

24

Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie
Eine Neubewertung nach 50 Jahren

Wittgenstein and the Future of Philosophy
A Reassessment after 50 Years

Beiträge
Papers (2)

24. Internationales Wittgenstein Symposium
24th International Wittgenstein Symposium
Kirchberg am Wechsel
12. – 18. August 2001

**Beiträge der Österreichischen
Ludwig Wittgenstein Gesellschaft
Contributions of the Austrian
Ludwig Wittgenstein Society**

Editorial Board

Elisabeth Leinfellner
Rudolf Haller
Werner Leinfellner
Klaus Puhl
Paul Weingartner

**Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie
Eine Neubewertung nach 50 Jahren
Wittgenstein and the Future of Philosophy
A Reassessment after 50 Years**

2

**Volume IX (2)
Band IX (2)**

Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie

Eine Neubewertung nach 50 Jahren

Beiträge des 24. Internationalen
Wittgenstein Symposiums

12. - 18. August 2001
Kirchberg am Wechsel

Band IX (2)

Herausgeber

Rudolf Haller
Klaus Puhl

Gedruckt mit Unterstützung der
Abteilung Kultur und Wissenschaft
des Amtes der NÖ Landesregierung

Kirchberg am Wechsel, 2001
Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft

Wittgenstein and the Future of Philosophy A Reassessment after 50 Years

Papers of the 24th International
Wittgenstein Symposium

August 12 - 18, 2001
Kirchberg am Wechsel

Volume IX (2)

Editors

Rudolf Haller
Klaus Puhl

Printed in cooperation with the
Department for Culture and Science
of the County of Lower Austria

Kirchberg am Wechsel, 2001
Austrian Ludwig Wittgenstein Society

Distributors

Die Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft
The Austrian Ludwig Wittgenstein Society

Markt 63, A-2880 Kirchberg am Wechsel
Österreich/Austria

ISSN 1022-3398

All Rights Reserved

Copyright © 2001 by the authors

No part of the material protected by this copyright notice may be reproduced or utilised in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, and informational storage and retrieval systems without written permission from the copyright owner.

Visuelle Gestaltung:
Georg Lohmer (Entwurf des Grundlayout),
Katja Hartmann (Layout Assistent),
Sascha Windholz (Gesamtleitung Grafik),
Oliver Zoihsel (Generallayout)
Der Band ist gesetzt in den Schriften Arial
und Times New Roman
Druck: Copy 11, 1110 Wien

Inhalt / Contents

Finitism and Symmetry Jonas Larsson	13
Wittgenstein and Other Minds Yakir Levin	20
Functions and Operations in the Tractatus Eric Loomis	26
The Silence After Kant Charles W. Lowney	33
Wittgenstein on Dissimulation and the Constitution of the Inner Antonio Marques	39
Wittgenstein, Metaphors, and Mental Concepts Ken Maruta	45
Wittgenstein and Teaching Yasushi Maruyama	51
Diamond's Wittgenstein and the Mute Philosopher Anat Matar	57
Setzungen: Wittgensteins Stil im Tractatus Dieter Mersch	64
The Aesthetic Turn: Wittgenstein, Cavell and 'Therapy Thomas Meyer	72
War Wittgenstein Hitlers "Jude aus Linz", wie Kimberley Cornish aus antipodischer Sicht meint? Kritische Gedanken zu einem krausen Buch Hermann Möcker	78

Is Logic Syntax of Language? Carnap's Programme, Gödel's Critique, and Wittgenstein's Evasion	86
Brian David Mogck	
Ludwig Wittgenstein and Yorick Smythies. A hithero Unknown Relationship	92
Volker A. Munz	
Pragmatische und/oder dekonstruktive Wittgensteinlektüren?	98
Ludwig Nagl	
Gewißheit und befriedigendes Verstehen	104
Karl Nähr	
Language, Action, and Mind: Language-game and Attitude Ascription	111
Yasuo Nakayama	
Wittgenstein, the Ordinary and Certainty	117
Matteo Negro	
Autonome Grammatik - Linguistischer Idealismus ? Ein Versuch mit Wittgenstein und Peirce	122
Mariele Nientied	
The Color-Exclusion Problem Revisited	130
Yasushi Nomura	
Wittgenstein And Computationalism	136
S. Jack Odell	
Rule-Following and Explanation Transcendence	142
Cyrus Panjvani	
Truth and Taste	149
Fabrice Pataut	
Private Language: A Voiced Secret	155
David Pérez Chico & Moisés Barroso Ramos	

Wittgenstein on Logical Necessity: Two Interpretations	161
Patrice Philie	
5 Thesen zu der Entstehung und Eigenart der Philosophischen Untersuchungen	167
Alois Pichler	
Logic vs. Information - Two Approaches To Language	175
Jan Werszowiec Plazowski, Marek Suwara	
From Truth To Certainty	182
Albinas Plešnys	
Is Wittgenstein a Possibilist?	186
Jimmy Plourde	
Aggregatzustände des Wissens. Die Grundlagen der Wissenschaft im Lichte Wittgensteins Bemerkungen <i>Über Gewißheit</i>	193
Konstantin Pollok	
Environmental Holistic Ethics: Leopold and Callicot	202
Leszek Pyra	
Wittgenstein und die Cambridge-Theorie der Repräsentation	208
Josef Quitterer	
Wahrheit, Negation und Falschheit im Tractatus - Stenius' Erklärung des falschen Satzes	215
Ana María Rabe	
Logik, Datenbanken und Tractatus-Welt	223
Michael Rahnfeld	
Wittgensteins sogenannte Privatsprachenargumentation - Eine übersichtliche Darstellung	234
Adolf Rami	

Wittgenstein and Freud	243
Roberto Rojo	
Was Mary nicht konnte... und was sie nicht wusste - Wittgensteins Beitrag zur Qualia-Dabatte	249
Tobias Rosefeldt	
Religious Truth and Realism in Wittgenstein and the Wittgensteinians	256
Jacob Joshua Ross	
Art, Opinions, and Attitudes	260
Simo Säätelä	
Philosophy As A Guide To Life?	266
Saurabh Sanatani	
Wittgenstein on Thoughts and Representations.	273
Priyambada Sarkar	
Through the Looking-Glass: The Problem of Wittgenstein's Point of View	278
Genia Schönbaumsfeld	
Wittgensteins Beichte	283
Monika Seekircher	
Wittgenstein's Legacy for the Self	290
Paul Smeyers	
Wittgensteins religiöser Determinismus	295
Ilse Somavilla	
Blinded By Words: Philosophy As The Mirror Of Confusion	304
Richard Sørli	
Wittgensteins Beitrag zur modernen Konzeption der narrativen Identität - Sein Einfluß auf die Philosophie Paul Ricœurs	310
Ruth Spiertz	

The Incoherence of Wittgenstein's (Weak) Idealism	318
Lambert Vincent Stepanich	
Was sind Propositionen der Form "A glaubt (daß) p": Russell und Wittgensteins Kritik	324
Elena Tatievskaia	
Wittgenstein On Myth, Ritual And Science	329
Aydan Turanli	
Form(s) Of Life	336
Jaap van Brakel	
The Net Metaphor Reconsidered: Wittgenstein's Conception of Science in the Tractatus	342
Remko van der Geest	
How Dissolving The Rule-Following Paradox Can Give Philosophy A Future	347
Claudine Verheggen	
Remarks on Bernays vs. Wittgenstein	353
Risto Vilkkö	
Der Philosoph als Fremdenführer - Anmerkungen zur Selbstbezüglichkeit von Wittgensteins Philosophieren	359
Klaus von Stosch	
Lofty Ladders, Rough Ground - Learning from Hacker vs. Diamond	366
Thomas Wallgren	
Wittgenstein und Kant zur Metaphysik	372
Heinrich Watzka	

Is Wittgenstein a Foundationalist?	380
Michael Williams	
The importance of nonsense - Some Remarks on the Notion of Secondary Use of Words	386
Cato Wittusen	
Bioethik und das Problem absoluter Werte	393
Monika Wogrolly-Maani	
Wittgenstein und die indirekte Mitteilung	401
Jacek Ziobrowski	

Beiträge / Papers

Finitism and Symmetry

Jonas Larsson

The Strong Programme of the Sociology of Scientific Knowledge is more often than not discussed on the basis of its four methodological theses: causality, impartiality, symmetry and reflexivity. However, a closer reading of the works of David Bloor and Barry Barnes displays the significance of the hitherto much neglected thesis of finitism. These advocates of the Strong Programme are interested in finitism, which primarily is a thesis in the philosophy of language, because of its significance for the sociology of knowledge. The present paper investigates the significance of finitism with respect to concept application. It is fruitful to begin by examining Bloor's critique of rationalism.

Bloor on Rationalism

According to Bloor's paper *Rationalism, Supernaturalism and the Sociology of Knowledge*, the main problem with rationalism is its false belief that rules or concepts can be assigned explanatory status:

Rationalism seems plausible because we think that rules and meanings furnish us with invisible rails which reach ahead of behaviour, giving guidance to those rational enough to intuit their presence. But we cannot make concepts or rules explain the activity of concept or rule users. It is the activity of the users, their habits and goals, which explain why a concept or rule is applied in the way it is. (1988: 69)

In order to understand why the explanatory status of rules and concepts are of importance to the Strong Programme, the asymmetry of rationalism must be taken into account. Think for example about rational explanations of theory choice. Rationalists commonly assume that a scientist, in so far as s/he intends to choose the epistemologically superior theory, acts in accordance with the acknowledged principles of comparison and the available data and thereby makes correct judgements (with respect to the epistemic merits of the competing theories). One the other hand, if the scientist does intend to choose the superior theory but acts contrary to the principles of

comparison, then some non-rational factors, such as psycho-sociological factors, are assumed to override her/his predisposition to judge correctly, i.e. in compliance with the rule. Hence, given the pursuit of the epistemologically superior theory, rationalists conclude that psychological and sociological explanations are appropriate only when the relevant principles of comparison are applied wrongly (Newton-Smith 1981). At stake in Bloor's critique of rationalism is whether the rationalists can uphold their asymmetrical styles of explanation. The symmetry requirement, proposed by the Strong Programme, states that the sociologists should provide social explanations of actions, judgements, beliefs and inferences independently of whether the actions are rational or irrational, of whether the judgements and beliefs are true or false, or of whether the inferences are valid or invalid (Bloor 1991). I shall begin my investigation of finitism and its significance for a sociological understanding of concept application by explaining why Bloor rejects explanations based on rules and concepts.

Finitism and Determinism

One way to approach fundamental questions about meaning, favoured by the advocates of finitism, is to ask what determines the proper usage of an empirical term. According to Barnes, Bloor and Henry, all that finitism insists upon is that neither the meaning of a term nor the way it has been previously used or defined will fix its future proper usage (1996: 78). Put differently, finitism denies that an empirical term comes with a standard of correctness that fixes reference independently of its application. Its opposite-determinism -maintains the converse view: that there are use-independent standards that determine reference. Let me now explain how Bloor's rejection of rational explanations is related to the thesis of finitism.

There are two conditions-one subjective and one objective-that must be fulfilled if determinism is to be maintained. The objective condition states that whatever determines the future proper use of an empirical term must fix a conceptual constraint that applies in an indefinite number of cases. The subjective condition states that whatever is supposed to determine the future proper use of an empirical term must be something to which beings with finite capacities can conform.

Now, assume in line with determinism that there is a standard of correctness related to an empirical term that fixes a conceptual constraint to which finite beings can conform. On the basis of these assumptions one might explain why an individual applies an empirical term correctly by saying that s/he perceived the import of the conceptual constraint and applied the term accordingly. However, the advocates of finitism argue that the objective and the subjective condition cannot both be satisfied. The argument is

generally some variant of the logical fact that a finite series is compatible with an indefinite number of possible extensions of that series. It is thus argued, for instance, that past applications of a term leave its future applications undetermined; that a finite disposition is compatible with an indefinite number of extensions of that disposition; that a finite mental content is entailed by an indefinite numbers of representations of that content (etc.). Thus, any fact that can possibly be argued to satisfy the subjective condition fails to satisfy the objective condition (Bloor 1973, Barnes 1982, Barnes et al. 1996, and Bloor 1997).

Consequently, finitism implies that it is not possible to explain why someone applied an empirical term correctly in a particular case by saying that s/he perceived the import of a conceptual constraint and acted accordingly. But if conceptual constraints cannot explain correct usage, then correct and incorrect usage will stand on par with each other; both will require the same types of explanation. Instead of presuming that the individual is conceptually compelled to apply the term in one way rather than in any other possible way (in so far as s/he intends to apply the term correctly), the advocates of finitism endorse causal compulsion. They invoke the full range of contingencies that operate causally on the episode of application-i.e. past precedents, the indications of experience, habits, dispositions, current goals and interests. Here we have a clear picture of the significance of finitism for the requirement of symmetry with respect usage of empirical terms: the symmetry is lost if meaning can be shown do determine usage, and that the symmetry is gained if usage determines meaning.

Meaning and use

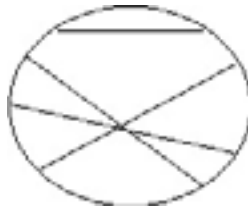
We need a clear example to assess finitism and its significance for the requirement of symmetry. I shall use an example from geometry and ask whether the concept of 'parallel line' determines its use in geometry. Consider how the concept appears in the following axioms:

1. Euclidean geometry: Through one point not on a given line, only one line can be drawn parallel to the given line.
2. Non-Euclidian hyperbolic geometry: Through one point not on a given line, more than one line can be drawn parallel to the given line.
3. Non-Euclidian elliptical geometry: Through one point not on a given line, there are no parallel lines, i.e. lines that intersect the given line.

In Euclidian geometry, the axiom that through one point not on a given line, only one line can be drawn parallel to the given line, is set up on the following basis:



Imagine a two-dimensional indefinite plane and an indefinite line of which only a segment can be perceived. In this case, only one line can be drawn through the point parallel to the given line. However, think about hyperbolic geometry where a plane is defined as a set of points that lie in the interior of a circle, a line is defined as a chord of a circle, and parallel lines are defined as lines that never intersect. In circle below, the three lines that intersect are parallel to the line at the top of the circle:



Hence, more than one line can be drawn parallel to the given line. Now consider elliptical geometry, where a line is defined as the great circle of a sphere and a great circle is any circle that divides a sphere into equal halves. Consequently, any two such circles intersect:



So for every one point not on a given line, there are no lines that do not intersect with the given line. Thus, there are no parallel lines.

What can the actual usage of the concept of 'parallel lines' teach us about finitism and determinism? If 'determinism' is the view that a concept is endowed with a meaning

determining its proper application, then determinism is certainly wrong. As I have shown above, the concept of 'parallel line' does not have a use-independent meaning. In this respect my investigation supports finitism. However, consider elliptical geometry where a line is defined as the great circle of a sphere and a great circle is any circle that divides a sphere into equal halves. Contrary to the advocates of finitism, I would claim that the concept of 'parallel line' has a determined use in this context and, henceforth, that Riemann's denial of the existence of parallel lines has a determined meaning. Why? The meaning is determined in the sense that the example describes-rather than leaves indeterminate-what we need to know in order to understand the sentence "there are no lines that do not intersect" in elliptic geometry.

It is important to notice that the advocates of finitism cannot but reject the idea that usage is determined in this sense. They deny not only that the concept of 'parallel line' has a meaning that determines its proper usage in geometry, but also that the concept has a determined use within the different geometries. For the finitist, it is the community and their negotiations over correct usage, which is of fundamental importance in order to understand what proper usage is, not the proper usage itself. Contrary to the advocates of finitism, I have given priority to the practice of geometry and drawn attention to the fact that the concept of 'parallel line' has a determined usage in the relevant geometries.

What can we say about explanations on the basis of these examples? One thing is clear: the concept of 'parallel line' does not explain the way we reason about parallel lines in geometry, rather the meaning of the concept is invented as different geometries are invented. Consequently, Lobachevsky-the founder of hyperbolic geometry-did not discover that more than one line can be drawn parallel to a given line; he invented a conception of 'parallel line' that permitted more than one parallel line to be drawn through such a point. This undoubtedly means that we cannot explain judgements in geometry with reference to the concept of parallel lines. In this respect Bloor is correct in rejecting the idea that concepts explains usage. However, does this rather simple conceptual fact mean that psychological and sociological factors needs to be invoked to explain why a mathematician judges the lines intersecting below to be parallel to the line at the top?



Assume that Lobachevsky one day exclaimed to his euclidian-minded colleague: "The three lines that intersect in this circle are parallel to the line at the top of the circle!" Perhaps his colleague starts to contemplate why Lobachevsky, a man of reason that usually passes intelligible judgements, now makes a seemingly absurd statement. Now, it does not help if Lobachevsky insists that the lines really are parallel. Rather, he has to explain his judgement by showing that a plane is understood as a set of points that lie in the interior of a circle, that a line is taken as a chord of a circle, and that parallel lines are defined as lines that never intersect. This conception explains why Lobachevsky passed the judgement that the lines are parallel, in the sense that it explains what one needs to know in order to identify the lines as parallel. Put differently, this conception explains Lobachevsky's judgement with reference to the conceptual route one has to embark upon—the geometry one needs to be familiar with—in order to understand the statement that the lines are parallel. Even though I agree with Bloor that the concept of 'parallel line' does not explain geometrical reasoning, the explanation above is not a psychological or sociological but a cognitive explanation. As I have shown, no expertise in psychology and sociology is needed to explain why Lobachevsky judged the lines parallel; what is required is expertise in the intellectual activity itself, i.e. in hyperbolic geometry.

Summary and Conclusion

The advocates of the Strong Programme use finitism and the concomitant idea that usage determines meaning in order to justify the symmetry requirement. I have explained how finitism replaces meaning determinism and conceptual compulsion with psychological and social contingencies that are assumed operate causally on the episode of application. However, by investigating the actual usage of the concept of 'parallel line' in geometry I have showed that it is a mistake to believe that the priority of practice over meaning implies the priority of psychological and sociological explanations. Even though the meaning of the concept of 'parallel line' is dependent on its usage in different geometries, we still need expertise in hyperbolic geometry, rather than in psychology and sociology, in order to explain judgement passed within different geometries. While the advocates of the Strong Programme attempt to justify the symmetry requirement on the basis of finitism and the idea that usage determines meaning, I have drawn attention to a case where usage determines meaning and to an ordinary explanation that contradicts the symmetry requirement.

Literature

- Barnes, B. 1982 *T. S. Kuhn and The Social Science*, London: Macmillan
- Barnes, B. Bloor, D. and Henry, J. 1996 *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*, London: Athlone
- Bloor, D. 1973 „Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics“, *Studies of History and Philosophy of Science*, vol. 4 no. 2.
- Bloor, D. 1988 „Rationalism, Supernaturalism, and the Sociology of Knowledge“, in I. Hronsky, M. Feher, and B. Dajka. (eds.), *Scientific Knowledge Socialized*, Budapest: Akademiai Kiado.
- Bloor, D. 1991 *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: University of Chicago Press
- Bloor, D. 1997 *Wittgenstein, Rules and Institution*, London: Routledge
- Newton-Smith, W. H. 1981 *The Rationality of Science*, Boston: Routledge & Kegan Paul.

Wittgenstein and Other Minds

Yakir Levin

A basic assumption of traditional philosophy of mind, which Wittgenstein attacks, is that we extrapolate the meaning of third-person ascriptions of mental-states from the meaning of first-person ascriptions (hereafter, the Extrapolation Thesis). In this paper I examine two fundamental strands in Wittgenstein's attack. My main conclusion is that none of them succeeds. But, as I indicate at the end, this may not be a reason for traditionalists to rejoice.

Following Kripke's lead (1982, 114-133) the first strand can be reconstructed as follows. Obviously, in order to extend talk about mental-states from 'ourselves' to 'others' we must abstract from particular features of these states that make them 'ours'. But what could these features be? The traditional answer is 'soul', 'mind' or 'self' qua an immaterial entity, which mediates between our mental-states and bodies: On this view, the key to the idea of mental-states 'had' by things other than oneself like one's neighbour or one's chair, is the idea of mental-states that resemble one's own in all respects except for 'belonging' to a different 'mind', which is somehow attached to the body of one's neighbour or to one's chair. However, a fundamental problem of this account is that the 'having' relation between physical objects and 'minds', which it assumes, is unintelligible. This is particularly clear in the case of inanimate objects: To paraphrase Wittgenstein 1953, §361, what, if not spatial location, which 'minds' lack, could relate a given 'mind' to one chair say, rather than another, or to the chair as a whole, rather than to its back or legs, or the air around it? But the 'having' relation between animate objects and 'minds' is also not spared. For on the account at issue it is exactly the same relation as that between inanimate objects and 'minds'.

It follows that a substance-dualism, which assumes some indirect relation between bodies and mental-states via the mediation of 'minds', cannot ground the dualistic idea of mental-states ownership required by the Extrapolation Thesis. Perhaps then, this idea may be grounded in a property-dualism that assumes some direct connection between physical objects and mental-states. Maybe, to be more specific, the idea of mental-states that are not one's own, rests on the idea of mental-states that resemble one's own in all respects except for belonging to a different body cum physical object?

However, in so far as mental-states, like a rash of anger, that cannot be said to have any specific bodily location are concerned, this proposal is in no better position than its precursor. For the same difficulties that beset the 'having' relation between physical objects and 'minds' also afflict the 'having' relation between physical objects and mental-states of the non-locatable sort. Indeed, the problems indicated above concerning the former relation are pointed out in §361 with respect to the latter relation.

When it comes to mental-states like pain, which can be said to have a bodily location, these problems no longer arise. But then other serious problems emerge. For, as Wittgenstein insists, the possibility that one has a sensation like pain in the body of someone else is perfectly intelligible (1953, §302; 1969, 49-51). So the idea of a pain, or any other locatable mental-state had by someone else, cannot be based on the idea of location in another body.

It follows that property-dualism also cannot ground the dualistic idea of mental-states ownership required by the Extrapolation Thesis. So this idea is vacuous, which means, the argument concludes, that the Extrapolation Thesis cannot be true.

As this argument claims, the 'having' relation between bodies and 'minds' may indeed be unintelligible. But, contrary to what it argues, the analogous relation between bodies and mental-states makes perfectly good sense. Consider for example our visual perceptions. A striking feature of these experiences is that they present the perceived objects as standing in various spatial relations to the perceiver (Evans 1982, 153-4). And this, it should be noted, implies that although visual experiences cannot be related to a specific body via a bodily location, they can be related to it via their "egocentric" spatial content: Such an experience presents a specific location as the point of origin of the spatial relations which it involves, thereby reflecting the location of the perceiver's body. Moreover, visual experiences can be related to specific bodies by the ways they affect their behaviour. Indeed, the content of these experiences is intimately linked with behaviour, since the egocentric terms - viz. above, below, right, left, in front, behind - in which it can be specified, derive their meaning in part from their complicated connections with bodily actions (Evans 1982, 154-7). Finally, visual experiences can be related to specific bodies by their relation to experiences that have a bodily location. For example, a visual perception of an object may be related to a perception of this object by touch, which is bound up with a sense of parts of the body where the tactile perception is felt. And it may also be related to a proprioceptive awareness of the body, which is a type of experience that takes a back seat in consciousness almost all of the time (Bermúdez et al. 1995, 12-15, 175). Indeed, owing to visual experiences' strong ties with behaviour and bodily-experiences, they actually carry with them a sense of the bodies whose location they reflect (Cassam 1997, 52-3).

In like manner, a non-locatable mental-state like a rash of anger, which has no "egocentric" spatial content, can be related to a specific body by (1) its relation with a locatable mental-state - e.g. a sharp pain in the knee; (2) its relation with a non-locatable mental-state with a spatial content - e.g. an auditory experience of the man who hit the knee running away; (3) its behavioural impact - e.g. a shout at that man; (4) its relation with proprioceptive awareness of e.g., pangs in the chest. Thus, our mental-states, locatable and non-locatable alike, "latch" so to speak, onto our bodies in complex ways. This means that the non-locatability of a great many of them is no bar against body-based accounts of mental-states ownership. But it also indicates that recent accounts of our notion of the self, which give the body a prominent place (Bermúdez et al. 1995), are very likely on the right track.

Moreover, the variety of ways in which mental-states can be related to a body enable body-based accounts of mental-states ownership to accommodate cases like Wittgenstein's example of a pain felt by one person in the body of another. For while this pain is related to the one body by way of its location it may still be related to the other body via affective, emotive and motivational states which "latch" onto it. And, if significant enough, the latter rather than the former can be considered as what matters for ownership of the pain. Indeed, owing to the aforementioned variety, the range of possible deviant relations between mental-states and bodies is much wider than Wittgenstein's example may suggest. Think, for example, of the possibility of a body related to visual experiences centered on another body, which is related to auditory experiences whose point of origin is a third body etc. (Strawson 1959, 90-2). Admittedly, if the deviant relation is too complicated, body-based talk about ownership by a particular subject would lose sense. However, proponents of the body-based approach may bite the bullet here, and not implausibly accept the consequence that when mental-states become too dispersed among bodies the notion of a single owner of them becomes vacuous (Evans 1982, 250-3).

These comments certainly require elaboration. But they suffice to show that, at least as it stands, the first strand in Wittgenstein's attack on the Extrapolation Thesis is unsound.

However, this attack has a second strand, which runs as follows. Extending our concepts of mental-states to others on the basis of our own case is tantamount to extrapolating from talk about our own mental-states to talk about the mental-states of others. But the former talk is a private communication of ourselves with ourselves, which is rendered impossible by the private language argument. So given that we can meaningfully ascribe mental-states at all, the Extrapolation Thesis must be false.

A fundamental assumption of this argument is that the private communication it deals with (hereafter, *Privatologue*), must be a private language in Wittgenstein's sense. When introducing the latter notion, however, Wittgenstein provides two definitions (1953, §243). On a standard reading of the first, what makes a language private is that the meaning of its terms is constituted by a relation they have with epistemically-private mental-items - i.e. mental-items whose nature can be known only by the speaker of the language (Blackburn 1984, 92-3). On the second definition, which he considers as closely related to the first, what makes a language private is that no one apart from its speaker can understand its terms. As I will now show, the second strand is either unsound or viciously circular, depending on which of these notions of privacy it involves.

The only reason of some weight, it seems, to consider *Privatologue* as private in Wittgenstein's first sense is the following. *Privatologue*'s terms are first and foremost terms for mental features. So if terms for outer, supposedly behavioural features contribute to their meaning, then, arguably, there must be some necessary connection between these behavioural features and the said mental ones. However, the Extrapolation Thesis goes hand in hand with a strict denial of any such necessary connection. So, from its viewpoint behavioural cum non-private features cannot contribute to the meaning of *Privatologue*'s terms.

The traditional denial, however, of a necessary connection between the mental and the behavioural essentially boils down to two theses. First, that the core of any mental-state consists of an epistemically-private inner item. Second, that the possibility that the same private-items involve very different behavioural patterns, or even none at all is perfectly intelligible. Obviously, as far as these theses are concerned our private-items and behaviour can be systematically correlated. But if such a correlation obtains, we can certainly speak about our mental life by way of terms whose meaning is determined both by our private-items and by our behaviour. True, anything falling under these terms would have of necessity features of both sorts. Further, and connectedly, the mental concepts they would reflect would have a behavioural dimension. Finally, we could not use them if the correlation between our private-items and our behaviour were very different. However, these implications are perfectly in keeping with the aforementioned traditional theses. Thus, proponents of the Extrapolation Thesis need not be committed to the view that the meaning of *Privatologue*'s terms must be constituted by a connection they have with private-items. And this means that the second strand in Wittgenstein's attack on this thesis is unsound, if its fundamental assumption involves his first notion of privacy.

However, even if the meaning of *Privatologue*'s terms need not be completely determined by private-items, it certainly must be partly determined by such items, which

is the same as saying that this meaning can be fully known only by one subject. And isn't this *privacy with respect to knowledge* of meaning tantamount to Wittgenstein's second sense of privacy, or *privacy with respect to understanding* of meaning? A basic belief we all naturally share is that others have, in broadly similar external circumstances, broadly similar inner-states. But given this Similarity Assumption, we will be able to arrive at true beliefs about the meaning of others' expressions, which involve private-items (Craig 1997, 131). And isn't this enough to constitute understanding? True, since there is no question of knowing whether the Similarity Assumption obtains, we will not be able to know in this case that we understand. However, this does not seem necessary for understanding (Craig 1997, 131). So, unless it is shown that the Similarity Assumption cannot be true, the assumption that Privatologue must be private with respect to understanding is unfounded. But how can this be shown if not by demonstrating that the Extrapolation Thesis must be false, thereby rendering meaningless (1) the idea of interpersonal comparison of private-items, which goes hand in hand with this thesis, as well as (2) the Similarity Assumption, which involves the latter idea. It follows that the second strand in Wittgenstein's attack on the Extrapolation Thesis is required for establishing the assumption that Privatologue must be private with respect to understanding. And this means that this move is viciously circular, if its fundamental assumption involves Wittgenstein's second notion of privacy. Thus, the second strand is either unsound or viciously circular.

Both strands, then, in Wittgenstein's attack on the Extrapolation Thesis are unsuccessful. However, mental-states owe their identity as particulars to the identity of those to whom they belong (Strawson 1959, 97; Evans 1982, 253). So by the rebuttal of the first strand, which is committed to a body-based account of mental-states ownership, the identity conditions of such states must be bound up with bodily cum behavioural features. Similarly, one part of the rebuttal of the second strand brings in a behavioural element into our mental concepts, and so also may the other part. So both rebuttals may well be committed to the view that the meaning of third-person ascriptions of mental-states and their behavioural justification conditions are not completely independent. This is somewhat ironical since the Extrapolation Thesis goes hand in hand with a traditional assumption to the contrary, and it seems that Wittgenstein's attack on the former is intended as part of an attack on the latter (1953, §353). Thus, both rebuttals may turn out to be a Pyrrhic victory. But a fuller examination of these points will have to wait for another occasion.*

* Many thanks to Dalia Drai, Eli Dresner, Eliezer Malkiel, Oron Shagrir and Hami Verbin for their helpful comments on earlier versions of the paper.

Literature

- Bermúdez, J.L., Marcel, A. and Eilan, N. 1995 (eds.) *The Body and the Self*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Blackburn, S. 1984 *Spreading the Word*, Oxford: Clarendon Press.
- Cassam, Q. 1997 *Self and World*, Oxford: Oxford University Press.
- Craig, E. 1998 "Meaning and Privacy", in Hale, B. and Wright, C. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell, 127-145.
- Evans, G. 1982 *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press.
- Kripke, S. 1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell.
- Strawson, P. 1959 *Individuals*, London: Methuen.
- Wittgenstein, L. 1953 *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1969 *The Blue and Brown Books*, 2nd ed., Oxford: Blackwell.

Functions and Operations in the Tractatus

Eric Loomis

Wittgenstein's early criticism of Russell's theory of types involved an insight into the limits of formal representations of mathematical reasoning that continues to find application. I will briefly review this criticism and indicate how it helped to motivate Wittgenstein's distinction in the *Tractatus* between functions and operations. I will further suggest that Wittgenstein's remark that formal concepts cannot be represented by a function has an application to formalizations of the Peano Axioms within first- and second-order logic.

Russell's type theory imposed a limit on the range of significance of a propositional function. He wrote,

A *type* is defined as the range of significance of a propositional function, that is, as the collection of arguments for which the said function has values. Whenever an apparent variable occurs in a proposition, the range of values of the apparent variable is a type, the type being fixed by the function of which "all values" are concerned. (1908, p. 163)

This restriction on the values of a variable was introduced to avoid Russell's Paradox and some semantic paradoxes. Russell's type-theory made it impossible to speak of the totality of all objects (and hence impossible to generate Russell's Paradox) by requiring that any proposition containing an apparent variable must be of a higher type than the variable itself. Hence, no propositional function could be a possible value of its variable, and so statements about all propositions or all functions could not, except in certain specially restricted cases, be formed (1908, p. 166).

So for Russell, a propositional function determined a type which is "fixed by the function." As a limitation upon its possible arguments, the type of a function is no accidental property of that function, but rather an essential one. The type-restriction must be grasped if the function is understood, yet the restriction cannot itself be represented within the type theory, as Wittgenstein noted in 1913:

We can never distinguish one logical type from another by attributing a property to members of the one which we deny to members of the other. Types can never

be distinguished by saying (as is currently done) that one has these but the other has those properties, for this presupposes that there is a meaning in asserting all these properties of both types.(1961, p. 106)

Consider Russell's statement that no first-order function contains a function as an apparent variable (Russell 1908, p. 165). Attempting to substitute a function into the variable position in a first-order propositional function does not produce a false proposition. If φ is a first-order function, the expression $\varphi(\varphi(x))$ is not false but nonsense, as is its negation. Moreover, if one attempted to say that no first-order function contains a function as an apparent variable within the language of Russell's type-theory, then any statement expressing this restriction would have to contain a variable in the argument position of a first-order function which ranged over first-order functions. But the type theory prohibits just such a variable. It is, as Wittgenstein saw early on (1961, p. 108), impossible to have a theory of types.

In the Tractatus, Wittgenstein repeated his complaints with type theory (1986, 3.331-3 and 4.1241). One lesson he drew from its troubles was the need to distinguish between functions and operations:

- 3.332. No proposition can say anything about itself, because the propositional sign cannot be contained in itself (this is the "whole theory of types").
- 3.333. A function cannot be its own argument, because the functional sign already contains the prototype of its own argument and it cannot contain itself.

This restriction on functions is not shared by operations:

- 5.251 A function cannot be its own argument, but the result of an operation can be its own basis.

Functions and operations are distinguished in other ways also. We can express an elementary proposition as a function of its names; e.g., " fx " or " $\varphi(x,y)$ " (4.24). When we do so, we concatenate the (material) function-sign and the argument-sign into a form that is specified by the logical syntax; e.g., " $\psi(\phi(fx))$ " (3.333-4). The sense of the resulting proposition is expressed by the mutual spatial position of its components, given the syntax (3.1431-2). The same is not true of operations. Operations signify by indicating differences between forms of propositions rather than by combining with names to make a proposition (5.241-25). An operation manifests as a variable which shows how we can proceed from one form of proposition to another (5.24). In showing this, the variable for an operation does not generalize over a pre-given set of objects but

rather exposes an internal relation between one proposition and another (5.21-2). An internal property is one that it is unthinkable that its object not possess (4.123). Operations thus bring out internal, essential properties of things without saying anything about them.

The introduction of internal relations that are shown by operations brings out a second lesson that Wittgenstein gleans from type theory. No proposition could express certain essential features of a logical type, which indicated to Wittgenstein the need to recognize special "formal concepts":

4.126 In the sense in which we speak of formal properties we can now speak also of formal concepts.

That anything falls under a formal concept as an object belonging to it, cannot be expressed by a proposition. But it is shown in the symbol for the object itself.

Formal concepts cannot, like proper concepts, be presented by a function.

Formal properties are internal properties or relations (4.1252). Formal concepts are expressed by a variable (4.1271). Wittgenstein indicates at 4.1252 that the number series is a formal series that is ordered by internal relations. It is expressed by the variable "[a, x, O'x]" (5.2522). Any formal series is generated by the repeated application of an operation to its own result (5.2521-2), and the "x, O'x" expression in the number series variable indicates this operation. I say "generated" because Wittgenstein thinks that formal concepts cannot be defined in terms of some pre-given collection of objects:

4.12721 The formal concept is already given with an object, which falls under it. One cannot, therefore, introduce both, the objects which fall under a formal concept and the concept itself, as primitive ideas. One cannot, therefore, e.g. introduce (as Russell does) the concept of a function and also special functions as primitive ideas; or the concept of number and definite numbers.

By this reasoning, the number series is not properly characterized by a function defined over a pre-given domain of entities. If Wittgenstein is correct, then the relation between a natural number and its successor must be something that is inadequately captured by, e.g., the successor relation of the Peano Axioms when this is understood as a function in the contemporary sense.

It is important to contrast Wittgenstein's conception of a function with the contemporary notion of a function, according to which functions are regarded as a species of relation, and treated in extension as mappings among sets or as sets of

ordered n -tuples.¹ On this conception, nothing prohibits a function from taking the result of its own application as an argument, provided that the range of the function is a subset of its domain.

Wittgenstein did not regard logic in a model-theoretic way. For him, a proper logic would expose the conditions of *any* possible language by showing the logical structure of the world through tautologies (cf. 5.511, 6.112f.). Any restrictions necessary for avoiding paradoxes must thus appear in the logical syntax, and Wittgenstein thought his restriction on functions cut-off Russell's Paradox (3.333).

Wittgenstein's conception of a function may seem old-fashioned. Why not relax his constraints on functions and take them in extension, relying upon the Separation Axiom to remove set-theoretic paradoxes, and turning to theories of truth to resolve semantic paradoxes?

I suggest that this move obscures an element of mathematical reasoning that Wittgenstein was able to indicate with his own function/operation distinction. At 4.126 and 4.1272, Wittgenstein explicitly rejected the supposition that the signification of words like "Function" and "Number" could be presented by functions or sets. Rather, he thought that such concepts should be presented by variables which, within a logical syntax, indicate a formal property of all of their possible values (4.1271). His reason for thinking this returned to the sorts of considerations that motivated his rejection of type theory; namely, that such concepts involve internal properties that cannot be expressed within a typed logic. A similar kind of problem arises within the context of the Peano Arithmetic when the successor function is interpreted in the standard, set-theoretic way.

On such an interpretation, the successor function is understood as a proper subset of the Cartesian product of the domain of a relational system satisfying the axioms. That this subset exists is taken as given -- the theory says nothing about how the set constituting the function is identified. Given a series of elements $0, 0', 0'', \dots$, the successor function s is simply given as the set consisting of $\langle 0, 0' \rangle, \langle 0', 0'' \rangle, \dots$, and if we substitute "0" with " $s(k)$ " in these pairs, the characterization of the set becomes transparently impredicative. No one doubts in practice that we know how to identify this set, but this know-how is not something that an extensional treatment of the successor function represents. Likewise, seeing that $s(k) = k'$ presupposes apprehending the formal property had by all substitution-instances of the variable k . It presupposes, in terms of the *Tractatus*, a prior apprehension of the operation constituting the number series (cf. 4.1273). This operation is conceptually primary; it must be presupposed before a successor function can be defined in an extensional way.

Similarly, defining a function by saying, e.g., $fxyz$ iff $z = x+y$ presupposes the

conceptually primary operation of adding numbers. We can, of course, recursively define a parallel "plus" function within the Peano Axioms, and prove inductively that it possesses certain arithmetical properties. But this is not to reduce an operation (in Wittgenstein's sense) to a function (in the contemporary sense). For although it is true that the domain and codomain of the *plus* function are independently specifiable, the *range* of *plus* is not, nor is the relation between its values and particular arguments. This relation is an internal one -- it is inconceivable that *plus* not return the values it does for its arguments. This point is completely obscured if *plus* is regarded as "just" a set of independently given entities (as it normally is).² So here too the extensional conception of a function captures the relevant relations among numbers only by presupposing essential, internal relations among them.

