatus* onzinnig zijn, zijn de gedachten die ze uitdrukken ‘waar’ en definitief.

3. In ethiek. Ethiek is bij Wittgenstein het gebied waar we veel van de traditioneel metafysische onderwerpen terugzien: de zin van de wereld en van het leven, God, het ‘hogere’.

Er zijn niet alleen verschillende wijzen van spreken, maar ook verschillende manieren (redenen) om te zwijgen. In de metafysica zwijgen we omdat we alleen onzin kunnen uitkramen. In de logica zwijgen we omdat we zien dat logische formules het werk doen, in de ethiek zwijgen we omdat we alleen een houding tegenover de wereld als geheel kunnen aannemen en dit het geluk of ongeluk van het individu uitmaakt. Aan het zwijgen is het verschil niet te zien, maar het subject weet het nu.

Vervolgens kunnen we binnen de diverse manieren van niet-zinvol spreken ook een bepaalde kijk op de mens of het subject onderscheiden. Hier gaat het om de positie van de mens als kennend, sprekend of willend (ethisch) subject, en van Wittgensteins lezer of toehoorder, degene die hem begrijpt doordat hij zelf al soortgelijke gedachten of ervaringen heeft gehad. De logica vereist geen specifieke ervaring, ethische uitspraken en *verhelderen* wel. Bij *verhelderen* gaat het om een specifieke ervaring waarvan Wittgenstein hoopt dat deze bij de lezer aanwezig is, maar die niet per se door alle mensen wordt gedeeld. In deze zin is de *Tractatus* een boek voor ingewijden. Vervolgens zien we dat er om te begrijpen wat wetenschappelijk spreken is (het spreken in ware of onware zinnen) geen opvatting van het sprekend subject vereist is. Het subject staat buiten de wereld waarbinnen betekenis tot stand komt door feiten op elkaar te betrekken. Het metafysisch subject (stelling 5.633) is een voorwaarde voor het tot stand komen van betekenis.

Ook hier is er een verschil met de ethiek. Ethisch taalgebruik is wezenlijk een spreken dat de grenzen van het zinvol spreken *niet* in acht neemt en dus altijd onzinnig is. Het is ook, zo blijkt in de lezing over ethiek, een spreken vanuit de eigen ervaring, in de eerste persoon enkelvoud, een oprennen tegen de grenzen van de taal. Tot de ethiek behoren ook onderwerpen die ‘metafysisch’ zijn en daarmee onbespreekbaar. Het metafysische spreken is echter overgenomen door Wittgensteins *verhelderen*, een tijdelijke metafysische taal met kenmerken van het spreken van de ethiek. Ethisch spreken en *verhelderen* gaan beide uit van ervaring en gebruiken de eerste persoon enkelvoud. *Verhelderen* geeft het voorbeeld. Wittgenstein zegt dat als we begrijpen wat zijn zinnen verhelderen, we hem begrijpen. De auteur richt zich tot de lezer, de spreker tot zijn toehoorders. Het verhelderen dat leidt tot het begrip bij de lezer

van de bedoeling van de auteur is een discursief spreken, een spreken met een rationale, (pseudo)logische opbouw. Het nu verworven inzicht strekt verder dan het opgeven van metafysische aspiraties.

Het ethische doel van de *Tractatus* ligt niet alleen in het zwijgen, maar ook in de manier van spreken die overblijft. Het zwijgen volgt op Wittgensteins verhelderen. Het ethische noch het religieuze spreken wordt afgeschaft, maar beide worden doorzien. Wittgensteins boek heeft ethische consequenties. De eindpositie heeft een ethisch gehalte doordat de juiste kijk op de wereld een juiste houding mogelijk maakt. De ingewijden, degenen die Wittgensteins zinnen hebben begrepen, rennen nog steeds op tegen de grenzen van de taal, maar zijn zich ervan bewust.

De slotpositie



Hoe we *Periphyseon* en *Tractatus logico-philosophicus* als geheel ook interpreteren, het is duidelijk dat beide werken (ook) een wetenschappelijk doel hebben. Eriugena wil een compendium maken van de beschikbare kennis over de natuur, een handboek van de wetenschappelijke waarheid. Wittgenstein heeft een boek geschreven dat beoogt te laten zien hoe door de juiste opvatting over, en toepassing van de logica de wetenschap vrij kan worden gehouden van vaagheden en metafysische nonsens. Deze wetenschappelijke aanzet kan voor lezers een belangrijke motivatie zijn om de auteurs in hun redenering te volgen.

Beide werken kunnen echter ook worden gelezen als wijsheidsboeken. Zij laten zien hoe we het geheel van de natuur of de wereld op een ‘hogere’ manier kunnen beschouwen, dat wil zeggen op een manier die superieur is aan het wetenschappelijke kennen en die de mens, en hier in het bijzonder de lezer, dichterbij brengt bij wat de auteur ziet als zijn werkelijke, menselijke aard en bestemming. Al sprekend hebben zij de slotpositie bereikt.

1. Spreken over God

Eriugena heeft in zijn onderwerp twee indelingen gemaakt. De eerste indeling staat centraal in het eerste boek. Daar toont Eriugena aan dat we over God niets kunnen zeggen, hij gaat ons kenvermogen te boven. Eriugena brengt zijn systematische, logische bewijs dat dit zo is in verband met het onderscheid tussen apofatische en katafatische theologie: alles wat we over God zeggen moet naar zijn letterlijke betekenis worden ontkend. Hij voert dit ook uit: alles wat we kunnen zeggen is geclassificeerd in tien categorieën en hij ontkent de mogelijkheid van toepassing van elk van de categorieën als het gaat om God. Het eerste boek heeft daarmee een apofatisch karakter. Negatie is een adequatere manier om te spreken over God dan het spreken is positieve zinnen, maar in feite voldoen beide niet. Het prefix *super* of *plus quam* verenigt de affirmatieve en negatieve betekenis van ieder predicaat: God is essentie, maar ook niet-essentie, ofwel hij is ‘superessentieel’.

Hoewel, zoals we zagen, de onmogelijkheid om te weten wat God is, om de goddelijke natuur te kennen, ook in de boeken II tot en met V aanwezig blijft, raakt deze onkenbaarheid op de achtergrond vanaf het moment dat de tweede

divisio van de natuur het werk gaat bepalen. In deze boeken gaat het om het spreken over schepping en schepper, over het al sprekend en kennend naderen van God en dit is katafatisch spreken. We kunnen in *Periphyseon* het apofatisch en katafatisch spreken over God daarmee lokaliseren: het eerste boek kunnen we het apofatische deel noemen, de overige boeken het katafatische. Om het katafatisch spreken mogelijk te maken heeft Eriugena het begrip *theofanie* geïntroduceerd. In dit methodisch principe is het spreken over God verenigd met de principiële onkenbaarheid van zijn wezen die in boek I is aangetoond. Dit katafatisch spreken heeft een verticale structuur: via steeds hogere theofanieën verkrijgen we kennis die God steeds dichter nadert.

De apofatische en katafatische fasen die we op deze wijze in *Periphyseon* kunnen onderscheiden komen overeen met de twee lezingen die we van de *Tractatus* als geheel hebben gegeven. Wittgenstein wil in en met de *Tractatus* een grens trekken voor het zinvol taalgebruik. We kunnen alleen zinvol spreken over feiten. Het beeld dat Wittgenstein gebruikt is dat van het spreken over dingen *in* de wereld, contingente zaken, en het (onzinnige) spreken over wat daarbuiten ligt. De metafysica probeert een standpunt *buiten* de wereld in te nemen, ware uitspraken te doen over de wereld als geheel, en het resultaat is nonsens. De wereld is voor Wittgenstein het geheel van alles wat contingent is, de feiten. Over feiten kunnen we zinvol spreken. Zoals Eriugena met logische middelen heeft aangetoond dat de goddelijke natuur het spreken en kennen overstijgt, bepaalt Wittgenstein de logica als de grens van het spreken, waar voorbij alleen onzin ligt. Het domein van waarden, religie en ethiek positioneert hij buiten de wereld. Dit is, net als bij Eriugena, wat het (zinvol, letterlijk) spreken overstijgt, het 'hogere'.³⁵¹ Het strenge onderscheid dat Wittgenstein maakt tussen *zeggen* en *tonen* kunnen we de *apofatische* fase noemen, de negatie van elk zinvol spreken over het 'hogere', over God, over waarden of de zin van het leven. Wie toch iets zegt, spreekt onzin. Er *zijn* onuitsprekelijke zaken en dat deze er (toch) zijn noemt Wittgenstein het mystieke, waarmee hij een verband legt met tonen (*dies zeigt sich, es ist das Mystische*). Stelling 7 is de bekroning van deze eerste, apofatische lezing.

De eerste lezing van de *Tractatus* is dus die van het trekken van de grens voor het denken en spreken, de tweede lezing is nu die van het spreken voorbij de grens dat Wittgenstein *verhelderen* noemt. *Verhelderen* overstijgt het zinvol spreken en de negatie van elke mogelijkheid om zinvol te spreken, en daarmee ook het oordeel van onzinnigheid, als het gaat om ethiek, de zin van het leven et cetera. Daarmee wordt het een soort *super-*, of *plus quam*-spreken. Terwijl de

³⁵¹ Stelling 6.432: *Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt.*

eerste lezing van Wittgensteins werk een negatieve, apofatische lezing is, is de tweede lezing de katafatische. *Verhelderen* is een logisch geordend, positief, rationeel (discursief) spreken, maar met het onlosmakelijke negatieve aspect dat ook kenmerkend is voor Eriugena's notie van *theofanie*. Bij Eriugena gaat het in het katafatisch spreken om voortgaande kennis van, en in de hiërarchie van, theofanieën; bij Wittgenstein om het beklimmen van de ladder door middel van de pseudo-logica van zijn genummerde stellingen. Bovenaan de ladder blijkt dat de metafysica heeft afgedaan. In de apofatische fase trekt Wittgenstein de grens voor het spreken, maar hij overschrijdt de grens terwijl hij hem trekt, om hem te kunnen trekken. Beide fases van het spreken vinden daarom tegelijkertijd plaats. Het onderscheid ligt in wat Wittgenstein doet, en hoe hij het doet, in twee niveaus van spreken. Ware uitspraken over de wereld als geheel zijn niet mogelijk. Een zin die iets zegt over de wereld zou een feit *buiten* de wereld zijn, en dat is per definitie onmogelijk. Er blijft echter een andere vorm van taal mogelijk. Uitspraken over waarden, religie of ethiek zijn geen zinnen, geen beelden van een feit in de wereld. Zij gaan voorbij de taal en voorbij de wereld,³⁵² en dit is ook wat Wittgenstein zelf doet, niet alleen expliciet in zijn lezing over ethiek, maar ook in de *Tractatus* zelf. Ook daar spreekt Wittgenstein uiteindelijk vanuit de eerste persoon. Het gaat erom *hem* te begrijpen.³⁵³

De methodische begrippen die bij de twee auteurs in het proces van voortgaande kennis centraal staan, bij Eriugena *theofanie* en bij Wittgenstein *verhelderen*, bevatten een dubbele paradox. De eerste is dat met dit begrip wordt beoogd kennis mogelijk te maken van wat in wezen onkenbaar is of te spreken over het onuitsprekelijke. Deze onkenbaarheid hebben beide auteurs al vroeg in hun werk met logische middelen aangetoond. De tweede is een tegenstrijdigheid in het begrip zelf, die ontstaat doordat de wezenlijke en al bewezen onkenbaarheid of onuitsprekelijkheid deel uitmaakt van de betekenis en de functie van dit begrip. Een *theofanie* is een verschijningsvorm van God, zijn zelf-manifestatie in de schepping, maar ook van God beschouwd onder het oogpunt als niet-scheppend, die immers het doel is van de schepping én van deze metafoor. De relatie van schepper en geschapene, oorzaak en gevolg of genus en species leidt in omgekeerde richting tot kennis van de oorzaak en nadert op deze wijze God als schepper. God als doel is als niet-scheppend gedacht, waardoor het

³⁵² *Lecture on Ethics*, p. 11.

³⁵³ Hierop legt Diamond c.s ook de nadruk; zie hierboven. *Hem* begrijpen is echter meer dan een neiging tot metafysica herkennen; het is *weten* waarom hij over zichzelf spreekt. Terwijl in eerste instantie een logisch juiste kijk op de wereld ook een ethisch juiste kijk bleek te zijn, is nu duidelijk geworden dat omgekeerd een ethisch standpunt een rationele component heeft.

begrip *theofanie* wezenlijk inadequaaf is als het erom gaat God door het kennen te bereiken.

Verhelderen is een begrip dat stoelt op een distinctie tussen zinvol en onzinnig taalgebruik die zelf onzinnig is. Tegelijk is het begrip noodzakelijk om de ethische bedoeling van het boek waar te maken, of zelfs mogelijk te maken. Over de ethische bedoeling kunnen we nooit zinvol spreken; ieder woord over ethiek, of over waarden, of God, is te veel.

Het centrale idee van beide werken is daarmee opgehangen aan een begrip dat wezenlijk tekortschiet voor het doel waarvoor het wordt geïntroduceerd, maar dat tegelijk onontbeerlijk is enerzijds om het doel zo dicht mogelijk te naderen en anderzijds om de onbereikbaarheid logisch te handhaven. Het doel wordt niet bereikt, maar de auteurs laten zien hoe ver we in het denken en spreken kunnen komen, en wat dat betekent. Beide werken hebben een open einde. De lezer van *Periphyseon* zal, in de *reditus specialis*, de laatste stap moeten zetten zonder de begeleiding van de auteur die deze niet heeft kunnen beschrijven. Aan het einde van de *Tractatus* bevindt de lezer zich aan het begin van het ongeschreven gedeelte van het werk. Hoe dat eruit ziet, mag hij zelf invullen.

2. De rol van de mens

De manier waarop het opstijgen in en door middel van kennis gebeurt, hangt samen met het mensbeeld van de auteurs.

Eriugena: de mens is geschapen als beeld van God én in de genus van de levende wezens, als laatste van de schepping. De gehele schepping is in hem vervat en de terugkeer van de gehele schepping naar God zal door hem plaatsvinden. De mens is een rationeel wezen en de terugkeer is een rationeel proces. De essenties van de geschapen dingen worden door het kennen verzameld in de geest van de mens. Het kennen van de essenties is tegelijk het voltrekken van de terugkeer. Dit heeft direct gevolgen voor het werk *Periphyseon* zelf, dat kennis moet verschaffen van de gehele, geschapen en ongeschapen, natuur. In de toenemende kennis naderen de auteur en de lezer het doel, de niet-scheppende en niet-geschapen natuur. Eriugena onderscheidt een algemene terugkeer voor de gehele schepping via de mens, de *reditus generalis*, en een bijzondere, de *reditus specialis*, die door de genade van God mogelijk is voor een deel van de mensheid.

Wittgenstein ziet het metafysisch subject als een (logisch) vereiste voor taal. Het is een voorwaarde voor het spreken, dat immers het ene feit, een zin, betreft op een ander feit in de werkelijkheid. Dit metafysisch subject bevindt zich

daarmee 'buiten' de wereld. Dit laatste geldt ook voor het ethisch subject, maar het ethisch subject is wel (ook) op te vatten als een concrete mens, een individu dat een houding aanneemt tegenover het geheel van de wereld van de feiten. Wie door de *Tractatus* het juiste inzicht heeft verworven, zal niet bazelen over ethiek. Desondanks is er een ethisch spreken, dat niet zinvol is maar zoekt wat buiten de taal ligt en tegen de grenzen van de taal aanrent. Het doel van de *Tractatus* is niet dat mensen stoppen met rennen, maar dat zij zich ervan bewust zijn dat zij dit doen.

3. De opgang

De boeken II tot en met V van *Periphyseon* en de logisch geordende en genummerde stellingen van de *Tractatus* houden een opgang in door toenemend inzicht. Een belangrijk punt van overeenkomst tussen Eriugena en Wittgenstein is dat juist omdat deze opgang katafatisch en rationeel is, er geen verschil meer is tussen de opgang beschrijven en hem voltrekken. Bij beide auteurs betreft het een eenmalig proces. Eriugena heeft uitputtend alle vormen van de natuur beschreven; Wittgenstein beschouwt de bereikte inzichten als onaantastbaar en definitief. Aan de andere kant stellen zij dat het altijd mogelijk is dat anderen hun werk zullen verbeteren. Het proces zal dan echter hetzelfde zijn.

De opgang is katafatisch en wordt in het discursieve spreken van de beide auteurs tot de uiterste grens gebracht. Voor Eriugena is het doel de eenwording met God, *theosis* of *deificatio* en het bereiken hiervan is het gevolg van goed zijn, goede daden: ook bij Eriugena heeft het bereiken van het eindpunt een ethische component. Eriugena zegt nu over deïficatie:

Maar dit woord (ik bedoel deïficatie) wordt zelden gebruikt in Latijnse boeken...maar waarom dit zo is, is niet helemaal duidelijk. Misschien omdat de betekenis van dit woord (dat is *theosis*)...te hoog wordt beschouwd voor degenen die niet sterk genoeg zijn om op te stijgen voorbij stoffelijke gedachten en dus onbegrijpelijk en ongelooflijk zou zijn; en daarom wordt hierover niets publiekelijk verkondigd, maar moet dit tussen de geleerden onderling besproken worden. Want er zijn veel goddelijke mysteriën die door de heilige vaders om deze reden niet worden aangeroerd, maar waaraan zij stilzwijgend voorbijgaan. Zwakke

ogen zijn immers niet in staat de schittering van het licht te verdragen.³⁵⁴

Niet alleen het voltrekken van de laatste stadia van de terugkeer, het aanschouwen van de waarheid en het éénworden met God zijn voorbehouden aan slechts enkelen, maar ook het erover horen of lezen en dit begrijpen. Eriugena kan de laatste stap, waarin de goddelijke geheimen aan verlichte geesten worden onthuld niet beschrijven zonder de geheimen te onthullen.³⁵⁵ Die stap zet hij niet.

Ook Wittgenstein bereikt zijn doel niet, maar verzandt in een paradox die logische én ethische gevolgen heeft. Zijn betoog stokt en wat nog volgt is het zwijgen en een houding tegenover de wereld als geheel. Wittgenstein beschrijft deze niet en zijn commentatoren (en biografen) kunnen dat niet, hoe diep ze ook graven in zijn leven. De lezer die hem begrijpt volgt hetzelfde proces. Het einddoel is alleen weggelegd voor ingewijden, lezers met een impliciet begrip voor wie een gedachtegang als die van Wittgenstein vertrouwd is. Zelfs bij een potentiële uitgever (Ficker) moet de auteur een beroep doen op al aanwezige denkbeelden. Niet iedereen zal het betoog kunnen volgen, niet iedereen zal de opgang kunnen voltrekken om daarmee de juiste kijk op de wereld te verwerven en dan te kunnen zwijgen. Het betoog alleen is niet genoeg. Omdat het gaat om waarden, om God, om de zin van het leven moet het spreken voorbij de wereld gaan en de enige manier om dat te doen is als individu, door als 'ik' te spreken. De lezer die Wittgenstein heeft begrepen moet hetzelfde doen. Hij zal niet spreken *over* Wittgenstein, maar *als* zichzelf.