Standard first-order Peano arithmetic construes arithmetical operations in an extensional way and so misses these conceptually essential components of arithmetic. It has seemed to some philosophers that second-order logic might have an advantage here.³ Second-order logic allows for quantification over functions and relations, and thereby apparently allows for a characterization of a series or a progression that is not possible in first-order contexts. The induction axiom, for instance, cannot be formulated in first-order logic; only an induction schema can be. Even with this schema, no set of first-order sentences true of the Peano Axioms is categorical.⁴ The situation is different with second-order logic, however. The sentence:

$$\forall X(X(0) \wedge \forall x(X(x) \rightarrow X(S(x))) \rightarrow \forall xX(x))$$

states the induction axiom and, when conjoined with formulations of the other axioms, is categorical.⁵ So the essential features of the arithmetical axioms and functions seem to be expressed, and categoricity is preserved.

This is not a true resolution of the difficulties noted above, however, as becomes clear when we reflect on the standard interpretation of second-order logic.⁶ For here we are placed right back in the extensional, set-theoretic picture that Wittgenstein thinks fails to capture formal concepts. Formulas in standard second-order logic are interpreted in the same sorts of models as in the first-order case. For instance, where "X" is a predicate variable and "R" a predicate, a second-order sentence of the form " $\forall XF$ " (where "F" contains "X" free and "R" does not occur) is defined as true in an interpretation in a purely extensional way.⁷ A parallel account is given of the truth of " $\forall uF$ ", where "u" is a function variable. On such an interpretation, a second-order sentence like " $\forall u(u(x))$ " treats the relation between a function and its value for an argument as if it were *itself* a function given in extension. Thus for a particular function/argument pair "f" and "x", no distinction is drawn within the logic between the formal property expressed by an operation (such that "f(x)" signifies an object internally

related to the argument "x"), and a function understood as a set of ordered n-tuples. When the function is understood in this latter way, the relevant connection between the terms in the set (the elements of the ordered n-tuples) is taken for granted as soon as the set characterizing the function is assumed to be "given" through the definition of various subsets of the domain and its powersets.

No one need deny that these logics and axiom systems have enormous application. What is denied here is that they adequately characterize arithmetic without presupposing operations in Wittgenstein's sense, or something akin to them. This leads to a suggestion. The above considerations have been developed within the context of the logic of the *Tractatus*. I suggest that this fact is inessential, in that the distinctions Wittgenstein was there attempting to make between functions and operations, and between concepts that are formal and those that are not, could be made in different ways and without the apparatus of the *Tractatus*. For example, key aspects of the inexpressibility of formal concepts seem to have a parallel in rules, as Wittgenstein himself later examined them.⁸ A rule-based analysis of these issues might have further advantages in the context of investigating functions defined intensionally.⁹

References

- Boolos, G. (1975), "On Second-order Logic", *The Journal of Philosophy* 72:509-26.
- Boolos, G., and Jeffrey, R. (1989), *Computability and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. (1908), "The Theory of Types", in J. van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel, a Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Shapiro, S. (1985), "Second-Order Languages and Mathematical Practice", *Journal of Symbolic Logic*. 50:714-42.
- Wittgenstein, L. (1961), *Notebooks 1914-1916*. G. H. vonWright and G. E. M. Anscombe (eds.), Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1968), *Philosophical Investigations*. G. E. M. Anscombe (trans.), New York: MacMillan.
- Wittgenstein, L. (1986), *Tractatus Logico-Philosophicus*. C. K. Ogden (trans.), London: Routledge.

Endnotes

- 1 Length restrictions prohibit a consideration of functions in intension here, though these are often introduced in the Lambda Calculus, Recursion Theory, and Category Theory. An investigation of intentionally characterized functions might, I suggest, be best approached from the standpoint of Wittgenstein's later reflections on rules (with which intensional functions are often identified).
- 2 It is also obscured if we forget that the Peano Axioms characterize arithmetic only up to isomorphism.
- 3 See for instance (Boolos 1975), and (Shapiro 1985).
- 4 By the Löwenheim-Skolem theorems, there are models of the axioms in first-order logic that are not isomorphic with one another.
- 5 It is categorical with the axioms $\forall x \exists y (S(x) = S(y) \leftrightarrow x=y)$ and $\forall x (S(x) \neq 0)$ added.
- 6 Although I don't think any of the points I am about to make fundamentally change for non-standard, Henkin-type interpretations of second-order logic (which are also extensionally given).
- 7 Namely, it is true iff there exists a variant interpretation I' differing at most in the assignment of the suitably-valued characteristic function to R , and the result of substituting R for X in F is true in I' . See (Boolos and Jeffrey, pp. 199-200). R and the characteristic function themselves are just understood as subsets of some Cartesian product of the domain.
- 8 I think that the relation between a rule and its application is "internal" in the required sense. See Wittgenstein's discussion in sections 137-201 of his (1968).
- 9 See note 1.

The Silence After Kant

Charles W. Lowney

Wittgenstein, in the *Tractatus*, is sometimes seen as a seer guiding us to a mystical insight about something unspeakable, and sometimes seen as a debunker of mysticism, guiding us to see that there is nothing to see. Warren Goldfarb has characterized the debate between these two ways of looking at Wittgenstein as the battle between the "arch-realist" position and the "dissenting view".

One way of situating the debate, and situating Wittgenstein in the history of philosophy, is to frame the question of what is and is not expressible against a Kantian background. Whether Wittgenstein's Tractarian propositions are elucidating or whether they are outright nonsense, can be seen in the light of a tension that arises in Kant's philosophy. Namely, the tension between the limits of the understanding and the conviction that there is more to the world than simply empirically known facts.

I will argue that the ladder Wittgenstein would have us throw away is the transcendental structure that supposedly got us to where we started from. Along with the intelligibility of a transcendental structure, transcendent ideas vanish. But this need not affect the convictions that preceded the analysis.

1. A Linguistic Turn with a Transcendental Twist

According to David Pears, "The simplest general characterization of [Wittgenstein's] philosophy is that it is critical in the Kantian sense of that word. Kant offered a critique of thought and Wittgenstein offered a critique of the expression of thought in language." [Pears; 3]

To get the full analogy, we must take a step back to see the motivation for their projects.

From a high enough altitude it seems that Wittgenstein and Kant begin at the same place. They both wish to set limits for knowledge. They both wish to use an understanding of those bounds to debunk dogmatic metaphysics-- and yet to make room for freedom, if not faith. The question is whether or not, after they perform their investigations into the limits of knowledge and speech, they still maintain a conviction that "noumena" or "ineffables" exist.

It is clear that Kant, employing the transcendental method he develops in the first Critique, finds a way to re-affirm the "transcendental Ideas" of God, Freedom and Soul via a conviction in the experience of the moral law. Hence Kant finds a circuitous route back to some conception of his "ineffables" as postulates. It is also clear that Wittgenstein in the *Tractatus* believes he finds no way to talk about his ineffable domain.

There are several "ineffables" at issue here. Wittgenstein primarily talks about the say/show distinction with regard to "logical form", that which makes our sentences capable of conveying meaningful information. I will call this the "transcendental" ineffable. But there is also an ethical connotation to the ineffable. This I will call the "transcendent" ineffable, what Kant called "noumenal" being, which included God, Freedom and Soul.

In approaching the question of the ineffable in Wittgenstein, we might first ask what is speakable. With regard to what can be objects for the understanding, and hence what can be spoken, the *Tractatus* can be considered a linguistic extension of Kantian epistemology. The appropriate application of language for Wittgenstein is the appropriate application Kant's categories. The speakable is the sensible world.

According to Wittgenstein, the only legitimate propositions were the propositions of empirical science; once we stray from facts about the world, we pulled by the syntax of language into nonsense. According to Kant, concepts without intuitions are blind. When we don't have sensible intuitions we are pulled towards empty metaphysics, driven by Reason's regulative search for unconditioned unities. For both, cognitions are the proper objects of language and are eminently sayable. If we can see, smell, feel, taste, or hear something we can name it and describe relations it has with other things.

Once Kant gave his ideas with regard to the proper application of concepts a paradox arose which ate away at the viability of any statement that purported to explain how knowledge in general is possible: If all we can legitimately understand or speak of are the sensible objects of experience, how is it that we can understand or express anything about that which produces knowledge or these objects for experience?

For Kant there were a whole class of propositions that weren't about the empirical world but which he still purported to make sense. These were statements about the transcendental realm, i.e. statements about the conditions for the possibility of knowledge. For Kant, we could use what we knew about the world as a clue to the transcendental, and ultimately we could know necessary conditions for the possibility of the world, understood empirically. Wittgenstein, on the other hand, with the final lines of the *Tractatus*, banishes everything transcendental into the domain of the unspeakable. Pears says, "Kant felt no scruples about presenting his philosophy in factual language, but Wittgenstein was more rigorous." [Pears; 7] In fact, from Frege to Wittgenstein, the idea that it is possible to say

anything about general conditions for the possibility of knowledge progressively loses credibility.

Frege believed that it was impossible to speak literally about that which allowed us to cognize the world and speak with sense. In "The Thought" Frege simply says "something non-sensible" is responsible for our ability to experience the world and grasp the thoughts we express in language. And in "On Concept and Object" it's clear we can't define the basic categories of understanding but we have to assume them in our definition in order to be speaking coherently at all. All we can provide are metaphorical elucidations like "saturated" and "unsaturated" or "function" and "argument" to hint at irreducible, ineffable terms. And if this is so with the general logical categories in our language that allow us to represent the world, how much more so when we attempt to talk about categories and the structures that present the world?

Frege acknowledged the objectivity of concepts and their application to the world of experience, but with regard to any transcendental activity he was very vague. Although heavily steeped in the Kantian tradition, there was a distance between Frege and Kant, according to J. Coffa, "underscored by the paucity of remarks on that most disturbing of Kantian problems, the character of objects of knowledge and their constitution through the categories." [Coffa; 67]

Wittgenstein continues the trend Frege began, pushing the transcendental further into the ineffable transcendent. Cora Diamond mentions the similarities, as discussed by Peter Geach, with regard to the ineffability of "concept" and "object" and, according to Diamond, Wittgenstein adds other words to the list such as "'possible' and 'necessary' and 'impossible'." [Diamond; 184] All logical concepts that work to provide meaning are inexpressible.

This repudiation of transcendental conditions strictly abides by the restrictions Kant put on the understanding. Wittgenstein says we can only speak of objects. [*Tractatus*, 3.221] That which presents us with objects are not objects themselves. To speak of "logical form" is already illegitimate, because "it" is not an it. "It" would fall into the category of being "neither a something or a nothing". [*Philosophical Investigations*, #304] We can only talk about *its* in language and *its* are the things we make scientific propositions about. We cannot get to any proto-reality. All that we can talk about we can see on the surface. We cannot go behind the scenes to see how knowledge is --or must be-- produced in the way Kant had in mind. But is it all nonsense?

2. The "Ineffability of Semantics" as the Ineffability of the Transcendental

It is possible that Wittgenstein, with Frege, adheres to what Coffa calls the "factuality of meaning". Although we cannot *speak* of transcendental conditions for knowledge that might provide some sort of justification for our use of logical language, there is a right and a wrong logical symbolism; there is something to show. Pears, an "arch-realist", attributes this to an acknowledgment of a "deep structure" which all factual languages have but which cannot legitimately be expressed in any factual language. [Pears; 6] He explains Wittgenstein's reasoning for saying this structure is ineffable:

"If factual language could contain an analysis of the conditions of its own application, the language in which it analyzed them would itself depend on further conditions, which would still remain to be analyzed, and so on to infinity... Factual sentences, like pictures, present a view of the world but they do not present a view of what made the original view possible." [Pears; 7]

This is what Jaakko Hintikka would call a presuppositional motivation for the "universal medium" view of language. In this view, shared by Frege and Wittgenstein, we cannot get outside of language to examine the basic concepts that give it intelligibility. For Hintikka this results in the "ineffability of semantics" or the inability to say anything about the relations between language and the world, but it does not preclude the idea that strong views on semantics are held. [Hintikka; 24]

Diamond, a "dissenter", seems to agree with Pears' principle, at least with regard to Frege, [Diamond; 1] but, for her, taking Wittgenstein seriously makes this merely a "transitional" statement in the "before-you-throw-away-the-ladder mode of speaking". [Diamond; 185] In the end, nonsense is nonsense. The only thing that is shown is that a form of words we thought had sense, actually does not.

What Hintikka stresses that Pears does not is that semantics is ineffable because any expression of the meaning at a fundamental level is redundant, both of the form that gives it sense and of the explicit information it provides, if any. The conditions for sense have to be presupposed in any statement that makes sense, so we never really get to *say* those conditions. Hintikka thus says that, for Wittgenstein, when we try to express what gives our sentences meaning, "at worst, the result is nonsense; at best (viz., if we simply repeat what is already presupposed) the result is vacuous." [Hintikka; 23]

In addition to our susceptibility to put it where there aren't any, Hintikka thus points to another way in which Wittgenstein's "theses" can sound intelligible and yet be nonsense. Hintikka cites Wittgenstein in *Culture and Value*: "The limit of language is shown by its

being impossible to describe the fact which corresponds to a sentence...without simply repeating the sentence. (What we are dealing with here is the Kantian solution to the problem of philosophy.) [Hintikka; 24]

This prime statement about the ineffability of semantics is also a statement about the ineffability of the transcendental. The Kantian "solution" here is being criticized. Wittgenstein is saying that Kant's attempt to lay out the necessary conditions for the possibility of knowledge does not provide us with any new information. It merely repeats in disguise what we already knew and what we perceived as a problem. (Does Kant's "transcendental logic" really tell us any more than we know by general logic?) And if such statements are at best redundant (tautological) then they are at base nonsense when taken as an explanation. Nonsense does not get resurrected into sense once we've explained why its nonsense, because when it seems to make sense it is relying on that which it purports to explain. Nonsense gets eternally buried as redundancy.

So much for the transcendental ineffables, what of the transcendent?

3. "to arrive at where we started and know the place for the first time" (T.S. Eliot in Pears)

It is easy to see how a transcendental connection between our words and the world might be shown but not said, since we use language meaningfully to describe ordinary experience. It is harder to see how any transcendent entities or acts can be shown. From the point of view of the understanding it is impossible. No fact of the world can tell you that an action was ethical-- for Kant or for Wittgenstein. Neither God nor the soul is anything that we can see, touch, feel or sensibly experience. We speak only of that which can be understood, the empirical ego and world. The opacity of the will --even to ourselves-- makes it impossible to say whether the world is waxing good or waning evil.

But aren't the arch-realists simply taking Wittgenstein at his word? He says "The book's point is an ethical one" [in Pears; 191] and "There is indeed the inexpressible. This shows itself; it is the mystical." [*Tractatus*, 6.522] Aren't we getting somewhere by means of his propositions?

The problem comes in understanding how metaphor worked for Wittgenstein. "A simile must be the simile for *something*." [at least by 1929, Wittgenstein; 42,43] There has to be a way of cashing out a metaphor in literal language. To say we can't literally speak of something is to say we can't speak of it even metaphorically. Once you see philosophical propositions as nonsense, and not even as metaphorical elucidations, it is hard to hold on to the idea that there is anything there that those propositions were getting at. Diamond thus says: "The final step in the philosophical journey... leaves us without that description or any supposedly unspeakable understanding corresponding to it." [Diamond; 3]

The way of cashing out the transcendental is to show it's redundant. But there is no way to cash out the transcendent. One might try to say that the ethical is limned by limiting the speakable --a *via negativa*-- but this doesn't work. How would this be cashed out? The analogy fails to convey the sense of the ethical, and the person, as the limit of language and thought. There is no way at all to characterize what is on the other side of the speakable or thinkable. And a charitable reading of the *Tractatus* still seems to side with the dissenters.

So is there nothing to see? Is Diamond right and Pears wrong? Yes and No. A clearer way of saying what we are left with is to go back to our Kantian framework. Kant, in employing his transcendental method, begins with convictions that he cannot doubt. Pears sees Wittgenstein as circling back to the beginning, but for Pears this involves a platonic "uncritical realism". [Pears; 10] Wittgenstein's convictions, however, may start smaller than Plato or Kant's. The transcendent ineffables were transcendental postulates that we forgot were postulates. What we were actually convinced of, before we were misled by language, is our ability to communicate meaningfully and behave ethically. This is the substance archrealists look for: the ethical before it gets built up into a metaphysical notion. But any expression of this immediately pulls us towards a philosophical claim. We get pulled from "this leads to that" and "this was a free act" to a completely determinate physical world and an absolutely free moral subject. This pull Wittgenstein resists.

God, Freedom and the Soul can't be spoken about, they are the metaphysical nonsense that gets thrown away with the ladder... and the ladder is the transcendental structure that supposedly got us to where we started from. We are left with the aspect the world takes on when the questions disappear.

But it may be that we all try to make more sense of Wittgenstein than he could make of himself, and the dialectic Goldfarb points out, between "theses" and their undermining, continues.

References

- Coffa, J., *The Semantic Tradition From Kant to Carnap*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Diamond, C., *The Realistic Spirit*, MIT Press, Cambridge, 1991.
- Goldfarb, W. at the Boston Colloquium for the Philosophy of Science, "The Analytic Tradition: A Tribute to Burton Dreben", October 2000.
- Hintikka, J., *Lingua Universalis vs. Calculus Racinator*, Kluwer, Dordrecht, 1997.
- Pears, D., *The False Prison*, vol. 1, Oxford University Press, New York, 1987.
- Wittgenstein, L., "Lecture on Ethics" in *Philosophical Occasions*, Hackett Publishing, Cambridge, 1993.

Wittgenstein on Dissimulation and the Constitution of the Inner

Antonio Marques

"Pretending is, of course, only a special case of someone's producing (say) expressions of pain when he is not in pain. For if this is possible at all, why should it always be pretending that is taking place - this very special pattern in the weave of our lives?"

PI ii, XI 228-229 e

The topic of dissimulation (*Verstellung*, *Heuchelei*) occurs recurrently in Wittgenstein's writings and plays certainly an important role in his last philosophy of psychology. It is obviously related to the concepts of inner and outer and also plays a relevant role to a deeper understanding of the logic of both concepts relationship. There are very well known declarations, which seem to confirm a clear prevalence of the outer, such as "nothing is hidden" or "An inner process requires external criteria" (*PI* 435, 580). But such claims must not be interpreted as if Wittgenstein reduces the inner to the outer or implicitly wished to mean that the inner processes are an illusion and in all cases we must try to study psychological concepts through verifiable external criteria¹. First of all it is a fact of my relationship with others that mere external criteria don't resolve the problem of the uncertainty related to the eventual in-authenticity of their exteriorizations (*Äusserungen*) or behaviour. More precisely these are non-existent criteria. Nonetheless it's true that this uncertainty exists and in a certain sense it is not possible to overcome it. Which type is this uncertainty? "Uncertainty: whether a man really has this feeling, or is merely putting up an appearance of it. But of course it is also uncertain whether he is not merely putting up an appearance of pretending. This pretence is merely rarer and does not grounds that are so easily understood" (*RPP* I 137).

It is also true that I don't live permanently under a state of uncertainty about the authenticity of the other person's expressions. On the contrary dissimulation is even a "special case". Certainly one can imagine that no form of life would be possible if each one's attitude toward the other were of suspicion and we always believed that the other person dissimulates. Naturally I assume without a shadow of doubt that the other is really angry, sad, full of joy or that her pains means really pain, etc. Nevertheless this is also true: "In *certain* cases in some uncertainty whether someone else is in pain or not, I am not secure in my sympathy with him - and *no* expression on his part can remove this uncertainty" (*RPP* I 137). As a result we have not only a situation in which it is not

possible to define criteria which eliminate the uncertainty about the authenticity of the other person behaviour, through any kind of verification of the existence of a supposed sensation or internal experience. Furthermore another important outcome is an inevitable asymmetry between first and third persons. When Wittgenstein affirms that "The uncertainty of the ascription "He's got a pain" might be called a constitutional certainty" (*RPP I 141*)", he is assuming simultaneously that an asymmetry between first and third persons is also constitutional. Now what Wittgenstein shows is that this asymmetry is not grounded on a sort of structural incapacity to perceive the interior of the other, but on the own exclusive capacity of the subject to *express genuinely* or not his own feelings, sensations, etc. In other words, his capacity to express himself sincerely or to dissimulate. *So the hypothesis I defend in this paper is the following one: what can be designated by inner in Wittgenstein is not the set of experiences which are or are not expressed by primitive natural or linguistic signs, but the capacity that only the subject has to exteriorize in-authentically or to dissimulate.* By non-genuine expressions one must understand the exhibition of expressions, which are not substitutions of the primitive expressions the child has learned at the beginning of his linguistic training. A little later we'll clarify this point. These are preliminary considerations we must take in account in order to explore further the concept of dissimulation.

1. In what sense is it possible to speak of an inner as something hidden or that the subject can hide? At first view this formulation seems to be in complete contradiction with all the argumentation against the picture of an inner filled with objects to which only the subject has an access, developed by Wittgenstein, at least from § 243 of the *PI*. At that point the argumentation takes in account all the critique to the Augustinian picture of language, which derives the meaning from the ostensive and designative use of language. The most outstanding result of this critique is that the mind must not be seen as a box, where each one has something hidden (for example, a beetle) that only she can see or recognize. This is the image Wittgenstein proposes us in the well known § 293 of the *PI*. The illusion consists in thinking that the inner is the set of things, which can be designated by our language, seen under an essentially descriptive use. If we understand the inner in this way, so we'll be speaking of a false image of it. A convenient way to face the question of the meaning of hiding or revealing an inner leads us simply to see deeper in the mentioned asymmetry. The question is not formulated under the form of an asymmetry between someone who exclusively knows his immediate experiences and the other who only can surmise them, but between someone who exclusively can express his experiences and the other person who only can know them just through the expressions he observes. It is a fact that we have a strong inclination to separate the private pain and the public cry corresponding to it. But as Mary McGinn

puts it "it is true that the pain is not public in the way the cry is, but the pain enters into the language game insofar as this cry is woven into a pattern that has a particular significance" (Mary McGinn, 1997, 166).

It is to be stressed that this asymmetry is a necessary but not sufficient condition to sustain the notion of something which hides itself, the notion of a different Cartesian inner. "The inner is hidden from us means that it is hidden from us in a sense in which it is not hidden from *him*. And it is not hidden from the owner in this sense: *he utters (äussert) it* and we believe the utterance under certain conditions and there is no such thing as his making a mistake here. And this asymmetry of the game is brought out by saying that the inner is hidden from someone else" (LWPP 2 36e).

2. On the one hand dissimulation is not a genuine expression, on the other hand only because any expression necessarily is to be presented in the first person, can the other person take it as a genuine or authentic expression. It doesn't make sense to say from another person that she describes authentically *my* expression, although we can say that she describes it truly. So from the third person perspective it will always subsist the uncertainty in relation to the genuine character of the produced expression. The case of dissimulation, that is, the intentional exhibition of an in-authentic expression helps to clarify in what sense the first-third person asymmetry must be understood in Wittgenstein. As was already referred, the argumentation against the existence of private objects and of a language that could describe them has revealed that the true asymmetry was not between a subject who possessed in his interior certain objects (sensations, feelings), which only the owner succeeded to describe and to know. The true asymmetry starts from the fact that only I can *exteriorize* my feelings, sensations, etc. The asymmetry grounds the fundamental distinction in Wittgenstein between a descriptive use and an expressive use of language, which goes along the *PI* and is a deep line of his argumentation against the imagined interlocutor, at least from the beginning of the sections related to the so called private language argument (*PI* 243-315). Only I can express my feelings, experiences and such exteriorizations are open to the observation and description from other people. So expression is the external evidence of an inner and this one will be, so to say, *transparent* since in it nothing seems to introduce any doubt into the certainty with which the first person description is realized. Considered only per se the referred asymmetry doesn't determine any doubt in relation to the authenticity or in-authenticity of expressions from the third person point of view. In fact one could say that the asymmetrical relation doesn't imply analytically the game of suspicion and dissimulation. This is easy to confirm, for example with the expression of a baby. That's why "A child must have developed far before it can pretend,

must have learned a lot before it can simulate" (*LWPP* 2 42e). Nonetheless the development of the capacity to dissimulate arises so to say a crisis in the external evidence of the expression: "The possibility of pretence seems to create a difficulty. For it seems to devalue the outer evidence, i.e. to annul the evidence" (*LWPP* 2 42e). Now we can see that by the introduction of the language game of dissimulation, another and perhaps stronger asymmetry takes place, namely that one which is based on the possibility that only I have to exhibit non genuine expressions, without which the other person, from the third person view, becomes aware of this lack of authenticity. The complexification of language games in the education of the child, his activity in the framework of more and more complicated patterns of life, determines a better and better technique of the genuine as also of the non genuine expression. "The utterances (*Äusserungen*) of my feelings can be sham. In particular they can be feigned. That is a different language-game from the primitive one, the one of genuine utterances" (*LWPP* 2 39e). If we remember *PI* 244, Wittgenstein explains there the genesis of the genuine expression: the child hurts himself, cries, the adults talk to him in order to help and teach him genuine linguistic expressions of pain which *substitute* the primitive and genuine expressions. Later on the child is trained in language games of more complicated patterns of life and then can exteriorize non-authentic forms in order to reach certain practical ends. One is justified to say that he learned to express non authentically in order to reach practical ends or because it was important from his point of view dissimulating in this or that situation (*LWPP* 1 205, 261). Another Gedankenexperiment of Wittgenstein: a tribe doesn't know pain dissimulation; all members think the others exhibit genuine expressions, so they don't recognize any difference between genuine and non-genuine expression. Then a missionary arrives and teaches them to suspect and to introduce this difference in their language games and to give importance to that difference. So they begin to think that it is relevant to distinguish one authentic expression from an in-authentic one, eventually to praise the former and to blame the latter (*LWPP* 1 203). Even if it is a methodological fiction the example of the tribe teaches us something crucial. Only after the arriving of the missionary it was possible to each member of the tribe to recognize his own expression as a genuine or in-authentic one. Only after that it is possible to them to say in relation to their own inner: "An inner, in which it looks either like this or like that; we are not seeing it. In my inner it is either red or blue. I know which, no one else does" (*LWPP* 2 55e).

3. Is it possible to imagine human beings who could not dissimulate? The case of the above mentioned tribe, before the missionary arriving, leads us to represent a very strange form of life. Let's again represent this tribe, whose members are completely truthful, not by any moral reason, but because they consider lying as something absurd,

a sort of dissonance. Or also because on their view lying or feigning would be a mental illness or at least a completely perverse pattern of life. No person belonging to that tribe can play a role or even to imagine a story (LWPP 2 56e). But the most relevant fact about it will be that it is not possible to speak of them as having an inner, or in other words, an inner contrasting with an outer with a different logic?

Let's consider the following aspect: the outer evidence of their sincere and genuine expressions, which are observable through the multiple exteriorizations, does impose to us with an absolute force, as happens when a little baby smiles and it absolutely evident for us its authenticity. But in what sense could we yet to speak of an inner? Has the little baby or any of the members of the tribe something one can designate properly as an inner? In a certain way the answer is a negative one. In fact *when the outer evidence is irrefutable, then the inner in fact disappears*. Thus in the above quoted words of Wittgenstein: "The possibility of pretence seems to create a difficulty. For it seems to devalue the outer evidence, i.e. to annul the evidence". He also says that "When mien, gesture, and circumstances are unambiguous, then the inner seems to be the outer; it is only when we cannot read the outer that an inner seems to be hidden behind it" (LWPP 2 63e). So one must infer that the break of outer evidence has the major consequence of generating an inner. A person grows up, acquires more and more complicated language games, the outer evidence dissipates and an inner takes a form. Then it becomes clear that what one calls a process of development of the inner is not to separate from the expression game, from the dissimulation game and its opposite. Perhaps the most important outcome of this exploration of the dissimulation topic in later Wittgenstein can be formulated by his following words: "Feigning and its opposite exist only when there is a complicated *play of expressions* (Just as false or correct moves exist only *in a game*)" and so "if the play of *expression* develops, then indeed I can say that a soul, something inner, is developing. But now the inner is no longer the cause of the expression" (LWPP 1 946, 947).

Literature:

Hacker, P.M.S. 1990 *Wittgenstein: Meaning and Mind*, Oxford: Blackwell
McGinn, Mary 1997 *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London:
Routledge

Wittgenstein:

LWPP 1 - Last Writings on the Philosophy of Psychology 1982 vol. 1, ed. G.H. von
Wright and H. Nyman, Chicago: The University of Chicago Press

LWPP 2 - Last Writings on the Philosophy of Psychology 1992 vol. 2, ed. G.H. von
Wright and H. Nyman, Oxford: Blackwell

PI - Philosophical Investigations 1978 Oxford: Blackwell

RPP 1 - Remarks on the Philosophy of Psychology, 1980 vol. 1, ed. G.E.M. Anscombe
and G.H. von Wright, Oxford: Blackwell

Endnote

- 1 A systematic and autonomous treatment of the relationship between the inner, the outer and dissimulation doesn't occupy yet a significant place in the literature on Wittgenstein. Interesting perspectives are developed in following works: P.M. S. Hacker (1990, 272-286), Michel Ter Hark (1990, specially on pretence 124-135), Mary McGinn (1997, 143-176).

Wittgenstein, Metaphors, and Mental Concepts

Ken Maruta

1. Introduction

Wittgenstein wrote the following, rather unsettling, remark towards the end of his life:

The "inner" is a delusion. That is: the whole complex of ideas alluded to by this word is like a painted curtain drawn in front of the scene of the actual word use (LW2 p.84).

My aim in this short paper is to place this passage in the correct context of Wittgenstein's later philosophy, and to suggest a fruitful direction in which a Wittgensteinian investigation of mental concepts may develop.

2. The Generation of Philosophical Problems

Let us start by clarifying Wittgenstein's general programme for philosophy. It is well known that he characterised philosophy as "a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language (PI §109)." But *how* does language deceive our intelligence? Wittgenstein's answer is: by means of formal analogies among linguistic expressions. This view can be traced back to the *Tractatus* (cf. 3.323-5), and is more expressly stated at various places in the "Philosophy" chapter of TS213. The view that analogical expressions breed philosophical problems is found in the later philosophy as well:

Our investigation ... sheds light on our problem by clearing misunderstandings away. Misunderstandings concerning the use of words, caused, among other things, by certain analogies between the forms of expression ... (PI §90).

Wittgenstein also writes:

A Gleichnis that has been absorbed into the forms of our language produces a false appearance ... (PI §112).

"Gleichnis" is rendered "simile" in the English translation. But in the early draft of the *Investigations*, a paragraph identical to the above quote is followed by examples of *Gleichnisse* (TS220 §98), and they seem to indicate that "Gleichnis" as used by Wittgenstein refers to the analogies in the forms of words that are mentioned in PI §90. Wittgenstein's examples are divisible, I think, into two types.

(1) An example of the first type is the word "is". This word can be used as a copula as well as an identity sign. Thus, a particular rose is red in the sense that it has the property of being red, but it is not red in the sense that it is not the same as red. This is a case of formal analogy resulting from simple homonymy. According to Wittgenstein, the most serious philosophical confusion is produced by such an analogy.

(2) An example of the second type is the concept of time. Wittgenstein says, "Think of how the substantive 'time' can remind us of a medium, how it can mislead us and make us chase a phantom." Here the formal analogy lies in parts of speech. That is, "time" and "table" are analogous in that they are both nouns. The anxiety here is that the noun "time" misleadingly *objectifies* (or *personifies* (CV p.22)) time. Wittgenstein also refers to the fact that we speak of measuring time. This notion has an obvious analogy to spatial measurement. This creates the philosophical problem of how we measure time when it is not before our eyes. Inasmuch as these analogies reify time, they can be viewed as figures, especially metaphors, rather than as mere homonyms.

3. The Elimination of Philosophical Problems

What strategy should be adopted, then, in order to resolve philosophical problems arising from analogies and figures, so that we may attain a correct understanding of our language? Wittgenstein's overall approach seems clear enough:

Many of them [*Manche von ihnen*] can be removed by substituting one form of expression for another ... (PI§90).

For instance, the confusion caused by the homonymy of the sign "is" can be avoided by designating copula by "e" and the identity relation by "=" (TS220 §99; cf. LSD p.310).

This approach of replacing problematic analogies and figures is hinted at in other places in Wittgenstein's writings: "The resolution of the problem consists in the elimination of the disturbing aspect that is triggered by certain analogies in our grammar (MS 157(b) p.27); "If I correct a philosophical mistake ..., I always point to an analogy ... that was followed, and show that this analogy is incorrect (PHIL §87)."

4. Analogies and Metaphors in Mental Concepts

Wittgenstein is therefore on guard against the analogies and metaphors embedded in mental concepts. Let us look at three types of examples:

(1) Nominal terms for mental concepts: "It is the substantive 'pain' which puzzles us. This substantive seems to produce an illusion (LPE p.206)"; "In our primitive language most substantives relate to some physical object or other. When then we begin to talk of impressions, we have a temptation to use the same kind of grammar. This produces a puzzle ... (LSD p.356)."

(2) Analogy to descriptions: "The strange metaphor 'to have pain' (MS120 p.110v)"; "In 'I have t[oothache]' the expression of pain is brought to the same form as a description 'I have a matchbox/5 shillings/' (LPE p.263)."

(3) The inner-outer scheme: "... '[I]nner' is a dangerous metaphor (RPP1 §824)"; "We must get clear about how the metaphor of revealing (outside and inside) is actually applied by us ... (LPE p.223)."

These are all expressions of critical concern regarding metaphors, i.e., *objectification* metaphors (cf. LSD pp.312-3), which, under the metaphorical, spatial scheme of inner and outer, liken such mental concepts as pain and mind to *things*. These metaphors are commonplace expressions, and are often called dead metaphors (in Wittgenstein's terms, "analogies which we did not recognize as analogies (cf. PHIL §87)"). When philosophers construct a theory of mind using those metaphors, their intelligence, Wittgenstein thinks, is prone to deception. It is likely to be this worry that caused him to write the remark quoted at the beginning of this paper.

5. The Elimination of Metaphors in Mental Concepts

When Gilbert Ryle points out the metaphor in the expression "in my head" (as in "the jingle running in my head"), and further makes the following statement, his thinking seems to resonate with Wittgenstein's: "The phrase 'in my mind' can and should always be dispensed with. Its use habituates its employers to the view that minds are queer 'places', the occupants of which are special-status phantasms (Ryle 1963, 36, 40)."

How, then, does Wittgenstein remove the object metaphors and spatial metaphors in mental concepts? He says, regarding the grammatical analogy between "I have pain" and "I have a matchbox": "I want to say the words are used in an entirely different way (LSD p.330)." According to Wittgenstein, "[i]n one form it replaces a moan." This well-known view, which compares the use of "pain" to a cry rather than to the use of

"matchbox", gives support to the claim that the similarity between the nouns "pain" and "matchbox", and the similarity between the verbs that collocate with those nouns, are only superficial. And as long as the use of "pain" is explained with reference to outward behaviour, one need not think of pain as something inner. The elimination of the dangerous power of analogy with regard to mental concepts is intended in such a manner.

6. The Role of Metaphors

It is important that Wittgenstein refuses to be called a behaviourist. To explain this, interpreters emphasize, among other things, that, for Wittgenstein, pain is not just behaviour, but what is expressed by behaviour (cf. PI §244). *Expression* is therefore an important notion. Now when the concept of pain is understood through behaviour and the concept of expression, how, in turn, is the concept of expression to be understood? How does one try to explain this concept to a child? May not one make use of an analogy of pressing out, e.g., of "expressing" juice from oranges? It seems that the important notion of expression, *Ausdruck* or *Äußerung* also contains "an analogy which one did not recognize as an analogy (PHIL §87)", or a dead metaphor of inner and outer.

Thus metaphors keep popping up. Are we to eliminate misleading analogies altogether and hope that we can thereby achieve an overview, *Übersicht*, of mental concepts? It is nowadays often pointed out that metaphors play a special conceptual role. According to the cognitive semanticists G. Lakoff and M. Johnson,

Because so many of the concepts that are important to us are either abstract or not clearly delineated in our experience (the emotions, ideas, time, etc.), we need to get a grasp on them by means of other concepts that we understand in clearer terms (spatial orientations, objects, etc.) (Lakoff & Johnson 1980, 115).

What makes this sort of cognition possible, they say, is metaphors. If they are right, the misleading metaphors in mental concepts are also ones that shape and hold those concepts, and we cannot have the desired overview if we remove the metaphors that constitute the conceptual landscape in question.

7. Toward an Overview

To regard Wittgenstein as an unyielding critic of metaphors is too simplistic. He concedes, for example, "To say that we are trying to express the idea which is before our mind is to use a metaphor ... which is all right so long as it doesn't mislead us ... (BB p.41)." What is still wanting, however, is a further investigation on the use, and the nature, of such ordinary metaphors.

I want to show, very briefly, how a positive investigation of analogies can be accommodated in Wittgenstein's philosophy. My suggestions are: (1) many analogies embedded in mental concepts can be treated under, or in connection with, the notion of *secondary sense*; (2) an understanding of a secondary sense is a *primitive linguistic reaction*.

(1) Examples of words having a secondary sense are "fat" in "Wednesday is fat", "yellow" in "The vowel e is yellow", and "calculate" in "calculating in the head" (PI p.216). Wittgenstein characterizes this notion in several ways. First, it is only when one knows the primary sense of a word that one can use it in the secondary sense. Secondly, one can only "explain" the secondary sense by explaining its ordinary sense. That is, in explaining the meaning of "fat" in "Wednesday is fat", one can only point out its normal sense. Thirdly, whatever sense conveyed by the use of a word in a secondary sense cannot be conveyed by other words.

Wittgenstein says explicitly that "[t]he secondary sense is not a 'metaphorical' sense (*ibid*)." His reason is that, whereas a metaphorical expression can be substituted by a literal expression, "yellow" in "The vowel e is yellow" cannot. However, whether a metaphorical expression is always replaceable with other, literal, expressions is a long-standing question in rhetoric. Therefore, it would be best to leave this particular remark of his on the shelf.

My point is that Wittgenstein's ideas regarding the secondary use of "calculate" in "calculate in the head" can be applied to the latter half of the same phrase, namely, "in the head." Or, if "fat" used for a day of the week has a secondary sense, so does the word "inner" used when we speak of the mind. In this way, the analogies and metaphors embedded in mental concepts can be treated in a Wittgensteinian manner under the conceptual framework of the secondary sense.

(2) Some words in a secondary sense are used and understood only by people with special sensitivity to words. Others are not so. What mediates the gap between a primary sense and a secondary sense? How does an understanding of a primary sense lead to an understanding of a secondary sense? I want to say: the gap is filled by a primitive reaction. Wittgenstein's remarks taken from different contexts may be useful here: "What is the primitive reaction with which the language-game begins ... How do people get to use these words? The *primitive reaction* ... *may also have been a word* (PI p.218, italics added); "... after having been taught to use the words in the ordinary way, the child then *uses* the words in this new way *without* being taught (LSD p.326)." I want to suggest that the use of a word in a secondary sense is similar to this. That is to say, the secondary use of a word is a primitive reaction of a language user, that arises naturally, if at all, based on the mastery of the basic senses of words.

I have sketched how metaphors in mental concepts could be investigated in Wittgenstein's philosophy. Without such an investigation, I fear, an overview of mental concepts is yet to be gained.