4. Het raamwerk

We hebben gezien dat Wittgenstein in verschillende brieven een toelichting heeft gegeven op de bedoeling die hij had met zijn werk. Zijn *Tractatus* kan deze bedoeling zelf misschien niet helemaal duidelijk maken. De interpretatie van Diamond houdt in dat er een 'raamwerk' is in het boek, bestaande uit het

³⁵⁴ 'Sed huius nominis (deificationis dico) in latinis codicibus rarissimus est usus....Sed quare hoc euenit, non satis nobis patet. An forte sensus ipsius nominis (quod est ΘΕΩCIC)...altus nimium uisus est ultraque carnales cogitationes ascendere non ualentibus incomprehensibilis et incredibilis, ac per hoc non publice praedicandus; sed de eo inter sapientes tractandum. Multa quippe diuina mysteria a sanctis patribus intacta ob hanc causam praetermissa sunt. Infirmi siquidem oculi claritatem luminis sufferre nequeunt.' *Periphyseon* V 1015 C, CCCM 165: 217 ll. 7055-7059 en 7062-7068.

³⁵⁵ *Periphyseon* V 1021 A.

voorwoord en het slot, dat op een ander niveau communiceert dan de tekst die zich daartussen bevindt. We kunnen ons hier in zoverre bij aansluiten, dat uit wat we in het vorige hoofdstuk hebben besproken volgt dat *verhelderen* een inadequaat methodisch begrip is, dat weliswaar volbrengt waarvoor het in het leven is geroepen, maar toch de ondersteuning nodig blijkt te hebben van de auteur zelf. Deze is op zijn beurt aan het einde gedwongen te erkennen dat zijn principe het hoogste doel niet heeft bereikt.

Ook in *Periphyseon* zien we een dergelijk raamwerk, al is dat minder opvallend. Het begin en het slot geven aanwijzingen hoe we het boek moeten lezen. We zagen dat *alles* een theofanie is, een manifestatie van de goddelijke natuur, niet alleen de geschapen zijnden, maar ook de kennis waarover de mens beschikt en uiteindelijk ook *Periphyseon* zelf. *Theofanie* is een methodisch begrip dat ten doel heeft de mens in staat te stellen God te naderen door het kennen en met hem één te worden, maar dat daarin aan het einde tekortschiet. Het doel blijft onbereikbaar. Eriugena's nawoord heeft een bescheiden klank, maar ook het begin van *Periphyseon* kunnen we in dit licht lezen: het geheel is vooral bedoeld als een gedachtenexperiment. Beide auteurs zijn uiteindelijk niet in staat zichzelf weg te cijferen uit hun werk.

5. De grens overschrijden

Periphyseon en *Tractatus logico-philosophicus* zijn complexe werken die, zoals gezegd, meerdere lagen bevatten en op verschillende manieren te lezen zijn. Het uitgangspunt, het begin van elke lezing, is echter een wetenschappelijk belang. *Periphyseon* heeft (ook) een wetenschappelijk doel. De *Tractatus* is een boek over logica en taal en heeft een belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling van deze vakgebieden in de twintigste eeuw. Voor wie deze werken leest, althans voor wie deze werken leest los van latere ontwikkelingen en interpretaties, is aan het begin van het leesproces dit wetenschappelijke aspect prominent aanwezig. Oftewel, beide werken beginnen als een logisch/wetenschappelijk betoog met een alomvattend onderwerp, maar de kring wordt steeds kleiner:

Natuur/wereld → de mens/het subject → ingewijden → de auteur/ik en de lezer.

Dit heeft tot gevolg dat de lezer wordt meegetrokken in een discours dat oogt als een wetenschappelijke verhandeling en zich ontpopt als iets anders, een mystiek werk, een wijsheidsboek of een belijdenis.

We zagen dat *verhelderen* in de *Tractatus* en *theofanie* in *Periphyseon* een vergelijkbare functie hebben. Beide begrippen hebben een negatieve en een positieve pool en verenigen de onmogelijkheid om te spreken over God, ethiek et cetera met het desondanks spreken, waarvan het werk van de auteurs een

specimen is. Zij bedekken de fundamentele paradox in beide werken, maar lossen hem uiteindelijk niet op. De werken hebben een open einde, dat de lezer uitnodigt zelf verder te gaan, maar ook de auteur dwingt het woord te nemen.

Eriugena:

Laat een ieder vol zijn van zijn eigen mening totdat het licht komt dat het bedrieglijke licht van de filosofen tot duisternis maakt en de duisternis van degenen die waarlijk kennen verandert in licht.³⁵⁶

Wittgenstein: 'Mögen andere kommen und es besser machen.'³⁵⁷ De auteurs hebben alles gezegd, maar het laatste woord is nog niet gesproken.

Tot slot merken we op dat de in het werk van Eriugena en Wittgenstein gesignaleerde overeenkomsten, zoals de isomorfie van denken en zijn, en de hieraan parallel lopende opzet van het werk, uiteindelijk tot dezelfde problemen leiden. Beide auteurs begrenzen het spreken en het kennen, en proberen vervolgens deze grens te doorbreken. Daarbij blijven ze vasthouden aan een rationele, (pseudo)logische opzet. Deze kenwijze, die tot het einde rationeel en logisch blijft, is verbonden met een mensbeeld en met een zelfverstaan van de auteur als kennend, sprekend en sprekend-voorbij-de-grens. Dit geheel mondt uit in een paradox in het zelfbeeld van de rede, waarbij de rede zowel begrensd als onbegrensd is en zijn grenzen moet overschrijden om dit zelfbeeld zelfs maar te kunnen beschrijven. Beide auteurs lijken zich naar het einde van hun werk toe ook in toenemende mate bewust van de problemen en tegenstrijdigheden. Het einde van beide werken verwijst naar het begin: God overstijgt het kennen, *over* de wereld als geheel moet men zwijgen.

³⁵⁶ ' "Vnusquisque in suo sensu abundet", donec ueniat illa lux, quae de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recte cognoscentium conuertit in lucem.' *Periphyseon* V1022 C, CCCM 165: 228 ll. 7391-7394.

³⁵⁷ *Tractatus*, Vorwort. Wittgenstein voegt er onmiddellijk aan toe dat de *waarheid* van de gedachten die hij in zijn boek meedeelt, hem onaantastbaar en definitief lijkt, maar eveneens dat hiermee weinig bereikt is.

Conclusie



In de inleiding heb ik de vraag gesteld wat de rol kan zijn van het discursieve spreken in het verwerven van godskennis. Ik heb me in mijn onderzoek geconcentreerd op de overeenkomsten tussen het hoofdwerk van Johannes Scottus Eriugena, *Periphyseon*, en Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*. Geven deze overeenkomsten een antwoord op de onderzoeksvraag dat ook in deze tijd betekenis heeft?

Logica en mystiek

Een opvallende overeenkomst tussen de bestudeerde werken is de verbinding van logica en mystiek. In het voorgaande is gebleken dat de logica in het werk van beide auteurs een centrale plaats inneemt. *Periphyseon* en de *Tractatus* gaan niet alleen voor een (en vooral bij Wittgenstein: belangrijk) deel over logica, maar de logica bepaalt ook de structuur van beide werken. In hoeverre kunnen we deze werken nu ook ‘mystiek’ noemen en welke bijdrage levert het mystieke element aan het bereiken van kennis van God?

Een verbinding van logica en mystiek lijkt op het koppelen van tegenstrijdige elementen nu mystiek steeds meer wordt opgevat als mystieke *ervaring*, de religieuze ervaring bij uitstek die geheel buiten het domein van de rede wordt geplaatst. Voor de interpretatie van ‘mystiek’ bij Eriugena en Wittgenstein zijn daarom enkele conclusies van Denys Turners studie *The Darkness of God* interessant. Turner noemt onder andere de volgende kenmerken van de moderne³⁵⁸ opvatting van ‘mystiek’:

- veel literatuur over mystiek houdt zich bezig met het definiëren van wat ‘mystiek’ is. Het doel is om te komen tot een canon van mystieke werken en criteria te formuleren om te bepalen of een werk ‘mystiek’ genoemd kan worden.
- ‘mystiek’ wordt geassocieerd met een bepaald soort ervaring. Mystieke ervaring is dan, naar analogie van zintuiglijke waarneming volgens filosofisch positivistische opvattingen, direct, subjectief en vrij van theoretische vooronderstellingen. Juist deze ervaring is vaak een belangrijk criterium voor

³⁵⁸ ‘Modern’ in die zin, dat deze opvatting van mystiek weliswaar zijn oorsprong vindt in de late middeleeuwen, maar vooral in de negentiende eeuw tot bloei is gekomen.

wat mag gelden als mystiek.³⁵⁹ Turner noemt dit laatste aspect ‘experientialism’: “‘Experientialism’ in its most extreme forms is therefore the displacement of a sense of the negativity of all religious experience with the pursuit of some goal of achieving *negative experiences*.”³⁶⁰ Negatieve ervaring is nog altijd een ervaring *van iets*, zoals de ervaring van de afwezigheid van God, maar het apofatische niet-weten is, zegt Turner, eerder een negativiteit (afwezigheid) van ervaring.³⁶¹ Van het geheel van een dialectiek van affirmatieve en negatieve taal, een verticale hiërarchische ontologische structuur en metaforen van innerlijkheid en opgang, zijn alleen de metaforen overgebleven, die worden ingevuld in termen van ervaring. Turner stelt nu dat de opvatting van de middeleeuwse traditie waarin ‘mystiek’ het moment was van negativiteit in de theoretische en morele praktijk van het christelijke leven, plaats heeft moeten maken voor een anti-intellectueel voluntarisme.