References

- Lakoff, G. and Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ryle, G. (1963), *The Concept of Mind*, Harmondsworth: Penguin.
- Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell. (=PI)
- Wittgenstein, L. (1958), *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell. (=BB)
- Wittgenstein, L. (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge. (=TLP)
- Wittgenstein, L. (1980), *Culture and Value*, Oxford: Blackwell. (=CV)
- Wittgenstein, L. (1980), *Remarks on the Philosophy of Psychology, vol.1*, Oxford: Blackwell. (=RPP1)
- Wittgenstein, L. (1992), *Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol.2*, Oxford: Blackwell. (=LW2)
- Wittgenstein, L. (1993), *Philosophical Occasions, 1912-1951*, Indianapolis: Hackett. (=PO)
- Wittgenstein, L. (1993), "Philosophy", in PO, 160-99. (=PHIL)
- Wittgenstein, L. (1993), "Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'", in PO, 202-88. (=LPE)
- Wittgenstein, L. (1993), "The Language of Sense Data and Private Experience (Notes taken by R. Rhees of Wittgenstein's Lectures, 1936)", in PO, 290-367. (=LSD)

Wittgenstein and Teaching

Yasushi Maruyama

1. Introduction

Wittgenstein is a philosopher who often uses educational situations to examine philosophical puzzles. He is not interested in establishing a theory of teaching but "teaching" is important in his philosophy in various ways. He often illustrates the concrete activities of teaching: teaching color words, sensation words, how to read, how to count numbers, and more are discussed in his writings. Teaching is also treated as a general function that makes sense of expressions. He sometimes talks about teaching as preparation for the use of expressions and sometimes as what explains meanings. While he calls both training and explanation "teaching," he distinguishes them clearly. What and how to teach as philosophy, on the other hand, is his primary concern. Most interpreters of Wittgenstein have ignored the importance of teaching in his philosophy. They have noticed his interest in teaching but they do not understand why and how he is interested in it. They have merely mentioned that he uses the teaching and learning of language as examples.

The purpose of this paper is to demonstrate that a clear picture of Wittgenstein's conception of teaching brings about a better understanding of his philosophy. I shall review his work in terms of teaching, and then discuss his grammatical concerns for concept-clarification and the pedagogical purpose of his philosophy as his two folded conception of teaching.

2. Wittgenstein's "Teaching"

Wittgenstein not only wrote about teaching but also had teaching experience. He was once a schoolteacher in a rural area near Vienna and a university professor in Cambridge. He taught pupils and students. He must have heard of an educational theory in 1919-20 when he attended the teacher training school oriented toward the progressive education movement in Vienna. How he taught in his lectures may be accessible through memoirs written by his students. But I will not consider here whether and how Wittgenstein's comment on teaching is influenced by Karl Bühler's child psychology, which was said to be taught in the teacher training school, or what kind of

teaching style he took in his lectures, either. Both topics are certainly interesting. However, I will here focus on only what he wrote about teaching, and what and how he is teaching us in his writings.

We can find many pedagogical terms throughout Wittgenstein's later writings: Kind (child), Schüler (pupil), Lehrer (teacher), Lernen (learning), Lehren (teaching), Abrichtung (training), Unterricht (instruction), Beibringen (imparting), Erziehung (education), Verstehen (understanding), Erklärung (explanation) and others. Various situations of teaching and learning are also illustrated: teaching a child words with ostension, teaching pupils the series of natural numbers in school, teaching how to draw, testing pupil's reading skill, and so on. While Wittgenstein used a few educational examples in *Philosophical Remarks*, with which he restarted philosophy in 1929 (PR secs. 3, 5, 6 and 23.), he came to consider more instructional occasions as his later philosophy developed.¹ His use of teaching was accordingly increased and extended. When we, however, look at his discussion of teaching carefully, we will see therein several different approaches toward teaching.

Wittgenstein's use of "teaching" is quite broad. It covers a wide range of the modes of teaching, like training and explanation. But he also discusses teaching in quite different ways. There are no strict borderlines among them; rather they are connected to each other, but at least the following five approaches can be differentiated:

- (I) illustrating teaching as a concrete, particular activity in his examples;
- (II) treating teaching as a general, primary function related to meaning;
- (III) questioning the way of teaching words as a method of concept-clarification;
- (IV) expressing his purpose of dealing with teaching;
- (V) making comments on his own teaching activity of philosophy.

(I) Wittgenstein illustrates many different language games of teaching and learning. Some of them are very detailed and various possible reactions of learners are considered. The teaching and learning of the number series, for example, is one of the most vivid and detailed ones (PI secs. 143-155, 179-192).² Others are simply and briefly mentioned without amplification. Wittgenstein sometimes describes ordinary language games and sometimes invents imaginary ones. He also illustrates abnormal as well as normal reactions in each type of language games.

(II) Teaching is seen as a general, primary function that makes sense of expressions. "I describe the language-game 'Bring something red' to someone who can himself already play it. Others I might at most teach it"(Z sec. 432 (RPP II sec. 313)).

The meaning of a word is what its explanation explains (PI sec. 560; BB 1). But also training is the foundation of explanation (Z sec. 419 (RPP II sec. 327)).³ His consideration of the possibilities of teaching uncertainty and doubt may fall into this category (Z secs. 404-418).

(III) Wittgenstein asks himself or recommends that we should question, "How does one teach a child . . . ?" (PI 208) or "How did we learn the meaning of this word?" (PI sec. 77) when in conceptual difficulties. These questions are used just to give warning of conceptual confusions or the misunderstandings of our language-use, and to provide positive answers about concept-clarification, as well.

(IV) Related to (i), the reasons why he illustrates language games of teaching are expressed. "One thing we always do when discussing a word is to ask how we were taught it. Doing this on the one hand destroys a variety of misconceptions, on the other hand gives you a primitive language in which the word is used" (LC 1).

(V) Wittgenstein is involved in teaching philosophy. He often makes comments on his teaching. "What I want to teach you isn't opinions but a method" (MS 155, 79, quoted from Hilmy 1987, 5). "The remarks which I write enable me to teach philosophy well, but not to write a book" (MS 118, entry date 15 Sept. 1937, quoted from Hilmy 1987, 20).

Although Wittgenstein does not always use the word of teaching in each case of these five approaches, he is concerned with teaching. The five approaches to teaching are different but related to each other. He uses the examples of teaching, which get rid of the misunderstanding of our language-use and bring about concept-clarification, in order to teach readers his philosophical method. He wrote, "we now demonstrate a method, by examples; and the series of examples can be broken off. -Problems are solved (difficulties eliminated), not a single problem" (PI sec. 133). I will further discuss what he aims at when he is involved in "teaching" in the next section.

3. Wittgenstein's Conception of Teaching

(1) Grammatical Concerns

Wittgenstein does not intend to establish a pedagogical theory at all when he talks about the teaching and learning of language. He actually has two objections to the theoretical attitude, which is an attitude of looking for the essence of words, generalizing phenomena, and asking for explanations even when we do not need any (cf. McGinn 1997, 16). First, he warns that what he is doing has nothing to do with empirical investigations. Second, and more importantly, he argues against the idea that everything can be explained by science.

This does not mean either that Wittgenstein denies the value of empirical research, or that empirical researchers cannot learn anything from Wittgenstein. What is wrong is to claim that Wittgenstein is involved in establishing a theory for empirical study. The applicability of Wittgenstein's philosophy and the intention of his philosophy are different. If that point is not clear, we will be unable to see what Wittgenstein's whole idea of teaching shows.

Thus, if we argue that Wittgenstein intends to contribute to building a theory for empirical research when he discusses how words are taught, we misunderstand his project. The better word for describing the project is grammatical.⁴ Wittgenstein himself calls his approach "grammatical investigation." "Such an investigation sheds light on our problem by clearing misunderstandings away. Misunderstandings concerning the use of words, caused, among other things, by certain analogies between the forms of expression in different regions of language"(PI sec. 90). It is important to recognize that Wittgenstein's use of the concept of grammar is different from the traditional one. His "grammar" considers language not as a system of signs but as human activities with words, or our practice of using language (cf. McGinn 1997, 14). Grammatical investigation deals not with phenomena but with the possibility of phenomena, by examining our use of language. This investigation is used to resolve our misunderstandings of language, which are caused by its surface similarities, the temptation of generalization, and the theoretical attitude. "Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language"(PI sec. 109). His discussion of teaching, which brings about concept clarification, serves as a grammatical investigation.

(2) Pedagogical Purpose

When Wittgenstein finished writing up to section 189 of *Philosophical Investigations*, which was supposed to be the end of the first part of the so-called pre-war version of the book, he characterized it as a textbook. "One could call this book a text-book. A textbook, however, not in that it provides knowledge (*Wissen*), but rather in that it stimulates thinking (*Denken*)"(MS 119, approximate entry date 3 Oct. 1937, quoted from Hilmy 1987, 6). As Hilmy points out (1987, 5), this remark echoes the point emphasized in the Preface to the *Investigations*: "I should not like my writing to spare other people the trouble of thinking. But, if possible, to stimulate someone to thoughts of his own." Wittgenstein teaches not a doctrine but a way of thinking in the *Investigations* and other writings. He has a specific pedagogical purpose, that is, teaching a method.

Henry Staten argues for Wittgenstein's pedagogical purpose of teaching us a method (Staten 1984). Staten tries to make clear what the method is, by describing it in

several different ways. "The method is," for example, "difficult in the extreme to teach or to learn, because it is unlike any other method. It is an entirely new *kind* of method, and learning it requires breaking the linguistic habits of a lifetime and acquiring new ones"(1984, 66). It is "a blind and mute method, taught only by being practiced"(1984, 66), or "the method of destabilization"(1984, 75). Staten quotes a passage from the *Investigations* in order to show how Wittgenstein teaches us the method:

Look at a stone and imagine it having sensations. -One says to oneself: How could one so much as get the idea of ascribing a sensation to a thing? One might as well ascribe it to a number! -And now look at a wriggling fly and at once these difficulties vanish and pain seems able to get a foothold here, where before everything was, so to speak, too smooth for it. (PI sec. 284)

Wittgenstein illustrates an abnormal and a normal examples and shows how to bridge the gap between them. What he shows, again, is the skill of how to make sense of what at first sight appears not to make sense. It is the skill that allows us to reach something strange from what we are familiar with. In other words, the current use of our words, with which we are held captive, is to be overcome when we encounter a new use. There is no formula to carry on this skill because any used example may need to be passed over next time. It can be learned only through doing by oneself.

4. Conclusion

Wittgenstein's main concern throughout his life is philosophy as an activity of teaching the technique for freeing oneself from a picture that holds one captive. He is, it seems to me, aware of the difficulty of teaching the technique. It can be taught not by telling but by showing. The development of his philosophy was pushed through by the motif of showing, and that showing can be characterized as teaching.⁵ In other words, his consideration of teaching and learning enables him to develop his philosophy. Examining possibilities of the teaching and learning of concepts is not only a method but also a methodological framework of his philosophy. Wittgenstein's interest in teaching is essential for his philosophy.

References

- Baker, G. P. and Hacker, P. M. S. (1983), *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, Oxford: Blackwell.
- Hilmy, S. S. (1987), *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Blackwell.
- Macmillan, C. J. B. (1982), "Wittgenstein and the Problems of Teaching and Learning", Leinfellner, W. and Kraemer, E. and Schank, J. (eds.) *Language and Ontology, Proceedings of the 6th International Wittgenstein-Symposium*, Wien: Hoelder-Pichler-Tempskey, 483-486.
- Maruyama, Y. (2000), *Wittgenstein on Teaching and Otherness: Toward an Ethic of Teaching*, a dissertation submitted to Florida State University.
- McGinn, M. (1997), *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London: Routledge.
- Staten, H. (1984), *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wittgenstein, L. (1958), *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell (abbr.: BB).
- Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*, 2d ed., Oxford: Blackwell (abbr.: PI).
- Wittgenstein, L. (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Barrett, C. (ed.), Oxford: Blackwell (abbr.: LC).
- Wittgenstein, L. (1967), *Zettel*, Anscombe, G. E. M. and von Wright, G. H. (eds.), Oxford: Blackwell (abbr.: Z).
- Wittgenstein, L. (1975), *Philosophical Remarks*, Rush Rhees (ed.), Chicago: The University of Chicago Press (abbr.: PR).
- Wittgenstein, L. (1980), *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 2, Oxford: Blackwell (abbr.: RPP II).

Endnote

- 1 C. J. B. Macmillan rightly calls this "pedagogical turn" (1982, 483).
- 2 Wittgenstein repeatedly uses this language game in other writings.
- 3 Cf. "I want to say: an education quite different from ours might also be the foundation for quite different concepts" (Z sec. 387 (RPP II sec. 707)).
- 4 G. P. Baker, P. M. S. Hacker, and C. J. B. Macmillan are a few scholars who put a great emphasis on the importance of teaching for Wittgenstein's grammatical investigations (Baker & Hacker 1983, 29 ff.; Macmillan 1982, 483.)
- 5 I have argued that the motif of showing as teaching runs through "elucidation" in the early, *Übersicht* in the middle, and aspect-change in the late period of Wittgenstein (Maruyama 2000).

Diamond's Wittgenstein and the Mute Philosopher

Anat Matar

1

One possible way of situating Wittgenstein is by conceiving the history of philosophy as a movement in the realm of language, and by analysing and implementing Wittgenstein's ideas concerning the language of past, present and future philosophy. This is Cora Diamond's way, as I read it. Diamond believes that traditional philosophy was mesmerised by an illusion of sense regarding its own statements, and that the same illusion still bewitches contemporary philosophers. She attributes to both stages of Wittgenstein's thought the insights needed for a final liberation from this illusion. I shall not dispute Diamond's interpretation of Wittgenstein here; rather, I wish to examine the future of disillusioned philosophy according to Diamond's allegedly Wittgensteinian views.

The picture emerging from Diamond's writings is that there are three stations on the (not neatly chronological) route to disillusionment from the mythology couched in the traditional language of philosophy. We can call them 'traditional metaphysics', 'transitional metaphysics' and, keeping to Diamond's own term, 'the realistic spirit', which is basically a metaphysic-less station. This tristational reading of the convoluted history of philosophy is a movement going from a naively dogmatic language of a priori requirements, via a consciously self-defeating philosophical language, to a language free from chimerical constraints.

Philosophy has always aimed at a liberation through self-understanding. *Traditional* metaphysics distinguished between false appearances and genuine principles, which transcend the partial, contingent phenomenon of self-understanding, and are anchored in a more "real", eternal, unchanging realm. In the *transitional* metaphysics of Kant, Frege and the Wittgenstein of the *Tractatus* such external realms were exposed as myths. All three philosophers realised that in order to express genuine self-understanding, metaphysical language must reflect its *own* principle, and not any other, allegedly prior ones. However, they also understood that only something that is *partial* can reflect, can stand opposite to something *else*, what it aims at reflecting - whereas in the case of logic, or language, which is essentially

all-inclusive, there is nothing outside it for it to reflect! Philosophical language seeks to represent the world from a logical point of view, but this search itself lays logic outside the world, prior to it, and is hence self-contradictory. This intrinsically nonsensical character of philosophical language, its inability to reflect, is exposed by transitional metaphysics.

However, looked at from the *later* Wittgenstein's perspective, Kant, Frege and the early Wittgenstein were still misled by a powerful component of the traditional myth, by "the dogmatism into which we fall so easily in doing philosophy" (PI: § 131). This dogmatism is the "preconceived idea to which reality must correspond" (*ibid.*); it is the a priori decision that something *must* be so, in language, in reality, in mathematics, in the moral realm, even in a work of art, in a novel. Behind all these there allegedly lies a system, a rigorous form of argument, a definite set of rational principles. This attitude betrays "a reluctance to see all that is involved in using [language] well, responding well to it, meeting it well, reluctance to see what kind of failure it may be to use it badly" (380). And it is such *mistrust of language* that has initiated philosophers, past and present, in their endeavours to pose requirements and to seek solid foundations, which should serve as "preparatory studies for a future regularisation of language" (PI: §130).

The final stage, that of the realistic spirit, is, according to Diamond, the one that sets us free from all dogmatic requirements - requirements that are in fact antecedent to any actual, "realistic", encounter with reality. Instead of the previous mistrust, a realistic spirit is confident with its language, a language which resists dogmatic constraints and a priori requirements. But how does such a liberated language look? It would be plausible to expect Diamond to show future philosophers wherein lies their new linguistic voice, freeing them from the linguistic diet forced on them by the myth of traditional philosophical discourse. However, I believe that the result is exactly the opposite: since Diamond reads the later Wittgenstein with a very strong *Tractarian* accent, her realistic spirit leaves the philosopher eventually mute.

2

According to Diamond, the language of philosophy, as such, yields to the idea that "words can both hide and reveal", i.e. that "what is in one sense plainly before us may be hidden from us" (25). She hence accepts the stubborn distinction between appearance and reality, which is the cornerstone of philosophy, of metaphysics. Diamond gives this classical division linguistic shape, by distinguishing between ordinary uses of language, where principles and arguments are explicitly formulated, and what she calls 'riddle-thinking', which is marked by a more suggestive, implicit and creative linguistic moves (25). She makes a rapprochement between great riddles and the

deepest metaphysical and ethical problems. Solutions of philosophical problems, like those of riddles, can never be explained in the manner usually designated to *ordinary* questions: step-by-step argument, systematic analysis. These are solutions of a *totally different* kind, expressing an *attitude* to life, and hence the understanding they convey is not at all conceptual.

Looking now for a *language* suitable for riddle-solutions, we find that these solutions yield only 'description' "in a different sense" (269), and that their language is not language but 'language'. The quotation marks signal a dramatic difference: this 'descriptive' 'language' essentially describes *nothing*. As linguistic constructions its sentences are plain nonsense. Their illusory power urges us to go *beyond their appearance as ordinary, meaningful* sentences, but there is no 'beyond' towards which we aim, no hidden realm of truth. What is hidden, we now realise, is the fact that *nothing* is hidden: there is nothing to which logic, ethics, or metaphysics *refer*. There is nothing we can reach here by means of signs.

The linguistic mechanism that enables this flickering of sense and nonsense is 'secondary sense'. The term is taken from the *Philosophical Investigations*. Diamond, following Wittgenstein (PI, p. 216), explains to us the idea of secondary sense by contrasting it with metaphorical sense. The latter is a linguistic construction that may be paraphrased. While we may make clear what we mean by, say, 'man is the cancer of the planet', we cannot do so with 'Wednesday is fat and Tuesday is lean'. The latter is a use of a secondary sense. It aims at evoking an experience, a feeling, and only in that formulation can its meaning be captured. Sometimes, says Wittgenstein, "a sentence can strike me like a painting in words, and the very individual word in the sentence as like a picture" (PI: 215). These circumstances, where meaning is got by an *insight*, are similar to the experiences of seeing an aspect (PI: 214), and they are parasitic upon the *regular* procedure by which words acquire meaning, on *primary* uses (PI: 216). Diamond's point is that the linguistic constructions aiming at expressing - or better, *evoking* - metaphysical and ethical ideas - or better, *attitudes* - are uses of words in a secondary sense. It now becomes evident that ordinary language plays only an indirect role in philosophy. Reflective linguistic structures are not statements - in the usual ("primary") sense. They speak only to those who have - to use Wittgenstein's phrases again - "a sensitive ear", "a musical ear" (PI: 214, 215), they force themselves as *pictures*.

We should bear in mind that among the linguistic moves that are precluded from systematic language, or indeed, from language (in the ordinary sense) in general, are philosophical reflections on language, including that of philosophical reflection:

[W]e have something which cannot be referred to by an ordinary description... This is a grammatical characterisation of a special sort... It is the 'grammar' of a 'language' in which we could talk about what makes language possible. Looked at another way, it is the grammar which shows us what kind of question it is we are trying to answer... and to be a great riddle is to 'allude' to a language whose full transparency to us is ruled out. (281f.)

Philosophical reflections expressed as statements are a myth. But that doesn't mean that no philosophical reflections are possible. A good reflection aims not at passive conceptualisation, but at *stimulation to further thought*. The language of reflection is a language that simply *acts* as what it wishes to reflect, thus *showing, not saying*, its relevant features. For this purpose, it must ceaselessly break new ways. It is at this point that Diamond leads us to see that philosophical insights are at home mainly with the language of *literature*, that it is in literature, where reality and fiction, similarities and dissimilarities, can be creatively interwoven, to yield a powerful reflection, an illuminating object of comparison:

The language-games are rather set up as *objects of comparison* which are meant to throw light on the facts of our language by way not only of similarities, but also of dissimilarities. For we can avoid ineptness or emptiness in our assertions only by presenting the model as what it is, as an object of comparison - as, so to speak, a measuring-rod... (PI: §§130-131, original emphasis)

But Diamond does not "reduce" philosophy to literature. There is a division of labour: the novelist writes; the philosopher reads. Philosophy, as we learn from the *Tractatus*, is a *method*. For Diamond, this comes to saying that it is a way of contemplating life, art, morals, language; it is a practice, a gesture, an attitude, a constant intertwining of perspectives. Literature is then the appropriate *vessel* for philosophical ideas. Being pictorial, yielding insights, resisting paraphrase, dependent upon style, all these features of secondary sense are much more at home with novelists than with professional philosophers. Philosophical "solutions", phrased as straightforward talk in ordinary language, are prone to lead to the gravest mistakes. In order to get a hold of them as they should be understood, what is needed is that which could create the desired effect, the right attitude. No direct, "rational" formulation, brought in the form of orderly arguments, leads to the desired understanding as a proof leads us from premises to conclusion. Allusions play the main role. To sum up this point: whereas traditional philosophers are *deaf* - not hearing the hollow sound of their own statements, the realistically spirited ones are *mute*: they have a sensitive ear, but no tongue to express themselves.

3

Now traditional philosophers fail also in their *reading* tasks, for "it is no plain business finding how to write illuminatingly about human experience - and no plain business reading about it either" (379). Traditional philosophers remain dogmatic when reading literature philosophically. They read a novel as if the thoughts expressed in it have already existed before the text, neatly organised in a system, and as if their task as professional readers is to discover them and to tell us the right way for us to read the text in their light. Diamond contrasts their "limiting assumptions" with the attitude of a realistic spirit. The latter's reading is no less philosophical, but it is a *liberated* philosophy - a philosophy whose main point is to show the "inadequacies of any such systematic account of human nature..." (369). In order to reflect (upon) human nature, we should surpass the limiting language of traditional philosophy, or systematic discourse, *read* such pieces as Fielding's *Tom Jones* - and read them in a *philosophic state of mind*:

Through a reading of the novel, we can come to recognise the gulf between all such systems and the 'fluidity' of human experience... What we learn of human nature is not the truth or falsity of any particular view in the repertoire; rather, reading the novel teaches us how to think about human nature by making us think about it, in response to its 'constant intertwining' of perspectives (369).

Bad philosophical reading of literature is further connected to the presumption to know in advance what philosophy itself is. Traditionally, in philosophy "we are concerned to develop certain ideas, to work out their consequences and systematic relations, to see their rational justification..." (369). The realistic spirit lets philosophy be determined internally, freely and creatively. What *evokes* philosophical thinking is philosophical; what *dictates* the rules for a philosophical inquiry, or *states* its results, is not.

4

Diamond is fully aware that she herself is engaged in philosophical writing, in *expressing philosophical insights by means of sentences in the English language*. It is here, I think, that the deep problems of her vision of a "realistic spirit" surface. And it is not a mere coincidence that these problems should be detected most clearly in her conception of her own writing, her own philosophical language.

Diamond tries to implement the realistic spirit's moral and avoid explicitly formulated philosophical arguments. This is why in most of her essays all she wishes is to *gesture* towards the meaninglessness, the immorality or simply the uselessness of the presumably philosophical moves of *others*. Here is the philosopher as reader; in this

case, a *critical* reader, demonstrating another's faulty moves. Diamond explains that in order to demonstrate to the nonsense-speaking philosopher that this is what he does, it is necessary to treat, first, his nonsense as sense - to go as far as possible with this assumption, until it is clear that "he had given no meaning to certain signs in his propositions." The same method is needed in order to understand her own move as well, she admits, since she is bound to talk only nonsense, during this procedure. Hers, though, is *self-conscious* nonsense, transitory, like that of the *Tractatus*: "The reading it *requires requires* that it take us in at first, *requires* that it should allow itself to be read as sense, read as about logic, and so on, despite *not being so*" (EIT: 164, my emphases). Note how salient is the fact that the language here is a language of *requirements*. Indeed, we may remember that this transitional stage was criticised by Diamond precisely for its dogmatic nature, for knowing in advance what logic, language, philosophy, sense and nonsense are, what they should be.

However, if, as Diamond avows, most of her essays assume this critical, transitory, nonsensical stance, how is it that they themselves avoid dogmatism, requirements? I believe that they do not. For while formally eschewing any a priori requirement of language, of philosophy, and of the language of philosophy, Diamond's exclusion of her own *talk* as talk, her preference to see it rather as transitional 'talk', is only possible on the basis of a set of very powerful, dogmatic requirements from all three - language, philosophy, and the language of philosophy. It hence reveals a constant *double talk*.

Now if we read Diamond as transitional readers, if we allow ourselves - temporarily - to take her nonsense as sense, to take out her quotation marks, to treat philosophical 'language' as if it were language, we end up with a very conservative picture of language: with sharp dualisms, not dissimilar to those prevailing in traditional philosophical writings. As we then wake up from this illusory trip, adding back the quotation marks, this feeling persists. At the basis of Diamond's notion of a metaphysics-less, non-dogmatic, free and creative spirit stand the most rigid of distinctions, as a priori requirements. For the idea that philosophers are eventually mute, that philosophical reflection can be rendered merely as an image, never in 'conceptual language', is bound up with an inflexible dichotomy between sense and nonsense, between ordinary, 'normal', descriptive discourse and creative discourse, between question and riddle, primary and secondary sense. The statement that "to be a great riddle is to 'allude' to a language whose full transparency to us is ruled out" implies that *ordinary* questions and descriptions are written in a fully transparent language, that there is indeed such a possibility in language. These implicit presuppositions of Diamond, which serve as the hidden, ineffable basis of the realistic spirit, are the crux of full-fledged traditional metaphysics.

The later Wittgenstein, read "Tractatically", is, *au fond*, a traditional philosopher, far from the revolutionary figure we'd expect. Luckily, I believe that it is possible to read Wittgenstein differently - in a way that shows him to offer future philosophers *genuinely* radical views of language and of philosophy, and a rich and confident philosophical language in which to express these views. But *Diamond's* Wittgenstein leaves philosophers speechless.

References

- Diamond, Cora, 1991, *The Realistic Spirit*, Cambridge, Mass: MIT press. [Page numbers in parentheses refer to this volume, unless otherwise cited]
- 2000, "Ethics, Imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*", in A. Crary and R. Read (eds), *The New Wittgenstein*, London: Routledge. [EIT]
- Wittgenstein, Ludwig, 1958, *Philosophical Investigations*, Trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell. [PI]

Setzungen: Wittgensteins Stil im Tractatus

Dieter Mersch

1.

Die Ungewöhnlichkeit des Stils, die Eigenwilligkeit der Anordnung der einzelnen Sätze, der fast völlige Verzicht auf eine Argumentation in Wittgensteins Tractatus sind oft bemerkt worden. Kaum jemals ist jedoch die innere Beziehung zwischen Stil und der Sprachphilosophie Wittgensteins zum Thema gemacht worden. Die Analysen beschränken sich vornehmlich auf die formale Organisation der Sätze, ihre Strukturierung nach ihrem "logischen Gewicht"; gleichwohl stehen die einzelnen Aussagen da wie Monolithen, geschöpft aus der Einsamkeit der Reflexion. Der Text scheint, abgesehen von einigen Hinweisen und Andeutungen, ohne Bezug zur Tradition. Er geriert sich - darin typisches Produkt der ästhetischen Moderne - mit der kompromißlosen Geste eines radikalen Neubeginns. Das Verlangen nach einem "anderen Anfang" der Philosophie spiegelt sich so vor allem in der Form. Doch erklärt dies noch nicht die spezifische "Form" dieser Form, ihre einzigartige Gestalt, der fast verfügende Tonfall und die gleichsam "ursprungslose" Schreibweise, die die Linearität des Textes, seine fortlaufende Lesbarkeit sprengen und dem Leser nurmehr einzelne Sätze oder Aphorismen darbieten. Der *Tractatus unterbricht* die gewöhnliche Lektürepraxis, indem er deren Sukzession und damit auch ein kontinuierliches Verstehen vereitelt - vergleichbar dem Verfahren der Montage. Der Text bedient sich somit, wie man sagen könnte, einer besonderen *performativen Technik*. Keineswegs folgt sein Aufbau, wie Wittgenstein nahelegte, einer logischen Konsequenz - die Textarbeit innerhalb der Kriegsjahre belegt vielmehr, daß Wittgenstein immer wieder Passagen umstellte oder neu ansetzte, daß er die Gewichte verlagerte und alternative Nummerierungen vornahm.

Mehr noch: Das Repertoire der Sentenz, des Aphorismus und die Durchnummerierung einzelner Abschnitte behält Wittgenstein auch später bei - freilich in aufgelockerter Form und ohne den Anspruch und das Pathos logischer Gewichtung. Gleichwohl gibt es - zumindest in bezug auf die für den Druck vorbereiteten *Philosophischen Untersuchungen* - ähnliche Variationen in der Gestaltung, so daß die Textur ihren endgültigen Abschluß verwehrt. Die *Untersuchungen* erwecken den Eindruck einer losen Sammlung von Überlegungen und Beispielen, die - obzwar präzise

komponiert -, ihrer inneren Notwendigkeit entbehren und nach einer Fortsetzung ersuchen. Das gilt für den *Tractatus* so nicht. Satz 7 scheint ihn definitiv abzuschließen und keinen Weg - außer dem Schweigen und den Übergang zur ethischen Tat - offenzulassen. Anders als die dialogischen *Philosophischen Untersuchungen* handelt es sich um diskontinuierliche Setzungen, deren Gliederung konzentrischen Kreisen ähneln, die ihre Tiefe fortwährend vergrößern, indem sie sich gleichsam in der Mitte zusammenziehen: Von der Beziehung zwischen Tatsache und Welt zum Verhältnis zwischen Gedanke und Sachverhalt, vom im Satz ausgedrückten Gedanken bis zum Elementarsatz und seinen Wahrheitsfunktionen. Doch gibt es am Ende dieser Klärungsarbeit einen plötzlichen, unmotiviert scheinenden Themenwechsel, der unversehens ins Metaphysische umschlägt und zu den großen Themen der Ethik, Ästhetik und des Mystischen überleitet - Erwägungen, die eher hastig und aperçuhaft zusammengestellt wirken, um zum Schluß mit der Gebärde der Selbstverwerfung in ein grandioses Paradox zu münden, das nicht nur sämtliche Sätze und das ganze Unternehmen, sondern gleichermaßen alle Philosophie ans Ende bringt, indem es sie einem generellen Unsinnigkeitsverdacht aussetzt. Der Schlußpunkt hat entsprechend etwas Fatales, etwas Nichtfortsetzbares: Er atmet, wie die übrigen Sentenzen der *Abhandlung*, das gleiche autoritative Dogma der Verfügung, das von weit her zu kommen scheint: Hier verkündet jemand letzte Wahrheiten - ganz im Gegensatz zu den *Untersuchungen*, die lediglich aufzuweisen suchen - zu fragen, zu zeigen oder mittels "Erfindung von Beispielen" den Leser als Gesprächspartner in diese oder jene Richtung zu lenken.

2.

Das Autoritative der Verfügung demonstriert zunächst den *Setzungscharakter* des *Tractatus*. Jeder einzelne Satz erscheint, wie aus Stein gemeißelt, unverrückbar, endgültig. Die Nichtlinearität der Schreibweise macht ihn innerhalb des Textes zum *Ereignis*. Das stilistische Mittel der *Abhandlung* beruht so auf dem *Ereignis der Setzung*. Jede Setzung bildet einen "Einsatz": Sie markiert einen Anfang, einen "Ur-Sprung", wovon Lévinas treffend gesagt hat, daß er in seinem zeitlichen Modus "Augenblick" sei, der "nur auf sich selbst verweist": "(D)ie Setzung ist das eigentliche Ereignis des Augenblicks qua Gegenwart." (Lévinas, 1997, 87, 89) Sie stellt sich außerhalb der Tradition. Die Diskontinuität der Reihung macht dann aus jedem Satz einen *Akt*, eine *Tat*, die ihn von jedem anderen Satz, jeder anderen *Tat unterscheidet*. Sprechen bedeutet: Anfangen, d.h. Ein-setzen, die mit jedem Akt der Setzung die Sprache als Ordnung zugleich aufruft und zerschneidet. Die Numerierung markiert darum nicht in erster Linie eine logische Struktur, sondern das Prinzip der Schnitts, des *Unterschieds*.

Der Stil der Ausführungen folgt der Attitüde der *Differenz*. Sie betont jede Setzung als *einzig, einmalig* und *singulär*. Zwischen den einzelnen Aussagen klafft entsprechend eine Distanz, eine Lücke. Der *Tractatus* enthüllt diese Kluft: Er weist sie auf, indem er Übergänge, Gründe oder syntaktische Verkettungen verweigert. Seinem Stil eignet mithin eine Weise des *Zeigens*: Das Zeigen der Setzung als *Differenz*. Im Zusammenspiel von Stil und Aussage des *Tractatus* geht so bereits die für die Sprachphilosophie Wittgensteins maßgebliche Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen ein, wie ich sie in einem Beitrag vor zwei Jahren auszubuchstabieren versucht habe. (Mersch 1999, 40-46) Danach *sagt* ein Satz nicht nur etwas, er hat nicht nur einen propositionalen Gehalt; er *zeigt* in seinem Sagen seine *Darstellungsweise*: "Er weist sie auf". (Trac. 4.121) Der Sprache inhäriert diese *Duplizität von Bedeuten und Struktur*, von Inhalt und "logischer Form". Beide sind miteinander verwoben: Indem die Sprache spricht, *offenbart* sie sich; sie *stellt sich* im Sprechen selbst *aus*, doch so, daß sie ihre Form *nicht mitsagen* kann: Sie bleibt ihr - unaussprechlich - mitgänglich. Der entscheidende Gedanke ist, daß der Satz seine "logische Form" *performiert*, ohne ihn zu explizieren. So spricht jeder Satz *von* oder *über* etwas, aber er sagt nicht, *wie* er spricht. Dann besteht zwischen Sagen und Zeigen ein *Hiatus*, ein *Riß*, der nicht wiederum *im* Sagen auflösbar ist. Deswegen heißt es auch: "Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden". (Trac. 4.1212) Anders ausgedrückt: Für die Sprache ist mit jeder Äußerung eine unaufhebbare Spaltung *konstitutiv*. Die Proposition, die Aussage, der Inhalt *eines* Satzes oder das Semantische sind eines; ein *anderes* deren Performanz, die Art und Weise ihres Ausdrucks, der Stil, das Ästhetische: *Diese zeigen sich*. Dabei kann die Sprache nicht umhin, sich im Sprechen zu enthüllen - und in der Weise ihrer Selbstenthüllung manifestiert sich die Irreduzibilität des Stils.

Ähnliches hatte Jean François Lyotard seinem Entwurf einer Sprachphilosophie, die sich in wesentlichen Teilen sich Wittgenstein beruft, und zwar sowohl auf den *Tractatus* als auch auf die Sprachspielkonzeption der späteren *Untersuchungen*, zugrundegelegt. In den *Streitgesprächen*, *Sätze bilden 'nach Auschwitz'* heißt es: "Ein Satz stellt ein Universum dar. Was immer seine Form sein mag, er führt ein 'Es gibt' mit, das in der Form des Satzes markiert ist oder auch nicht. Was ein Satz mitführt ist, was er darstellt. (...) Die Darstellung ist, daß es ein Universum gibt. Es gibt so viele Universen wie Sätze, so viele Situationen der Instanzen wie Formen der Satz-Universen, d.h. Formen der Sätze. (...) Die in einem Satz mitgeführte Darstellung wird nicht in dem von ihm dargestellten Universum dargestellt, ein anderer Satz kann sie darstellen, doch führt dieser wiederum eine Darstellung mit, die er nicht darstellt." (Lyotard 1997, 32, 33) Dies läßt sich mit Rücksicht auf die performative Struktur der Sprache auch so ausdrücken: Jeder Satz verbirgt, was er tut; er sperrt sich der Explikation seiner performativen Rolle, weil die Performanz erst seine Intentionalität konstituiert, nicht umgekehrt. Der Schluß

bietet die genaue Inversion jener Theorie sprachlicher Performanz, wie sie Searle, Apel und Habermas von Austin her entwickelt haben. Dort wird die Performativität einer Äußerung wesentlich aus der Illokution gelesen, die, wie ich es wiederum in einem anderen Vortrag zu entwickeln versucht habe, sowohl Identität als auch Intentionalität voraussetzt: Wir verfügen, während wir sprechen, über das, was wir dabei tun. (Mersch, 1997, 621-628) Hingegen markiert die *Duplizität von Sagen und Zeigen* oder von Aussage und Stil ein *Unverfügbares* in der Sprache: Die Sprache *zeigt sich im Sprechen, ohne sich ihres Zeigens eigens bemächtigen zu können: Das Zeigen geschieht*. Sie ist darum, wie Heidegger es ausgedrückt hat: eine "Zeige". (Heidegger, 1975, 253)

3.

Um Umstand inhäriert indessen eine doppelte Kontur. Sie läßt sich erneut nach dem Schema von *Sagen* und *Zeigen* unterteilen: *Zeigen des Sagens* und *Zeigen des Zeigens*. Erstere betrifft die Selbstenthüllung der Struktur der Sprache, das System ihrer Referenz oder die "logische Form" in der Rede, letztere ihrer Performativität *als* Rede. Es gibt die Sprache als Weltverhältnis und als Selbstverhältnis; diese meint ihre Ordnung, jene ihre Praxis, ihren Vollzug. Zwar verläßt diese Bestimmung das Vokabular des *Tractatus*, doch kommt sie bei Wittgenstein durch die nochmalige Unterscheidung zwischen *Zeigen* und *Sichzeigen* zum Ausdruck. Die Äquivokationen der Bedeutung von "Zeigen" im *Tractatus* ist diesem doppelten Gebrauch geschuldet: Einerseits gibt es ein *transitives Zeigen*, ein Zeigen von "etwas": der Verweis auf die Abbildstruktur der Sprache, ihre Isomorphie; andererseits kennt Wittgenstein auch eine *intransitive* Verwendung von "Zeigen", ein Zeigen ohne "etwas", vielmehr ein Selbstverweis des Sprechens auf *sich*, seine Performanz, seine Ästhetik. Es weist ins "Mystische" - es *ereignet sich*. (Trac, 6.522) Beschrieben wird so jener weite Bereich, der ebenso Ethik und Ästhetik umspannt, wie das "Daß" von Sprache und Welt. (Trac, 6.44; auch Mersch, 2001) Es berührt deren "Wunder" (*thaumaton*). Das Wunder der Sprache ist das Sprechen, das *Ereignis der Setzung* als ihrer performativen Struktur. Es beruht auf der *Prozessierung von Differenzen*. *Sie macht aus jedem Satz ein Ereignis*. Der Stil des *Tractatus* stellt dieses fortwährende Ereignis zur Schau.

Desgleichen hatte wiederum Lyotard im *Widerstreit* ausgeführt: "Ein Satz 'geschieht'". (Lyotard, 1989, 10) In Opposition zu den Grundlinien des Strukturalismus wird das Zeichen, die Artikulation der Bedeutung nicht von der Wiederholung, sondern von deren *Ereignischarakter* her gefaßt: "Ein Satz ist ein Ereignis, *ein Fall, a token*." (Lyotard, 1997, 32) D.h.: "Es gibt nur einen Satz 'auf einmal', (...) nur ein einziges aktuelles 'Mal'." (Lyotard, 1989, 227) Das "Nur-Einmal", die Einzigkeit, das "singulare

tantum" der Setzung, das gleichermaßen Heidegger mit dem Ausdruck "Ereignis" assoziierte (Heidegger, 1978, 25), wirft freilich die Frage nach der Möglichkeit von *Übergang* und *Fortschreibung* auf. Tangiert ist so das "Anschlußproblem", wie es ebenfalls für Luhmann zentral war, das bei Lyotard aber eine ganz andere Wendung erfahren hat, weil es immer zugleich auch das *Problem der Unterbrechung* tangiert. Denn es ist keineswegs so, daß es stets nur eine Serie von Anschlüssen gibt; vielmehr diskontinuieriert der Anschluß in jedem Augenblick das Fortgesetzte, unterbricht das zugehörige System. *Dem entspricht die Feststellung, daß die Setzung eines Satzes als Anfang die Sprache ebenso voraus-setzt, wie sie sie spaltet.* Es handelt sich nicht nur um eine gleitende Transformation, sondern um eine "Unübersetzbarkeit", die gestattet, von divergierenden Bewegungen zu sprechen, welche miteinander in "Widerstreit", in *Aus-einander-setzung*, wie Heidegger das Wort zerlegt hat, geraten können, ohne daß ihr *polemos* durch eine Begründung befriedet werden könnte. Folglich heißt einen Satz auf einen anderen folgen lassen, zwischen beiden eine Lücke, eine Differenz entstehen zu lassen. Jede Verkettung schließt diese Differenz mit ein. Deswegen sagt Lyotard auch, daß die Sprache "zwischen den Sätzen auf dem Spiel steh(t)" (Lyotard 1987, 11): Sie bleibt ständig prekär: Nicht nur ihr Ein-Satz, ihr Anfangenkönnen, sondern auch ihre Fortführung, ihre Fort-Setzung erscheint jederzeit problematisch. Der *Tractatus* zeigt in seiner besonderen Darstellungsweise, was jeweils "auf dem Spiel steht".

Beglaubigt wird damit zugleich die Unüberwindlichkeit der Differenz: Jede Fort-Setzung ist schon Setzung, mithin selbst *Ereignis*. Nichts anderes hatte im übrigen - gleichsam von einem anderen Ort her - Derrida in *Signatur Ereignis Kontext* auf die Formel der "Iteration" als "Alteration" gebracht: Alle Wiederholung unterliegt als Wiederholung in einem anderen Kontext bereits einer grundlegenden *Verschiebung*: Die Zeichen fluktuieren im Gebrauch. (Derrida 1999, 333) Die Weise ihrer Fluktuation ist nicht markierbar: *Sie verharrt im Unterschied*. Setzung als Differenz demonstriert dann, daß es im Grunde keinen kausalen oder notwendigen Übergang gibt; daß sich jede Fortsetzung allererst dieses Unterschieds verdankt, daß er der Kluft des "Unterschieds" (Heidegger), der "différance" (Derrida) entspringt.

Entsprechend basiert die Verbindung zwischen Sätzen auf keiner "logischen" oder rationalen Verknüpfung: Die Sprache funktioniert nicht als Schluß, als Syllogismus, vielmehr beruht sie auf Abkürzungen, *Enthymemen*, Figuren. Wäre sie ausschließlich logischer Art, wäre sie keine Sprache mehr: Die Logizität der Verkettungen machte aus ihr eine *Mathematik*, eine *Syntax*. Ebenso wenig läßt sie sich aber auf rhetorische Prinzipien zurückführen: Diese postulieren gerade die Möglichkeit einer "Anschlußfähigkeit", die sich gewisser Regeln oder Tropen bedient, die es zu begründen, zu klassifizieren oder zu kodifizieren gilt. Treffend bezeichnete deshalb Roland Barthes die Praktiken antiker Rhetorik als eine "Maschine", ein "'Programm' zur

Diskurserzeugung" (Barthes, 1988, 19): Es unterstellt noch das Kontinuum sprachlicher Performanz. Wittgensteins Technik der Setzung weist dagegen auf anderes: Die Übergänge zwischen den Sätzen oder Sprechakten fußen nicht auf Fortsetzungen, sondern auf Sprüngen. Der Sprung bedeutet immer einen Dissens, einen grundlegenden Bruch mit dem Vorangehenden. Der Stil des *Tractatus* legt solche Sprünge offen. Er macht das *Diskontinuum* inmitten des Diskurses durch die Gleichgültigkeit der Ziffernfolge sichtbar - nicht nur als die negative Anzeige einer Unmöglichkeit diskursiver Verkettung, sondern als Aufweis von Differenz als Quelle jeden Sprechens.

4.

Indem jeder Satz "geschieht", wie Lyotard gesagt hat, bildet er gleichzeitig ein eigenes "Universum aus Referent, Sender, Empfänger, Sinn". (Lyotard, 1997, 32) Nicht relevant ist die Stichhaltigkeit der Termini; vielmehr schreibt die These jeder Äußerung eine absolute Singularität zu, die sie von jeder anderen abtrennt. Der Gedanke verweist auf die spezifisch jüdische Namenstheorie, deren Bedeutung auch für Wittgenstein unterstellt werden darf: In jedem Satzzeichen steckt etwas von einem "Eigennamen", der ihm seine Einzigartigkeit sichert - eine Operation, die keineswegs nur für Elementarsätze gilt. Auch dies wird bei Wittgenstein durch die Strategie der Numerierung angedeutet: Zwar erhält nicht jeder Satz eine eigene Ziffer, doch so, daß es überall eine Leitbestimmung gibt, der manchmal Erläuterungen folgen, die rudimentäre argumentative Strukturen entstehen lassen, die gleichwohl von den folgenden nummerierten Passagen wieder zäsuriert werden. Der *Tractatus*, seine lesbare Form, wird von diesen Zäsuren durchschnitten. Sie zwingen den Leser selbst zu Sprüngen. *Die Zäsuren und Sprünge gehören dabei mit zur Abhandlung*. Nicht nur geht der Text im Gesagten auf, sondern er besteht gewissermaßen zu gleichen Teilen aus Sätzen und Leeren: *Sprache und Nichtsprache*. Man könnte sagen: Der *Tractatus* enthält ebenso viele Sätze wie Nichtsätze, wie Lücken, wie Schweigen; das Buch ist nach der Ordnung von Satz und Nicht-Satz bzw. Sprache und Nichts organisiert, und zwar so, daß jede Sentenz von der Leere, dem Zwischenraum zwischen ihnen zerteilt wird. Anders gesagt: Indem der *Tractatus* die Übergänglichkeit, die Sequenzierung der Sätze zurückweist, betont er zwischen den einzelnen Sentenzen den Unter-Schied - mithin das Nichts, das die Sätze ebenso trennt wie ordnet. Die Lücken zwischen den Abschnitten sind - *Chiffren von Setzung und Differenz* - Elemente des Diskurses: Sie bilden nicht das Produkt der Rede, sondern den Ort ihres Herkommens. Man könnte darum pointieren: Der *Tractatus* mündet nicht nur in Schweigen; er ist gleichsam überall umhüllt oder durchdrungen von Schweigen: *Er spricht aus dem Schweigen zwischen den Sätzen*.

Wie ist das zu verstehen? Der Ausgangspunkt bildet die Gleichursprünglichkeit von Sprache und Schweigen. Die Sprache geht aus dem Schweigen, dem Nichts hervor. Die Sprache spricht von ihm her; sie ent-springt ihm. Das Schweigen besteht dann nicht in der Abwesenheit von Worten - das hieße, vom Wort her zu denken und den Ausdruck, das Gesagte zu privilegieren. Dagegen bedeutet vom Schweigen her zu die Sprache zu erfassen, sie als Ereignen zu denken: Die Leere, die Differenz, die zwischen den Sätzen klappt, läßt ihr Ereignis erst zu. Sie ist - buchstäblich als Da-zwischen - die *Bedingung der Möglichkeit* der Rede. Man könnte sagen: Der Stil des *Tractatus* entspricht dieser Gleichursprünglichkeit von Sprechen und Schweigen. Die *Abhandlung* "performiert" ihren Inhalt. Ihr Stil bringt diese Identität zum Ausdruck: Daher die "Form" der Form, ihre besondere Schönheit.

Einmal mehr ergibt sich darüber hinaus ein weiterer Hinweis auf die unzähligen Konvergenzen zwischen Heidegger und Wittgenstein. Dieser schreibt über das "Wesen" der Sprache, sie sei das "Geläut der Stille". (Heidegger, 1975, 30) Die Formulierung ist wörtlich zu lesen: Die Stille geht dem Sprechen, dem "Verlauten" voraus. Sie trägt die Rede als *Ereignen* - im Sinne eines Verbums - aus. Im Schweigen hat daher die Sprache ihr eigentlich produktives Moment. Dasselbe gilt für Wittgenstein: Die Schlußsentenz, die vom Schweigen spricht, rückt dieses in eine Exklusivität, von der nicht nur die ethische Tat ihren Ausgang nimmt, sondern auch der *Tractatus* selbst zu seinem Anfang zurückkehrt: Ihm wird eine positive Rolle zugemessen. Vom Ende der *Abhandlung* her erhellt sich dann erst seine spezifische Struktur, seine Schreibweise. *Nicht der Sinn ist entscheidend, sondern sein Ereignen* - eine Position, die gleichermaßen wiederum mit der Haltung Lyotards koinzidiert: "Das Schweigen als Satz. Die Erwartung des *Geschieht es?* als Schweigen." (Lyotard 1987, 125)

Zitierte Arbeiten

- Barthes, R., 1988, *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M: Suhrkamp
- Derrida, J., 1999, *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen, 2. überarb. Aufl.
- Heidegger, M., 1975, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 5. Aufl.
- Heidegger, M., 1978, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske 6. Aufl.
- Lévinas, E., 1997, *Vom Sein und Seienden*, München: Alber
- Lyotard, J.-F., 1997, *Streitgespräche oder: Sätze bilden 'nach Auschwitz'*, in: Elisabeth Weber, Georg Christoph Tholen (Hsg.), *Das Vergessene*, Wien: Turia + Kant, S. 18-50
- Lyotard, J.-F., 1989, *Der Widerstreit*, München: Fink 2. korrig. Aufl.
- Mersch, D., 1999, *Wittgenstein über Sagen und Zeigen*, in: *Metaphysik im postmetaphysischen Zeitalter. Beiträge zum 22. Internationalen Wittgenstein Symposium*, Kirchberg, S. 40-46. Erweiterte Fassung: Mersch, *Das Sagbare und das Zeigbare. Wittgensteins frühe Theorie einer Duplizität im Symbolischen*, in: *Prima Philosophia* Bd. 12, Hft 4 (1999), S. 85-94; wiederabgedruckt in: *Ludwig Wittgenstein, Denker des 20. Jh. Bd. 6*, Cuxhaven, Dartfort: Junghans 2000, S. 125-134
- Mersch, D., 1997, *Kommunikative Identitäten und performative Differenzen. Einige Bemerkungen zu Habermas' Theorie der kommunikativen Rationalität*. In: *Preproceedings of the 20th International Wittgenstein-Symposium*, Kirchberg, S. 621-628
- Mersch, D., 2001, *'Es gibt allerdings Unaussprechliches ...' - Wittgensteins Ethik des Zeigens*. In: Ulrich Arnsward, Anja Weiberg (Hsg.), *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Ethik und Mystik*, Düsseldorf: Parerga
- Wittgenstein, L., 1989, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M: Suhrkamp

The Aesthetic Turn: Wittgenstein, Cavell and “Therapy”

Thomas Meyer

Recent publication of *The New Wittgenstein* signals the arrival of what has been called the distinctively “therapeutic” (Crary 1ff.) reading of Ludwig Wittgenstein’s philosophical project. This reading, or family of readings, controversially claims that throughout both his early and later writing Wittgenstein consistently struggles against the tenability of an “external” (Crary 5) perspective on language and meaning. It is to such a standpoint that we appeal when seeking to explain what determines the meaning of words, and to account for that in virtue of which one word means what it does. Without attempting to challenge the exegetical basis of this claim, and without intending to question the importance of this reading in the recent history of Wittgenstein interpretation, this essay rather examines the relationship between the therapeutic reading propounded at the turn of the new century and the “aesthetic” (Cavell 86-96) conception of Wittgenstein’s work first proposed by Stanley Cavell nearly four decades ago. As I suggest, the compatibility between these two characterizations of Wittgenstein’s specifically later work has not been explored in the literature. A rich presentation of Cavell’s early view reveals, I maintain here, that the therapeutic dialectic now being imagined contains at its very heart a distinctively aesthetic moment. The place of the aesthetic in Wittgenstein’s therapy, if it exists, provides a renewed and perhaps even un contemplated means for describing the therapeutic project to which he is committed.

In order to develop a background from which to approach the therapeutic interpretation, I begin with a treatment of the aesthetic character of Wittgensteinian philosophy advanced by Cavell. In his influential essay “Aesthetic Problems of Modern Philosophy”, Cavell presents a reading of Wittgenstein’s later work that defends the existence of a close analogy between Wittgenstein and Immanuel Kant. According to Cavell, both Wittgenstein and Kant have an interest in disagreements that erupt when we lack rules to settle the correctness of a judgment. While Wittgenstein attends to judgments concerning games, or knowledge, for instance, Kant directs himself in this connection to aesthetic judgments of the beautiful.

Upon examining the text of Cavell’s discussion, we find both the announcement of an interpretive proposal in the analysis of Wittgenstein and something of a defense of the position attributed to Wittgenstein thereby. The interpretation itself is based in a

reading of Kant which is applied fairly directly to the workings of Wittgenstein's philosophy. First, therefore, on Kant, Cavell's focus concentrates on the two chief aspects of the aesthetic judgment of beauty which already have been all too briefly mentioned. The beauty of all things beautiful is judged by us without recourse to rules which settle the presence or absence of beauty in an object or appearance, and upon this judgment is conferred the status of a judgment with universal validity. On these issues Cavell is clear though swift (all his citations are drawn from sections seven and eight of the third Critique): our lack of rules renders these aesthetic judgments of beauty, for Kant, no longer 'objective' but 'subjective' in their basis, while at the same time these judgments distinguish themselves for claiming universal agreement and not mere rightness for me (Cavell 88-89). Cavell expresses interest in exploring most especially the second of these two aspects of our judgments of beauty, that of the place for universal agreement as an actual demand or requirement accompanying our judgment, throughout his subsequent remarks. Though Kant takes it that we demand such universality of agreement for those 'objectively' based judgments for which decisive rules are available, our continued demand in more 'subjective' contexts of grounding for just such universality draws Cavell's attention (Cavell 89). We go on claiming and demanding the agreement of everyone to judgments for which we do not have rules to which to appeal in our own support. That this universal voice continues even into contexts from which decisive rules are absent constitutes a vital feature of Kant's conception of aesthetic judgment of the beautiful for Cavell. This enduring place for a universal voice calls Cavell further to explore this feature of the Kantian position he outlines.

In a subtle turn of the philosophical pen, Cavell presents a reading of Kant that bases Kant's defense of his own position on the universal voice in our aesthetic judgment of beauty in what looks to be a form of judgment itself stamped from the aesthetic mold. The basis for Kant's attribution of universal voice to aesthetic judgments of beauty is not in any rules that Cavell can find, but rather in reflection which appears to fit the model of aesthetic judgment of the beautiful, the very

model it is helping to defend for judgments of beauty themselves. In short, this is a critique of judgment in both available senses. Cavell citing Kantian examples of disputed beauty: "What are these examples supposed to show? That using a form of expression in one context is all right, and using it in another in not all right. But what I wish to focus upon is the kind of rightness and wrongness invoked: it is not a matter of factual rectitude, nor of formal indiscretion but of saying something laughable, or which would be folly" (Cavell 90). Cavell finds Kant's strategy in defending his position on the aesthetic judgment of the beautiful, in its commitment to the continued place of universal voice in such judgments, to be a strategy based not on the adversion to decisive rules

that settle the issue. No such rules are carrying us either on their own, 'formally', or in collaboration with other judgments over which we already or otherwise agree, with 'factual rectitude', to the Kantian conclusion about universal agreement. Rather the strength of Kant's position is shown through his reminders about the folly and laughability of the view he opposes. If these are Kant's terms of criticism in this setting, then the criticisms Kant develops seem to follow the pattern we might expect from aesthetic, or more broadly reflective, judgment itself. Kant appears both to lack rules and to take himself to be right, and not merely right for him, about the ridiculousness of the view he criticizes. So Kant's argument in the passage Cavell cites turns on a judged difference between what is foolish and amusing, and what is not (Cavell 90). The message in these Cavellian discussions of Kant seems to be clarifying itself: Kant takes judgments such as those of beauty to operate on a model according to which they claim universal validity without their validity being secured through rules; Kant's very defense of this conception of our judgments of beauty is itself operating on much the same model of judgment. This Critique of Judgment therefore provides a model for judgment which may be seen to apply somewhat more generally than to the particular cases and forms of judgment (of beauty, teleology, and systematicity) it explicitly claims to fall among its own.

Cavell is quick to notice and remark upon what may be a troubling and objectionable feature of this model of reflective judgment when it is applied to those especially contentious questions that generate so much discontent in philosophy. To make the philosophical issue between two competing positions turn on a feature such as 'folly' or the 'laughable' seems to incur the risk of sparking philosophical irritation. Cavell regards these 'differences' as seemingly "psychological", as matters of one's own personal feelings perhaps, in a way that may aggravate a philosophical audience. This seemingly psychological flavor of such terms of philosophical criticism and judgment as 'foolish' and 'laughable' actually extends to the terms of philosophical dispute found in Wittgensteinian philosophy. Cavell uses this point of contact between Kant and Wittgenstein to begin to draw the analogy that has defined the project of his paper. "Here we hit upon what is, to my mind, the most sensitive index of misunderstanding and bitterness between the positivist and the post-positivist components of analytical philosophy: the positivist grits his teeth when he hears an analysis given out as a logical one which is so painfully remote from formality, so obviously a question of how you happen to feel at the moment, so psychological; the philosopher who proceeds from ordinary language [e.g. Wittgenstein] stares back helplessly, asking 'Don't you feel the difference? Listen: you must see it.'" (Cavell 90).

Wittgenstein therefore shares with Kant, or at least with one moment in Kant's defense of his position on beauty, a vulnerability to the charge of passing off psychological aperçus for philosophical gain. My feelings about what deserves my

laughter can seem a precarious basis for asserting a position on some topic which I take to be right not only for me but for everyone, which I hold as universally valid, which I pronounce with a universal voice. In the dynamic Cavell articulates, I take myself to be right and I demand your agreement ("we would say p" and "you must see"), and yet I accept a distressing feature of my position, namely, that it is not decisively settled by rules; you grit your teeth and I stare back powerless to sooth the source of your aggravation: this is the predicament of Wittgensteinian philosophy Cavell has found recurring through its practice, the predicament of speaking with a universal voice. We can find if we search a precedent for Wittgensteinian philosophy in the work of Kant, or at least so it seems.

The game of Wittgensteinian philosophy is far from being everywhere bounded by rules to guide its reasoning. "I take it to be a phenomenological fact about philosophizing from everyday language that one feels empirical evidence about one's language to be irrelevant to one's claims. ...[I]f we find we disagree about what we should say, it would make no obvious sense to attempt to confirm or disconfirm one or other of our responses by collecting data to show which of us is in fact right.

...The philosopher appealing to everyday language turns to the reader not to convince him without proof but to get him to prove something, test something, against himself. He is saying: Look and find out whether you can see what I see, wish to say what I wish to say" (Cavell 94-96). Though he does not develop this defense with the degree of detail for which we might have hoped, Cavell reminds us of the lack of a decisive role for evidence or judgments about what speakers did and do say in our assessment of the correctness of our first-person plural confessions about language. I judge that we would say p, but audio tapes of your having said not-p yesterday, even boxes of such tapes, do not decide the correctness of my judgment--at least, says Cavell, we do not "feel" them to do so. I offer my judgment without proof, but I do not try to force your agreement all the while hiding from you the paucity of argument available in my defense; rather I offer my judgment and demand from you an agreement which I nevertheless cannot "to use Kant's word, 'postulate'" (Cavell 96) for you any more than I can postulate it for myself. I lack rules, to be sure, but so do you, and still we dispute with one another like we do not over what is merely agreeable. This is the dynamic into which we ascend or fall when Wittgensteinian philosophizing begins, the dynamic of universal voice without objective validity.

Cavell's treatment of this analogy between Kant and Wittgenstein sets for us rather a large project if we were to wish to assess its accuracy, let alone its significance for philosophy more generally. In some ways Cavell's later work takes up elements of this project as they connect with the issues of skepticism and perfectionism. Even so, there

is at least some reason to suppose this project deserves a new exploration working differently through the stretch of territory whose view Cavell commands. Much seems to be at stake in the precise manner in which we resolve the issues surrounding this topic of rightness without rules, at stake not only for Kant and Wittgenstein, but for the ongoing debates in philosophy that connect in some way with the work of these figures on this topic. At one point in his writing on this analogy and the distinctive philosophical problematic it highlights, Cavell asks openly just what this problematic, this territory, this Wittgensteinian and at moments at least Kantian predicament is after all. Is it, together with the issues it contains, a philosophical practice of "psychology", or "logic", is it the explicitation of "grammar" or the churning of "phenomenology"? "I cannot," Cavell confesses, "describe to anyone's satisfaction what it is" (Cavell 93). This practice for which Cavell sought a name is one characterized by what I call and describe as indeterminacy. The way this talk of indeterminacy comes to meet or mute the issues with which it shall be faced is what shall set it apart from the competing discourses that have laid themselves over the landscape of Wittgenstein's therapeutic projects.

Against the background of this view of Cavell's conception of the aesthetic character of Wittgenstein's disputes, the therapeutic reading of Wittgenstein propounded in *The New Wittgenstein* appears unexpectedly silent concerning its allegedly aesthetic core. In fact, the aesthetic character of Wittgenstein's remarks goes largely un contemplated. Indeed, the issue of judgment in the absence of rules, or indeterminate judgment, remains surprisingly unconsidered. Instead, discussions such as that of Martin Stone on the relationship of Wittgenstein and deconstruction focus on judgments in the presence of rules (Crary 96-97). The "indeterminate" appears here as the vestigial quality of meaning possessed by an uninterpreted sign (Crary 101). Rather, the indeterminate, the lack of determinacy, pervades Wittgenstein's texts on language, beginning with the discussion of "games" in section 54. And to embrace indeterminacy is to abandon the necessity of something determining the meaning of our words, a necessity that cries out for the philosophical therapy Wittgenstein undertakes in his *Investigations*. So if we particularly need therapy when imagining an external perspective on our uses of language which "determines their correctness" (Crary 3), then that therapy is, if Cavell is right, significantly aesthetic in character, and in the end may benefit from this reminder from what remains a salient and timely meditation.

Literature

The Aesthetic Turn: Wittgenstein, Cavell and "Therapy"

Cavell, S. 1969 *Must we mean what we say?*, Cambridge: Cambridge University Press.
Crary, A. and Read, R. 2000 *The New Wittgenstein*, New York: Routledge.

War Wittgenstein Hitlers "Jude aus Linz", wie Kimberley Cornish aus antipodischer Sicht meint? Kritische Gedanken zu einem krausen Buch

Hermann Möcker

Vor mehr als 15 Jahren habe ich mich mit einer lexikographischen Besonderheit in Wittgensteins Wörterbuch für Volksschulen befasst, diese Besonderheit in einen größeren Zusammenhang gestellt und in zwei Referaten, 1984 bzw. 1986, auf den Kirchberger Wittgenstein-Symposien darüber berichtet (Möcker 1985). Dieses Wörterbuchproblem hat aber mit dem heutigen Referat nichts zu tun.

Vielmehr war im Zuge dieser Untersuchung Wittgensteins häuslicher Unterricht bis 1903 und sein Eintritt in die Linzer Realschule zu berücksichtigen. Dabei stellte sich heraus, dass viele Wittgenstein-Biographien auf den Zufall eingehen, dass auch Adolf Hitler (geb. 20. April 1889) die selbe Linzer Realschule besucht hat. Da Wittgenstein genau sechs Tage jünger war, herrscht Verwunderung, dass er im Schuljahr 1903/04 in die 5. Klasse eingetreten ist, während Hitler in diesem Jahr erst in der 3.a-Klasse war. Bei manchen Autoren werden sogar diese Fakten verwirrt dargestellt, sodass ich in einer exkursartigen Fußnote gemeinsames Schuljahr und besuchte Klassen der beiden klargestellt habe (Möcker 1985, S. 216, Anm. 25). Hitler war zwei Klassen hinter Wittgenstein, weil er 1897/98 die zweite Volksschulklasse in Lambach (OÖ.) freiwillig wiederholt hat und weil er 1901/02 die erste Realschulklasse wegen schlechter Leistungen wiederholen musste.

Diese Klarstellungen wurden in die nächste Auflage von Wuchterl & Hübner (1988, S. 134, Anm. 29a) übernommen, offensichtlich dort vom Australier Kimberley Cornish gefunden und unter Berufung auf mich zum Ausgangspunkt seines problematischen Buches *Der Jude aus Linz* gemacht (Cornish 1998). Da mich einige der "Argumentationsketten" von Cornish gewundert bis irritiert haben, hatte ich seine Veröffentlichung einer gründlichen Rezension zu unterziehen. Deren erster Teil enthält biographische Korrekturen bisheriger Darstellungen von Hitlers Schulzeit, welche Voraussetzungen für die Beurteilung von Cornish's Buch im zweiten Teil waren; diese Langfassung ist kürzlich in einer österreichischen Zeitschrift erschienen (Möcker 2000) und wurde für das heutige Referat bzw. den hier vorgelegten Bericht komprimiert.

Der "Vorbemerkung des Übersetzers" (Cornish 1998, S. 8) entnehmen wir, dass die deutsche Übersetzung Fehler der englischen Originalausgabe verbessert und überhaupt dem Manuskript und den Intentionen von Cornish näher steht, sodass die englische Fassung außer Betracht bleiben konnte.

Fassen wir den Inhalt von Cornish's *Der Jude aus Linz* ganz kurz zusammen: Cornish behauptet ein Naheverhältnis zwischen Wittgenstein und Hitler an der Linzer Realschule, in dessen Verlauf es zu einer Auseinandersetzung zwischen den beiden gekommen sei, die darin gegipfelt habe, dass Hitler den aus einer Konvertitenfamilie stammenden Wittgenstein als "Saujud" beschimpft habe. Dieser Streit habe beiderseits Folgen gehabt: Hitler sei durch das Kennenlernen Wittgensteins zum fanatischen Antisemiten geworden, wobei Cornish zu einer extrem monokausalen Personalisierung kommt:

"Aber trotz alledem und trotz jüngst erschienener Bücher, die den deutschen Nationalcharakter bloßstellen wollen, war der Holocaust vor allem das Lebenswerk eines Individuums, nämlich Adolf Hitlers." (Cornish 1998, S. 15)

Andererseits habe sich Wittgenstein offenbar ständig dieses Streits erinnert und deswegen von England aus den Krieg gegen die Achsenmächte, die Hitler-Koalition, betrieben, bei der Dechiffrierung der reichsdeutschen Geheimcodes mitgeholfen und - unter der Tarnung einer nicht gerade spezifisch marxistisch aussehenden Philosophie - in Cambridge eine kryptokommunistische, durch Homoerotik verbundene, subversive Gruppe gebildet, welche bis in den Kalten Krieg für die Sowjets spioniert habe.

Cornish betont im Vorwort zur deutschen Ausgabe, als angelsächsischer Forscher aus großer Entfernung könne er sich mit der Vorgeschichte des Holocaust "viel unbefangener", weil "unbelastet" (ebd. S.9) beschäftigen. Leider zeigt sich aber, dass gerade deswegen Cornish auch von vielem notwendigen Wissen unbelastet ist. So wollen wir einige Hauptmängel seines Buches aufzeigen:

Cornish missversteht die Tatsache, dass Wittgenstein nach den Sommerferien 1903 in die Linzer Realschule eingetreten ist; er geht nicht vom österreichischen Schuljahrsbeginn im September, sondern vom damaligen deutschländischen Schuljahrsbeginn zu Ostern aus und glaubt daher, dass Wittgenstein erst mitten im Schuljahr 1903/04 in die Realschule eingetreten ist. Dazu schreibt er noch von irrenden Autoren ab, dass 1904/05 das gemeinsame Schuljahr Wittgensteins und Hitlers gewesen sei - womit er die beiden 16 Jahre alt macht. In diesem Schuljahr war Hitler aber an der Realschule in Steyr (OÖ.), ca. 35 km südöstlich von Linz. D.h. dass Cornish von anderthalb gemeinsamen Schuljahren ausgeht, aber durch seinen Irrtum die zeitliche Basis für seine Kombinationen auf ca. 5 Monate verkürzt. Es macht staunen, was alles in dieser kurzen Zeit an Kontakten zwischen den beiden vorgefallen sein soll.

Es gibt zwei Photos, die den Schüler Hitler in den Reihen seiner Klassenkameraden zeigen; beide Bilder sind wiederholt publiziert worden. Das erste stammt aus der 4. Volksschulklasse, die Hitler 1899/1900 in der Linzer Randgemeinde Leonding besucht hat.

Das *zweite* Klassenphoto zeigt Hitler mit seinen Schulkollegen in der 1.b-Real-schulklasse in Linz im Schuljahr 1900/01, als er 11-jährig zum ersten Mal versuchte, die erste Klasse zu besuchen (*Abb.*). Das Bild ist eindeutig zugeordnet, der darauf mitabgebildete Lehrer war in den folgenden Schuljahren nicht mehr an dieser Anstalt, und bei Jetzinger (1956, bei S. 80) finden wir beide Klassenphotos auf der selben Seite, leicht miteinander zu vergleichen.



Photo der Schüler der 1.b-Klasse der Linzer Realschule im Schuljahr 1900/01 mit ihrem Klassenvorstand Prof. Oskar Langer. (Hitler in der obersten Reihe ganz rechts; Cornish 1998 behauptet unsinnigerweise, dass der dritte Schüler von rechts in der vorletzten Reihe der junge Wittgenstein sei, der erst fast drei Jahre später in diese Schule eingetreten ist.) Nach Jetzinger 1956, gegenüber S. 80.

Wegen falscher Angaben in US-amerikanischem Geheimdienstmaterial und im deutschen Bundesarchiv in Koblenz datiert Cornish dieses Klassenphoto "auf etwa 1904 ..., als Hitler ... 14-jährig war" (Cornish 1998, S. 11), ignoriert nicht nur die richtigen Angaben bei Jetzinger (1956, S. 101), sondern bezichtigt diesen sogar, das Bild "falsch datiert" zu haben (Cornish 1998, S. 349, Anm. 19), und deutet das Bild um als Photo "nach Altersgruppen ..., kein Klassenphoto" (ebd.).

Auf Grund solcher Falschinterpretation meint Cornish, auf diesem Photo den jungen Wittgenstein entdeckt zu haben: "Hitler ist außen, rechts oben; Wittgenstein in der zweiten Reihe von oben, dritter von rechts" (Cornish 1998, S. 23), und er lässt das Gesicht des angeblichen "Wittgenstein" von der australischen Polizei mit irgendeinem dubiosen Verfahren so lange bearbeiten, "altern", bis das erwünschte Ergebnis herauskommt. Zumindest die deutsche Ausgabe hat einen Schutz-umschlag mit dem nunmehr "berühmten" Klassenphoto, auf dem Hitler und der angebliche "Wittgenstein" durch heiligenscheinartige helle Kreise hervorgehoben werden.

Cornish ist sich seiner Deutung so sicher, dass er sich sogar zu der absurden Behauptung versteigt, wenn man auf dem bekannten Photo der in München 1914 über den Kriegsausbruch jubelnden Menge Hitler gefunden habe, so müsse mit "noch größerer Sicherheit" (ebd. S. 12) Wittgenstein auf diesem "Schulphoto" (ebd. S. 23) zu sehen sein. Gegen diese triumphalistischen Behauptungen müssen die Tatsachen gehalten werden: Das Photo stammt aus dem Schuljahr 1900/01 und zeigt Hitler mit den Schülern der 1.b-Realschulklasse. Wittgenstein trat aber erst im Herbst 1903 in diese Schule ein, fast *drei* Jahre *nachdem* dieses Photo entstanden ist. Im Gegensatz zur Ansicht von Cornish ist dieses Photo also absolut nicht geeignet, ein besonderes Naheverhältnis zwischen Wittgenstein und Hitler zu beweisen.

Nach dieser willkürlichen Bildinterpretation ist Cornish nicht mehr zu halten: Er will entdeckt haben, dass Hitler Wittgenstein in *Mein Kampf* erwähnt hat: Er habe in der Realschule "einen jüdischen Knaben" kennen gelernt, der "von uns allen mit Vorsicht behandelt wurde, ... weil wir ihm in Bezug auf seine Schweigsamkeit ... nicht sonderlich vertrauten" (Hitler 1935, S. 55). Dies verbindet Cornish mit der Aussage eines Klassenkollegen von Hitler, dieser habe einen Mitschüler, der gar nicht wusste, dass er aus einer Konvertitenfamilie stamme, mit "du Saujud!" angefahren (Jetzinger 1956, S. 109). Die Familie Wittgenstein war sich aber ihres Konvertitenstatus durchaus bewusst.

Cornish macht aus diesen beiden Äußerungen *einen* Vorfall, den er als Streit zwischen Hitler und Wittgenstein verstehen will. Später im Buch steigert Cornish dies zu einer Prügelei (S. 158).

Cornish stellt nun allerhand statistische Spekulationen über den Anteil von mosaichen und konvertierten Juden in Linz an und kommt zur Ansicht, Hitler habe auf der Linzer Realschule nur *einen* Konvertiten jüdischer Herkunft beschimpfen können, nämlich Wittgenstein. Während Wittgenstein aber zwei Klassen über Hitler war, hatte dieser - was Cornish nicht weiß - einen unmittelbaren Klassenkameraden aus einer Konvertitenfamilie, die auch in der österreichischen Wirtschaft eine bemerkenswerte Rolle spielte. Ein Streit mit einem Klassenkollegen ist wahrscheinlicher als einer zwischen einem Drittklassler und einem Fünftklassler.

Die Passage in *Mein Kampf* kann sich aber genauso gut auf einen Vorfall in Steyr beziehen, wo Hitler in seinem letzten Realschuljahr einen mosaïschen Mitschüler und einen mosaïschen Deutschlehrer hatte, über dessen Unterricht Hitler sich noch 1942 alterierte. Der Antisemitismus der Steyrer Realschüler gipfelte darin, dass sie ihrem Deutschprofessor einen bösen Streich spielten, indem sie ihn in seinem Arbeitszimmer einsperrten. Es ist nun durchaus denkbar, dass der jüdische Mitschüler aus Mitleid mit seinem Lehrer bei einer Untersuchung des Vorfalles Angaben über die Täter machte, also eine offenbar erwartete Schweigsamkeit brach.

Es fällt auf, dass Cornish auf Hitlers Steyrer Realschuljahr nicht eingeht, wobei zu klären wäre, ob er davon nichts wusste - weil auch Hitler über seine Zeit in Steyr schweigt - oder ob er sein Wissen absichtlich zurückhielt, weil ihm ein Vorfall auf der Steyrer Realschule nicht in seine "Wunschkombinationen" passte. Ein Buchtitel wie *Der Jude aus Steyr* hätte Cornish's Behauptungen über das Naheverhältnis Hitlers und Wittgensteins in Linz nicht gerade gestützt.

Und Hitler hat die Linzer Realschule nicht deswegen verlassen, weil er - wie Cornish annimmt - von Wittgenstein wegen irgendetwas verpetzt worden ist, sondern um nach der mit Nachsicht positiv beurteilten Wiederholungsprüfung aus Französisch im Herbst 1904 an einer anderen Realschule (Steyr) aufsteigen zu können.

Wenn Cornish in Hitlers Bemerkungen (1935, S. 342), dass Juden im Assimilationsprozess die deutsche Sprache "radebrechen" (womit v.a. hebräisch-jiddische Interferenzen auf die Grammatik des Deutschen gemeint sind), eine Spiegelung von Wittgensteins Stottern sehen will (sonst sprach dieser ein korrektes Hochdeutsch), so darf sich Cornish nicht wundern, wenn der Eindruck entsteht, dass er geradezu monoman Auswirkungen einer angeblichen Begegnung zwischen Hitler und Wittgenstein verfolgt.

Cornish bleibt auch seiner Hauptthese nicht treu, dass es zwischen Hitler und Wittgenstein einen Streit gegeben habe, in dessen Verlauf Adolf den andern als "Saujud" beschimpft habe. Später macht er daraus gar eine Prügelei und schließlich einen intensiven geistigen Kontakt, wobei Wittgenstein den 14-jährigen Hitler in die Schriften Schopenhauers eingeweiht haben soll. Cornish entwickelt im halben Umfang seines Buches die Philosophie Schopenhauers und seiner Vorläufer, aus denen Hitler die "Bedeutung der Geschichte" erkannt haben und sich zum Antisemiten entwickelt haben soll. Wir wollen die umfangreichen und einlässlichen philosophischen Erörterungen von Cornish jetzt nicht auch noch zum Gegenstand dieser Rezension machen, sondern nehmen sie einmal so, wie sie lauten.

Es stellt sich aber eine grundsätzliche Frage: Man kann sich den 14-jährigen Wittgenstein schon durchaus altklug und belesen vorstellen, während bezüglich des

Reifegrad des gleichaltrigen Hitler Bedenken und Zweifel bestehen. So hat dieser - 15-jährig - sofort nach der Rückkehr von seiner Firmung zu Pfingsten 1904 in Linz an seinen Wohnort Leonding die Zeit - wie üblich - mit einem wilden Indianerspiel zusammen mit seinen früheren Volksschulkollegen zugebracht. Wie sollte es bei zwei so unterschiedlich entwickelten Schülern zum Überspringen des Schopenhauer'schen Funkens gekommen sein? Cornish scheint sich beide ständig als gut informierte Zeitungsleser und geistig rege Besucher eines philosophischen Oberseminars vorzustellen.

Dazu kommt, dass Hitlers Beschäftigung mit Schopenhauer erst in seiner Münchner Zeit einsetzt, 10 Jahre nachdem er die Linzer Realschule - und damit Kontaktmöglichkeiten mit Wittgenstein, wie intensiv immer sie gewesen sein mögen - verlassen hat. Aber auch ein nachträglicher Einfluss Wittgensteins auf Hitler ist auszuschließen, sind doch - mit Ausnahme des Tractatus - seine philosophischen Schriften erst ab 1953 veröffentlicht worden, 2 Jahre nach seinem eigenen Tod und 8 Jahre nach Hitlers Tod.