Wat betreft de auteurs waarmee mijn onderzoek zich heeft beziggehouden, valt allereerst op dat Turner in zijn boek geen aandacht besteedt aan Eriugena, hoewel deze zowel historisch als inhoudelijk goed zou passen in de lijn van zijn betoog. Nog opmerkelijker is het echter dat Wittgenstein, bij wie het beklimmen van de ladder in de *Tractatus* een logisch geordend proces is, in dit opzicht meer aansluit bij de vroegmiddeleeuwse ideeën zoals Turner die uiteenzet, dan bij de mystieke literatuur van zijn tijd.

Als we kijken naar bovengenoemde moderne kenmerken kunnen we vaststellen dat de werken die we hebben bestudeerd niet voorkomen in enige canon van mystieke werken en dat de auteurs geen melding maken van, of verwijzen naar, mystieke ervaringen. De opgang is logisch en rationeel, maar heeft een onverbreekelijk ermee verbonden negatief moment. De terugkeer naar God verloopt bij Eriugena positief, katafatisch maar alles wat we (kunnen) kennen verhult Gods wezen. *Verhelderen* voert Wittgensteins lezer naar een hoger inzicht ook al hebben we begrepen dat het geen zinvol spreken is en dat

³⁵⁹ Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 260-265. Vergl. de vraag van B.F. McGuinness in *The Mysticism of the Tractatus* ten aanzien van Wittgensteins gebruik van ‘mystiek’: ‘...is Wittgenstein talking about a genuine mystical experience, or is he misusing the term?’ (p.320).

³⁶⁰ *The Darkness of God*, p. 259.

³⁶¹ Zo zegt Turner over Dionysius: ‘...what the Latin tradition took from Denys was his epistemology and his ontology whole and entire and with them his conviction that the negative moment of the theological enterprise was intrinsically and ‘dialectically’ bound up with its affirmative moment, in a rhythm of affirmation, negation and the negation of the negation. And this theology was conceived of principally as the foundation for a theological *critique* of individual religious experience, a critique which was to be practised immanently within it, not, at least until the late Middle Ages, to be translated into the terms of a private, *sui generis* experience of ‘the mystical.’ (ibid. pp. 268-269).

het beter is te zwijgen. De relatie met ‘mystiek’ of met de mystieke traditie ligt bij beide auteurs daarom niet in een beschreven ervaring, maar in het negatieve aspect van iedere beschrijving of van het (positieve, zinvolle, rationele) spreken zelf. In ieder spreken en kennen zijn positieve en negatieve elementen onverbrekelijk met elkaar verbonden. Het spreken waarin dit blijkt is tegelijk de methode die ons dichter bij godskennis brengt.

De methode

Eriugena wil met *Periphyseon* een beschrijving geven van de gehele, geschapen en ongeschapen, natuur. Wittgenstein doet een onderzoek naar taal en logica om te laten zien hoe de wetenschap zinvol uitspraken kan doen over feiten in de wereld en hoe de filosofie dit zinvol spreken kan bewaken. De belangrijkste overeenstemming in hun werk zit in de structuur van de uitvoering van hun project. Het eerste niveau van kennen en spreken is bij Eriugena het letterlijk toepassen van predicaten; voor Wittgenstein zijn alle zinvolle zinnen gelijkwaardig. De natuur is echter hiërarchisch geordend; het is mogelijk een ‘hoger’ zicht op de wereld te verwerven. Er is iets wat ‘boven’ het kennen en spreken uitgaat, ook boven het (discursieve) spreken van de auteur in dit werk, maar toch het doel is van dit spreken. Het werk van beide auteurs heeft daarmee een verticale structuur en het karakter van een opgang in en door middel van kennis. Het kenmerk van deze kennis is zelfreflectie.

De vraag naar de betekenis van hun werk voor deze tijd is de vraag of hun methode (nog) werkt. ‘Hun methode’ is de overeenkomst in de strategieën die de auteurs in hun werk volgen, het antwoord vinden we door die strategieën na te volgen en tegelijk te bezien waaruit de methode bestaat en waartoe hij leidt. Dit heb ik in mijn onderzoek gedaan.

Spreken over God, religieus spreken wordt zowel door auteurs die het atheïsme verdedigen als in de hedendaagse voortzetting van de negatieve theologie gezien als spreken over iets wat niet binnen het bereik van de rede valt. In eerste instantie is dat ook de mening van Eriugena en Wittgenstein. God en de eerste oorzaken overstijgen het kennen, voorbij het kennen is het ‘onuitsprekelijke’ of het ‘mystieke’, ofwel: God is ‘niets’ (Eriugena), God openbaart zich niet *in* de wereld (Wittgenstein). De rede is begrensd en God, waarden en ‘het mystieke’ vallen daarbuiten. Toch is het een belangrijke vraag in hun werk hoe die grens eruit ziet en wat *deze* kennis dan weer betekent voor wat we kunnen weten over wat zich daarbuiten bevindt.

In zowel *Periphyseon* als *Tractatus logico-philosophicus* is er een verbinding van logica en mystiek, in die zin dat de logica de regels voor of de structuur van

het spreken aangeeft en ‘mystiek’ datgene aanduidt waarover niet (letterlijk, zinvol) gesproken kan worden. De logica behoort tot het onderwerp, maar bepaalt ook de opbouw van beide werken. In *Periphyseon* toont Eriugena aan met behulp van de leer van de categorieën dat God het kennen en spreken overstijgt. Het bewijs dat geen enkele categorie van toepassing is in het spreken over God is een logisch bewijs. De structuur van *Periphyseon* als geheel is ook een logische, opgebouwd volgens de parallelle bewegingen van *processio* en *reditus* in de natuur en *divisio* en *analysis* in de rede. De *Tractatus* gaat voor een belangrijk deel over logica en bestaat uit stellingen waarbij de nummering het logische gewicht van iedere stelling in het betoog aangeeft. In beide werken komen regelmatig mystieke thema’s en beeldspraak naar voren. Dit heeft tot de constatering geleid dat de logica de grens bepaalt of laat zien van het kennen en het spreken en dat ‘mystiek’ betrekking heeft op het onuitsprekelijke dat voorbij die grens ligt en dat het doel van het werk uitmaakt. Het discursieve spreken in *Periphyseon* en de *Tractatus* krijgt hierdoor trekken van een mystieke opgang. De verschillende manieren van discursief spreken bepalen hierin de achtereenvolgende fasen.

1. Katafatisch en apofatisch spreken

Wat is discursief spreken? In eerste instantie is dat bij Eriugena spreken waarin we kennis uitdrukken, letterlijk taalgebruik in zinnen waarvan de delen behoren tot een van de tien categorieën. Bij Wittgenstein gaat het om zinvolle (W/F-) zinnen, primair de zinnen van de (natuur)wetenschap. Deze taal blijft veilig binnen de logische grenzen. Als we de blik richten op wat zich daarbuiten of –boven bevindt blijkt dat we niets zinvol kunnen zeggen en zelfs dat ontkenning van alle denkbare uitspraken een adequatere vorm van spreken is. Dit is de eerste fase van de opgang, die van affirmatie en negatie, die de in het eerste hoofdstuk gesignaleerde paradox tot gevolg heeft.

Eriugena verbindt zijn categorisch bewijs van de ontoereikendheid van de taal met het onderscheid tussen affirmatief en negatief spreken over God, ofwel tussen katafatische en apofatische theologie. Dit onderscheid ontleent hij aan het werk van Dionysius de Areopagiet.³⁶² Ondanks de onmogelijkheid om Gods wezen te kennen en iets (letterlijk) over hem te zeggen schrijft Eriugena vijf boeken over de natuur, waartoe God behoort.

³⁶² Dit is van belang omdat Dionysius aan het begin staat van de mystieke traditie die nu een inspiratiebron is voor de negatieve theologie.

Wittgensteins *Tractatus* gaat over de aard van de logica. Centraal staat het verschil tussen zeggen en tonen (*sagen* en *zeigen*) en tussen zinvolle en niet-zinvolle zinnen. Aan het einde weten we dat we moeten zwijgen over zaken waarover niet zinvol kan worden gesproken. Als we de *Tractatus* goed begrijpen zien we in dat Wittgensteins eigen uitspraken eveneens onzinnig zijn. De eerste fase van het betoog loopt hierdoor bij zowel Eriugena als Wittgenstein uit op een paradox, maar deze is hun werk niet fataal. Eriugena heeft aangetoond dat het niet mogelijk is God te kennen of iets over hem te zeggen, anders dan in metaforen, maar zet toch zijn werk voort. Wittgenstein heeft niet besloten te zwijgen hoewel zijn zinnen onzinnig zijn. Het einde van de eerste fase is niet de berusting in Gods absolute onkenbaarheid of het schrappen van alles wat ten onrechte is gezegd, maar de introductie van een nieuwe wijze van spreken met een logische ordening.

2. Het *super*-spreken

1. *De opgang in het spreken*

Het bewijs in het eerste boek van *Periphyseon* dat we over God geen enkele uitspraak kunnen doen is een logisch en uitputtend bewijs. In de *quaestio de nihilo* in boek III krijgt het een vervolg dat leidt tot de conclusie dat *Nihil* een naam is van God. De discussie over de betekenis van het scheppen uit niets is op gang gebracht door de contradictie dat alle dingen zijn geschapen en dus een begin hebben in de tijd, maar tevens eeuwig zijn in de goddelijke natuur. Alle dingen zijn geschapen én eeuwig, dus zowel binnen als buiten tijd en plaats. Deze contradictie is de basis voor het begrip *theofanie*, dat Gods transcendentie verenigt met zijn immanentie. Een theofanie is een verschijningsvorm of zelfmanifestatie van God in de schepping die tegelijk zijn wezen verborgen houdt. Door theofanieën, die hiërarchisch geordend zijn, te kennen is het mogelijk om God rationeel, door het kennen te naderen. De ordening van de natuur wordt weerspiegeld in de logische processen van *divisio* en *analysis*. In het kennen van de natuur en in het rationele spreken nadert de mens tot God.

Wittgenstein zegt aan het einde van de *Tractatus* dat de zinnen die hij heeft gebruikt hun verhelderend werk pas goed hebben gedaan als de lezer inziet dat ze onzinnig zijn. Juist omdat ze tot dit inzicht hebben geleid is de vraag wat 'verhelderen' precies is. *Verhelderen* blijkt de toekomstige taak van de filosofie te zijn, gericht op het ontmaskeren en voorkomen van nonsens. Het is een rationele bezigheid, maar het is niet op voorhand duidelijk dat de uitoefening van deze taak uitsluitend uit zinvolle zinnen zal bestaan. Wittgensteins eigen verhelderen in de *Tractatus* bestaat uit onzinnige zinnen, maar dat wil niet

zeggen dat dit geen filosofische of rationele bezigheid is. Hij noemt de ordening van zijn zinnen ook een ordening met een logisch gewicht.

Het spreken van beide auteurs na de paradox is daarmee een rationeel, discursief spreken.

2. *Het slot*

Leidt dit spreken nu tot, of naar, godskennis?

De mens voltrekt de terugkeer van de gehele schepping naar God doordat hij in de ratio (kennis van) de essenties van de dingen verzamelt. Naarmate dit proces vordert verloopt het moeizamer, net zoals de discussie van Nutritor en Alumnus steeds meer het karakter krijgt van een schip in zwaar weer op weg naar de haven. De opgang naar God is een rationeel proces met als sluitstuk de *reditus specialis*. Deze laatste stap is niet voor allen weggelegd, maar alleen voor de uitverkorenen die hem zullen voltrekken dankzij de genade van God. Eriugena deelt mee dat deze speciale terugkeer de laatste stap is met als doel *theosis* of *deificatio*, maar dit beschrijft hij verder niet. Juist voor deze laatste stap schiet *theofanie* als methodisch principe tekort. Logisch gezien voldoet het niet meer, omdat God beschouwd als doel van de terugkeer de vierde, niet-scheppende en niet-geschapen, vorm van de natuur is. Spreken dat is gebaseerd op scheppen en geschapen-zijn kan logisch niet ontleend zijn aan of betrekking hebben op deze niet-scheppende vorm. De tweede reden waarom het doel niet te bereiken is ligt in de antropologie van *Periphyseon*. De terugkeer (kunnen) beschrijven is hem voltrekken. De speciale terugkeer is voorbehouden aan uitverkorenen. Eriugena wil zich aan het einde van zijn werk niet hiertoe rekenen en neemt het woord om uit te leggen waarom de laatste stap ontbreekt.

De waarheid van Wittgensteins gedachten is, zo zegt hij in het voorwoord, onaantastbaar en definitief. *Verhelderen* van de aard van logica en taal is een eenmalige gebeurtenis, die hooguit op detailniveau te verbeteren is. Daarna kan de filosofie de taak van het verhelderen van zinnen en redeneringen op zich nemen, en zal de lezer zijn streven naar metafysische inzichten staken. Het *verhelderen* in de *Tractatus* bestaat uit een eenmalige opgang naar het juiste zicht op de wereld, waarbij Wittgenstein de weg wijst met het betoog dat de lezer dankzij enige voorkennis kan volgen. Werkelijk belangrijke zaken komen niet (of zijdelings) aan de orde want die liggen voorbij het boek in wat Wittgenstein *niet* geschreven heeft.

Het is kenmerkend voor de methodische principes dat beide auteurs hun onderwerp benaderen vanuit de beperktheid van het kennen en spreken die al in de eerste fase van het werk is gebleken. De rede heeft vanaf het begin zicht op zijn grenzen en draagt het besef daarvan in elke stap mee. Het bereiken van de

grens is niet een falen maar het realiseren van de uiterste mogelijkheden van de mens. We zien dat de paradox uit de eerste fase niet is opgelost, maar tijdelijk buiten werking gesteld. Een theofanie verhult Gods wezen, maar maakt het ook mogelijk om hem door het kennen te naderen. Wittgensteins zinnen zijn weliswaar onzinnig, maar we weten nu dat ze dat zijn, anders gezegd: rennen tegen de grenzen van de taal is iets anders dan niet beseffen dat er grenzen zijn.

Auteur en lezer bevinden zich op de uiterste punt van het spreken als blijkt dat spreken en kennen hen niet verder kunnen helpen. Het eindpunt dat de auteurs aangeven ligt voorbij het slot van het boek, zij kunnen het niet beschrijven, alleen zeggen *dat* het er is. Eriugena verontschuldigt zich hiervoor; Wittgenstein zegt dat het erom gaat *hem* te begrijpen. Het eindpunt is deïficatie, ethisch handelen of religieus spreken dat gebaseerd is op de rede, maar net een stap verder gaat. De auteur gaat buiten zijn tekst staan, Eriugena door aan het einde het woord te nemen, Wittgenstein door aanwijzingen te geven voor de interpretatie ervan.

Samenhangend met deze positie van de auteur is het open einde van zowel *Periphyseon* als de *Tractatus*. De *deificatio* of *theosis* wordt niet volledig beschreven. Het ethische doel van de *Tractatus* ligt voorbij de tekst in wat Wittgenstein niet beschreven heeft en niet beschrijven kon. De opgang is rationeel, discursief spreken en heeft een wetenschappelijke basis, maar hij komt uit bij de auteur en de lezer zelf. Ook de lezer zal uiteindelijk een houding tegenover de wereld als geheel moeten aannemen en in de eerste persoon enkelvoud moeten spreken. Het slot, het doel dat ook het doel is van de mens, is niet vervat in de tekst.

3. Het woord nemen

De laatste vraag van mijn onderzoek is dan tot welk punt de teksten de lezer leiden, ofwel: tot welk punt heeft mijn onderzoek mij gebracht?

Het begin- en eindpunt van de bestudeerde werken vormen het raamwerk. Daartussen wordt degene die de auteur volgt gebracht van de kennis en ervaring waarover hij beschikt naar een hoger inzicht. De weg is een opgang door middel van kennis en begrip, waarvan we in elke fase weten dat ze begrensd zijn en dus het doel niet zullen bereiken.

Het medium is het boek zelf. Al lezend en lerend hebben we voortdurend weet van de grens, maar pas aan het einde, wanneer de grens is bereikt, is het helder wat deze inhoudt. God als doel van de terugkeer is de niet-scheppende en niet-geschapen natuur waarvoor het begrip *theofanie* tekortschiet. Alles wat we over werkelijk belangrijke zaken willen zeggen is strikt genomen onzinnig.

Nu blijkt dat de tekst niet voldoende is, dat er méér nodig is om de laatste stap te zetten. Dit is de genade van God of het zicht op wat zich buiten de grens van het spreken bevindt, zodat we weten waarover we moeten zwijgen. De ratio kan het laatste doel van de auteur niet bereiken en blijkt de grens te hebben die in en door het boek is gedupliceerd. Het zinvolle, discursieve spreken duidt het onuitsprekelijke aan, raakt aan het goddelijke. Hier sluimert nog de paradox.

Bij Eriugena is de rede oppermachtig, maar Gods wezen blijft desondanks altijd verborgen. Toch kunnen we met onze kennis en door een goed leven God naderen. Bij Wittgenstein duidt het zinvolle, wetenschappelijke spreken het onuitsprekelijke aan. De kennis dat dit zo is, is de basis voor de goede wil en een gelukkig leven. De kern van hun werk is dat inzicht en zelfbegrip de grond zijn voor het vervullen van het doel van de mens.

Ofwel, de rationaliteit van het spreken over God, of van het ethische en religieuze spreken, is een afgeleide van de goed begrepen rationaliteit van ieder kennen en spreken. Wetenschap en religie staan niet lijnrecht tegenover elkaar, maar de grens van het (wetenschappelijke) kennen is de plaats waar de mogelijkheid om te spreken over God begint. Dat is de grens van de kennis van de natuur, van de kennis van de aard van logica en taal, van de zelfkennis van de mens of het ethische subject, en van de kennis van deze grens waarmee ik eindig.