Aus ähnlichem Grund ist es schwer nachvollziehbar, wenn Cornish die Behauptungen Hitlers von der Entwicklung des europäischen Judentums über Assimilation bis zur Voranbringung des Bolschewismus quasi als Hitlers Biographie Wittgensteins hinstellt. Hitler musste aber wegen seines Abgangs nach Steyr 1904 Wittgenstein aus den Augen verloren haben und hat *Mein Kampf* erst 1924 in der Nobelhaft zu Landsberg (Bay.) geschrieben, einige Zeit bevor eine angebliche Wendung Wittgensteins zum Marxismus eingesetzt haben mag. (Andererseits könnte Wittgenstein - wenn er Hitler von dem einen Realschuljahr in Erinnerung behalten haben sollte - dessen Aufstieg in den 1920/30er Jahren beobachtet haben.)

Hitlers Antisemitismus allein auf Linzer Erlebnisse zurückzuführen und den Einfluss seiner Wiener Jahre zu wenig in Rechnung zu stellen, läuft wohl auf eine Fehleinschätzung hinaus. Der Beweis, dass Hitler durch irgendwelche Kontakte mit seinem Mitschüler Wittgenstein in Linz zum fanatischen Antisemiten wurde und dass Wittgenstein wegen einer Beschimpfung (oder wegen Prügel, wie Cornish den Vorfall steigert) seitens des jungen Hitler in Linz zum Kryptokommunisten wurde, dürfte noch ausstehen. Beider spätere Entwicklung darf auch ohne Kontakte irgendwelcher Art in Linz als möglich betrachtet werden. Den zwingenden und überzeugenden Beweis für diese seine Thesen bleibt Cornish trotz Aufgebots einer riesigen Statisterei, die er in ein dichtes Beziehungsgeflecht rund um die beiden Hauptpersonen fügt, schuldig.

Der Bericht über Wittgensteins kommunistische Wühlätigkeit und prosowjetische Spionage und die von ihm rekrutierten "Komplizen" in Cambridge wirkt auf den ersten Blick als besser recherchiert denn die G'schichten aus der Linzer Schule - was den

Schätzern Wittgensteins nicht allzu große Freude bereitet. Die Sache aber einfach als Unsinn abzuqualifizieren, wird wohl zu wenig sein - hier werden bessere Kenner von Wittgensteins Cambridger Zeit aufgerufen sein, den Dingen mit ähnlicher Genauigkeit auf den Grund zu gehen.

Nach allem, was in den sonstigen Partien des Buches über Cornish's Arbeitspraxis beobachtet werden konnte, ist aber auch bezüglich dieser phantasiereichen Kombinationen ein höheres Maß an Skepsis angebracht.

Aus der Sicht dieses Rezensenten ein kleiner Beitrag dazu: Dass das von Wittgenstein für seine Schwester entworfene Haus in Wien III nach dem Zweiten Weltkrieg und in der Zeit des stalinistischen Zuckerbäckerstils trotz seiner sachlichen Glätte von der Bulgarischen Volksrepublik zum Dank für Wittgensteins Spionageverdienste zu Gunsten der Sowjetunion zum Sitz der Bulgarischen Botschaft in Wien gemacht worden wäre, geht an der Tatsache vorbei, dass das verfallende Haus erst 1975 von den Bulgaren gekauft, wiederhergestellt und 1978 zum Sitz der Bulgarischen Kulturabteilung in Wien gemacht wurde, nicht zur Botschaft.

Wir müssen damit schließen, dass sich ein australischer Philosoph dem Thema Wittgenstein und Hitler in Linz nicht nur "unbefangener", sondern auch mit allerhand Wissensdefiziten genähert hat. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn Cornish sich an Boëthius' Gedanken gehalten hätte: *Si tacuisses, philosophus mansisses* - oder in Wittgensteins Worten (Tract. 7): Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.

Literaturhinweise:

Vorbemerkung: Dieses Symposiumsreferat bzw. der hier vorgelegte Text ist die Kurzfassung einer umfangreicheren, zweiteiligen Darstellung, die ausführliche Literaturangaben enthält:

Möcker, H. 2000: *War Wittgenstein Hitlers "Jude aus Linz", wie Kimberley Cornish aus antipodischer Sicht meint? Biographische Korrekturen zum Schüler Adolf und Gedanken zu einem krausen Buch*; in: Österreich in Geschichte und Literatur (Wien), 44. Jg., Heft 5-6, S. 281-333.

Aus folgenden Büchern wurde in diesem Referattext zitiert:

Cornish, K. 1998: *Der Jude aus Linz. Hitler und Wittgenstein*. Aus dem Englischen ... Berlin: Ullstein.

Hitler, A. 1935: *Mein Kampf*. München: Eher.

Jetzinger, F. 1956: *Hitlers Jugend. Phantasien, Lügen - und die Wahrheit*. Wien: Europa.

Möcker, H. 1985: *Wittgensteins Beitrag zu einer Hierarchie der Buchstaben. Das "Wörterbuch für Volksschulen" und die alphabetische Einreihung der deutschen Zusatzbuchstaben ä, ö, ß, ü*; in: Österreich in Geschichte und Literatur (Wien), 29. Jg., Heft 3-4, S. 205-279 (S. 216, Anm. 25 u. 25a).

Wuchterl, K. & Hübner, A. 1988: *Ludwig Wittgenstein mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (rowohlts monographien 275.) Reinbek b. Hamburg.

Is Logic Syntax of Language? Carnap's Programme, Gödel's Critique, and Wittgenstein's Evasion

Brian David Mogck

The purpose of this paper is to show that Wittgenstein developed a theory of logical syntax that is in several important respects identical to Carnap's. Gödel's criticism of Carnap's project (bearing on consistency) is considered. It is then shown how Wittgenstein's logical syntax avoids this criticism. In conclusion, it is suggested in response to Gödel's criticism that logical syntax aims at descriptive, not semantical completeness.

1. Logical Syntax in Carnap and Wittgenstein

It has not widely been appreciated that Wittgenstein's middle-period logical theory was in substantial agreement with Carnap's logical syntax.¹ Wittgenstein, in a discussion with members of the Vienna Circle circa 1930, states that "[p]hilosophy is the clarification of the syntax of language."² This is four years before Carnap completed his *Logical Syntax of Language*. In fact, Carnap wrote to Neurath on December 23, 1933, "My syntax historically has two roots: the first is Wittgenstein, the second is metamathematics."³ Four theses define the core of this syntax.

1.1 Logic is a Formal Study of Linguistic Structures

This thesis amounts to holding that logical properties and relations are properties and relations of signs and not of their meanings. These properties and relations are known a priori by considering the formal structure of sentences, that is, how they are legitimately formed and transformed. For Carnap, "[i]t was Wittgenstein who first exhibited the close connection between the logic of science (or 'philosophy, as he calls it) and syntax. In particular he made clear the formal nature of logic and emphasized the fact that the rules and proofs of syntax should have no reference to the meaning of symbols." (*LSL*, p. 282)

A likely source for this view is *TLP* 3.33: "In logical syntax the meaning of a sign should never play a rôle. It must be possible to establish logical syntax without mentioning the *meaning* of a sign; *only* the description of expressions may be presupposed." (Cf. 4.1213) In fact, for Wittgenstein the whole philosophy logic is

contained in the insight that knowing the syntax of a sign-language is sufficient for knowing all the logical truths thereof. (6.113 and 6.124)⁴ There is further agreement that for a sentence to be analytic, synthetic, or contradictory is for it to have a certain formal structure. (See 1.2 below.) Here Carnap reports having followed Weyl, but the agreement with Wittgenstein remains.⁵

1.2 The Truths of Logic are Tautologies, Lacking Content

Wittgenstein states in the *Tractatus* that whenever a combination of signs is such that every possible state of affairs is consistent with it, then it is tautologous. (4.46ff) Since a proposition only has sense insofar as it is a possible picture of reality, and tautologies do not represent any particular state of affairs, tautologies have no sense. Wittgenstein then claims, "The propositions of logic are tautologies. Therefore the propositions of logic say nothing. (They are the analytic propositions.) All theories that make a proposition of logic appear to have content are false." (6.1-6.111)

Carnap employs a similar conception of content, holding that the content of a class of sentences is the class of its non-valid consequences. (*LSL*, p. 175) That is, the content of some sentence S will be the set of all states of affairs it entails and contradicts. Since logical truths have only valid entailments, they have no content. Commenting on the influence of the *Tractatus* on his thought, Carnap mentions as one of the most important theses, "Logic is tautological, says nothing about the world (Bracket: 'that is entirely new.')"⁶

1.3 Logical Consequence is a Syntactic Relation between Sentences

The view that logical consequence is governed by rules of syntax is clearly expressed in the *Tractatus*: "When the truth of one proposition follows from the truth of others, we can see this from the structure of the propositions." (5.13) Later, in his conversations with Schlick and Waismann, Wittgenstein states: "That inference is a priori means only that syntax decides whether an inference is correct or not." (*WVC*, p. 92)⁷ Remembering that for Carnap syntax governs the formation and transformation of sentences, we see a symmetrical view of logical consequence: "We have called a sentence C a consequence of a class P of sentences - the premises - if there is a chain of sentences constructed according to the transformation rules connecting the class P with the sentence C." (*PLS*, p. 51) The upshot here is that the consequence relations change whenever there is a change in the syntax.

1.4 Convention Alone Determines What Logical Syntax is Employed

The idea that nothing dictates a correct syntax is a departure from the Tractarian view that "[l]ogic is [...] a mirror-image of reality." (6.13) The view that we postulate the

rules of logical syntax, and thus logical truths, is present in the *Tractatus*, but the aim there is adequacy as a mirror-image. (6.1223)⁸ Wittgenstein apparently came to view logical syntax as something we *specify freely* sometime before 1930. Carnap characterizes the Tractarian view as 'dogmatic', and finds himself in agreement with Wittgenstein once Schlick reported to Carnap that "Wittgenstein has agreed that the rules of language may be chosen with complete freedom." (*LSL*, xvi)⁹

A characteristic statement of Wittgenstein's new position reads: "Grammar is not accountable to any reality. It is grammatical rules that determine meaning (constitute it) and so they themselves are not answerable to any meaning and to that extent are arbitrary. (PG, p. 184)¹⁰ Likewise, Carnap's Principle of Tolerance makes it clear that "we have in every respect complete liberty with regard to the forms of language; that both the forms of construction for sentences and the rules of transformation (the latter are usually designated as 'postulates' and 'rules of inference') may be chosen quite arbitrarily." (*LSL*, xv) The relationship between language and reality that Wittgenstein proposes above (viz. a picture cannot contradict its lens) is echoed by Carnap in his later essay "Empiricism, Semantics and Ontology": "To be real in the scientific sense means to be an element of the system; hence this concept cannot be meaningfully applied to the system itself." (1950, p. 22-3) Wittgenstein and Carnap agree, then, that to employ a syntax is to decide pragmatically on a system of representation.¹¹

2. Gödel's Criticism of Carnap's Logical Syntax

Gödel's famous article "Is Mathematics Syntax of Language?" set out to prove that logical syntax is an inadequate foundation for mathematics, and that mathematical propositions must have some content.¹² There are a number of fascinating lines of argument in this work, but the present discussion is confined to the criticism concerning the consistency of a conventional system of syntactic rules.¹³

Gödel argues that "a rule about the truth of sentences can be called syntactical only if it is clear from its formulation, or if it somehow can be known beforehand, that it does not imply the truth or falsehood of any 'factual' sentence." (Gödel 1995, p. 339) Specifically, the rules of syntax have to be consistent, since on both classical and intuitionist logics an inconsistency implies all sentences, even ones with content. Even if the rules are conventions that can be given up if inexpedient, a consistency proof is required to show their admissibility, since an inconsistent convention will imply empirical propositions that can be falsified. But it is contrary to the nature of a convention to be falsifiable since it does not have content.¹⁴

However, the Second Incompleteness Theorem shows that a proof of the consistency of a formal system of sufficient strength¹⁵ has to invoke rules that are not

already part of the system. Thus the claim that any particular system of syntactical rules explains *all* the logical or mathematical truths is contradicted since the necessary consistency proof can never be part of that system.¹⁶

3. Wittgenstein's Evasion

Among the factors that could exempt a theory of logical syntax from these objections are (3.1) a rejection of the inference from a contradiction to any arbitrary proposition, (3.2) a rejection of the idea that rules can be inconsistent, (3.3) a rejection of the idea of a hidden contradiction, (3.4) a rejection of the idea that logical syntax has to be complete.¹⁷

3.1 Wittgenstein's endorsement of the first factor is found in his *Lectures on the Foundations of Mathematics*: "One may say: 'From a contradiction everything would follow.' The reply to that is: Well then, don't draw any conclusions from a contradiction; make that a rule." (p. 209) In fact, EFQ and the intuitionist absurdity rule are valid only on a model-theoretical definition of logical consequence and validity, to which neither Carnap nor Wittgenstein subscribes.

3.2 Second, on Wittgenstein's view axioms just are the permitted *patterns* or *moves* within a system—they are not *statements* at all. But a contradiction consists of a statement conjoined with its negation, so if axioms are not statements they cannot contradict. The same holds for conventions.

3.3 Third, in logical syntax a sentence is part of a system only if the sentence has been constructed according to the rules of the system. So a contradiction cannot lurk deep within a system, for to be a sentence of the system at all entails having been derived.¹⁸

3.4 Fourth, Gödel's criticism that logical syntax has to have recourse to more powerful mathematics than it captures in order to prove its consistency, and is in this sense incomplete, would not bother either Wittgenstein or Carnap. Carnap, for one, states quite plainly that "*everything mathematical can be formalized, but mathematics cannot be exhausted by one formal system.*" (*LSL*, p. 222) Gödel takes it for granted that an adequate *foundation* of mathematics—an epistemological reduction—would issue in "a full exhibition of the syntactical nature of mathematics."¹⁹ There appears to be a standoff here between the logical analysis offered by Carnap and Wittgenstein, and the epistemological grounding that Gödel pursued.

Gödel's view here is that an adequate logico-mathematical theory has to be *semantically* complete, that is where "all valid formulas or all valid inference patterns (in the underlying language) can be derived in it as theorems." (Hintikka 1998, p. 65)²⁰ However, if one's notion of consequence is relativized to a linguistic framework or language game (see 1.3 and 1.4 above), then no one framework will include all valid

formulas or inferences. Logical syntax is thus better conceived as a logical model of certain local patterns of inference, than as a logical foundation for objectively valid logical and mathematical truths. Logical syntax can attain to *descriptive* completeness (i.e. capturing some intended set of inferential structures), and it is an interesting question for further research whether any descriptively complete logical syntax for some fragment of a language exists.

References:

- Carnap, R. (1935). *Philosophy and Logical Syntax*. London: Routledge & Kegan Paul. [PLS]
- Carnap, R. (1937). *Logical Syntax of Language*. Translated by A. Smeaton. London: Kegan Paul. [LSL]
- Carnap, R. (1950). "Empiricism, Semantics, and Ontology." *Revue Internationale de Philosophie* 4: 20-40.
- Gödel, K. (1995). "Is Mathematics Syntax of Language? [Versions III, IV]." In S. Feferman *et. al.* *Kurt Gödel: Collected Works*, vol. III. Oxford: Oxford University Press., pp. 334-62.
- Goldfarb, W. (1995). Introductory note to Gödel 1995. In S. Feferman *et. al.* 1995., pp. 324-334.
- Goldfarb, W. 1996. "The Philosophy of Mathematics in Early Positivism." In R.N.Giere and A.W. Richardson (eds.) *Origins of Logical Empiricism*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press., pp. 213-30.
- Hintikka, J. (1998). "Is there Completeness in Mathematics After Gödel?" In *Language, Truth, and Logic in Mathematics*. Selected Papers Vol. 3. Dordrecht: Kluwer., pp. 62-83.
- Hintikka, J. (1992). "Carnap's Work in the Foundations of Logic and Mathematics in a Historical Perspective." *Synthese* 93: 167-89.
- Marion, M. (1998). *Wittgenstein, Finitism and the Foundations of Mathematics*. Oxford:Oxford University Press.
- Proust, J. (1987). "Formal Logic as Transcendental in Wittgenstein and Carnap." *Nôus* 1: 501-20.
- Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge [1921]. [TLP]
- Wittgenstein, L. (1974). *Philosophical Grammar*. Ed. R. Rhees. Translated by A.Kenny. Berkeley: University of California Press. [PG]

- Wittgenstein, L. (1975). *Philosophical Remarks*. Ed. R. Rhees. Translated by R. Hargreaves and R. White. Oxford: Blackwell. [PR]
- Wittgenstein, L. (1979). *Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by F. Waismann*. Ed. B. McGuiness. Trans. J. Schulte and B. McGuiness. Oxford: Blackwell. [WVC]
- Wittgenstein, L. (1989). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge 1939*. Ed. C. Diamond. Chicago: University of Chicago Press.

Endnote

- 1 An exception is Hintikka 1992, p. 170.
- 2 WVC, p. 220.
- 3 Archives; quoted in Proust 1987, p. 503.
- 4 That he remained convinced of this thesis after 1929 is evident from WVC, pp. 92, 240, PG, pp. 153, 243-48, 255, 279, and RFM, VII 66.
- 5 See, for example, TLP, 6.1-6.12 and LSL, pp. 185-6.
- 6 Archives, 102-78-05; quoted in Proust 1987, p. 502.
- 7 Cf. PR, VIII 78, XI 121, PG, p. 251, and RFM, VII 26, 30, 35.
- 8 Cf. Proust 1987, p. 516.
- 9 This view is most prominent in the PG (1932-34), but present earlier in WVC, pp. 240-1 (taken from Waismann's Theses, c. 1930.) Marion (1998, pp. 142-3) proposes that lectures from 1931 contain the first hint of 'the arbitrariness of grammar.'
- 10 Cf. PG, pp. 63, 306 and WVC, p. 62.
- 11 See, for example, WVC, p. 162.
- 12 See Gödel 1995, p. 337.
- 13 Many of these lines concern empiricism and physical laws, and it is difficult to find any immediate application of them to Wittgenstein's logical syntax. Gödel's insistence on mathematical intuition could be fruitfully compared with Wittgenstein's remarks on mathematical certainty, concept formation, and justification. This is, however, a task for another paper.
- 14 See Gödel 1995, p. 347.
- 15 Usually glossed 'strong enough to capture elementary number theory.'
- 16 This criticism is supposed to show that logical syntax cannot be finitary. This summary of Gödel's criticism of Carnap is largely a gloss on Warren Goldfarb's insightful introductory note to Gödel's paper (Goldfarb 1995, p. 327.) Goldfarb's summary, in line with Gödel's presentation, sees the consistency critique as distinct from the finitary critique, whereas I see the first as a critique only in conjunction with the second, since regress is not in itself an objection to logical syntax.
- 17 This is only one of the ways in which logical syntax fails, in Gödel's view, to be finitary. See 1995, pp. 341ff and 357-8.
- 18 See, for example, PG, p. 250.
- 19 Goldfarb 1996, pp. 229-230.
- 20 This discussion of the varieties of completeness draws on Hintikka's clarification of these issues in his 1992 and 1998. The application to Wittgenstein's views is, I believe, original.

Ludwig Wittgenstein and Yorick Smythies. A hithero Unknown Relationship

Volker A. Munz*

1. A short biographical sketch

As Monk points out in his Wittgenstein biography (Monk 1990, 402) Smythies -though a person who is often referred to in published texts- is still a rather unknown figure.

Born in February 1917, Smythies entered the University of Cambridge (King's College) in October 1935 and graduated in June 1939 with a 1st class degree in philosophy. Moral science built his main subject. After leaving Cambridge he worked as a local investigator at Nuffield College, Oxford (1942-44), as a librarian at the Cambridge Philosophical Society (1945-47), as an assistant librarian at the department of forestry (1947-1951) and later at the department of social studies at the University of Oxford. Although he never worked as a professional lecturer he taught philosophy part time at the University of Oxford in 1944 and for the Advanced Student Summer Courses between 1955-57. In his conversations with Wittgenstein, Bouwsma remembers the latter saying: "Smythies will never get a lectureship. He is too serious." (Bouwsma 1986, 34)

Smythies became best known for his published notes of Wittgenstein's *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, (1966) the *Lectures on the Foundations of Mathematics* (1976) and the two *Lectures on Freedom of the Will* (1989). He also composed a hithero unpublished collection of Wittgenstein lectures on different subjects such as knowledge, similarity, states of mind, description and others, which are now prepared for publication. Smythies has, however, written a great deal of his own philosophical work, containing about 65 notebooks, a play, and a series of poems, material some of which he also intended to publish.

In contrast to Monk's version (Monk 1990, 403) Smythies did not suffer from paranoid schizophrenia and there were no tragic circumstances of his death at all. Having been afflicted with emphysema for about five years and knowing not to live much longer he died in 1980, (not in 1981 as Monk remarks).

2. Wittgenstein and Smythies

There has been a very intense written correspondence between Wittgenstein and Smythies but Smythies did not collect anything and as far as I am able to ascertain only two letters still exist.

Smythies entered Cambridge in 1935 and joined Wittgenstein's lectures until summer 1939. According to Bouwsma's memories they did, however, not get in closer personal contact before 1938/39 (Bouwsma, 66).

There are also only very rare remarks from students or friends of Wittgenstein about his relationship to Smythies. Again, Bouwsma remarks that in one of their conversations Wittgenstein described Smythies as follows: "Speaking of Smythies he said that he stands out as in a field of grain, not the common sort. What a figure! And how like W. himself" (Bouwsma, 72). Mays remarks that Wittgenstein disliked his students to take notes during the lectures and that he would obviously prevent anyone "who was foolhardy enough to try. He did, however, allow Smythies to take notes." (Mays, 81) In his book on analytic philosophy of the twentieth century, Hacker does not even name Smythies amongst those students attending Wittgenstein's lectures in the years 1935 to 1939 (cf. Hacker 1996, 77) and Monk besides the already quoted remarks only mentions Smythies in another two contexts in a more detailed way: The first instance refers to a translation of Rabindranath Tagore's Act II *The King of the Dark Chamber* from Tagore's original English "into English used by L. Wittgenstein and Yorick Smythies, by L. Wittgenstein and Yorick Smythies" (Monk 1990, 408-410).

The second instance deals with Smythies conversion to catholicism in 1944. In one of his conversations with Wittgenstein, Drury refers to a letter from Wittgenstein to one of his pupils who had just become a roman catholic. According to Drury Wittgenstein commented the decision with the metaphor of a tightrope walker saying: "If someone tells me he has bought the outfit of a tightrope walker I am not impressed by it until I see what is done with it." (Drury 1984, 88). Wittgenstein did indeed write this letter to Smythies on the 7th of April and since Drury's quoted remark is rather cryptic it seems worth taking a closer look at what is said in it.

In 1948 Wittgenstein writes: "An honest religious thinker is like a tightrope walker. He almost looks as though he were walking on nothing but air. His support is the slenderest imaginable. And yet it really is possible to walk on it" (Wittgenstein 1980, 73).

In his letter to Smythies Wittgenstein elaborates this idea of a tightrope walker as follows:

"Deciding to become a christian is like deciding to give up walking on the ground & do tight-rope walking instead, where nothing is more easy than to slip & every slip can be fatal. Now if a friend of mine were to take up tight-rope walking & told me that in order to do it he thinks he has to wear a particular kind of garment I should say to him: If you're serious about that tight-rope walking I'm certainly not the man to tell you what outfit to wear, or not to wear, as I've never tried to walk anywhere else than on the ground." Further Wittgenstein remarks the decision to wear such a garment to be a terrible one however he looks at it for if it means to be serious about it is terrible although it might be the best thing Smythies could do and if he would dress up and not do the tight-rope act it would be terrible in a different way. The question why Wittgenstein also regarded the seriousness as terrible -a attitude he certainly expected from Smythies- is left unanswered but might be connected with the idea that the act of tightrope walking forces one to look just straight ahead in deep concentration without being allowed to turn around to observe and think, a point that built the main part of their numerous discussions on the subject.

Wittgenstein also included the following warning concerning the dressing: "There are certain devices (weights attached in a particular way to the body) which steady you on the rope & make you act easy, & in fact no more dangerous than walking on the ground. This sort of device should not be part of your outfit. - "

Eventually, Wittgenstein could not applaud Smythies decision. His final remark "I'm really interested in what sort of a man you are + will be. This will, for me, be the eating of the pudding" does, however, show Wittgenstein's deep respect and interest for Smythies, which can also be proved by two testimonials: In 1940 Wittgenstein wrote: "Mr. Yorick Smythies has attended my classes for four years; I have also had a great many discussions and conversations with him outside these classes. He has always impressed me by his uncommon intelligence as well as by his seriousness and sincerity. He is a kindhearted, gentle and even-tempered man." And as a recommendation for the post of a librarian at Barnett house in 1950 Wittgenstein remarked: "Mr. Yorick Smythies attended my classes on philosophy for over three years during the time when I was first lecturer and later Professor of Philosophy in Cambridge. I came into personal contact with him about eleven years ago and soon became greatly impressed by his mind and his personality. He is a man of very great intelligence, scupulous honesty and conscientiousness, and of a kindly and obliging nature. He has a vivacious mind and is widely read. I have, in the last ten years, had innumerable discussions with him on a wide range of subjects and have always found his remarks most stimulating."

3. Smythies and Wittgenstein

In a paper prompted by the freewill lectures Smythies gives different accounts of Wittgenstein as a person, a thinker and a teacher. In chapter (1) he describes Wittgenstein as a little figure with a habitually grim facial expression addressing thoughts to his class, which except in fragmentary glimpses none of the members followed but hoped to think about at later time.

The difficulty in trying to explain what Wittgenstein was saying and doing is not comparable to any difficulties in trying to explain what his followers are saying and doing. Smythies remarks: "[They] have produced semi-truistic, systematic, synoptical, analytical surveys of particular established conceptions and usages. In Wittgenstein's work, descriptions of established types of utterances occur infrequently; when they do occur, they are not put together systematically and synoptically; he is not attempting to produce analytic outlines of well known types of utterance. In Wittgenstein's work, attention is concentrated primarily upon points at which established conceptions break down, points at which there is not any longer anything which could become communicated; points at which there is not anything on which language could become fixed. (...) Wittgenstein's interest is directed, not primarily upon those things which are said and can be said, but upon those things which are never said and cannot be said."

In chapter (4) "Trivial character of the language games used as illustrations", Smythies tries to draw a line between Wittgenstein's examples of different language games and Wittgenstein's own character as well as the physical surroundings in which he lived. His utterances of language games are known as rather ordinary and trivial in their interest. And this ordinariness of the examples is according to Smythies exceedingly characteristic of Wittgenstein's own person and the areas in which he moved, e.g., his sparsely furnished small room, the pantry on the landing where he served pieces of bread and butter or the 'Wittgenstein soup' (a mixture of porridge and bovril), etc. "There was almost the implication: "Watch Wittgenstein in action, playing absolutely ordinary language games." - There was something incomprehensible, and therefore engrossing, about this demonstrated bareness."

Underlining this parallel Smythies remembers two short instances: Once when a cat had got into Wittgenstein's room and he had put it outside, Smythies replied that he had absolutely no understanding what it would like to be 'Wittgenstein putting a cat outside'. The latter replied "What do you mean? It's quite simple isn't it? There is a cat and I put it out." But he showed no responses at all to the cat. His treatment of 'the cat being in the room' consisted in nothing but 'putting it outside'. - "The absence of descriptiveness, the absence of explanatory or of expressive developments from the skeletal

language game performed, made the spectacle of 'Wittgenstein acting and speaking in ordinary manner' a fascinating spectacle to watch." And the illustrations he provided in his lectures might also remind one of such performances.

The second instance describes a situation where Wittgenstein showed Smythies a passport photograph in which according to the latter he looked "derelict, imbecile and criminal": a open rough shirt, a gaping mouth, a vacant, obsessively depressive expression in his face and blank staring eyes in a picture of degeneracy. Looking at the photograph, Smythies started to laugh uncontrollably for more than 15 minutes. Wittgenstein, sitting absolutely motionless in his chair afterwards said: "Smythies this is not funny. I know the face only too well", a remark which set the latter off laughing again. When he eventually became quite Wittgenstein started a discussion as if nothing had happened at all. Smythies asks: "Why did Wittgenstein neither interrupt my laughter, nor respond to it, nor promote it? Was he himself laughing silently in some parallel manner? What comments was he uttering to himself, apart from the one comment he uttered aloud?- The 'simplicity' with which he treated this incident, characterising it only by his motionless silence, his closed eyes, and with one brief remark, was not 'simple' in any way whatsoever."

In his final chapter "Greatness", Smythies tries to contrast Wittgenstein with other philosophers referring to a question Wittgenstein raised in the first lecture on freewill: "Suppose I said: 'The difference (of greatness) between myself and Kant is only one of degree'? Would I say the difference between black and white is only one of degree?" (Wittgenstein, 1989). According to Smythies Wittgenstein could not find an answer but was strongly inclined to deny any kind of greatness in his own case. What makes his work obviously unique, however, is its freedom of any current presuppositions which results from no adaptations or modifications of other philosophical writings. This shows at least, that he was not interested in what has been said about different matters but rather in the matters themselves. Finally, Smythies remarks: "That which makes writings about Wittgenstein 'ungreat' -chatty, easily shareable, socialized- cannot be shown to those who produce these writings. They go on thinking inside those shared fields which condition their area of interest; everything thought about by them gets transformed into an occupant of these fields. Nobody knows of anything which could be shown them which would result in their spurning field work."

If they began to produce work unrelated to fields of interest, they would not any longer be able to explain the things they say and do. They would not any longer be able to place under categories the impulses which propel their work. If Wittgenstein had been able to explain effectively, the meaning and purpose of his words, his primitiveness would have become lost."

List of references:

- Bouwisma, O.K. (1986), *Wittgenstein Conversations 1949-1951*, ed. J.L. Craft, R.E. Hustwit, Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company
- Hacker, P. M. S. (1996), *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy* Oxford: Basil Blackwell
- Mays, W. (1967), "Recollections of Wittgenstein", in K.T.Fann (ed.) *Ludwig Wittgenstein The Man and his Philosophy*, New York: Dell
- Monk, R. (1990), *Ludwig Wittgenstein : The Duty of Genius*, London: Jonathan Cape
- Wittgenstein, L. (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barrett, Oxford: Basil Blackwell
- Wittgenstein, L. (1976), *Lectures on the Foundations of Mathematics Cambridge 1939*, ed. C. Diamond, Itaha NY: Cornell University Press
- Wittgenstein, L. (1980), *Culture and Value*, Oxford: Blackwell
- Wittgenstein, L. (1989), "A Lecture on Free Will", *Philosophical Investigations* 12: 2, 85-100.

Endnote

- * This paper is based on numerous discussions with Smythies wife Peg Smythies Rhees who also supplied me with all of Smythies work including hithero unpublished Wittgenstein lectures notes for the purpose of publication.

Pragmatische und/oder dekonstruktive Wittgensteinlektüren?

Ludwig Nagl

Im November 1999 fand an der Westminster University, London, eine Arbeitskonferenz unter dem Titel "The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction" statt, an der, u.a., Hilary Putnam, James Conant, Allen Janik, Stephen Mulhall, Linda Zerilli und Henry Staten teilnahmen. In diesem Treffen ging es um Wittgensteinlektüren, die alle (obgleich auf unterschiedliche Weise) querliegen zu dem, was Hilary Putnam, *en passant*, "the orthodox interpretation of Wittgenstein" nannte: zu jenen Interpretationen also, die entweder Wittgensteins Regelbegriff eng, und d.h. zuletzt algorithmisch, lesen wollen, oder die ihn, wie Kripke, nach einem "Willkür-Interludium", "konventionalistisch" restabilisieren. In Zugängen wie diesen, so waren sich die Konferenzteilnehmer einig, wird der *Subversionsgehalt* der Wittgensteinschen Spätphilosophie (von dem her sich auch Grundelemente seiner Frühphilosophie neu deuten lassen [Conant 2001]) verdeckt: ein (jeder Bändigung in einer "Großtheorie", vor allem in einer "szientistisch" verfaßten) sich entziehender Denkduktus, der sich auch nicht in sekundären, "analytischen" Disziplinierungen ruhigstellen läßt. Putnam drückte dies so aus: "If anything is central to Wittgenstein's vision of language it is that the meaning of our words does not determine the precise truth-evaluable content they have in particular contexts. If I say 'that apple is green', even if you know what apple I am talking about, and that it is the colour green that I am ascribing, you need also to understand what it would be for that apple to be green in this context (e.g., am I saying that you should not eat the apple because it is 'still green', i.e. not ripe? Or that the peel is green? Or that it belongs to a *kind* whose peel is normally green? - Each of these in turn permits of different 'understandings' in different contexts, and each of those understandings permits of different possible further interpretations, etc. Our ability to - often instantaneously - arrive at the proper understanding of what is said in a context is [...] a manifestation of our attunement with one another, *not of 'rules'*". (Putnam 2001, 20; Hervorhebung L.N.) Die Standardlektüren von "rule" und "rule following" in den achtziger und neunziger Jahren, ob sie nun "along the line of Baker and Hacker" oder Kripkesch verfaßt sind, verfehlen Wittgensteins Hauptpointe: daß Regelfolgen weder algorithmisches Regelexekutieren, noch arbiträr-dezisionistisch "Fortsetzen", noch stabile Konvention ist. Daß all dies nicht genügt: darauf hat, so Putnam, lang vor dem Diskurs der neunziger Jahre schon Stanley Cavell, in *The Claim of Reason*,

hingewiesen (vgl. Nagl 2001b). Wittgenstein ist weder "a foundationalist" noch "a conventionalist" - er ist aber auch kein "debunker": eher das Gegenteil: "What is true, perhaps", so Putnam "is that, once we strip 'Wittgensteinianism' of the appearance of being a machine for refuting traditional philosophy, then it may turn out to be much more continuous with philosophy as Socrates practiced it than it is customary to think." (Putnam 2001, 23) Die offene, philosophische Frageform erweist sich als ununterdrückbar: [Philosophy] "always buries its undertakers" (so zitierte Putnam schon früh - in post-analytischer Intention - Etienne Gilson [Putnam 1990, 19.]). Wenn er mit seiner Einschätzung richtig liegt, daß Wittgenstein eher mit Sokrates als mit der Purifikations-Rhetorik eines professionalisierten (und "szientistisch" verengten) "analytic mainstream" zu tun hat, stellt sich die Frage: in welchem Sinn, genauerhin, ist Wittgensteins Denken *sokratisch*? Sind seine (jederzeit nur *interimistisch* "beendeten") Denkbewegungen primär *aporetischer Natur* oder haben sie, zuletzt, einen - zwar nirgendwo (neo)"fundamentalistisch" terminierenden - *antiskeptischen* Duktus? Gibt es aber für *beide* Tendenzen Anhaltspunkte in Wittgensteins Schriften, dann gilt es zu fragen, wodurch sich diese *doppelte* Denkfiguration - die *radikal aporetische* ("I destroy, I destroy, I destroy" [VB 48]) und die *antiskeptisch-pragmatische* ("Aber es sind nur Luftgebäude, die wir zerstören" [PU 118], "[d]ie für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. Man kann es nicht bemerken, weil man es immer vor Augen hat" [PU 129]) - unterscheiden lassen von rezenten Denkmodi wie dem (Neo)Pragmatismus Putnams (dessen Hauptpunkte es ist, Fallibilismus und Antiskeptizismus miteinander zu verbinden [vgl. Nagl 1998]) und von Derridas "disseminativ"-dekonstruktiver Lesepraxis, in der, ähnlich wie bei Wittgenstein, alle "metaphysischen" Gebäude zerstört werden sollen? Einige Teilnehmer der Londoner Konferenz votierten für eine limitierte Nähe des Wittgensteinschen Projekts (bei aufrechterhaltener Distanz) *sowohl* zur Dekonstruktion Derridas *als auch* zum Neopragmatismus Putnams. Linda Zerilli, z.B., nahm beim Versuch, Wittgensteins Denken in den Diskursen der Gegenwartsphilosophie zu lozieren, den Ausgang von einem Interview, das Stanley Cavell 1985 James Conant gab. "[In this interview] Cavell observed that 'Wittgenstein is [...] potentially Derrida's [...] major opposition, or alternative, and exactly because of the strong affinities between them.'" (Zerilli 2001, 30) Diese Ambivalenz erklärt sich a) daraus, daß beide, Wittgenstein und Derrida, das Problem des "Regelfolgens" zwar für den *Ausgangspunkt*, keineswegs aber für das Ende der Frage, wie wir uns in der Welt orientieren, halten. Regel-folgen läßt sich nirgendwo in stabile "Regelgeleitetheit" transformieren: darin stimmen der späte Wittenstein und die Derridians überein. Zerilli zitiert in diesem Zusammenhang nicht nur Cavell sondern auch Henry Staten, den Autor von *Wittgenstein and Derrida*, dem sie zustimmt "when he criticizes the reception of the *Investigations* as an account of language as rule-governed activity [...]: 'the concept of following a rule, far from being

an answer to the question of how we know how to use a word, is the central problem of the *Investigations*." (Zerilli 2001, 33) Freilich: beim Versuch, diesem Problem - anders als dies in den "orthodoxen" Wittgensteinlektüren (Baker/Hacker; Kripke) geschieht - Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, scheiden sich b) die Denkwege. Pragmatismusnahe "Wittgensteinians" wie Putnam lesen die Endlichkeit am Ort des Regelfolgens weniger "abgründig" als Dekonstruktivistinnen. Derrida, so Zerilli, spitzt die Unfeststellbarkeit von Bedeutung - schon in seiner Austin-Interpretation in "Signature, Event, Context" - zur These von der Verallgemeinerbarkeit des "misfiring" im Gebrauch von Sprechakten zu. Dies, so Zerilli, verändert Wittgensteins Problem auf eine nicht unprekäre Weise: "Derrida's generalization of the possibility of accidents or failure of communication [...] transforms deviation into an intrinsic condition or principle of rule-following." (Ebd. 32f) Durch die *quasiexistentialistische* Eintönung des Instabilitäts/Fallibilitäts-Problems als "bedrohlich" - Zerilli spricht von einer "atmosphere of threat", die sich bei Wittgenstein selbst nicht finde, "despite the fact that he gives numerous examples of failed instructions, machines that break down, conversations that go awry" (ebd.) - stellt sich nicht nur die *initiale* Frage "whether the more Derridian language of deviance, failure, or accidents is the most productive way of appreciating the problem of rule-following as Wittgenstein defined it" (ebd. 33), sondern auch die *weiterreichende*, ob Derridas dramatisierende Re-artikulation des Problems der Bedeutungsstabilität nicht - auf invertierte Weise - ein *neometaphysisches* Denktableau wiedereröffnet, das Wittgenstein schon verabschiedet hatte. Wer Stabilität auf Derridas Weise *vermißt*, zollt ihr *volens volens* implizit Tribut. Zerilli schlägt deshalb einen anderen Interpretationsmodus vor, der stärker an den Einsichten Putnams orientiert ist. Sie schreibt: I read [Wittgenstein] to be saying that our ordinary concepts are clear enough, precise enough, despite being indeterminate. Indeed that insight, as I understand it, is at the heart of Wittgenstein's critical account of rule-following." (Ebd. 34) Wittgensteins Spätphilosophie umkreist demnach die Frage, wie der "Fallibilismus" (d.h.: die potentielle Re-semiotisierbarkeit *all* unserer Bedeutungen) mit unserer (allemaal verlierbaren, d.h.: erst wiederzugewinnenden) "alltäglichen Orientiertheit" rückvermittelt werden kann: diese Frage kann nirgendwo, wie in Rortys *skeptizismusspazifizierender* Subvariante des Pragmatismus, durch eine prekäre Rekombination von Philosophieflucht und kommunaler (nahezu "ethnozentristisch" verfaßter) Selbstsicherheit beantwortet werden (vgl. Nagl 1999, 2001b) - geht es in der Wittgensteinschen Spätphilosophie doch keineswegs um ein *schlechthiniges Beenden* des philosophischen Frageimpulses (das, als glückend, uns freisetzen würde für "unsere[n]" [allemaal kulturell limitierten] "metaphysiklosen" [Lokal]Alltag). Rorty mißverstehet Wittgenstein: Weder ist der basale Gedanke seiner Wittgensteinlektüre schlüssig: "Freed from the hopeless task of justifying our way of life, we can get on with the real problems." (Ebd. 37) Noch ist die darin implizierte Erledigungstheorie des

philosophischen Frageimpulses stimmig. "Hilary Putnam has argued", so Zerilli, "that far from trying to silence his metaphysical interlocutor, Wittgenstein engages him and takes his objections seriously." (Ebd. 37f.) Wittgenstein geht es demnach nicht um ein Ruhigstellen unserer "tiefen Beunruhigungen", sondern um die Kritik an verzerrten (vor allem: an neometaphysisch-*szientistisch* und an "*analytisch*" verzerrten) Antwortversuchen am Ort *insistent wiederkehrender* Fragen. Selbst dort, "wo sich mein Spaten biegt", wird nicht jene (sekundäre) Sicherheit erreicht, daß *hier* das Fragen *immer* enden *wird* (oder gar: enden *muß*). Putnam, so Zerilli, spitzt *beide* Pointen gegen Rorty zu: *Nicht nur* insistiert er darauf, daß Wittgenstein keine Probleme *verabschiedet*, sondern ganz im Gegenteil nicht müde wird "[to bring] us back precisely to these claims, which we do after all make in our daily lives" (ebd. 38); er zeigt *überdies*, daß die Denkkorte, "wo sich mein Spaten biegt", niemals ein-eindeutig bestimmbar werden: "Recognizing that there are certain places where one's spade is turned; recognizing with Wittgenstein, that there are places where our explanations run out isn't saying that *any particular place* is *permanently* fated to be one of these places, or that a particular belief is forever immune from criticism." (Putnam 1987, 83; emphasis L.N.)

Freilich: Dekonstruktivisten wie Staten haben Probleme mit dieser - pragmatismusunahen obzwar nicht *in toto* pragmatistischen - Wittgensteinlektüre. Zwar ist der Denkansatz des Pragmatismus heute, in post-analytischen Zeiten, zu einem der *dominanten* Argumentationsparadigmen geworden: "[T]here is today a broad current of neo-pragmatist philosophizing that draws its inspiration not only from James and Dewey but from Aristotle, Wittgenstein, Habermas, and Cavell, among others; there are also feminist forms of neo-pragmatism, exemplified [...] by Seyla Benhabib, that supplement more traditional pragmatist considerations with the ethics of 'care'." (Staten 2001, 43, vgl. Nagl 1999, 2000a/b) Doch der Theorie-Friede zwischen Wittgenstein und, z.B., Rortys - deweynahem - Neopragmatismus, ist, so Staten, trügerisch. Wittgensteins Denkprojekt, "[to bring] words back from their metaphysical use to the everyday language game that is their 'original home' (PI 116)" (ebd. 44), ist ja viel *abgründiger*, als neopragmatische Lektüren (auch jene, so Staten, die *nicht* Rortys Simplifikationen folgen) sehen wollen. "Wittgenstein himself did not stop with the return home; and, as opposed to his contemporary exponents, neither did he sally forth once again in support of pragmatic reason. Rather, the celebrated return home makes possible a new beginning for philosophy that is too radical to be grasped within the enclosure of pragmatic reason." (Ebd.) Pragmatische Wittgensteinlektüren, so Staten, können zwar vordringen zu dem, was Janik auf der Londoner Konferenz "[t]he central idea of Wittgenstein's later philosophy" nannte: "the idea that in the last analysis the logic of human thinking cannot be described." (Janik 2001, 66) Derridians ziehen daraus freilich *weiterreichendere* Konsequenzen als Pragmatisten: Unbestimmbarkeit bleibt für sie

zuletzt nirgenwo schlüssig rückbezogen auf hermeneutisch-pragmatische Orientierungssicherheit: "[T]he deconstructionist says reason cannot found itself, hence reason, and with reason our language games and forms of life, fall into a bottomless abyss of reflexivity." (Staten 2001, 47) Das, so Staten, treibt *genaugenommen* schon Wittgensteins Denken um: Schlüsselbegriffe, die seine *pragmatistischen* Anhänger nur in *mittlerer* Reflexionstiefe erkunden, wie z.B. Spiel/Sprachspiel, erweisen sich, *dekonstruktiv* gelesen, als "abyssal": nicht nur kollabiert (1), *genauer betrachtet*, bei Wittgenstein die Metapher innen/außen bereits zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen*, wo "Sprachspiel" [...] "*auch* [L.N.] das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist" genannt wird. (PU 7) "There is in this sense no outside-the-language-game, and Wittgenstein is in perfect accord with Derrida's remark that philosophers have resolutely refused to understand, that 'there is no outside-the-text'" (ebd 51). Sondern Wittgenstein bearbeitet (2), reflexiv/dekonstruktiv betrachtet, (schon im *Tractatus*) das so *prekäre wie unauflösbare* Erbe der "transzendentalen Reflexion": die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit/Unmöglichkeit unserer Sprache/Schrift - eine Frage, die weder verabschiedet, noch einfachhin ("kantianisch") prolongiert werden kann. Dieser tiefenstrukturelle "doublebind" führt in *viel schwerere* Krisen, als der "analytic mainstream", aber auch die meisten der "neopragmatische" Wittgensteinlektüren zulassen wollen. Denn, so Staten, "in passing from 'game' to 'language game' the mystery of what we know in knowing how to play [...] becomes abyssal." (Ebd. 53) Diese Abgründigkeit, die das Werk Wittgensteins prägt und ihm seine Dynamik verleiht, wird zum Thema in der "deconstructive question [...] in its sharpest form: Where is the ordinary language game, the everyday form of life, within which the concept of a language game is at home?" (Ebd. 60) In dieser Frage wird die Metapher von innen/außen nochmals - *unmöglich, aber unvermeidbar* - repositioniert. So betrachtet, enden Wittgensteins Denkbewegungen nicht in Sicherheiten, auch nicht in (neo)pragmatischen: Wittgenstein "never arrives at any comprehensive final position but keeps probing at the same fundamental questions and bringing out new aspects of them" (ebd. 56). Doch gerade wenn das stimmt - so meinen, umgekehrt, *Kritiker* der dekonstruktiven Wittgensteinlektüre wie Cavell -, kollabiert die These, Wittgenstein sei ein Derridian "avant la lettre". (Vgl. Nagl 2001a) In paradoxer Inversion ließe sich schon eher sagen: der radikal-*pragmatische, offene* Grundmodus des Weiterfragens am Ort von "rule" und "attunement" artikuliert den Gehalt "dekonstruktiver" Pragmatismuskritik besser, als dies die - sich selbst alsbald *fixierenden* - Leittheoreme der Derridians (Möglichkeit/Unmöglichkeit, Kritik der Präsenz, abgründige Bedeutungsvariabilität) tun. Die wechselseitig *problematisierende* Durchdringung der beiden neuen Wittgensteinlektüren hat also noch kaum begonnen.

Literatur

- Conant, J. 2001 "A prolegomenon to the reading of later Wittgenstein", in L. Nagl and Ch. Mouffe (eds.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*, Frankfurt et al: Lang Verlag (= TLWPD), 93-130.
- Janik, A. 2001 "Wittgenstein's critical hermeneutics: from physics to aesthetics", in *TLWPD*, 63-74.
- Nagl, L. 1998 "Neopragmatisten", in ders. *Pragmatismus*, Frankfurt/New York: Campus
- Nagl, L. 1999 "Renaissance des Pragmatismus", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1045-1056.
- Nagl, L. 2000a "Pragmatismus: Zwischen Kritik und Postulat", in *Klassiker Auslegen*, Bd. 21: *William James, Pragmatismus* (K. Oehler, Hg.), Berlin: Akademie Verlag, 69-91.
- Nagl, L. 2000b "Reality is still in the making'. Die Zukunftsorientiertheit des James'schen Pragmatismus", in M. Sandbothe (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 213-233.
- Nagl, L. 2001a "'How hard I find it to see what is right in front of me'. Wittgenstein's quest for 'simplicity and ordinariness'", in *TLWPD*, 157-162.
- Nagl, L. 2001b "Philosophie als Erziehung von Erwachsenen. Erwägungen zu Stanley Cavell", in: Stanley Cavell, *Nach der Philosophie. Essays*. Zweite, erweiterte Auflage (L. Nagl und K. R. Fischer, Hg.), Akademie Verlag: Berlin, 7-32.
- Putnam, H. 1987 *The Many Faces of Realism*, La Salle, Illinois: Open Court.
- Putnam, H. 1990 *Realism with a Human Face* (J. Conant, ed.), Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.
- Putnam, H. 2001 "Rules, attunement, and 'applying words to the world'. The struggle to understand Wittgenstein's vision of language", in *TLWPD*, 9-23.
- Staten, H. 1984 *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Staten, H. 2001 "Wittgenstein's deconstructive legacy", in *TLWPD*, 43-64.
- Zerilli, L. 2001 "Wittgenstein. Between pragmatism and deconstruction", in *TLWPD*, 25-41.

Gewißheit und befriedigendes Verstehen

Karl Nähr

Stellen Sie sich vor, Sie wollten einem kleinen Kind die Vorgänge beim Schlucken und Essen erklären. Sie zeichnen ein Strichmännchen, welches den Löffel zum Mund führt und in dessen durchsichtig dargestelltem Körper sich der Brei anhäuft. Das Kind wird diese Darstellung, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat, als eine befriedigende Erklärung annehmen.

Ich mache einen Schritt vom Kind zum Erwachsenen und versuche einem Laien den Aufbau des Atoms zu erklären. Dazu wähle ich das Bild des Planetensystems, d.h. Elektronen kreisen um einen Atomkern wie die Planeten um die Sonne. Ich wähle dieses Modell, obwohl es überholt ist, weil es Erklärungskraft besitzt und weil andere, exaktere, die Quantentheorie und mathematische Formeln benützende abstrakte Modelle, dem Laien unverständlich wären. Trotzdem kann die gewählte Erklärung zufriedenstellend sein, auch wenn ich dem Laien sage, daß sie ungenau, überholt und eigentlich falsch ist. Der Laie kann sich mit der Bemerkung, daß er es so genau nicht wissen müsse, zufrieden geben.

Beide Beispiele zeigen, daß ein "Verstehen" eines Sachverhalts, subjektive Erweiterungen von Kenntnis und Erkenntnis, offenbar möglich sind, auch wenn dieser Vorgang strengen Kriterien nicht standhält. Dennoch handelt es sich hier um die Erweiterung subjektiven Wissens, die Bildung einer subjektiven Meinung, die auf eine gestellte Frage eine für den Fragenden hier und jetzt gültige und vor allem ihn *befriedigende* Antwort gibt.

In jedem Fall, beim naiven Verstehen des Kleinkindes ebenso, wie im anderen Extrem, beim Verstehen einer neuen Entdeckung durch eine Forschergemeinschaft, hat das Verstehen eines Sachverhaltes den Charakter der Rückführung auf Bekanntes, des Wiedererkennens von Erlebnissen und Wahrnehmungen oder Teilen davon, die im Gedächtnis gespeichert sind. So ist jedes Verstehen ein Rekurs auf Vorwissen und Vormeinungen. Neue Wahrnehmungen und altes Vorwissen sind aber kaum je isomorph, daher wird sich das Verstehen oft analoger Bilder bedienen, die "...bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach..."(KdU,255) mit dem ursprünglichen Sachverhalt, auf den rekurriert wird, übereinstimmen. Auch ein Rekurs auf falsches Vorwissen kann zu individuell befriedigendem Verstehen führen, was zweifellos eine Relativierung von Wissen und Meinungen bewirkt.

Ein Trost mag sein, daß auch in den Natur- und Geisteswissenschaften mit ihrem Ideal des Erkennens "objektiver Wahrheiten" diese wegen ihrer Falsifizierbarkeit und wegen des immer un abgeschlossenen Wissensstands nicht für immer feststehen, in gewissem Sinne relativierbar sind. Das gilt jedenfalls für die durch Erfahrung und Experiment zu bestätigenden Tatsachenwahrheiten. Vernunftwahrheiten wie die Mathematik mögen hier außer Betracht bleiben. Über die geltende Wahrheit im Bereich der Tatsachenwahrheiten entscheidet der Konsens der wissenschaftlichen Gemeinschaft, während das befriedigende Verstehen eine für das einzelne Subjekt gültige Meinung liefert.

So ist die Wissenserweiterung mit dem Ziel eines individuell befriedigenden Verstehens, wie sie sich in den eingangs gebrachten beiden Beispielen abzeichnet, von anderer Art als die unablässige Suche nach einer objektiven Wahrheit. Auch wenn das Gewinnen einer neuen Erkenntnis in den Wissenschaften befriedigenden Charakter hat, wird die Zufriedenheit rasch von Neugierde und neuen Zweifeln verdrängt. Vor allem aber haben die Erkenntnisse schon bei ihrer Auffindung öffentlichen Charakter, sind der Kritik anderer unterworfen. Und es ist gerade dieses Spiel öffentlicher Anerkennung oder Ablehnung, das einen kollektiven Wissensstand von Irrtümern reinigt, verbessert und vorantreibt. Demgegenüber haben wir es bei dem, was ich *befriedigendes Verstehen* genannt habe, mit einem gleichsam verschwommenen und unscharfen Prozeß des Kenntniserwerbs zu tun, der primär *befriedigend* bezüglich der Festigkeit und Brauchbarkeit des *individuellen* Weltbildes zu sein hat und sich von dem in der Wissenschaft üblichen Prozeß des Austausches und der Korrektur des Wissens grundsätzlich unterscheidet, auch wenn dieser Prozeß des befriedigenden Wissenserwerbs, obwohl in die solipsistische Gewißheit eines Einzelnen mündend, in ein soziales Geflecht eingebettet bleiben kann. Unser Wissen, das, "woran wir glauben, hängt von dem ab, was wir lernen" (ÜG 286). Und unser Lernen bewegt sich in einem sozial verbindenden Sprachspiel, der "Wissenskörper wurde mir überliefert, und ich habe keinen Grund, an ihm zu zweifeln, sondern vielerlei Bestätigungen. Aber nicht nur ich weiß oder *glaube* alles das, sondern die Anderen auch. Oder vielmehr ich glaube, daß sie es glauben" (ÜG288).

Aus den bisherigen Überlegungen und im Kontrast zu den strengeren Geistes- und Naturwissenschaften lassen sich Kenntnisübertragung und Kenntniserwerb beim *befriedigenden Verstehen* etwa so charakterisieren:

1. Der dargestellte Sachverhalt muß nicht immer "richtig" sein, muß nicht mit der "objektiven Wahrheit", das heißt dem von der Gemeinschaft der Fachleute akzeptierten Sachverhalt übereinstimmen.

2. Das Erklärungsmuster wird so gewählt, daß es den persönlichen Vorkenntnissen und Vormeinungen des Fragenden entgegenkommt. Das kann durch den Erklärenden geschehen oder durch den Fragenden, wenn dieser eine ihm zusagende, seinem Verständnis entsprechende Informationsquelle auswählt.
3. Aus individuell unterschiedlichen Vorkenntnissen folgt, daß das Verstehen von Person zu Person verschieden sein kann.
4. Aus unterschiedlichen Vorkenntnissen folgt weiter, daß bei kollektivem Verstehen, bei kollektiver Übertragung von Informationen, das gemeinsame Niveau der notwendigen Vorkenntnisse entsprechend niedrig sein muß.
5. Dem Fragenden kann durchaus bewußt sein, daß die Information, die er bekommt, nicht genau oder nicht richtig ist. Entscheidend für die Akzeptanz ist nur, daß sie für sein Weltbild eine ihm verständliche, ihn befriedigende Ergänzung, eine befriedigende Orientierungshilfe, unter Umständen auch Handlungsanweisung liefert. Charakteristisch dafür ist die häufige Verwendung von Analogien und Modellen, man könnte sagen: die Verwendung anderer Sprachspiele für denselben Gegenstand. Auf die Zulässigkeit von Analogien als Erkenntnismittel, freilich mit gewissen Einschränkungen, weist schon Kant hin. So können wir bei ungleichen Dingen nach Analogien nur denken, aber nicht schließen (KdU,449). Auch Wahrscheinlichkeiten, also mögliche Gewißeheiten dürfen nicht aus Analogien abgeleitet werden (KdU,452). Mit diesen Einschränkungen sei "intuitive Erkenntnis", durch "Demonstration, oder symbolisch, nach Vorstellung einer bloßen Analogie" möglich (KdU,256).

Befriedigendes Verstehen mit den hier angeführten 5 Merkmalen gibt dem Einzelnen hier und jetzt den Glauben an die Richtigkeit seines persönlichen Standpunkts, die Gewißeheit im Urteil, auch wenn sie von neuen Erfahrungen überholt werden kann. Völlige Gewißeheit, etwa im religiösen Glauben, kann nur ein "Grenzfall eines nach Graden verschiedenen *Glaubens*" sein (PPII,567), worin sie sich von der mathematischen Sicherheit unterscheidet (PUII,S.569). So zeigt sich, daß wir alle uns (vielleicht mit Ausnahme von unserem eigenen Fachgebiet) mit dieser etwas ungenauen Weise des Kenntniserwerbs und einer nur relativen Gewißeheit abfinden müssen und im Alltagsleben auch abfinden.

Spätestens hier sind wir bei Wittgenstein, der persönliche Gewißeheit von Wahrheit trennt und meint, ein Weltbild könne nicht wahr oder falsch sein, denn es sei "vor allem das Substrat alles meines Forschens und Behauptens. Die Sätze, die es beschreiben, unterliegen nicht alle gleichermaßen der Prüfung" (ÜG 162). "...mein Weltbild habe ich nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide" (ÜG 94). Das

Weltbild kann auch mythologischen Charakter haben und etwas sein, das von Spielregeln beschrieben wird, "...und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln lernen" (ÜG 95). Hier also ein Hinweis auf das Weltbild als Verhaltens- und Handlungsanweisung. Dieses Weltbild als eine Grundlage für die Weise, wie alle neuen Erfahrungen aufgenommen und verstanden werden, ist nicht starr (ÜG 96,97), wobei aber gewisse Sätze als fest anzusehen sind wie die der Logik (ÜG 98) und Mathematik, denn dort ist "...die Übereinstimmung der Menschen ...keine Übereinstimmungen der Meinungen oder Überzeugungen."(BGM VI,30).

Offenbar besteht ein natürliches Bedürfnis der Menschen nach Übersicht, nach subjektiver Vollständigkeit des Weltbildes, von dem aus dann die Möglichkeit zu handeln gegeben wird. Dieses Weltbild, dieses "Nest von Sätzen" (ÜG 225) verlangt stets neue Korrekturen und Ergänzungen, die aus Erfahrungen zufließen und die eine für alle Handlungen notwendige Gewißheit geben. "Ich handle mit *voller* Gewißheit. Aber diese Gewißheit ist meine eigene." (ÜG 174). Eine solche gleichsam solipsistische Gewißheit gibt mir die Grundlage meines Handelns. Sie schließt auch für eine aktuelle Handlung jeden Zweifel aus. Man könnte "von einem seelischen Zustand der Überzeugung reden; und der kann der gleiche sein, ob gewußt oder fälschlich geglaubt wird". (ÜG 42). Die Gewißheit habe ich bekommen, weil ich die Sachlage befriedigend verstanden habe. Hätte ich nicht bloß meine eigene Gewißheit gesucht, sondern eine auch für andere verbindliche, also nicht eine Gewißheit für *mein* Handeln, sondern eine allgemeiner gültige, dürfte man von befriedigendem Verstehen erst sprechen, wenn eine Gemeinschaft sie anerkannt hätte. Das entspräche aber vielmehr einem anderen Bild, dem von Neugierde und Wissensdrang getriebenen Streben nach theoretischen Sätzen, nach "wahren" Grundlagen, die ihrerseits wieder zu jenem "Nest von Sätzen" beitragen können, über das jeder Einzelne verfügt.

Die eigene Gewißheit muß jeder aus diesen Sätzen, aus seinem Weltbild holen. Einem Zwang zum Handeln ist jeder ständig ausgesetzt, auch ein Nicht-Handeln ist eine Weise des Handelns. Und das Verstehen einer Sachlage ist dann für mich befriedigend, wenn es mir die notwendige Gewißheit für mein Handeln gibt. Das Gefühl der Gewißheit kann trotz Zweifeln an der Richtigkeit und Vollständigkeit meines Urteils bestehen, wenn ein Verständnis mir ausreichendes Wissen für mein Handeln liefert, wenn es eine praktische Leitlinie für mein Handeln ist. Diese Gewißheit im Handeln berechtigt mich dazu, keine Zweifel aufkommen zu lassen. "Was ich zeigen muß, ist, daß ein Zweifel nicht notwendig ist, auch wenn er möglich ist. Daß die Möglichkeit des Sprachspiels nicht davon abhängt, daß alles bezweifelt werde, was bezweifelt werden kann..."(ÜG 392). Denn "...Es ist nicht so, daß der Mensch in gewissen Punkten mit vollkommener Sicherheit die Wahrheit weiß. Sondern die vollkommene Sicherheit bezieht sich nur auf seine Einstellung." (ÜG 404).

Wenn ich eine neue Sachlage auf befriedigende Weise verstehe, so hat dieses Verstehen zu meinem Weltbild, das die Grundlage meines Handelns ist, beigetragen. Allerdings gibt meine eigene Gewißheit, hier und jetzt richtig zu handeln, noch keine Sicherheit, daß auch andere meine Meinung teilen und als allgemeine Wahrheit gelten lassen. Ist die Gewißheit auch meine eigene (ÜG 174), so muß sie zur Gewißheit anderer doch nicht scharf abgegrenzt sein. Denn zur Grundlage meiner Gewißheit, meinem Weltbild, gehören auch Wissenslücken und Zweifel (ÜG26), in denen ich mich mit anderen treffen kann. Und weiters ändert sich das "System des Wissens" durch das Lernen (ÜG 286), das oft aus gemeinsamen Quellen gespeist wird, und durch sozialen Meinungsaustausch. So kann es zur Annäherung an die Meinungen Anderer, zu einem sozialen Gleichklang, kommen.

Das Spiel von Gewißheit und Zweifel, das letztlich im befriedigenden Verstehen einer Sachlage endet und jedem Individuum eine ausreichend sichere Grundlage für sein Handeln geben muß, läßt sich bei Wittgenstein in vielen Textstellen verfolgen. So liest sich "Über Gewißheit" wie ein Kommentar zum Begriff des "befriedigenden Verstehens", wie es in seinen 5 Merkmalen dargestellt wurde.

Nun noch ein Blick auf die Praxis: Wie weit beziehen wir selbst in unserem alltäglichen Handeln unsere Gewißheit aus bloß befriedigendem Verständnis einer Sachlage, geben uns mit ausreichenden, wenngleich ungenauen und unvollständigen Informationen zufrieden, müssen dies tun, weil wir andere Informationen gar nicht bewältigen könnten? Da zeigt sich befriedigendes Verstehen als das im alltäglichen Leben normale.

Schon die Lektüre einer Tageszeitung kann das illustrieren: Berichte über Unglücksfälle, Erdbeben usw. sind Nachrichten gleichsam absoluter Gewißheit, sind wahr. Wo aber die Kommentare beginnen, kommt unvermeidlich die Interpretation durch den Journalisten ins Spiel und auch dort, wo er nicht bewußt einer Nachricht eine tendenziöse Formulierung gibt, sondern selbst ein "richtiges" Bild vermitteln will, wird dieses von seiner eigenen subjektiven Gewißheit geformt, von der Weise, wie er selbst die Nachricht verstanden hat. Und weiter: Der Leser wieder wählt schon den Informationskanal, der seiner Vormeinung und seinem Vorwissen entgegenkommt, baut auf der Information und seinem eigenen Weltbild seine eigenen Verhaltens- und Handlungsregeln auf, wohl wissend, "daß ich der Regel eine Interpretation gegeben habe, ehe ich ihr gefolgt bin; und daß diese Interpretation genug ist zu bestimmen, was ich im bestimmten Fall zu tun habe, um ihr zu folgen." (BGM VI,30). Mag der Leser auch an der Richtigkeit und Wahrheit der Nachricht zweifeln, wird er letztlich aber immer Folgerungen zu ziehen versuchen, die ihm einen Standpunkt verschaffen und sein Verhalten bestimmen, dabei aber auch den Vorurteilen seines Weltbilds entsprechen.

Populärwissenschaftliche Informationen sind ein weiteres Beispiel: Autoren müssen das Niveau der Darstellung den Vorkenntnissen der Leser anpassen, zumeist senken. Was den Leser befriedigt, ist aber oft ungenau, lückenhaft, sogar falsch, wenn man Richtigkeit im strengen Sinn wissenschaftlicher Korrektheit versteht. Um aber möglichst viele Leser (auch Seher und Hörer) zu erreichen, wird das Niveau einer populärwissenschaftlichen Darstellung oft so sehr gesenkt, daß nur mehr ein paar hübsche Bilder übrig bleiben, die den Leser oder Seher zufriedenstellen und ihm die ganz persönliche Gewißheit vorgaukeln, er verstehe nun etwas von einer Sache.

Komplexe politische Fragen können niemals von allen Bürgern in einem strengen Sinn des Wortes verstanden werden. So werden sie von Politikern und Medien vereinfacht, tendenziös aufbereitet, bis sie vom Wähler in einer diesen befriedigenden Weise verstanden werden, wobei das politische Weltbild des Wählers jene Vormeinung liefert, die mit der erhaltenen Information zur Gewißheit eines festen Standpunkts verschmilzt. Dazu kommt, daß hinter der tendenziösen Aufbereitung bewußte Absicht oder eigene Gewißheit stehen kann, die aber selbst wieder auf ein ungenaues befriedigendes Verstehen zurückgeht.

So leidet mit dem wachsenden Informationsstrom, dem Wunsch nach Transparenz (jeder will alles wissen und bildet sich ein, alles verstehen zu können) und der Menge der Adressaten auch die Qualität der Informationen. Wo jeder genötigt ist, einen Standpunkt zu haben, zu entscheiden und zu handeln, und das alles in der eigenen Gewißheit gründet, die von bloß subjektiv befriedigend verstandenen Informationen abhängt, besteht auch für jeden die Gefahr, das Opfer von Manipulationen zu werden.

In dem wachsenden Meer an Informationen verweist die fachliche Spezialisierung jeden auf immer engere Gebiete. Was außerhalb des eigenen Faches liegt, gewinnt im Vergleich dazu an Umfang und kann, da der einzelne den Informationsstrom gar nicht abwenden kann, von ihm nicht mehr gänzlich ignoriert werden, muß also in sein Weltbild in einer Weise einbezogen werden, die ihn letztlich befriedigt. So bleiben wir trotz wachsender Informationsmenge für alle und zunehmender Informationstiefe für jedes Fachgebiet abhängig von einem zwar ungenauen, aber befriedigenden Wissen.

Die wenigen Beispiele mögen als Illustration genügen; es fällt leicht, sie beliebig zu ergänzen und zu zeigen, daß unser Handeln aufgrund *befriedigenden Verstehens* das eigentlich normale menschliche Verhalten ist. Wie schon immer, bilden auch heute Wahrnehmungen aller Art (moderner gesagt: Informationen) unser Weltbild, geben uns Anleitungen für unser Handeln. Über diese triviale Feststellung hinaus sollte mit der Einführung des Begriffs "befriedigendes Verstehen" gezeigt werden, daß die Akzeptanz von Informationen abhängt von dem Verständnis, das eine Person ihnen entgegenbringt, und daß dieses Verständnis ein *subjektiv befriedigendes* sein muß.

Karl Nähr

Dann kann sich aus meist nur ungenau verstandenen Wahrnehmungen doch ein Weltbild von ganz persönlicher Gewißheit mit brauchbaren Anleitungen für praktisches Handeln bilden.

Literatur:

KdU	Kant, Kritik der Urteilskraft
ÜG	Wittgenstein, Über Gewißheit
PU	--"-- Philosophische Untersuchungen
BGM	--"-- Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik
PP	--"-- Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie

Language, Action, and Mind: Language-game and Attitude Ascription

Yasuo Nakayama

There are two major philosophical views proposed by Wittgenstein. His earlier view is described in *Tractatus*, and his later one is expressed in *Philosophical Investigations* (*PI*). The transition of his views roughly corresponds to the transition of views in analytical philosophy in the twentieth century. *Tractatus* is based on a correspondence theory of truth, which is related to his *picture theory of meaning*. According to this theory, a sentence has components that represent elements of reality. In *PI* he criticized this idea, and pointed out that there are different kinds of language-games. The later Wittgenstein was interested in how language is used, and how its use is connected to human actions and behaviors.

Some philosophers followed and further developed the later view of Wittgenstein. For example, the speech-act theory was proposed by Austin and accomplished by John Searle. However, the speech-act theory is confronted with a deep philosophical problem. According to this theory, there are three acts that are simultaneously performed by uttering a sentence. They are the locutionary, illocutionary, and perlocutionary act. However, when someone utters a sentence, there seems to be only a single event of utterance, and not three actions. The three sorts of speech acts are therefore nothing but different descriptions of the single utterance. From the current viewpoint, Wittgenstein's proposal of language-games is more attractive than the speech-act theory, because it is free from the above problem. It also accentuates interaction between utterances and actions.

However, I think there are several problems with Wittgenstein's treatment of language-games. One major problem is that he rejected analysis of how language-games are constructed. According to Wittgenstein, language-games are based on our form of life. He thinks this is the point where explanations come to an end (cf. *PI* §1, §654). Another problem is that he nearly ignored children's spontaneity. He tended to identify children's learning with training (cf. *PI* §5). Wittgenstein pointed out that we should carefully observe how language is used in ordinary life, and proposed to view language communication as a game. However, I think we should go further. In this paper I will propose another interpretation of language-games, and will try to defend this interpretation against Wittgensteinian criticisms.

1. Intentional Strategy

According to Wittgenstein, language-games are based on our form of life. However, what is our form of life? In this paper, I propose the thesis that our form of life is based on folk-psychological praxes. In ordinary life, we ascribe beliefs, desires, intentions, and other mental states to others. This praxis of attitude ascription is a basis for language-games. Thus my starting point is the same as that of Dennett (1987). There are different methods to predict behaviors of an object. Dennett (1987) calls one of these strategies *intentional strategy*. A person who applies intentional strategy to an object assumes that the object is a rational agent, and he ascribes beliefs and desires to it. By doing so, he accepts the assumption that a rational agent acts in order to satisfy its desires, and chooses, based on its beliefs, appropriate means to this end. The intentional strategy is successfully applicable not only to human beings but also to higher animals. Nakayama (1998, 1999b) showed that this strategy can be used to explain speech acts and conversational implicatures. In this paper, I would like to propose the thesis that the intentional strategy is a part of our form of life, and constitutes our social activities. To explain language-games, I assume that communication partners mutually apply the intentional strategy.

2. Semantics for Attitude Ascription

Before starting with an analysis of language-games, I define the truth condition of an attitude ascription, whereas a holistic principle is presupposed. The holistic principle says that two communication partners, *S* and *H*, understand their language in the same way. Under presupposition of this holistic principle between *S* and *H*, the central idea of this definition can be explained as follows:

H's attitude ascription "*S* believes (desires, intends) that *p*" is true at *t* iff (if and only if) *S* believes (desires, intends) at *t* that *p*.

More precisely:

H's attitude ascription "*S* believes (desires, intends) : [*p*(*d*₁, ..., *d*_{*n*})]" is true at *t* iff there is a function *f* such that *S* believes (desires, intends) at *t* that *p*(*f*(*d*₁), ..., *f*(*d*_{*n*})), where *d*₁, ..., *d*_{*n*} are Skolem-symbols or *I* or *S*, and *f* is a function that satisfies the following three conditions: (i) *f*(*I*) = *H*, (ii) *f*(*S*) = *I*, (iii) the value of *f*(*dk*) is a Skolem-symbol, when *dk* ≠ *I* and *dk* ≠ *S*.

In the above definition, Skolem-symbols are used to maintain anaphoric connections (cf. Nakayama (1998, 1999a)). In this paper, I use the notations (*S*, *t*) {*Bel*: {*p*, ...}, *Des*: {*q*, ...}, ...} for expressing: *S* believes at *t* that *p* and *S* desires at *t* that *q*. The mental

state of S at t is also expressed by (S, t) $\{Bel: bel\text{-}set(S, t), Des: des\text{-}set(S, t), Int: int\text{-}set(S, t)\}$, where $bel\text{-}set(S, t)$ is a set of sentences that S believes at t .

3. An Anti-Wittgensteinian Interpretation of Language-games

$PI\ S2$ describes a language-game:

"Let us imagine a language for which the description given by Augustine is right. The language is meant to serve for communication between a builder A and an assistant B . A is building with building-stones: there are blocks, pillars, slabs and beams. B has to pass the stones, and that in the order in which A needs them. For this purpose they use a language consisting of the words "block," "pillar," "slab," "beam". A calls them out; - B brings the stone which he has learnt to bring at such-and-such a call. - Conceive this as a complete primitive language."

This language-game consists of A 's calls and B 's actions. However, what makes A 's calls and B 's actions harmonic? I think the mutual understanding of both creates this harmony. In other words, A 's and B 's mutual attitude ascriptions are harmonic. I describe their attitude ascriptions by using the notation introduced in section 2.

(A, t) $\{Bel: \{(If\ I\ call\ "X",\ B\ will\ believe\ :[I\ desire\ to\ have\ X]),\ (If\ B\ believes\ : [I\ desire\ to\ have\ X],\ B\ will\ bring\ me\ X),\ \dots\},\ Des: \{I\ have\ a\ block,\ \dots\},\ \dots\}$.

At $t+1$, A calls "block".

$(B, t+2)$ $\{Bel: \{A\ called\ "block",\ A\ desires\ : [I\ bring\ him\ a\ block],\ (If\ I\ do\ what\ Y\ wants\ me\ to\ do,\ Y\ will\ be\ satisfied),\ \dots\},\ Des: \{A\ is\ satisfied,\ \dots\},\ \dots\}$.

At $t+3$, B brings A a block.

$(A, t+4)$ $\{Bel: bel\text{-}set(A, t) \cup \{I\ have\ a\ block\},\ Des: des\text{-}set(A, t) - \{I\ have\ a\ block\},\ \dots\}$.

$(B, t+4)$ $\{Bel: (bel\text{-}set(B, t+2) \cup \{A\ has\ a\ block,\ A\ is\ satisfied\}) \cup \{A\ desires\ : [I\ bring\ him\ a\ block]\},\ Des: des\text{-}set(B, t+2) - \{A\ is\ satisfied\},\ \dots\}$.

(At $t+4$, A 's initial desire is fulfilled and disappears. B 's desire to fulfill A 's desire disappears, because B believes that A is now satisfied.)

In the above case B properly interprets A 's mental states and understands what A wants B to do. This language-game terminated at the moment when B did what A wanted B to do. As this example shows, an explanation of a language-game by using attitude ascriptions can tell its termination condition; a language-game will be terminated when the initial desire of the initiator of the game is satisfied.

The actions of A and B in $PI\ S2$ can also be interpreted as parts of a joint action. The builder and the assistant share a goal, namely building a house, and they perform

actions to realize the goal. Nakayama (2001) provides an analysis of such joint actions. It is also possible to regard many language-games as joint actions.

4. Learning a Language-game

An adult foreigner has the mental concepts and abilities of attitude ascriptions. He is able to learn new language-games after some trials. Psychological studies showed that four-year old children have sophisticated attitude ascription abilities (cf. Wimmer and Perner (1983)). However, before this stage, children start to learn a language. Therefore, the primitive language-games that small children play with adults would be slightly different from standard language-games. However, there are interactions between attitude ascriptions and actions in children's language-games. Let's think about a language-game between a two-year old boy, *A*, and his mother, *B*. The boy wants to have a block, says "boo," and reaches his hand toward the block.

(*A*, *t*) {*Bel*: { ... }, *Des*: {*I* have *d*, ...}, ...}.

(*d* is a block, but *A* has no concept of block.)

At *t*+1, *A* says "boo" and reaches his hand toward a block.

(*B*, *t*+2) {*Bel*: {*A* said "boo" and reached his hand toward a block, *A* desires : [*I* bring him a block], (If *I* do what *Y* wants me to do, *Y* will be satisfied), ...},

Des: {*A* is satisfied, ...}, ...}.

At *t*+3, *B* brings *A* a block.

(*A*, *t*+4) {*Bel*: *bel-set*(*A*, *t*) ∪ {*I* have *d*}, *Des*: *des-set*(*A*, *t*) - {*I* have *d*}, ...}.

(*B*, *t*+4) {*Bel*: (*bel-set*(*B*, *t*+2) ∪ {*A* has a block, *A* is satisfied}) ∪ {*A* desires : [*I* bring him a block]}, *Des*: *des-set*(*B*, *t*+2) - {*A* is satisfied}, ...}.

(At *t*+4, *A*'s initial desire is fulfilled and disappears. *B*'s desire to fulfill *A*'s desire disappears, because *B* believes that *A* is now satisfied.)

The role of desire seems to be common in all higher animals. Actually, a part of human desires is non-propositional, and one-year old children seem to have these non-propositional desires. These non-propositional desires are fundamental to learning language-games. In the above description, only the mother plays a proper language-game. However, because the purpose of this language-game is satisfaction of the small boy, his mental state is involved in this language-game. This language-game is harmonic, since the intentional strategy that the boy's mother used is also applicable to babies. Wittgenstein characterized learning as training. However, I think parent's readiness to support children's life and their intentional strategy are necessary for their learning. Parents are participants in a game rather than the teachers of that game.

5. Multiplicity of Language-games

In *PI* §6 Wittgenstein pointed out that we use the same utterance for different purposes. For example, the utterance described in *PI* §2 can be used for ostensive teaching of words. Let us think about a situation where *A* teaches *B* and *C* the meaning of the word "slab." Suppose that *B* is a German who cannot speak English, and *C* is a two-year old girl.