Literatuur

Algemeen

- Armstrong, A.H. (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: University Press, 1970.
- Bulhof, I. N. en Kate ten, L. (eds.). *Ons Ontbreken Heilige Namen: Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*. Kampen: Kok Agora, 1992.
- Carabine, D. *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain Theological and Pastoral Monographs 19, Louvain: Peeters Press, 1995.
- Comte-Sponville, A. *De Geest van het Atheïsme: Kunnen we het zonder godsdienst stellen? Inleiding tot een spiritualiteit zonder God*. Nederlandse vertaling: F. de Haan. Amsterdam: Olympus, 2009.
- Gersh, S. *From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*. Leiden: Brill, 1978.
- Kneale, W. & M. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, repr. 1975.
- Marenbon, J. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, theology and philosophy in the early middle ages*. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought) Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- McGinn, B. *The Presence of God: A history of western christian mysticism, Vol. I: The Foundations of Mysticism; Vol II: The Growth of Mysticism*. London: SCM Press, 1992; 1995.
- Philipse, H. *Atheïstisch Manifest en De Onredelijkheid van Religie*. Amsterdam: Bert Bakker, 7^e druk 2005.
- Sells, M. A. *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Stokhof, M. *Taal en Betekenis: Een inleiding in de taalfilosofie*. Amsterdam: Boom, tweede druk 2003.
- Turner, D. *The Darkness of God: Negativity in christian mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press (paperback edition), 1999.
- Underhill, E. *Mysticism*. New York: Dutton & CO, 1961.

Johannes Scottus Eriugena

Edities

Iohannis Scotti seu Eriugenae *Periphyseon*, Editionem nouam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam uero appendice in qua uicissitudines operas synoptice exhibentur, Édouard Jauneau (ed.). Turnhout: Brepols, 1996.

- Liber Primus, Corpus Christiaorum Continuatio Mediaeualis, vol. CLXI;
- Liber Secundus, 1997, vol. CLXII;
- Liber Tertius, 1999, vol. CLXIII;
- Liber Quartus, 2000, vol. CLXIV;
- Liber Quintus, 2003, CLXV.

Iohannis Scotti Eriugenae *Periphyseon* (De Diuisione Naturae), I.P. Sheldon-Williams & Ludwig Bieler (eds.). Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, reprint 1978.

- Liber Primus, eerste uitgave 1968; Scriptorum Latini Hiberniae, vol. VII;
- Liber Secundus, 1972, vol. IX;
- Liber Tertius, 1981, vol. XI.
- Liber Quartus, 1995, vol. XIII.

Floss, H.-J. (ed.). *Iohannis Scoti Opera quae supersunt omnia*. In: J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* Vol. 122. Paris, 1853.

Eriugena, *Periphyseon (The Division of Nature)*, Translated by I.P. Sheldon-Williams, Revised by John J. O'Meara. (Cahiers d'études médiévales; cahier special 3). Montréal: Éditions Bellarmin, 1987.

Iohannis Scotti *De Diuina Praedestinatione*, Gouven Madec (ed.). Corpus Christiaorum Continuatio Mediaeualis L. Turnhout: Brepols, 1978

John Scottus Eriugena, *Treatise on Divine Predestination*, translated by Mary Brennan. Notre Dame Texts in Medieval Culture, Vol 5. Notre Dame: University of Notre Dame Press, reprinted 2002.

Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum. Cora E. Lutz (ed.). Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1939.

Overige

Aristotle's Categories and De Interpretatione. Translated with notes by J.L. Ackrill. Clarendon Aristotle Series. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Aristoteles Latinus I 1-5 *Categoriae vel Praedicamenta*. Laurentius Minio-Paluello (ed.). Bruges-Paris: Desclée De Brouwer, 1961.

Martianvs Capella, Adolfs Dick (ed.). Addenda et corrigenda iterum adiecit Jean Préaux. Stvtgardiae: in aedibus Tevbnri, 1978.

- Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, Volume II, The Marriage of Philology and Mercury. Translated by William Harris Stahl and Richard Johnson with E.L. Burge. New York: Columbia University Press, 1977.
- Porphyre, *Isagoge*. Texte grec, Translatio Boethii. Traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, introduction et notes par A. de Libera. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- Pseudo-Dionysius, The Complete Works. Translated by C. Luibheid, foreword, notes and translation collaboration by Paul Rorem. New York, Mahwah: Paulist Press (The Classics of Western Spirituality), 1987.
- Pseudo-Dionysius de Areopagiet, *Over Mystieke Theologie*. Vertaling en essay B. Schomakers. Kampen: Kok Agora, 1990.

Secundaire literatuur

- Beierwaltes, W. Negati Affirmatio: Welt als Metapher: Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scottus Eriugena. In: H. Krings, L. Oeing-Hanhoff & H. Rombach (eds.), *Philosophisches Jahrbuch*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1976. 237-265.
- Beierwaltes, W. (ed.). *Eriugena Studien zu seinen Quellen. Heidelberg: Vorträge des III Internationalen Eriugena-Colloquiums Freiburg in Breisgau 27-30 August 1979*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1980.
- Beierwaltes, W. Duplex Theoria: Zu einer Denkform Eriugenas. In: W. Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher, Sprachform des Denkens bei Eriugena: Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-29. Juli 1989*. Heidelberg: Winter, 1990. 39-64.
- Cappuyns, M. *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1964.
- Colish, M.L. John the Scot's Christology and soteriology in relation to his Greek sources. *The Downside Review*, 1982. 138-151.
- Dietrich, P & Duclow, D. Virgins in Paradise: Deification and exegesis in Periphyseon V. In: Allard, G.-H. (ed.), *Jean Scot Écrivain. Actes du IVE Colloque international Montréal, 28 août – 2 septembre 1983*. Montréal: Bellarmin, 1986. 29-49.
- D'Hérouville, P. Une formule Cicéronienne qui a fait fortune. *Revue de philology, de littérature et d'histoire*, ser. 3:1=53 (1927). 81-83.
- D'Onofrio, G. Über die Natur der Einteilung: Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken. In: W. Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher, Sprachform des Denkens bei Eriugena*.

- Duclow, D.F. Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon. *Dionysius* Vol. 4 (December 1980). 99-117.
- Duclow, D.F. Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena. *The Journal of Religion*, Vol 57 (1977). 109-123.
- Jeauneau, É. La Division des Sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène. In: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*. 33-51
- Jeauneau, É. Jean L'Érigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur. In: E. Jeauneau, *Études Érigéniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1987. 343-364.
- Jeauneau, É. Le Symbolisme de la Mer chez Jean Scot Érigène. In: *Études Érigéniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1987. 289-296.
- Jeauneau, É. The Neoplatonic Themes of Processio and Reditus in Eriugena. *Dionysius* Vol. 15 (1991). 3-29.
- Jeauneau, É. La Conclusion du Periphyseon: Comment un dialogue devient monologue. In: M. Treschow, W. Otten and W. Hannam (eds.), *Divine Creation in Ancient, medieval and early modern thought*. Leiden: Brill, 2007. 223-234.
- Leonardi, C. (ed.). *Giovanni Scoto nel suo Tempo: L'Organizzazione del Sapere in Età Carolingia*. Spoleto: Centro Italiano Di Studi Sull'Alto Medioevo, 1989.
- Marenbon, J. John Scottus and the "Categoriae Decem". In: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*. 117-133.
- McGinn, B. Eriugena Mysticus. In: C. Leonardi (ed.), *Giovanni Scoto nel suo tempo: L'Organizzazione del Sapere in Età Carolingia*. 235-260
- Mooney, H. A-M. *Theophany: The appearing of God according to the writings of Johannes Scottus Eriugena*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Moran, D. *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A study of idealism in the middle ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- O'Meara, D. The Concept of Nature in John Scottus Eriugena (De divisione naturae Book I). *Vivarium* XIX, 2 (1981). 126-145.
- O'Meara, J.J & Bieler, L. (eds.). *The Mind of Eriugena: Papers of a colloquium Dublin 14-18 July 1970*. Dublin: Irish University Press, 1973.
- Otten, W. In the Shadow of the Divine: Negative theology and negative anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena. *The Heythrop Journal* 1999. 438-453.
- Otten, W. *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*. Leiden: Brill, 1991.
- Otten, W. The Dialectic of the Return in Eriugena's Periphyseon. *Harvard Theological Review* 84:4 (1991). 399-421.

- Schneider, A. *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen 1. Teil*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1921.
- Schrimpf, G. Zur Frage des Authentizität unserer Texte von Johannes Scottus' "Annotationes in Martianum". In: J.J. O'Meara & L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena: Papers of a colloquium Dublin 14-18 July 1970*. 125-139.
- Schrimpf, G. Johannes Scottus Eriugena und die Rezeption des Martianus Capella im Karolingischen Bildungswesen. In: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*. 135-148.
- Schrimpf, G. *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*. Münster: Aschendorf, 1982.
- Schrimpf, G. Die systematische Bedeutung der beiden logischen Einteilungen (*divisiones*) zu Beginn von Periphyseon. In: C. Leonardi (ed.), *Giovanni Scoto nel suo tempo: L'Organizzazione del Sapere in Età Carolingia*. 113-151.
- Stock, B. The Philosophical Anthropology of Johannes Sottus Eriugena. *Studi medievali*, 1967. 1-57.
- Trouillard, J. Érigène et la Théophanie Créatrice. In: J.J O'Meara & L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena: Papers of a colloquium Dublin 14-18 July 1970*. 98-113.
- Trouillard, J. La Notion d'analyse chez Érigène. In: Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie* (1977). 349-356.
- Vanneste, J. *Le Mystère de Dieu: Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys L'Aréopagite*. Brussel: Desclée de Brouwer, 1959.

Ludwig Wittgenstein

Edities

- Somavilla, I. (ed.). *Wittgenstein-Engelmann Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*. Innsbruck-Wien: Haymon Verlag, 2006.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by C.K. Ogden, with an introduction by Bertrand Russell (1922). London and New York: Routledge, repr. 2005.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D.F. Pears and B. F. McGuinness. London and New York: Routledge, repr. 2004.

- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. vertaald door W.F. Hermans. Amsterdam: Polak & Van Genneep, 1975.
- Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-1916*, edited by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, with an English translation by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, second edition 1979.
- Wittgenstein, L. 'Notes on Logic'. Appendix I in: *Notebooks 1914-1916*, edited by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, second edition 1979.
- Wittgenstein, L. 'Notes Dictated to G.E. Moore in Norway, April 1914'. Appendix II in: *Notebooks 1914-1916*, edited by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, second edition 1979.
- Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
- Wittgenstein, L. 'A Lecture on Ethics'. in: Wittgenstein's Lecture on Ethics & Notes on Talks with Wittgenstein by Friedrich Waismann & Some Developments in Wittgenstein's View on Ethics by Rush Rhees. *The Philosophical Review* Vol. 74-1 (1965). 3-26.
- Wittgenstein, L. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Herausgegeben von G.H. von Wright unter Mitarbeit von Walter Methlag. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969.
- Wittgenstein, L. *Cambridge Letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*. Brian Mcguinness & Georg Henrik von Wright (eds.). Oxford: Blackwell, 1997.

Overige

- Frege, G. *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Mit E. Husserls und H. Scholz' Anmerkungen herausgegeben von I. Angelelli. Hildesheim: Georg Olms, 1964.
- Frege, G. Logik. In: H. Hermes, F. Kambartel & . Kaulbach (eds.), *Nachgelassene Schriften*, Erster Band. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008. 137-163.
- Frege, G. Über Sinn und Bedeutung. In: *Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien*. Herausgegeben und eingeleitet von G. Patzig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Russell, B. *History of Western Philosophy*. London: George Allen and Unwin, 1946.
- Russell, B. Mathematical Logic as Based on the Theory of Types. In: *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. Edited by R.C. Marsh. London: George Allen & Unwin, 6th impression, 1977.

- Russell, B. On the Nature of Acquaintance. In: *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. Edited by R.C. Marsh. London, 1977.
- Russell, B. The Philosophy of Logical Atomism. In: *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. Edited by R.C. Marsh. London, 1977.
- Russell, B. *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, edited by E.Ramsden Eames and K. Blackwell. New York: Routledge, 1992.

Secundaire literatuur

- Anscombe, G.E.M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson & Co, 1959.
- Black, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 3rd printing 1970.
- Conant, J. Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein. In: Crary & Read (eds.), *The New Wittgenstein*. 174-217.
- Costello, D. "Making Sense" of Nonsense: Conant and Diamond read Wittgenstein's *Tractatus*. In: B. Stocker (ed.), *Post Analytic Tractatus*. Chapter 5.
- Crary, A and Read, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.
- Diamond, C. Throwing Away the Ladder. *Philosophy* 63 (1988). 5-27.
- Diamond, C. The Realistic Spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind. Cambridge, MA.: MIT Press, 3rd pr. 1996.
- Diamond, C. Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*. In: Crary & Read (eds.), *The New Wittgenstein*. 149-173.
- Edwards, J.C. *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the moral life*. Gainesville, Florida: University of Florida Press, 1982.
- Fogelin, R.J. *Wittgenstein*. London: Routledge and Kegan Paul, reprinted 1980.
- Goldfarb, W. Frege's Conception of Logic' In: J. Floyd & S. Shieh (eds.), *Future Pasts: The analytic tradition in twentieth-century philosophy*. Oxford: University Press 2001. 25-41.
- Griffin, J. *Wittgenstein's Logical Atomism*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Hacker, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, revised edition 1986.
- Hacker, P.M.S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Hudson, W.D. *Wittgenstein and Religious Belief*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1975.

- Janik, A. Schopenhauer and the Early Wittgenstein. *Philosophical Studies*, Annual Journal of the Philosophical Society, Saint Patrick's College Maynooth, Vol. 15 (1966). 76-95.
- Janik, A. & Toulmin, S. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon & Schuster, 1973.
- Kenny, A. *Wittgenstein*. London: The Penguin Press, 1973.
- Magee, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- McGinn, M. *Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's early philosophy of logic & language*. Oxford: Clarendon Press, paperback edition 2009.
- McGuinness, B.F. The Mysticism of the *Tractatus*. *The Philosophical Review*, 1966 75. 305-328.
- Pears, D. Wittgenstein's Treatment of Solipsism in the *Tractatus*. In: *Questions in the Philosophy of Mind*. London: Duckworth, 1975. 272-292.
- Proops, I. *Logic and Language in Wittgenstein's Tractatus*. New York: Garland, 2000.
- Stocker, B. (ed.). *Post-Analytic Tractatus*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2004.
- Stokhof, M. *World and Life as One: Ethics and ontology in Wittgenstein's early thought*. Stanford University Press, 2002.
- Waismann, F. Notes on Talks with Wittgenstein in: Wittgenstein's Lecture on Ethics. *The Philosophical Review* Vol. 74-1 (1965). 12-16.
- Weiner, J. Theory and Elucidation: The end of the age of innocence. In: J. Floyd & S. Shieh (eds.), *Future Pasts: The analytic tradition in twentieth-century philosophy*. Oxford, University Press 2001. 43-63.
- Zemach, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In: I.M. Copi and R.W. Beard (eds), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. 359-375.

Summary

My dissertation addresses the question what role discursive language and thought can have in acquiring knowledge of God, according to Johannes Scottus Eriugena in his main work, *Periphyseon* and Ludwig Wittgenstein in his early writings, especially *Tractatus Logico-philosophicus*.

In the debates of the last decades on the relation between religion and rationality there has been a growing tendency to place speaking about God outside the bounds of any rational discourse. Explicitly atheistic authors espouse the view that rational thinking can only lead to arguments against the existence of God. Current authors on negative theology tend to consider religion, and especially mysticism, as a matter not primarily of thought but of experience. Denys Turner calls the latter view ‘experientialism’.³⁶³

It is remarkable how both the *Periphyseon* and the *Tractatus logico-philosophicus* establish a connection between extreme forms of rational thinking and religious experience, i.e. logic and mysticism. There is a limit to what can be grasped by the mind or by rational thinking. Since what is beyond that grasp, or beyond the limit of what is expressible in thought, is of infinitely more importance, it is also included in the scope of both works. Their final goal is God, or the divine, the inexpressible or the mystical.³⁶⁴ Eriugena and Wittgenstein both try to approach their goal as closely as possible, not by ‘experience’ but by rational and logical means. Because God is, and necessarily remains, beyond their reach, the methods they use in approaching him form part of their studies as well.

Since they use analogous methods in their investigations, I have seized on this similarity as the best way to show how discursive and logical thinking can be used to get closer to God, even if one is sceptical (as e.g. negative theology is) of its possibilities. The strategy employed by both consists of three stages. The first one is a negative or *apophatic* stage, in which the authors establish the limit for gaining or communicating knowledge or using ordinary language. Here every possibility of using regular language in speaking of God, the divine or the mystical etc. is denied. Next they nevertheless find (or construct) a way of speaking which helps them to acquire (a kind of) knowledge of God. This is still a logically founded, rational way of speaking. Then, in the third stage they reach

³⁶³ D. Turner, *The Darkness of God*, p. 259.

³⁶⁴ Wittgenstein speaks of God only a few times and generally uses the last two expressions for what is beyond meaningful language.

what may be called the final position. We will investigate this position because of what it may tell us about the eventual relation of God and man, and about man's prospect to reach the divine.

The limit of knowledge

The works we have studied seem at first sight to be completely different. The *Periphyseon* consists of five books and is written as a dialogue between a teacher (*nutritor*) and a pupil (*alumnus*). The *Tractatus Logico-philosophicus* is a brief work, consisting of separate numbered statements, their numbering indicating the logical importance of each. In the *Periphyseon* Eriugena intends to collect all available knowledge of his time about the universal subject called 'nature' (*natura*).

'Nature' is the general term for all things which can be grasped by the mind or lie beyond its grasp, i.e. all things that are and all things that are not. In this first division God and the first (*primordial*) causes elude all sense and reason. The second division that Eriugena makes is the division into that which creates and is not created, that which is created and also creates, that which is created and does not create and what neither creates nor is created. These four species or forms of the genus nature are identified as God, viewed as creator; the primordial causes; beings created in time and place; and God considered as the end to which the whole of creation will return. This means that according to the first division of nature, three of the four forms that are the subject of the *Periphyseon* lie beyond human reasoning. That the major part of the subject of his work eludes human reasoning is a paradox Eriugena will have to address.

It is the second division of nature that determines the set-up of *Periphyseon* in five books. In books I, II and III Eriugena discusses the first three forms of nature, whereas he analyses the fourth form, because of its complexity, in books IV and V. The subject of the first book is the creative yet uncreated form of nature, i.e. God viewed as creator. Eriugena, however, does not say much about God in this book, but he shows that all predicates commonly used in speaking about God, all divine names, are not used in a literal sense but metaphorically. 'Metaphorically' means that the meaning of a predicate has been transferred from creation, from a created being, to the creator. His proof that no predicate at all is literally applicable to God is a completely logical proof. Eriugena demonstrates that none of Aristotle's ten categories, which he knew from an early medieval paraphrase, the so-called *Categoriae Decem*, can be applied to God, not even *ousia* (essence), or making (or creating). He connects this proof, which takes up the larger part of book I, with the difference between kataphatic

(positive) and apophatic (negative) theology, with which he had familiarized himself through the works of Dionysius the Areopagite. In his short treatise *The Mystical Theology* Dionysius describes the mystical ascent to God, which is accomplished by systematically negating all predicates (names) of God. These names are placed in a hierarchical order. Eriugena negates not just every single predicate but denies all categories, thereby proving that there is no adequate way of (literally) speaking of God at all. Because the categories are not hierarchically ordered, his apophatic procedure does not amount to an ascent to God. At the end of the first book Eriugena has not solved the paradox, but has shown only how there is no positive way (yet) of evading it.