(*A*, *t*) {*Bel*: {*d1* is a slab, (If pointing to *d1* I call "X", *B* will believe : [*d2* is X] and *C* will believe : [*d3* is X]), *d2* = *d1*, *d3* = *d1*,...}, *Des*: {*B* believes : [*d2* is a slab], *C* believes : [*d3* is a slab],...}, ...}.

At *t*+1, pointing to a slab *A* calls "slab".

(*B*, *t*+2) {*Bel*: {*A* rief "slab", *A* glaubt: [*d4* ist eine Platte], *d5* ist eine Platte, *d4* = *d5*, ...}, *Des*: {...}, ...}.

(*C*, *t*+2) {*Bel*: {*d6* is a slab, ...}, *Des*: {...}, ...}.

(*A*, *t*+2) {*Bel*: (*bel-set*(*A*, *t*) \cup {Pointing *d1* I called "slab", *B* believes : [*d2* is a slab], *C* believes : [*d3* is a slab]}, *Des*: *des-set*(*A*, *t*) - {*B* believes : [*d2* is a slab], *C* believes : [*d3* is a slab]}, ...}.

(At *t*+2, *A*'s initial desire is fulfilled and disappears.)

Small children have no ability to doubt people, because they cannot yet ascribe propositional attitudes to others. However, even in this stage, learning words is possible by accepting all of the given information without rejection. As Wittgenstein pointed out, language-games are multiple. They are multiple because mental states and communication situations are multiple. How to interpret an utterance depends on what kind of propositional attitudes the hearer ascribes to the speaker in a particular context.

6. Status of Propositional Attitudes

In this paper I have tried to explain language-games as games that involve attitude ascriptions. However, there seem to be some features that are not clear from a Wittgensteinian viewpoint. I would like to now focus on two problems, namely, a problem of belief, and a problem of inference.

What is a belief? Several positions are compatible with the exposition given in this paper. I personally prefer to regard belief as a disposition. I accept, therefore the following principle:

(*S*, *t*) {*Bel*: {*p*, ...}, ...} iff *S* would respond "Yes" at *t*, if *S* is asked "*p*?" and *S* is sincere.

It seems to me that this was also Wittgenstein's view (cf. *PI* §150). Mental states constitute parts of causal processes that create behaviors and actions; people can observe these reactions (cf. *PI* §6, §271). To develop a theory of attitude ascriptions, we do not need to assume that the mental states of humans are independent of their language activities.

In this paper, I have assumed that a person will believe that q if he believes that p and that if p then q . Wittgenstein seems to be opposed to explaining everything by logical inference (cf. *PI* §486). However, this kind of rationality need not be explained by logical inference. For example, this property can be explained by using a network, when the network connects p with q , and q is activated by the activation of p . Thus, the representation of propositional attitudes proposed in this paper is not necessarily against Wittgenstein.

In this paper I have proposed to explain language-games as games that are created by the interaction between actions and attitude ascriptions. This is not Wittgenstein's view, but I believe this is a direction we may take in order to go beyond the place Wittgenstein reached.

References

- Dennett, D.C. (1987), *The Intentional Stance*, Cambridge MA: MIT Press.
- Nakayama, Y. (1998), "Attitudes and Classification of Utterances", *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science (AJAPS)* 9 No. 3: 37-53
- Nakayama, Y. (1999a), "Mereological Ontology and Dynamic Semantics", *AJAPS* 9 No. 4: 29-42.
- Nakayama, Y. (1999b), "Communication and Attitude Change", *Proceedings of the 2nd International Conference on Cognitive Science and the 16th Annual Meeting of the Japanese Cognitive Science Society Joint Conference*, 454-459.
- Nakayama, Y. (2001), "Collective Intentionality and Social Organization", *AJAPS* 10 No. 2: 53-64.
- Wimmer, H. and Perner, J. (1983) "Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding Deception", *Cognition* 13: 103-128.
- Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus logico-philosophicus*.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*.

Wittgenstein, the Ordinary and Certainty

Matteo Negro

"Es muß uns etwas als Grundlage gelehrt werden" (Wittgenstein, 1990, 209).

The reasonableness (*Vernünftigkeit*) of ordinary experience is guaranteed by the understanding of meaning as a linguistic object in a discourse universe, which we accept in a more or less spontaneous way. In reality, it is a problem of the relationship between facts and propositions. Can we really sustain that a fact is external to, or separate from, the content of the thought or utterance that expresses it? The fact, the event, is itself emergent in the linguistic universe, as it is a part of it. In a certain sense, therefore, linguistic practice precedes and establishes fact as meaningful. One can try to save facts without necessarily referring to an ontology of facts. According to Wittgensteinian realism, the idea of a relationship of adjustment between propositions and the world, between propositions and facts, is not to be found elsewhere but in language, and is therefore not based on metaphysics. Wittgenstein's real problem is to find a point of contact between the self and the other, between the individual and the speaker community. The positive outcome of a similar research aims at building a possible alternative to scepticism, as to the objectification of meaning. The usage of language is acceptance and sharing of the forms of life. The role of the genealogy of use is defined above all as *acceptance* of the properties in the speech environment. This acceptance tends to *determine* the meaning of the word inserted in that discourse universe. Meaning is therefore an utterance that explains and reveals its use.

The proposal is simply to consider concepts ultimately as grammatical rules, and not as mental structures, which precede the grammatical sphere. Meanings are not generically universal, but dependent on rules of use.

Such an antimetaphysical attitude, or more simply non-metaphysical, does not avoid, however, the question of foundation (*Grundlage*) and, in this sense, the valorization of ordinary experience assumes a central role. The ordinary for Wittgenstein is characterised, in *Über Gewißeheit* in particular, in the following ways.

1) It is a *spontaneous* certainty. Ordinary experience conforms to the reality of the forms of life, in which it assumes spontaneous meaning. Action, of whatever type, expresses a strong correspondence with *general* criteria, from which it assumes its own immediate comprehensibility. The simplest action, such as calculation, does not postulate a

metaphysical or psychological level, but in its spontaneity it reveals its intimate essence that conforms to a use and meaning in act.

"45. Das *Wesen* des Rechnens haben wir beim Rechnenlernen kennengelernt. [...] 47. So rechnet man. Und Rechnen ist *dies*. Das, was wir z.B. in der Schule lernen. Vergiß diese tranzendente Sicherheit, die mit deinem Begriff des Geistes zusammenhängt" (1990, 129).

Individual and social action is *already* the carrier of meaning and the certainty of thinking or action has its function in that spontaneity and not within an abstract sphere of life which the belief system does not presuppose.

Even the obligation of an action is rendered comprehensible and, in the final analysis, sharable on the basis of a shared spontaneous certainty¹. This is therefore the real beginning of an epistemic justification. It is a beginning which is not empirical but rather tied to ordinary linguistic experience that commonsense records².

II) The ordinary is a *linguistic* certainty. A reflection, and therefore a conceptual and linguistic schema on the ordinary which, if not rooted in the forms of life, risks falling into the trap of negative cognitive metaphysics³. Language defines itself as a totality of judgements (1990, 164: "Das, woran ich festhalte, ist nicht *ein* Satz, sondern ein Netz von Sätzen") that obtain their meaning from the modality of their use, that is from the modality of the application of a rule.

"61...Eine Bedeutung eines Wortes ist eine Art seiner Verwendung. Denn sie ist das, was wir erlernen, wenn das Wort zuerst unserer Sprache einverleibt wird. 62. Darum besteht eine Entsprechung zwischen den Begriffen "Bedeutung" und "Regel". [...] 140. Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns *Urteile* beigebracht und ihr Zusammenhang mit andern Urteilen. *Ein Ganzes* von Urteilen wird uns plausibel gemacht" (1990, 132 and 149).

III) The ordinary is a *logical* certainty. There are two aspects to be underlined in this regard. On one hand, by logic is intended the description of the language game(1990, 131: "zur Logik gehört alles, was ein Sprachspiel beschreibt"). The language game, which distinguishes between the expression of ordinary experience, almost inevitably reveals its congruence with a system of rules. The propositions of experience are in fact logical propositions⁴. The logic of ordinary language does not correspond to a deductive system of propositions. One might suggest, however, and this is the second aspect, that language, rather than suggesting deductions, continually suggests *hypotheses* and *expectations*. The certainty of ordinary experience makes any other possibility reasonable and therefore *logical*⁵.

"411. Wenn ich sage "*Wir nehmen an*, daß die Erde schon viele Jahre existiert habe" (oder dergl.), so klingt es freilich sonderbar, daß wir so etwas *annehmen* sollten. Aber im ganzen System unsrer Sprachspiele gehört es zum Fundament. Die Annahme, kann man sagen, bildet die Grundlage des Handelns und also natürlich auch des Denkens" (1990, 200).

Possibilities are based on ordinary certainty (this reality or fact) as an expectation and as the disposition to the occurrence of a further fact, which is just as comprehensible and, we might say, certain⁶. The reasonableness of expectations can be denied only by a radical upheaval of the rules of the language game (1990, 203: "Könnte ich aber nicht irre werden, wenn Dinge geschähen, die ich mir jetzt nicht träumen lasse?").

IV) The ordinary is not a *type of empirical* certainty. We may note here the most evident difference between Wittgenstein's position and that of Moore. The idea of a *pure* experience, the idea of basic empirical data which is confirmed by commonsense is strongly criticised. The empirical is not original data. What is really original are ordinary propositions of whatever type. A status of epistemic priority may be mistakenly given to immediate data. In reality this needs further justification that comes from non-empirical experience, from the experience of the language games⁷.

"239. Ja, ich glaube, daß jeder Mensch zwei menschliche Eltern hat; aber die Katholiken glauben, daß Jesus nur eine menschliche Mutter hatte. Und Andre könnten glauben, es gebe Menschen, die keine Eltern haben, und die aller gegenteiligen Evidenz keinen Glauben schenken. Die Katholiken glauben auch, daß eine Oblate unter gewissen Umständen ihr Wesen gänzlich ändert, und zugleich, daß alle Evidenz das Gegenteil beweist. Wenn also Moore sagte "Ich weiß, daß dies Wein und nicht Blut ist", so würden Katholiken ihm widersprechen. [...] 264. Ich könnte mir den Fall denken, daß Moore von einem wilden Volksstamm gefangen wird und die den Verdacht aussprechen, er sei von irgendwo zwischen Erde und Mond gekommen. Moore sagt ihnen, er wisse, ..., kann ihnen aber die Gründe für seine Sicherheit nicht geben, weil sie phantastische Ideen vom Flugvermögen eines Menschen haben und von Physik nichts wissen. Dies wäre eine Gelegenheit, jene Aussage zu machen" (1990, 167 and 172).

V) The ordinary is *not* a psychological certainty. Personal belief and general belief justify themselves reciprocally. What seems to me well based and motivated, rests on something that is not founded (*begründet*) by me, but on common practice⁸. Ordinary certainty is public certainty accepted personally. Even in this case Wittgenstein distances himself from a psychological or private interpretation of belief and does not make any reference to a cognitive theory of belief as intentional attitude.

"263. Der Schüler glaubt seinen Lehrern und den Schulbüchern [...] 271. Was ein triftiger Grund für etwas sei, entscheide nicht ich. 272. Ich weiß = Es ist mir als gewiß bekannt" (1990, 171-173).

If a psychological type of attitude intervenes this is described as *faith* in the explicative and prescriptive force of a general experience⁹.

VI) The ordinary is a *justified* certainty. Belief does not justify itself, but is justified by rules around which the language game is organised.

"494. "An diesem Satz kann ich nicht zweifeln, ohne alles Urteilen aufzugeben". Aber was für ein Satz ist das? (Er erinnert an das, was Frege über das Gesetz der Identität gesagt hat). Er ist sicher kein Erfahrungssatz. Er gehört nicht in die Psychologie. Er hat eher den Charakter einer Regel" (1990, 219).

The sharing of rules is an undoubtable fact. Ordinary language is the stratification of a correspondence between life forms spontaneously experienced and their expressiveness. To doubt ordinary language would mean to doubt the certainty of life, the certainty of the relationship between the self and the other.

"115. Wer an allen zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewißheit voraus. [...] 160. Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben" (1990, 144 and 153).

The validity and richness of Wittgenstein's reflections are far from being surpassed and move in the direction of an anthropology which is based not on reflections of an ontological nature but on the evidence of an original interdependence between subjectivity and reality. The self and the world emerge and are revealed within the perimeter of a linguistic and pragmatic exchange.

References

- Bouveresse, J. (1995), "Le réel et son ombre: la théorie wittgensteinienne de la possibilité", in Egidi R. (ed.), *Wittgenstein: Mind and Language*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 59-81.
- Diamond, C. (1991), *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Laugier S. (1999) *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui?*, Paris: Vrin.
- Wittgenstein L. (1990), *Über Gewißheit*, in *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt/Main: Suhrkamp

Endnote

- 1 Wittgenstein, 1990, 175: "284. Die Menschen haben seit den ältesten Zeiten Tiere getötet, ihr Fell, ihre Knochen etc. etc. zu gewissen Zwecken gebraucht; sie haben mit Bestimmtheit drauf gerechnet, in jedem ähnlichen Tier ähnliche Teile zu finden. Sie haben immer aus der Erfahrung gelernt, und aus ihren Handlungen kann man ersehen, daß sie Gewisses mit Bestimmtheit glauben, ob sie diesen Glauben aussprechen oder nicht. Damit will ich natürlich nicht sagen, daß der Mensch so handeln *solle*, sondern nur, daß er so handelt".
- 2 *Ibidem*, 214: "471. Es ist so schwer, den *Anfang* zu finden. Oder besser: Es ist schwer, am Anfang anzufangen. Und nicht zu versuchen, weiter zurückzugehen".
- 3 Diamond, 1991, 69-70: "Our questions are formed from notions of ordinary life, but the ways we usually ask and answer questions, our practices, our interests, the forms our reasonings and inquiries take, look from such a positions to be the 'rags'. Our own linguistic constructions, cut free from the constraints of their ordinary functioning, take us in: the characteristic form of the illusion is precisely of philosophy as an area of inquiry, in the sense in which we are familiar with it".
- 4 Wittgenstein, 1990, 182: "Aber müßte man dann nicht sagen, daß es keine scharfe Grenze gibt zwischen Sätzen der Logik und Erfahrungssätzen? Die Unschärfe ist eben die der Grenze zwischen *Regel* und Erfahrungssatz".
- 5 Jacques Bouveresse remarks in 1995, 62: "C'est une des thèses fondamentales de la philosophie de Wittgenstein que toute la possibilité (du moins la possibilité de l'espèce qu'il appelle "logique" ou "grammaticale") est contenue dans le langage [...] la possibilité n'est pas contenue dans un univers de possibilités qui occuperait une position intermédiaire entre le langage et la réalité. Plus précisément, la possibilité est contenue dans la grammaire du langage, puisque c'est la grammaire qui détermine ce qui a un sens et ce qui n'en a pas, c'est à dire ce qui est possible et ce qui ne l'est pas".
- 6 Wittgenstein, 1990, 185: "Man kann nicht experimentieren, wenn manches nicht bezweifelt. Das heißt aber nicht, daß man dann gewisse Voraussetzungen auf guten Glauben hinnimmt. Wenn ich einen Brief schreibe und aufgebe, so nehme ich an, daß er ankommen wird, das erwarte ich. Wenn ich experimentiere, so zweifle ich nicht an der Existenz des Apparates, den ich vor der Augen habe. Ich habe eine Menge Zweifel, aber nicht *den*".
- 7 I agree with Sandra Laugier, 1999, 107-108: "la préoccupation de Wittgenstein. Ce qui est donné, et tout ce que nous avons, c'est notre langage commun, nos énoncés ordinaires. Là se trouve, si l'on veut, le point de l'argumentation d'Austin ou de Wittgenstein contre l'idée d'énoncés qui seraient primitifs, "incorrigibles" ou encore "d'expérience pure" [...] s'il y a des énoncés qui sont "premiers", ou en tout cas que nous ne mettons pas en doute... ce ne sont pas des énoncés d'expérience ou de perception ou même (pour reprendre une catégorie de Quine) d'observation, mais des énoncés *ordinaires*".
- 8 Wittgenstein, 1990, 170: "253. Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube".
- 9 *Ibidem*, 236: "578. Aber könnte nicht eine höhere Autorität mir versichern, daß ich nicht die Wahrheit weiß? So daß ich sagen müßte "Lehre mich!" Aber dann müßten mir die Augen aufgetan werden".

Autonome Grammatik - Linguistischer Idealismus ? Ein Versuch mit Wittgenstein und Peirce

Mariele Nientied

In den siebziger Jahren haben Elizabeth Anscombe und Bernard Williams überlegt, ob sich Wittgensteins Spätphilosophie als Spielart eines Idealismus auffassen läßt. Ihre Aufsätze provozieren bis heute Reaktionen, die sich an dem Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit bei Wittgenstein abarbeiten. Ich habe den Verdacht, daß Wittgensteins Auffassung von Grammatik, welche in der Forschung weitgehend einhellig als 'autonom' qualifiziert wird, diese Debatte hat aufkommen lassen. Ich werde argumentieren, daß Wittgenstein die Auffassung einer sprachlich konstituierten Wirklichkeit suggeriert, erstens, weil er mit dem zentralen Status des Terminus 'Grammatik' linguistisch-schulgrammatische Konnotationen aufruft, und zweitens, weil er Sprache vor allem synchron untersucht, so daß die Grammatik im vorgefundenen jetzt-Zustand statisch und klar umgrenzt wirkt. Seine wenigen Bemerkungen zur Sprachentwicklung hingegen lassen es mich wagen, Wittgenstein statt mit Kants transzendental-idealistischem Ansatz (wie bei Williams und den Reaktionen auf ihn) mit dem Zeichenmodell von Charles Sanders Peirce in Verbindung zu bringen: Sprachliche Praxis ist demnach ein Prozeß, der nicht nur einer Eigendynamik gehorcht, sondern sich immer wieder und neu an der Realität zu bewähren hat. Eher Störfaktor als begriffene Welt, deren zeichenhafte Bewältigung sich auf ihre Adäquatheit prüfen ließe, ist das Reale eine Größe, die eine Fixierung von Sprachspielen stets aufstört. Damit ist das Problem der Arbitrarität, welches etwa bei Saussure aufkommt, weil Wörter nur durch ihre Beziehungen zu anderen Wörtern und ihre Lokalisierung im Sprachganzen Bedeutung gewinnen, was wiederum die Konsequenzen des Poststrukturalismus auf den Plan ruft, vermieden.

Solange eine sprachliche Praxis funktioniert, ist ihre Grammatik die einzig anschlußreiche Instanz dafür, was an der Wirklichkeit als wesentlich gilt. (*Philosophische Untersuchungen* (PU) 317 "Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen.") Doch bereits auf dieser Ebene des normalen Sprachspiels erfordert die Praktikierbarkeit einen Verzicht auf allzu rigide und erschöpfende

Standards von Exaktheit und Reglementierung. Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen beispielsweise enthalten ein Plädoyer für Flexibilität, um Varianten und einen Spielraum für durch die Regel nicht im vorhinein kontrollierte Anwendungsfälle zuzulassen. Bereits diese Orientierung am lebenspraktischen Erfolg sprachspielerischer Aktivitäten lese ich als Forderung, einer widerständigen und sprachlich nicht restlos beherrschten Realität gewachsen zu sein. Vor allem aber wenn sich die geläufige Praxis als unzureichend herausstellt, sind die bestehenden Grammatiken herausgefordert und werden ohne eine den (außersprachlichen) Gegebenheiten geschuldete Änderung kaum überleben. *Daß* das Reale in das etablierte Bezugsnetz einspielt und Änderungen der Sprachspiele provoziert, hat Wittgenstein zugestanden, wie sich dieser Prozeß vollzieht, bleibt aber unterbelichtet. Mit Peirce lassen sich Sprache, Denken, Handeln und Wirklichkeit als nicht-isolierbare Faktoren eines komplexen Funktionszusammenhanges auffassen. Damit muß die Unhintergebarkeit von Grammatik nicht heißen, daß alle Realität entweder in sie absorbiert wird oder als sprachfrei Gegebenes unzugänglich bleibt.

Fast jedes Buch über Wittgenstein beschreibt dessen Auffassung von Grammatik, deshalb erinnere ich nur an die Hauptmerkmale: Die Grammatik nimmt seit den 30er Jahren den Status an, den im Frühwerk die Logik hatte, d.h. sie ist die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit. Von ihr lassen sich die Koordinaten des Sinnvollen, Wirklichen und Denkmöglichen ablesen, sie geht allen Fragen nach wahr und falsch voraus. Sie ist unhintergebar und bedarf keiner außersprachlichen Instanz, die normative Standards für korrektes Sprechen vorgibt.

"Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit Rechenschaft schuldig. Die grammatischen Regeln bestimmen erst die Bedeutung (konstituieren sie) und sind darum keiner Bedeutung verantwortlich und insofern willkürlich."

Philosophische Grammatik S.184.

Die hier virulente Frage nach der Willkür angesichts der Autonomie der Grammatik ist naheliegend, da letztere sogar die Möglichkeitsbedingung von Welt und Erfahrung erst bereitstellt. Bernard Williams sieht ihren Status als transzendental an und meint im 'wir' der Spätphilosophie das kollektiv gewordene solipsistische 'ich' aus dem *Tractatus* zu finden. Hier wie dort handle es sich um die 'Grenze der Welt', die man nur von innen kennen könne. Die von diesem Vorschlag ausgegangene Diskussion kreist oft um die

Frage, ob dieses 'wir' als transzendente Instanz fungiert, ob Intersubjektivität vor dem Hintergrund des Privatsprachenarguments dazu überhaupt taugen kann, oder ob nicht vielmehr eine konkrete Gruppe von Menschen im Unterschied zu einer anderen gemeint sei. Damit zusammenhängend ist die Frage, ob die eigene Sicht der Dinge jede Alternative nur nach Maßgabe ihrer selbst verstehen kann, also vereinnahmt, oder sie als puren Nonsens weil jenseits der eigenen Grammatik ignorieren muß. Die Analogie zu idealistischen Positionen der Tradition ist jedoch problematisch: Wittgensteins Spätphilosophie kennt keinen wissenden Selbstbezug eines individualpsychologischen Ich oder transzendentalen Subjekts. Auch wenn man Grammatik einen quasi-transzendentalen Status zuerkennen will, da sie die Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis liefert, ist dies erstens nicht Wittgensteins Anliegen, ist zweitens Grammatik nicht a priori, sondern drittens vielfältig und viertens veränderbar. Sie ist keine formale Angelegenheit des reinen Denkens und meint nicht das schulgrammatische, normativ verbindliche syntaktische und lexikalische Inventar, sondern begreift Sprache als (verknüpft mit) Handlung in der Welt. Damit ist Sprache nur selten Medium zum Ausdruck von Gedanken über die Welt mit Wahrheitsanspruch, vielmehr ist sie eine Fülle von unterschiedlichen Aktivitäten, d.h. sie ist nur sinnvoll im Kontext gemeinsamer Praxis. Der Übergang von der Logik zur Grammatik ist keine Ersetzung, sondern eine Transformation und Erweiterung: logische Strukturen sind unserer Sprachpraxis implizit, aber nicht einzig ausschlaggebend für sinnvolles Sprechen und glückende Kommunikationsakte. Die Wittgenstein zugeschriebene 'Gebrauchstheorie der Bedeutung' (vgl. PU 43) schließlich läßt die semantischen Gehalte durch Pragmatik determinieren, so daß die strikte Trennung und das Problem der korrekten Zuordnung von Sprache und Außersprachlichem entfällt: Die Frage, ob etwas grün ist, läßt sich nicht diskutieren ohne Rekurs darauf, wann wir etwas 'grün' nennen. Philosophie als grammatische Untersuchung muß daher den Kontext einer Äußerung im umfassenden Sinn einbeziehen, d.h. die lebensweltliche Einpassung in konkreten Situationen. Wir finden Grammatiken nicht nur als sprachliche Strukturen, sondern auch und vor allem als damit verwobene soziale Interaktionsformen.

Hier droht ein anderes Mißverständnis, es ist gleichsam Folgeschaden eines Idealismus, der dem Charakter der Sprache als verkörperter, sozialer und konkreter Aktivität Rechnung tragen will: David Bloor schließt sich Elizabeth Anscombes Diagnose eines 'linguistischen Idealismus' bei Wittgenstein an, behauptet aber darüber hinaus: "The so-called idealist strands in Wittgenstein (...) are really the sociological strands in his thinking under another name." (S.356) Anders als Williams legen

Anscombe und Bloor großen Wert auf die soziale und konventionelle Verwurzelung der Sprache und deren institutionellen Charakter. Verbindlichkeit und Gültigkeit der Grammatik sind weder notwendig noch allgemein; sie sind Produkt kommunikativen Handelns, das zur Gewohnheit geworden ist, sich etabliert hat und selbst-referentiell funktioniert: jede neue Handlung nach den Regeln dieser Praxis bestärkt und beglaubigt diese. Anders als Anscombe sieht Bloor dies auch bei empirischer Referenz, denn die gelänge nur mit Hilfe eines Paradigma, welches wiederum aus gemeinsamem Sprachhandeln hervorgehe. Die Prominenz von Wittgensteins Spielanalogie deute darauf hin, daß Sprache die Gültigkeit ihrer Reglements aus ihren eigenen Operationen gewinnt; folglich handle es sich um einen performativen Prozeß, der die Wirklichkeit, auf die er sich bezieht, selbst hervorbringe. Letzte Instanz mit wirklichkeitskonstitutiven Konsequenzen seien die Vollzüge der Sprachgemeinschaft.

Diese konventionalistische Lesart scheint es mit der autonomen Grammatik ernst zu meinen und begegnet dem Problem der Willkür mit sozialer Interaktion. Doch scheint mir, daß damit die entscheidenden Faktoren aus der Sprachphilosophie in die Soziologie verwiesen werden; auffällig ist, daß Bloor Durkheim und Mauss in die Diskussion bringt und Wittgensteins PU insgesamt einen "sociological thrust" unterstellt. Wie Lear (S.238) feststellt, schwindet das 'wir' entweder durch eine transzendente Interpretation, oder es wird das der Soziologie. Der Verweis auf die bloße Faktizität des gemeinschaftlichen Handelns als Grundlage aller Sinnhaftigkeit mit wirklichkeitskonstitutiver Relevanz läßt auch die Diagnose eines 'praxeologischen Fundamentalismus' (Haller, S.166f.; vgl. PU 217 "So handle ich eben.") aufkommen. Solche Lesarten sind der Versuch, ein Erstes festzustellen, das als Basis aller grammatischen Strukturen fungiert -freilich ohne sie zu legitimieren. Es handelt sich um Versuche, einen Faktor zu finden, den man als grundlegenden oder ausschlaggebenden privilegieren kann. Ich glaube nicht, daß sich eine autonome Grammatik mit einem solchen Fundierungsverhältnis beschreiben läßt und schlage vor, stattdessen ein Wechselspiel anzunehmen. Der Verzicht auf ein unilaterales Modell läßt auch solche Bemerkungen Wittgensteins zu, in denen er fragt, ob nicht die Natur, Tatsachen oder Ereignisse auf unsere Praxis zurückwirken:

"Ja aber hat denn die Natur hier gar nichts mitzureden?! Doch - nur macht sie sich auf andere Weise hörbar.

"Irgendwo wirst du doch an Existenz und nicht-Existenz anrennen!" Das heißt aber doch an *Tatsachen*, nicht an Begriffe." (*Zettel* 364)

"Ich würde durch gewisse Ereignisse in eine Lage versetzt, in der ich das alte Spiel nicht mehr fortsetzen könnte. In der ich aus der *Sicherheit* des Spiels herausgerissen würde.

Ja, ist es nicht selbstverständlich, daß die Möglichkeit des Sprachspiels durch gewisse Tatsachen bedingt ist?"

(*Über Gewißheit* (ÜG) 617)

Ohne dem viel Aufmerksamkeit zu schenken, räumt Wittgenstein hier ein, daß die Veränderung von Sprachspielen eine Reaktion darauf ist, daß sie sich schlecht mit gewissen Tatsachen vereinbaren lassen. Wittgenstein ist weit davon entfernt, hier eine Kausalität anzunehmen, *wie* dieser Zusammenhang zu denken ist, bleibt undiskutiert - wahrscheinlich steckt seine selbstgewählte Abstinenz Erklärungen gegenüber dahinter. Ich werde im folgenden einen Vorschlag machen, der durch die Semiotik von Peirce inspiriert ist.

Bekanntlich denkt Peirce ein Zeichen als irreduzibel triadische Relation mit drei Korrelaten: das (materiale) Zeichen bezieht sich auf sein (reales) Objekt, was durch den (mental)en Interpretanten geregelt wird. Alles kann zum Zeichen werden, wenn es ein Objekt repräsentiert und die Hinsicht dieser Relation geregelt ist. Eine solche zeichenhafte Vermittlung trägt aber nicht der vollen Komplexität des Objektes Rechnung: Peirce unterscheidet zwischen dem realen 'dynamischen Objekt', welches (noch) nicht in die Semiose eingegangen ist und unabhängig von ihr bleibt, und dem 'unmittelbaren Objekt', das Teil des Zeichens und von diesem durch den Interpretanten hervorgebracht ist:

"(...) we have to distinguish the Immediate Object, which is the Object as the Sign itself represents it, and whose Being is thus dependent upon the Representation of it in the Sign, from the Dynamical Object, which is the Reality which by some means contrives to determine the Sign to its Representation."

(*Collected Papers* (CP) 4.536)

Weil das dynamische Objekt viel reichhaltiger ist als das, was von ihm durch das Zeichen repräsentiert werden kann, veranlaßt es weitere Zeichen. Dies geschieht, indem ein Zeichen zum Objekt einer neuen Triade wird, d.h. jede Referenz ist zeichenvermittelt. Isoliert ist jedes Zeichen unbestimmt und vage, es ist offen für weitere Bestimmung durch andere Zeichen und Anwendung auf konkrete Einzelfälle.

(CP 5.505+5.447) Ein vollkommen bestimmtes Zeichen wäre unverbunden mit allen anderen und nicht kommunizierbar. (CP 4.583+5.506) Zwei Leute gebrauchen dann ein Zeichen in derselben Bedeutung, wenn sie zur Erklärung dieselben Folgezeichen heranziehen würden. Deutlich wird, daß Selbigkeit hier ein gradueller Prozeß ist; wenn neues Wissen hinzutritt, muß ein Begriff nicht ersetzt werden. (vgl. die Flußbettmetaphern bei Wittgenstein in ÜG 97+99) Auf Wittgenstein übertragen: was jenseits meiner Grammatik liegt, ist nicht unbedingt Nonsens für mich, ich kann es teilweise verstehen, beschreiben, oder zumindest als anders und fremd anerkennen. (vgl. Malcolm)

Die Semiose ist eine Kette von Zeichen und Folgezeichen, die sich an ihrem Objekt abarbeiten und immer mehr von ihm in die Vermittlung einholen. So nähert man sich zeichenbildend der Erkenntnis des realen Objekts, der Wahrheit (CP 5.506), die nie anders als vermittelt zugänglich wird, aber den Vermittlungsprozeß als äußere Grenze steuert. ("But an endless series of representations, each representing the one behind it, may be conceived to have an absolute object at its limit." CP 1.339. Der Gedanke einer finalen Gerichtetheit als Annäherung an die Wahrheit ist Wittgenstein fremd.)

Wichtig für meinen Zusammenhang ist, daß die bedeutungskonstitutiven Relationen nicht nur zwischen den Zeichen, sondern auch zur Realität bestehen, ohne daß es sich um ein Abbild-Verhältnis handeln muß. Weder ist die Wirklichkeit anders als zeichenvermittelt, also interpretiert, zu haben, noch kann der Prozeß der Interpretation, also die Ausbildung neuer Zeichen, losgelöst von Ihrem Objekt stattfinden oder dieses erst hervorbringen ("the real is that which insists upon forcing its way to recognition as something *other* than the mind's creation" CP 1.325). Peirce bietet nicht nur einen Ausweg aus den (post)strukturalistischen Mißlichkeiten (vgl. Sheriff, S. 53f.+71f.) sondern erweist sich als (teil-)kompatibel mit Wittgenstein: Abgesehen von der bereits erwähnten Unbestimmtheit der Zeichen liegt eine wichtige Parallele darin, daß Peirces Semiose wie Wittgensteins Grammatik eine Angelegenheit sozialer und gewohnheitsmäßiger Praxis ist. Bei beiden ergibt sich die Bedeutung der Zeichen aus dem nicht-verbalen Handlungszusammenhang; an Wittgensteins regelgeleiteten Aktivitäten, die die 'Lebensformen' ausmachen, sowie Peirces 'habit' (CP 5.397) zeigt sich, welche Übereinstimmungen in den Überzeugungen der Sprachgemeinschaft vorliegen. Der Unbestimmtheit der Zeichen wird Abhilfe geschaffen (CP 5.491), weil ihr lebenspraktischer Kontext für Vereindeutigung sorgt. Doch kann genausowenig wie Denken oder linguistische Konstellationen 'bloßes'

Handeln maßgeblicher Endpunkt oder Basis des Prozesses sein. (CP 5.429) Der Zusammenhang von Sprache, Denken, Handeln und Wirklichkeit läßt sich nicht auf einen dieser Faktoren reduzieren, der Primat liegt bei der Komplexität ihres Verwobenseins als Ensemble heterogener Instanzen. Obschon Sprache und Wirklichkeit bei Peirce und Wittgenstein nicht voneinander isolierbar sind, gehen sie auch nicht unterschiedslos ineinander auf, sie werden nicht von ihrem Zusammenspiel (Grammatik bzw. Semiose) absorbiert, sondern bleiben eigenständige, widerständige Entitäten. Doch eignen sie sich nicht als neutrale Bezugsgröße mit der man unsere sprachspielerischen Aktivitäten beurteilen könnte; weder Wittgensteins noch Peirces Ansatz läßt sich monistisch oder dualistisch reformulieren.

Autonomie der Grammatik ist keine referenzlose Selbstgenügsamkeit von Zeichen, sie involviert nicht nur Interaktion innerhalb einer Sprachgemeinschaft, sondern auch mit der Realität.

Literatur

- Anscombe, G.E.M. 1976 "The Question of Linguistic Idealism", in *Acta Philosophica Fennica* 28, 188-215. Wiederabgedruckt in *Collected Philosophical Papers* Vol.1, Oxford 1981, 112-133.
- Bloor, D. 1996 "The question of linguistic idealism revisited", in H. Sluga and D. Stern (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, 354-382.
- Haller, R. 1986 "War Wittgenstein ein Neo-Kantianer?" in *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*, Den Haag, 155-169.
- Hutto, D. 1996 "Was the later Wittgenstein a transcendental idealist?" in P.Coates and D.Hutto (eds.) *Current Issues in Idealism*, Bristol.
- Lear, J. 1984 "The Disappearing 'We'", *The Aristotelian Society*, London, 219-242.
- Malcolm, N. 1982 "Wittgenstein and Idealism", in G. Vesey (ed.) *Idealism - Past and Present*, Cambridge, 249-267.

Autonome Grammatik - Linguistischer Idealismus ? Ein Versuch mit Wittgenstein und Peirce

Moore, A.W. 1985 "Transcendental Idealism in Wittgenstein and Theories of Meaning"
in *The Philosophical Quarterly* Vol. 35 no.139, 134-155.

Peirce, Ch.S. 1931-5+1958 *Collected Papers* C. Hartshorne and P. Weiss (eds.Vols.
1-6), A.Burks (ed. Vols. 7-8).

Sheriff, J. 1989 *The Fate of Meaning*, Princeton.

Williams, B. 1974 "Wittgenstein and idealism" in G. Vesey (ed.) *Understanding
Wittgenstein*. London. Wiederabgedruckt in: *Moral Luck. Philosophical Papers
1973-1980*, Cambridge 1981, 144-163.

Wittgenstein, L. 1984 u.ö. *Werkausgabe*, Frankfurt.

The Color-Exclusion Problem Revisited

Yasushi Nomura

1. Introduction

It is impossible for two different colors to occur at the same place simultaneously. Therefore if a simple color-statement that ascribes a color to a spatio-temporal location is true, then any simple color-statement that ascribes another color to the same spatio-temporal location cannot be true. But Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) requires that elementary propositions must be logically independent of each other¹ (I'll call this "Independence Requirement"). Thus the Independence Requirement seems to conflict with the impossibility of simultaneous presence of different colors at the same place. This color-exclusion problem has been thought to be one of the main reasons why such a simple color-statement cannot be elementary proposition of TLP.

In this paper I shall show that such a simple color-statement can be analyzed into a truth-function of elementary propositions that are logically independent of each other. This means that we can construct a system of color-descriptions which satisfies the Independence Requirement, and it will turn out that our system of color-descriptions given below reflects "the logical structure of color" (TLP 6.3751) fairly well.

Some interpreters of TLP have tried to give an analysis of color-statements that can solve the color-exclusion problem. But they don't seem to be successful. Canfield's analysis (1976, 90-93), which attempts to make the logic of color-mixture overlap with that of truth-functions (Cook also follows this line (1994, 37-39)), I think, cannot handle the color-metamerism² adequately. For it turns out that the Independence Requirement must be given up in so far as the metamerism is taken into account. Wedin's analysis (1992, 51-52), which follows faithfully a passage from Wittgenstein's *Big Typescript* (TS213, 475-476), cannot overcome the same problem as Canfield's analysis encounters. Hintikka & Hintikka offer, "as a thought-experiment", a color-ascription by "a function c which maps points in visual space into a color space" (1986, 121-124). But this proposal will encounter two difficulties : (a) it cannot satisfy the Independence Requirement ; (b) it would give rise to a contradiction that is not truth-functional but is "logical", to the contrary of TLP (6.375,5.525,4.46).

Now the multiplicity of colors can be depicted by various figures such as a line (according to the color-spectrum), a circle (e.g., Newton's color-circle), a plane figure whose shape looks like a sail of a sailboat (the chromaticity-diagram of the CIE), an octahedron (according to hue and lightness), and various solid bodies (according to hue, lightness, and saturation), &c. The analysis of color-statements in the next section, which relies on a notation which I call the "dividing notation", should be, and indeed is independent of which figure we use to depict the color-multiplicity. In order to make this clear, I shall present the notation in a general form (§2), and then apply it to a particular color-space (§3).

2. Dividing notation in its general form

As is seen below, the dividing notation relies on the binary-notation. The idea of using the binary-notation to describe colors has been suggested by Wittgenstein (Z, §368). Carruthers used this idea to construct a model of color-descriptions that satisfies the Independence Requirement (1990, 144-147)³. He exhibited the model whose color-space is only 1-dimensional (yet he doesn't adopt it eventually, since his interpretation of TLP isn't "phenomenalist"). I will generalize this idea into the "dividing notation" and will show that this notation is applicable to any (finite) n-dimensional space.

Suppose the color-multiplicity is depicted by a (finite) n-dimensional space $Q = Q_1 \times Q_2 \times \dots \times Q_n$ adequately, a value of each $Q_m (1 \bullet m \bullet n)$ corresponds to an intensity of a piece of various features of color (e.g., hue, lightness, &c.), and it ranges over within the closed interval $[0,1]$. Thus the color-space Q can be defined as

$$\{ \langle x_1, \dots, x_n \rangle \mid x_1 \in Q_1 \ \& \ \dots \ \& \ x_n \in Q_n \ \& \ 0 \bullet x_1 \bullet 1 \ \& \ \dots \ \& \ 0 \bullet x_n \bullet 1 \},$$

where every color corresponds to an ordered n-tuple $\langle x_1, \dots, x_n \rangle \in Q$.