Wittgenstein's intention in writing his *Tractatus* was to solve the problems of philosophy once and for all by showing how most of them are pseudo-problems, caused by the fact that we do not understand the logic of our language. His views about logic are in part a reaction to the work of Frege and Russell, but his larger aim is to formulate a criterion for meaningful use of language. In this way he wants to prevent nonsensical sentences being formed in philosophy, especially metaphysical ones. In his opinion the real task of philosophy is not to formulate theories about reality as a whole, but to serve science by elucidating sentences. It is the activity of clearly displaying the speakable, thereby also indicating the unspeakable.

Before Wittgenstein gets to his famous last proposition: 'Whereof one cannot speak, thereof one must be silent' he has himself frequently and in various ways crossed the limit he has drawn for propositions with a sense. Looking back it is clear that the first statements of the *Tractatus*, about the world as the totality of facts, are already nonsensical and that this is also true for what follows, even for the propositions about logic and about the difference between significant and nonsensical sentences. Wittgenstein consistently says that his sentences elucidate in such a way that a person who has understood him will now reject these sentences as being nonsense. He can throw away the ladder after he has climbed up on it. Wittgenstein thus also arrives at a paradox.

The rigid distinction he has made is not only meant to expose metaphysical nonsense, but also to protect what lies beyond, which is something he calls 'the inexpressible'. Everything we are inclined to say about ethics, values, the meaning of life or God is nonsense in Wittgenstein's formal sense of the word, and therefore it is better not to say anything at all about it and to remain silent. In this way the *Tractatus* may be considered as an apophatic treatise.

Wittgenstein calls the fact that there is something that is inexpressible, the 'mystical'. All things that are really important are inexpressible or 'outside the world'. Yet we are only able to understand this by understanding what his

nonsensical sentences elucidate. This leaves us with the question what 'elucidating' means and what kind of knowledge it may generate.

Speaking beyond the limit

In the second book of his *Periphyseon* Eriugena makes a new start in the discussion about nature. In order to be able to speak about his subject yet again he introduces *theophany*, which he had mentioned in book I, as a new methodological principle. In the *Quaestio de nihilo* (in book III), that is the discussion about creation from nothing, the logical ground of this principle is explicated. The discussion starts from the contradiction that whereas all things have been created and therefore have a beginning in time, they are also eternal in the divine nature. Being created and being eternal implies being both inside and outside time and place. Eventually Nutritor and Alumnus come to the conclusion that *Nihil* is another name for God. Creation *ex nihilo* means God's own self-creation, his self-manifestation in theophanies. All the same they hide the divine nature, which remains unknown and unknowable. However, because all created beings are theophanies and because they are hierarchically ordered, knowledge of nature is a rational ascent to God. The knowledge Eriugena has accumulated in *Periphyseon* will help him, and his readers in their ascent to God.

From the second book on the Neoplatonic themes of *processio* and *reditus* and their dialectical counterparts *divisio* and *analysis* determine the ordering of nature, Eriugena's way of discussing it, and the order of the *Periphyseon* itself. All beings originate from God and return to him. These movements within nature, *processio* and *reditus*, are the same movements as those of *divisio* and *analysis* in the human mind. *Processio* and *divisio* are directed downward, *reditus* and *analysis* are an upward movement towards God. Eriugena first discusses the primordial causes, the essences or principles of all created beings. The relation of God, the primordial causes and created beings is one of *participation*, which is also the name of the order amongst the primordial causes.

Man has a special position in creation. He alone was created in the image of God and he is charged with the task of performing the return of all created beings to God. His nature contains that of all beings and he has at his disposal knowledge of the essences that were created in him. In the end the human mind will achieve reunification with the divine. There is a general return (*reditus generalis*) of all things to God and a special return (*reditus specialis*) whereby the elect achieve deification, i.e. completely merge with God.

In both the preface and the last sentences of the *Tractatus* Wittgenstein indicates how he wants his book to be read. He states that the sentences of his

book are nonsensical, and recent commentators, e.g. C. Diamond (1988), have argued that indeed all sentences of the *Tractatus* are really plain nonsense. These sentences do not have a theoretical, but a therapeutic aim. We now recognize our inclination to express metaphysical nonsense and will be cured of it. Other commentators however (P.M.S. Hacker among them) hold the view that the sentences are 'elucidating nonsense' and that they manage to give us insight into logic and language despite their nonsensicality.

Wittgenstein has written about the *Tractatus* that it has an ethical aim. The crux is that it can only eventually achieve its aim if the sentences, although they are strictly speaking nonsensical, through elucidation lead to some kind of knowledge or insight. 'Elucidation' is in this way a methodological principle which has in the *Tractatus* a function highly similar to that of 'theophany' in *Periphyseon*. It postpones the destructive working of the paradox that emerged from the first reading of the work and leads both the author and his reader in a rational and logical discourse beyond the limit that was previously drawn.

What then exactly is 'elucidation'? Philosophical works consist of elucidations, says Wittgenstein. Is the *Tractatus* in this way a philosophical work? The answers to these questions are important because Wittgenstein expresses in the *Tractatus* also his own views on ethics, values etc. and these views in turn help to determine the purpose of the work as a whole and to evaluate what is accomplished by it. The *Lecture on Ethics* also helps to clarify these views. In the end the reader who has understood Wittgenstein will see the world rightly and will be silent about the world as a whole and about all the things Wittgenstein has positioned outside the world. This reader is someone who has probably already had thoughts like the ones Wittgenstein expresses. Some kind of understanding is presupposed in the reader.

We now see that it is typical for the methods in the second stage, designated as *theophany* and *elucidation*, that they not only consist of a rational, logical procedure, but that they also continue to carry an inherent negative aspect. Human beings are able to rise to God through knowledge of theophanies. This ascent is performing the return to God by collecting in the mind the essences of all created beings. The last step, deification, is only for the elect. Although *deificatio* or *theosis* is still a theophany Eriugena has to stop before mankind reaches its final goal. He cannot describe what it is, because the concept of 'theophany' is logically inadequate when it comes to the species of nature that is not created and not creating, i.e., God as the end to which all things return, but also because deification is reserved for the saints and the elect. Wittgenstein's notion of 'elucidation' also falls short of its purpose because in the end what his

sentences have made clear is primarily that they are pseudo-propositions with a pseudo-logical order.

The final position.

To evaluate the final position we must investigate the insights the texts have brought us. We followed both authors in their respective strategies to approach God (the divine, the mystical) by means of knowledge. The terms Eriugena and Wittgenstein use (*ascendere*, rise, contemplation etc.) show that their strategies display the characteristics of a mystical ascent, although it is an ascent by means of discursive thought and (positive, kataphatic) language. It turns out that *Periphyseon* and *Tractatus Logico-philosophicus* may also be read as wisdom books, in which we can follow the author in the process of ascending to God or to a right view of the world.

Wittgenstein speaks at the end of the *Tractatus*, and also in the *Lecture on Ethics*, for himself in the first-person singular and the reader who has understood him well is to infer from this that he has to do the same. At the end of the discussion between Eriugena's Nutritor and Alumnus the last step of the *reditus specialis*, deification, turns out to be so elevated that together they cannot describe it. It was already clear that performing the last stages of the return, the contemplation of truth itself, was reserved for the elect, but now it turns out that even hearing or speaking about it and understanding what it really means is reserved for the elect as well. Therefore Eriugena is unable to describe the last step in which the divine secrets will be revealed to enlightened minds, without performing that step at the same time. While this seems to imply that he counts himself among the blessed, this conclusion is contradicted by his statement in the epilogue that in this life no part of our studies can be perfect or free from error.

It seems that in the end an understanding has been reached between the author and the reader. The end to which both authors point lies beyond their books in what they have *not* written. Eriugena explains why he has not been able to lead us all the way; Wittgenstein says that what matters is that we come to understand *him*.

This end (deification, ethical behaviour or religious / ethical discourse) is based on discursive speaking and logical reasoning, but it lies one step beyond the text of the book, beyond the arguments used. The authors confirm this by taking a position outside their own discourses: Eriugena does so by addressing his reader in the epilogue, Wittgenstein by giving directions for the interpretation of the *Tractatus*. We thus come to the conclusion that reason,

which is the essence of man, has failed to reach its goal, but on the other hand has shown man how the goal can yet be reached. Wittgenstein claims to have solved the problem of philosophy, but he has also shown how little is achieved by this and where to find what is really important.

On reaching the final position the paradox has not been solved. However, the methodological principles may not have shattered the knowledge that God is beyond the grasp of reason or that the elucidating sentences are really nonsense, but these principles have yielded a deeper insight into what it is such knowledge entails.

Curriculum Vitae

Joke Schakenraad behaalde in 1974 het diploma Atheneum-B. In 1975 begon zij de studie filosofie aan de Katholieke Universiteit (nu: Radboud Universiteit) Nijmegen en in 1981 behaalde zij het doctoraalexamen. Daarna was zij werkzaam op het gebied van sociale zaken bij verschillende gemeenten; sinds 2003 (parttime) bij de gemeente Uden. Van 2002 tot 2006 studeerde zij in deeltijd theologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Sinds 2004 is zij mede-eigenaar van een tekst- en redactie bureau: Tekstbureau Schakenraad te Oss. Het promotieonderzoek heeft zij in vrije tijd verricht.