Now, for a natural number $m (1 \bullet m \bullet n)$, consider the following function D_m from Q into $\{ 0, 1 \}$:

$$D_m(x_1, \dots, x_n) = \begin{cases} 0 & \text{if } 0 \bullet x_m \bullet 0.5 \\ 1 & \text{otherwise.} \end{cases}$$

This function assigns 0 to $\langle x_1, \dots, x_n \rangle \in Q$ if $0 \bullet x_m \bullet 0.5$ and assigns 1 to it otherwise. This operation that assigns 0 or 1 to every n-tuple $\langle x_1, \dots, x_n \rangle \in Q$ according to the value of its m-th member x_m just corresponds to the operation that divides the n-dimensional color-space in two with respect to the m-th dimension and assigns 0 to one section generated by the division and 1 to the other. So this function can be called a "dividing function". Thus the n-dimensional color-space Q is divided by each of these n dividing functions.

Next, for a natural number $m (1 \bullet m \bullet n)$, consider the following function D_{n+m} from Q into $\{ 0, 1 \}$:

$$D_{n+m}(x_1, \dots, x_n) = \begin{cases} 0 & \text{if } 0 \bullet x_m \bullet 0.25 \text{ or } 0.5 < x_m \bullet 0.75 \\ 1 & \text{otherwise.} \end{cases}$$

This function assigns 0 to $\langle x_1, \dots, x_n \rangle \in Q$ if $0 \bullet x_m \bullet 0.25$ or $0.5 < x_m \bullet 0.75$ and assigns 1 to it otherwise. So this function divides the color-space Q finer than the previous n dividing functions. If we repeat this kind of division $n+n$ times, then we assign to every n -tuple $\langle x_1, \dots, x_n \rangle \in Q$ a following binary-decimal up to the $n+n$ -th place :

$$.D_1 \dots D_n D_{n+1} \dots D_{n+n} (.D_1(x_1, \dots, x_n) \dots D_n(x_1, \dots, x_n) D_{n+1}(x_1, \dots, x_n) \dots D_{n+n}(x_1, \dots, x_n)).$$

We can divide the color-space Q as many times as we like. And the more times it is divided, the finer the differences of colors are articulated. If it is divided k times, then a binary-decimal up to the k -th place is assigned to each section generated by the k times of division and different decimals are assigned to different sections. Therefore if we specify a binary-decimal (up to the k -th place), we can specify a particular color that corresponds to the section to which it is assigned.

Then elementary propositions take the form

$$PTm$$

which says that

(#) A color $\langle x_1, \dots, x_n \rangle$ occurs at the place P at the time T , where that color corresponds to one of the sections to which a binary-decimal having '1' at the m -th place is assigned.

And in order to specify a color that corresponds to a section to which a binary-decimal having '0' at the m -th place is assigned, we will use the negation " $\neg PTm$ " of " PTm ". So if a color $\langle x_1, \dots, x_n \rangle$ is located in a section of Q to which the binary-decimal .01001.... is assigned, i.e., it is the case that

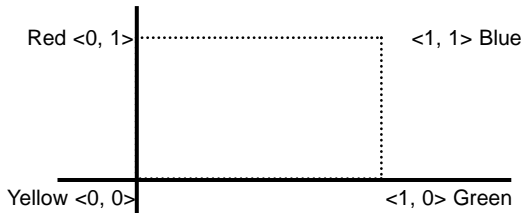
$D_1(x_1, \dots, x_n)=0, D_2(x_1, \dots, x_n)=1, D_3(x_1, \dots, x_n)=0, D_4(x_1, \dots, x_n)=0, D_5(x_1, \dots, x_n)=1, \dots$, then the statement "a color $\langle x_1, \dots, x_n \rangle$ occurs at the place P at the time T " is analyzed into the proposition " $\neg PT1 \ \& \ PT2 \ \& \ \neg PT3 \ \& \ \neg PT4 \ \& \ PT5 \ \& \ \dots$ ".

The dividing notation here has been formulated in its general form. In the next section, I will apply it to a particular color-space and construct a concrete system of color-descriptions.

3. The color-exclusion problem revisited

First, assume that four colors Red, Yellow, Blue, and Green are elementary (cf., WWK, 42), and consider a color-square with its four vertexes corresponding to those four elementary colors respectively. Then regard this color-square as a coordinate-space whose origin is the vertex to which, for example, Yellow corresponds (Fig.1).

Fig.1



Thus we've got a 2-dimensional color-space Q whose x -axis is Yellow-Green and whose y -axis is Yellow-Red (we call the former " Q_x ", the latter " Q_y ". Therefore $Q = Q_x \times Q_y$). Here we have the color space :

$$\{ \langle x, y \rangle \mid x \in Q_x \ \& \ y \in Q_y \ \& \ 0 \leq x \leq 1 \ \& \ 0 \leq y \leq 1 \},$$

and now every color corresponds to an ordered pair $\langle x, y \rangle \in Q$ (the distance from the point $\langle x, y \rangle$ to, for instance, a vertex $\langle 0, 1 \rangle$ depicts Red content of the color $\langle x, y \rangle$).

Now I will divide this color-space Q into sixteen sections by the following four dividing functions (from Q into $\{ 0, 1 \}$) :

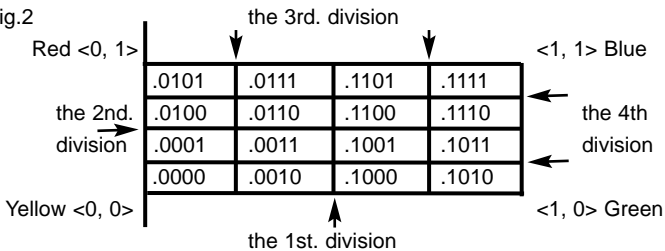
$$\begin{aligned}
 D_1(x, y) &= \begin{cases} 0 & \text{if } 0 = x = 0.5 \\ 1 & \text{otherwise,} \end{cases} \\
 D_2(x, y) &= \begin{cases} 0 & \text{if } 0 = y = 0.5 \\ 1 & \text{otherwise,} \end{cases} \\
 D_3(x, y) &= \begin{cases} 0 & \text{if } 0 = x = 0.25 \text{ or } 0.5 < x = 0.75 \\ 1 & \text{otherwise,} \end{cases} \\
 D_4(x, y) &= \begin{cases} 0 & \text{if } 0 = y = 0.25 \text{ or } 0.5 < y = 0.75 \\ 1 & \text{otherwise.} \end{cases}
 \end{aligned}$$

Each of these functions assigns 0 or 1 to every $\langle x, y \rangle \in Q$ according to the value of x or y . By these functions a binary-decimal up to the 4-th place

$$.D_1D_2D_3D_4 \ (.D_1(x, y)D_2(x, y)D_3(x, y)D_4(x, y))$$

is assigned to every $\langle x, y \rangle \in Q$. In other words, every color $\langle x, y \rangle$ is located in a section $.D_1D_2D_3D_4$ of the 2-dimensional color-space Q . Introducing these four dividing functions amounts to fitting our color-space Q with the grid shown in the following figure.

Fig.2



What an elementary proposition " PTm " says is just like (#) in §2 except $n = 2$, and a negated elementary proposition is used in the same way as in §2. Then since the color Red corresponds to the ordered pair $\langle 0, 1 \rangle$ in the above figure, and it is the case that

$$D_1(0, 1) = 0, D_2(0, 1) = 1, D_3(0, 1) = 0, \text{ and } D_4(0, 1) = 1$$

(i.e., Red is located in the section .0101 of Q), the statement "Red occurs at the place P at the time T " is analyzed into the proposition " $\neg PT_1 \ \& \ PT_2 \ \& \ \neg PT_3 \ \& \ PT_4$ ". As is easily shown, elementary propositions are now independent of each other. Every (negated) elementary proposition doesn't imply any (negated) elementary proposition except itself (e.g., even if " PT_1 " is true, that doesn't imply either " PT_2 " or " $\neg PT_2$ " is true).

And it is noteworthy that any statement that ascribes different colors to the same spatio-temporal location can now be shown to be a genuine truth-functional contradiction (cf., TLP6.3751). For example, the statement "Red and Blue occur at the place P at the time T " is analyzed into the genuine truth-functional contradiction : $(\neg PT_1 \ \& \ PT_2 \ \& \ \neg PT_3 \ \& \ PT_4) \ \& \ (PT_1 \ \& \ PT_2 \ \& \ PT_3 \ \& \ PT_4)$.

Moreover, from a proposition that ascribes a certain color to a certain spatio-temporal location we can deduce a negation of a proposition that ascribes another color to the same spatio-temporal location. In other words, the latter is a logical consequence of the former (under the classical two-valued propositional logic, of course). For example, the statement "Red occurs at the place P at the time T " can be analyzed into the proposition " $\neg PT_1 \ \& \ PT_2 \ \& \ \neg PT_3 \ \& \ PT_4$ ". This clearly implies " $\neg(\neg PT_1 \ \& \ \neg PT_2 \ \& \ \neg PT_3 \ \& \ \neg PT_4)$ ", which is the negation of the proposition corresponds to the statement "Yellow occurs at the place P at the time T ".—Thus we can see that our system of color-descriptions reflects "the logical structure of color" (TLP6.3751) fairly well.

4. Conclusion

The dividing notation, as we have seen, enables us to construct a system of color-descriptions that satisfies the Independence Requirement and reflects "the logical structure of color" (TLP 6.3751) fairly well. The dividing notation will be applicable not only to a system of color-descriptions but also to the systems of statements that describe sensory qualities of any kind (if its multiplicity can be mapped into a (finite) n -dimensional space⁴). Therefore we can conclude that the "completely analyzed" language of TLP (3.201,3.25) can have empirical content even with the Independence Requirement.

References

Wittgenstein, L.

TLP, *Tractatus Logico-philosophicus*, trans. by D.F. Pears and B.F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, 1961.

WWK, *Wittgenstein und der Wiener Kreis : Gespräche aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, ed. by B.F. McGuinness, Basil Blackwell, 1967.

Z, Zettel, ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, Basil Blackwell, 1967.

TS213, in *Wittgenstein's Nachlass, Text and Facsimile Version*, The Bergen Electronic Edition, vol.2, ed. by the Wittgenstein Archives at the University of Bergen, Oxford University Press, 1998.

Canfield, J.V. (1976), "Tractatus Objects", in *Philosophia*, 6, 1976, pp.81-99.

Carruthers, P. (1990), *The Metaphysics of the Tractatus*, Cambridge University Press, 1990.

Cook, J.W. (1994), *Wittgenstein's Metaphysics*, Cambridge University Press, 1994.

Hintikka, M. & J. Hintikka (1986), *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, 1986.

Wedin, M.V. (1992), "Troubles in Paradise? On the Alleged Incoherence of the Tractatus", in *Criss-crossing a Philosophical Landscape*, ed. by J. Shulte and G. Sundholm, Rodopi, 1992, pp.23-55.

Endnotes

- 1 TLP5.152, &c.
- 2 This is one of well-known color-phenomena that is characterized by the fact that there are more than one way in which one and the same color is resolved into its ingredients.
- 3 According to him he owes his model to Roger White (Carruthers 1990, 190, footnote10).
- 4 If only this condition is satisfied, the dividing notation can convert any system of statements that describe a collection of mutually exclusive properties into a system that satisfies the Independence Requirement.

Wittgenstein And Computationalism

S. Jack Odell

The Chomsky inspired, Fodor led, M.I.T. contingent-the mainstream force in cognitive science-believes that traditional philosophical puzzles concerning meaning, knowing, believing, etc. can be solved by scientific means. Wittgenstein rejects their faith in the efficacy of science to solve certain philosophical problems, problems that he considers to be pseudo problems. In this essay I will first explicate what I consider to be the essence of Wittgenstein's views regarding symbolic representation. I will then argue that although much that Wittgenstein said in the *Investigations* is inconsistent with the Chomsky/Fodor computationalistic approach, a restrained reconciliation between Wittgenstein and the cognitive scientists can perhaps be achieved.

The Wittgenstein of the *Tractatus* was preoccupied by questions dictated by the *tripartite* conception of symbolic representation, which is intertwined with the referring and ostensive model of meaning. This model conceives of symbolic representation as a tripartite arrangement between: (1) a symbol, for example, 'horse'; (2) an object of some kind, a horse; and (3) a cognitive process of intending. This way of conceiving of symbolic representation is responsible for the seemingly irresolvable debate that has exercised so many philosophers for decades. How, it is asked, can a mental process determine its object? Must there not be a rule that associates the thinking of the horse with the horse? And would that rule itself not need to be interpreted or explained by another rule?

The Wittgenstein of the *Investigations* realized that the irresolvable set of issues concerning mental representation survives *only* because an essential ingredient is left out of the recipe for symbolic meaning, namely, *cultural* or *social* context. An individual's meaning or intending something by a symbol or word is as much an observable process as it is a psychological or neural event. It can only be fully explained by introducing into its explanation external rules of acting, or *practices*.

Using the tripartite model to clarify symbolic representation is like trying to comprehend how a clock tells the correct time by focusing on the clock itself, its internal parts, the face with its numerals and hands. Such an account cannot explain how it is *now* five o'clock in Washington D.C. but not in San Francisco. It forces one to postulate the existence of some internal something other than the gears, batteries etc. which explain its being somehow, for example, five o'clock-something independent of location

and surroundings. One cannot, however, resolve the paradox of the same clock being both right and wrong at one and the same time right here and now, unless, of course, you take into account the relevance of context, unless you make the *here* part of the solution, rather than part of the problem (1953, Section 350). Meaning is a function of contextual factors, factors unaccounted for in the tripartite model.

According to Fodor, natural languages are all learned through a universal, inner, and innate language—a full-blown language complete with syntactic and semantic rules (1988, pp 135-154). Unless there are internal systems of representation which embody language in some strict sense of the term, there could not, according to Fodor, be a science of cognitive psychology. According to Fodor, there is both sensory input and output in the form of action, and between them, connecting and integrating them, is an internal and computational process instantiated in our nervous systems, a process of representation, which is an internal language, complete with semantic rules for representing objects by signs. The mind/brain is viewed as a computing machine processing information via a natural or innate program—an (innate) system of rules for interpreting signs. Human beings are said to embody, although they are not aware of it, a "folk psychology," which is: a theoretical commitment to the idea that actions are the result of intentions or propositional attitudes; that the latter are the postulated entities of the theory; that there exists between the postulated entities and actions a causal relation; and that the postulated entities are the causes and the actions are the effects.

Critics of Fodor point out that since his account of learning a language **L** necessitates the prior existence of a previously existing language **L_p** through which **L** is learned, the existence of **L** entails the existence of **L_p**, and hence the existence of **L_p** would seem to entail the existence of some prior language **L_{pp}**, and hence we seem to be caught in an infinite regress. Fodor responds to this objection by arguing that the **L_p**—the language presupposed for the learning of languages—has the unique property of being unlearned, it is innate. It functions like a computer program. How would Wittgenstein respond to this?

A language is for Wittgenstein a set of complex and interrelated practices designed for social communication. Natural languages are social phenomena. As such they require social interaction. The very idea of an *innate* language is a misnomer, a contradiction in terms. Words and sentences, the rudiments of languages, are defined in the context of temporal and social episodes. For Wittgenstein, the evolved and presently functioning worldview, intrinsically tied to ordinary languages and grounded in human propensities, cannot be properly put on a par with other possible world views, or hypotheses about the nature of things. Humans cannot transcend human capacities. The practices in which we engage are ones which result, not simply because of external

factors, but from what is possible given the capacities we have. Terms like 'knowledge,' 'justified belief,' 'doubt,' 'uncertainty,' and 'truth,' and the practices associated with them, all have a foundation in and depend upon actual human capacities, and were designed or evolved as means for coping with the world in which we find ourselves. Ordinary language is a set of extremely complicated and interrelated practices that enable us to deal effectively with each other and with the world in which we live.

The boat on which we sail-ordinary language-is not for Wittgenstein, as it is for Frege and Russell, one in need of replacement by an ideal one, nor is it a Neurathian one in need of repair by its crew, while on course, one that has to be patched and caulked by the efforts of philosophers like Quine. Instead, in defense of Wittgenstein, we need to understand that ordinary language is perfectly adequate as it is, because by its very nature it is a self-correcting vessel. It contains within itself the mechanisms for ever-finer distinctions and qualifications, as well as ones for the addition and modification of terms and practices. Language is the product of an ever-changing creature, capable of great diversification and modification. It is not the product of a self-contained and closed system-a machine, and so it cannot be fully understood nor appreciated when it is conceived of as a computational program.

Cognitive scientists respond by arguing that the common sense view of the world incorporated into and represented by natural languages is only one approximation among others, and no more accurate regarding cognitive matters than it is regarding physical ones. They claim that we would not have made any progress in physics if we had remained complaisant about the story common sense tells about the physical world. Why should we expect the ordinary language story to be any more reliable concerning cognition than it has been concerning the physical world? Physics takes ordinary language terms like 'force,' 'energy,' 'momentum,' 'solidity,' etc., and modifies their meanings to suit its purposes, the result of which is genuine and indisputable progress.

In defense of Wittgenstein, physics does not undermine our common sense categorizations of the physical world. Knife blades, maces, jackhammers, minie balls, bullets, arrows etc. are solid and capable of tearing away our flesh. The scientific "fact" that these objects are non-solid entities, composed of objects surrounded by empty space, in no way shows that our ordinary descriptions are false or misleading. What happens at the microscopic level is simply what happens at the microscopic level, and not what is happening at the phenomenal level. But, even if Wittgenstein's account of the way ordinary language works is a true account, the computationalist can agree and still have room for a *scientific* account of cognition, which, like physics, attempts to explain phenomena at a microscopic, or non-phenomenal level. Would Wittgenstein be happy with this solution? I think not.

The main reason Wittgenstein would not accept an inner directed causal account of knowing, believing, thinking, and meaning, and various other "psychological" phenomena is because of his insistence upon the *complexity* and *variable* nature of the *contextual parameters* which such phenomena incorporate. Whether one "knows that p," "understands that p," "believes that p," or "means p, and not q" cannot be determined simply by the occurrence within the subject of some inner cause, but is instead a function not simply of inner states but also and most importantly of context. Whether or not one is in pain certainly does depend upon whether or not one has a specifiable kind of experience. But the same cannot be said of understanding, knowing, thinking, believing and meaning.

Would Wittgenstein agree that although contextual parameters are necessary ingredients in the makeup of such things as believing, knowing, meaning etc., certain specifiable inner states might *also* be necessary conditions for the existence of these actions? Again, the answer is no. He argues that there is no single specifiable conscious activity, process, entity, or whatever which must occur in order for one to be properly said to be engaging in any of these actions (1953, Sections 148-178). According to Wittgenstein, any number of different inner processes, actions, sensations, etc. *could* occur when one is said to understand something, no one of which *must* occur.

The cognitive scientist commonly counters this line of objection by eliciting the Freudian premise that inner causes need not be conscious entities. He will argue that they *could* be unconscious entities or causes. For the Chomsky/Fodor computationalistic account, this is tantamount to claiming that the unconscious causes can be translated into *specific* computational processes, or programs; processes or programs which are not themselves part of the output. Wittgenstein reaction to this suggestion would be, I think, to concede that although something must occur in the brain at the unconscious level in order for one to be said to act in any way whatever, many actions are indeterminate without reference to social practices or conventions, and that the causal conditions for an action of a given type need not always be tokens of the same type.

Wittgenstein never explicitly denies, nor need he deny, the possibility that in each and every case of understanding, and other so-called "psychological processes," there is at the *unconscious* level a computational process, or some other unconscious process or activity of the brain non-computational in nature, the elimination of which would make it impossible for there to be any understanding, believing, knowing, etc. Consistent with this observation, one could argue that such processes as those postulated by the Chomsky/Fodor computationalists, while not sufficient conditions for the existence of understanding, because they ignore the importance of social practice, *could* turn out to be somehow *necessary* for its existence. Inspired by this possibility, one could argue for

a distinction between *existence* conditions, and *conventional* conditions: the former, those conditions which are the domain of science, and which are those *unseen forces* necessary for the very existence of a given or specifiable phenomenon; the latter, those *observable parameters* which society has found good cause to incorporate into its linguistic practices (or its concepts) concerning such phenomena, and which are the domain of philosophy.

Armed with this distinction between existence and conventional conditions, one might be able to work out a reconciliation between Wittgenstein's views and those of the computationalists. In defense of Wittgenstein's approach, one could argue that it does not depreciate or undermine our commonplace understanding of cognitive processes such as understanding, knowing, wishing, hoping, believing, etc., which are in large part social phenomena, either by reducing these phenomena to theoretical entities or by requiring them to complete it. And, at the same time, one could concede that the cognitive science approach could prove to be quite significant. Did we not increase the content of our concept of water when we discovered that it was H₂O? Likewise, would not the eventual confirmation of these unconscious processes or causes enrich our concept of the conscious processes involved in our concept of understanding no matter how great may be the contribution of social or conventional practices? More importantly, however, would not such information likely bring about a change in the practice surrounding our use of the word 'understanding'? Although this line of thought seems quite promising, there is a serious barrier to its acceptance that will prove fatal unless it can be overcome.

In order for an action to be *properly characterized* as an apology, the relevant practice must exist. But what causes one to perform such an act might well be an internalized replica of what is constitutive of a computational process. Suppose that some person realizes that someone she has offended is capable of doing her great harm, that a public apology might very well appease the offended person, and because of this, she apologizes. Fear seems to be the significant causal factor in the equation. But fear is certainly not the only motivation for apologizing. Apologies are *multi-motivated* phenomena, in that the motivation for a given apology on one occasion may well be different from what motivates it on another occasion, and so it seems that the causal conditions (motives) for an action of a given type need not always be tokens of the same type, as Wittgenstein has argued throughout the *Investigations*. Would the computationalistic explanation not have to posit different underlying or unconscious processes for each possible motive, and does this not rule out the possibility of a uniform or unvarying explanation of psychological phenomena championed by the cognitive scientists in question? The answer to this question is that everything turns on how the computational processes responsible for actions of a given type are to be construed. If

it can be established that these computational processes are, like *modus ponens*, purely formal operations that can be instantiated by tokens of different types, Wittgenstein's objections can be surmounted. An apology could, on this account, be said to result from a specific computational process which is instantiated by such diverse phenomena as fear, guilt, desire for gain or profit, sympathy, exasperation, etc.

Literature

Fodor, J. 1988 *Psychosemantics*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Wittgenstein, L 1953 *Philosophical Investigations*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc.

1933 *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by C. K. Ogden, London: Routledge and Kegan Paul.

Rule-Following and Explanation Transcendence

Cyrus Panjvani

The primary object of this paper is to draw out Wittgenstein's thought that understanding of a rule does not transcend the explanations that can be given of it. I call this Wittgensteinian thought an "anti-realist premise". There is a skeptical argument, common to readings of Wittgenstein's rule following remarks as an anti-realist argument, that is read to contain this thought as a premise. A further skeptical argument, drawing on private language considerations as they apply to rule following, interestingly serves as support for this premise. It is argued in closing that, despite initial appearances to the contrary, this does not make Wittgenstein's primary skeptical argument in the rule following remarks, anti-realist as it may be, circular.

Consider the following remarks:

But if a person has not yet got the *concepts*, I shall teach him to use the words by means of *examples* and by *practice*. - And when I do this I do not communicate less to him than I know myself. (*PI* 208)

"But then doesn't our understanding reach beyond all the examples?" - A very queer expression, and a quite natural one! -

But is that all? Isn't there a deeper explanation; or mustn't at least the *understanding* of the explanation be deeper? - Well, have I myself a deeper understanding? Have I *got* more than I give in the explanation? - But then, whence the feeling that I have got more? (*PI* 209)

"But do you really explain to the other person what you yourself understand? Don't you get him to *guess* the essential thing? You give him examples, - but he has to guess their drift, to guess your intention." - Every explanation which I can give myself I give to him too. (*PI* 210)

There is a thought concerning understanding and explanation conveyed in the above remarks (and elsewhere) which is as follows:

AR There is not more to my understanding of a rule than what I can convey in its formulation or instructions.

But often times, we do understand more than we can convey. For instance, when we have a word at the tip of our tongues - we have an understanding of what we want to say but are just missing the appropriate word. Or when we are ill or fatigued and just not up to conveying what we understand. And so, let us admit that Wittgenstein is making a principled point to which these considerations of circumstance do not apply:

AR* There is not more to my understanding of a rule than it is possible for me to convey in its formulation or instructions.

However, since the formulation and instructions for a rule are public goods (they are commonly available to the linguistic community), they provide a limit on what can be understood in general in that linguistic community. In other words, Wittgenstein's remarks apply generally; he is making a comment about understanding and not simply individual understanding. Hence we can say:

AR** There is not more to be understood of a rule than it is possible (for us) to convey in its formulation and instructions.

That is to say, understanding a rule does not involve more than understanding what can be given in an explanation of the rule. I am taking formulation and instructions to be equivalent to explanation (for explanation is in terms of providing formulation and instructions), and moreover, both as exhaustive of whatever can be communicated of a rule in conveying an understanding of the rule.¹ The exegetical basis for AR** is not simply the remarks given above (and similar remarks not given) but further, the place it fills in the skeptical argument which shows that such a premise is needed.²

The skeptical argument of the rule following remarks, in brief, proceeds as follows. Consider a rule for the development of a number series (say +2). Any formulation, set of instructions, or in short, any explanation we give for the rule do not determine the application of the rule for every place; they do not determine how the rule is to be followed at every step (cf. *PI* 185). Consequently, an indefinite number of courses of action, often exclusive of each other, are in accord with the instructions for the rule but are not correct to the rule as intended (for they vary at places or steps not covered explicitly by the instructions). This is to say that the rule can be interpreted in an indefinite number of ways; however, in saying this we are saying that the instructions given for following the rule can be interpreted in an indefinite number of ways. Interpretation, it is important to note, as it is used here just means that the instructions license an indefinite number of courses of action and thus, if we follow the rule according

to a particular course of action we are in effect choosing an interpretation of the instructions (i.e., for the instructions to be open to interpretation just means that there are an indefinite number of courses of action each equally in accord with the letter of the instructions).

The skeptical argument may summarily be presented as follows:

If following the formulation and instructions available for a rule requires interpretation of the formulation and instructions,

and there is nothing else to go by in following a rule but the formulation and instructions available (i.e., AR**, there is no understanding of something else that could guide us),

then we are left unable to follow the rule because we are without means to choose which, among an indefinite number of courses of action that are in accord with the formulations and instructions available, is the correct course of action to pursue in order to follow the rule correctly (i.e., as intended).

Recall, the first conjunct in the antecedent follows from the point that any set of instructions cannot account for the application of a rule at every step. Hence, there are an indefinite number of courses of action that are in accord with the instructions, and thus, following the instructions requires interpretation (i.e., picking a course of action as the correct way to follow the rule is to interpret the instructions according to the course of action picked). The second conjunct in the antecedent, as noted above, is the anti-realist premise: there is no more understanding to be had than that which can be gathered from the formulation and instructions for following a rule.

If the first conjunct is accepted, acceptance of the anti-realist premise leads to a skeptical paradox. Wittgenstein accepts the second conjunct, and therefore, to avoid the skeptical conclusion, he must reject the first. And this is just what he claims for himself (cf. *PI* 201 and also *PI* 198). Appropriately, we may view the skeptical argument, as presented herein, as used by Wittgenstein to argue against the first conjunct (by pain of paradox).

Rather than pursue the anti-realist consequences of this premise, and the skeptical argument in general, I will elucidate the support for this premise in private language considerations as they are found in the rule following remarks and, in general, discuss the connections between the anti-realist premise and these private language considerations. Let us stipulate that understanding that outreaches explanation be called "intuition". The primary reason for choosing this word, despite its philosophical

baggage, is that this is the term that Wittgenstein (as will be discussed below) uses in the rule following remarks for explanation-transcendent understanding.

PC If AR** is not true of our understanding of a rule, then our understanding is necessarily private.

To explain, the means of conveying understanding in AR** (formulations, instructions, etc.) are, *ex hypothesi*, exhaustive of public means of conveying understanding; they are meant to include whatever can be communicated of a rule by way of explanation. Thus, if AR** does not apply to our understanding, then our understanding is necessarily private for, by the definition of AR**, it is not possible for us to convey our understanding through public linguistic means.

Where AR** does not hold, our understanding is necessarily private, and therefore private language considerations can be brought to bear. *PI* 202 makes a case that there cannot be private rule following (and hence, that there cannot be an understanding of a rule that is private). "And to *think* one is obeying a rule is not to obey a rule. Hence it is not possible to obey a rule 'privately': otherwise thinking one was obeying a rule would be the same thing as obeying it." (*PI* 202) To explain, there can be no private rule following because the private rule follower cannot make the distinction between following the rule and thinking he was following it. It is taken that rule following requires that we be able to make this distinction. The upshot is that since intuition is private (by PC and the denial of AR**), intuition is not a candidate for being followed. Hence, intuition is not a source of understanding that can guide us in following a rule.

In sum, as a consequence of the above private language consideration, AR** is a *necessary condition* of rule following (i.e., there cannot be an understanding of a rule that cannot be explained or conveyed through public means, e.g., formulations and instructions). And so, intuition, or whatever we are to call that understanding that outreaches the understanding that can be gained through explanation, cannot be a source of understanding of a rule (and neither can anything else of which AR** does not hold).

The exegetical case for the above argument is as follows. Wittgenstein, in arguing against intuition in rule following, by which as noted above, he names understanding that is explanation transcendent, adopts private language argument considerations. He says,

So it must have been intuition that removed this doubt? [regarding which is the correct interpretation of a rule for the development of a series] - If intuition is an inner voice - how do I know how I am to obey it? And how do I know that it

doesn't mislead me? For if it can guide me right, it can also guide me wrong.
(Intuition an unnecessary shuffle.) (PI 213)

Wittgenstein's argument against the role of intuition in rule following is essentially a private language argument consideration: he says that intuition could guide us wrongly just as much rightly without our being able to tell. This is a private language argument consideration (as it applies to private rule following) because it implies that if we were to claim that intuition was guiding us correctly, we would have no basis for this other than its seeming so (for it is denied that we could know that it was doing so). This confirms the reading I am giving in that it shows that private language considerations are being applied to the appeal for intuition in rule following. Also, it should be borne in mind that in arguing against intuition as such, Wittgenstein is arguing against explanation transcendent understanding. The exegetical case is strong that the "something essential" that is grasped but not conveyed by the explanation of a rule is likened to and called 'intuition'.³ And so, Wittgenstein's remark supports the point that where AR** does not apply, we are face with an understanding that is private, and hence, susceptible to private language considerations.

In the remaining paragraphs of this paper, I will discuss some of consequences of the above considerations. Specifically, I will focus on the apparent circularity of the above line of argument. Given that the rule following remarks putatively provide an argument against a realist construal of rules, the above line of argument shows that integral to this case is an anti-realist premise itself supported by private language considerations. Any realist regarding rules may thus claim that the argument against him in the rule following remarks begs the question. Alternatively stated, in support of the anti-realist premise, a premise in a commonly albeit divisively regarded skeptical argument, is another skeptical argument. This latter skeptical argument relies on the point that intuition cannot be followed, and this basically for skeptical reasons (for we would not know how to follow it correctly). But then, we may ask, what is the support for this point (is there another skeptical argument, we may ask sarcastically). It seems that Wittgenstein takes this point as somewhat self-evident, broadly for verificationist reasons (i.e., that we have no independent correctness criterion to determine whether we are following an intuition correctly - all we have is our own authority that we are following it correctly). But, as noted, there is a circularity in this strategy: in support of an anti-realist premise is brought an argument with verificationist presumptions.

This is true, but on Wittgenstein's behalf it is argued that the circularity does not come full circle. There is an important disanalogy between the two skeptical lines of argument. With regard to the first skeptical argument, Wittgenstein admits that rule

following is still possible: if all we are given is an explanation, or formula and set of instructions, for how a rule is to be followed, we may be unable to follow the rule for reason of being unable to choose among an indefinite number of courses of action equally correct to the instructions and formula given. Wittgenstein accepts this but adds that form of life considerations, which involve being engaged in a custom which serves to determine how the rule in question is to be followed given the alternatives available, serve to dispel skeptical doubts; they are to enable us to follow a rule without need of interpretation. The latter skeptical argument, for Wittgenstein, is not to be mitigated. Intuition is not a candidate for being followed at all. Specifically, and it is important to note, the disanalogy here is of a public/private asymmetry. The first skeptical argument need not imply that we are unable to follow rules because considerations of publicity (e.g., there being a custom for how such a rule is to be followed, in which we are trained) enable us to follow rules without facing skeptical doubt in most cases. The latter skeptical argument, however, notes that rule following in terms of following intuition (or whatever we term understanding that is explanation transcendent) takes place strictly in a private domain. Consequently, custom, forms of life, public agreement, etc., have no role in this type of alleged rule following. There is no public bearing or custom regarding how intuition is to be followed for intuition is a strictly private affair. And so, we may conclude that the apparent circularity of the argument portrayed above is certainly not vicious for the public/private asymmetry of the two cases.

In conclusion then, we may say that in Wittgenstein's rule following remarks are to be found two skeptical arguments, the latter, drawing on private language considerations, serves to support a premise in the former skeptical argument. This strategy, for reasons discussed above, does not prove circular given a public/private asymmetry in the two arguments.

References

- Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe Oxford: Basil Blackwell
- Wright, C. (1980), *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Endnote

- 1 The denial of AR** is the claim that understanding is explanation transcendent. This is terminology adopted from C. Wright.
- 2 To say that our understanding transcends whatever can be said by way of explanation for how the rule is to be followed is to say that our understanding transcends whatever evidence is available for how the rule is to be followed. This is because presenting evidence for following a rule in a certain way can be used in explaining or instructing how the rule is to be followed (it is explaining by way of justifying how the rule is to be followed). Justification may carry a heavier burden than explanation but this just means that what can be said by way of justification can, *a fortiori*, serve as an explanation.
- 3 See, for instance, *PI* 209 where he responds to the point that our understanding is to reach beyond the examples, *PI* 210 where he responds to the point that in explaining we are making a leap to the essential thing that cannot be conveyed explicitly in the explanation, and to *PI* 213 where he responds to the appeal for intuition to remove this [skeptical] doubt. The remarks concerning explanation transcendence or AR** just cited, as presented in the *PI*, lead directly to the case against intuition on private language grounds.

Truth and Taste

Fabrice Pataut

1. Ascriptions of Taste

I shall defend the view that the sentences of ordinary languages which ascribe tastes to ordinary physical objects, most notably to edible bits of the world, are truth bearers. This is to say that the statements we may wish to make in order to promote the view that such items have a taste, either general like "Strawberries are sweet", or particular like "This strawberry is sour", and the utterances resulting from the fulfillment of that wish on a particular occasion, may be true. To claim that the sentences and the related statements and utterances of a particular kind, or belonging to a particular class, are truth bearers, is to say that they are in the market for truth, that there is a truth predicate for the language, or fragment of language, to which they belong, and that they may be assessed by us in terms of truth.

If such sentences may be true, the question arises as to whether they may be so whether or not we are able to tell that they are true, or, on the contrary, whether we must always be able to tell that they are true whenever this is indeed the case. I shall also address this question here, but I shall first restrict myself to an argument to the effect that they may be true *simpliciter*.

For the sake of convenience and conciseness, let " " be the modal sentential operator "It is possible that", let "x" range over ordinary physical objects of which taste may be genuinely predicated and let "T" range over tastes (let "T" take sweetness, sourness and the like as values) ; finally, until the argument is spelled out, let "Tr" be a putative truth predicate for any ordinary language in which ascriptions of taste may be framed and expressed.

Given these notational specifications, the view I wish to defend may be symbolically noted thus :

$$(1) \quad (\text{Tr } [Tx]).$$

There are two complementary ways of arguing for particular instances of this schema : by showing that particular ascriptions of taste have truth makers and by showing that they bear the marks of truth.

With respect to the first point, I shall argue that Lockean dispositions (Locke [1690] 1975) are the truth makers of ascriptions of taste. With respect to the second, I shall argue that these ascriptions bear the marks of truth listed by David Wiggins (Wiggins 1980).

2. Dispositions as Truth Makers

According to the dispositional analysis of secondary qualities inherited from Locke, a judgement to the effect that an object possesses a secondary quality must be justified by means which are based on the experience of an appearance. This doesn't mean or imply that we must, or let alone can, justify in this way the attribution of every perceptible quality to an object. Although primary qualities do indeed have an appearance, our experience of that appearance *may not* be part of our justification for judging that an object possesses these qualities. Our experience of secondary qualities, on the other hand, *must* be part of our justification for judging that an object possesses them. This is what distinguishes primary qualities like shape from secondary qualities like taste, with respect to the justifiability of our ascriptions.

Our sense of sight, touch and hearing may help us to determine the size and shape of an object. For instance, we may judge correctly that an orange is round and small by looking at it or by grasping it with our hands, or we may guess correctly that a bell is big by listening to the sound it makes when struck. But in each of these cases, there are experience-independent criteria for whether the primary qualities of shape and size are instantiated in those objects, or, on the contrary, merely seem instantiated, whereas the distinction between the real and the apparent instantiation of a secondary quality, e.g. between the real and the apparent sweetness in an orange, must be drawn from *within* the realm of experience.

Measurement is, quite typically, the sort of experience-independent criterion which justifies the ascription of primary qualities like shape and size. According to the dispositional analysis, we lack such a criterion, or type of criterion, in the case of taste. For an orange to have a given taste, or to taste a certain way, is for it to have exactly that taste, or to taste just that way to someone who happens to eat it or to put a slice of it in one's mouth without actually consuming it ; but for an orange to be round or solid - i.e. to have one of those qualities identified by Locke as primary - is *not* to seem to have precisely that shape and solidity to whoever happens to be touching it or looking at it, or experiencing it with the help of the relevant sensory equipment.

This distinction between the ways in which the real and the merely apparent occurrence of qualities is to be drawn is crucial. It isn't merely that, according to the

tradition inherited from Locke, the instantiation of a secondary quality in an object consists in a disposition of the object to produce sensory experiences of a certain phenomenological character in us, whereas the instantiation of a primary quality consists in an intrinsic feature of the object. What counts here, specifically, is that the dispositional analysis prevents us from drawing a distinction between sweetness as it appears and sweetness as detected by the application of an experience-independent criterion, i.e. by non-phenomenological means. There is just no such thing, the dispositional analysis goes, such as objective or intrinsic sweetness in that sense.

This does not prevent us, though, from drawing a distinction between genuine sweetness and apparent sweetness from *within* the realm of appearance. As a matter of fact, this is just how the distinction *must* be drawn if it is to be drawn at all, and the normal way to do this is by accounting for the distinction by reference to those experiences of sweetness which we may reasonably judge to be standard.

Now standard sweetness, or sweetness as it standardly appears, as opposed to an individual's or a community's illusory sweetness, need not necessarily be true to anyone's phenomenology of sweetness. This should not worry us. After all, it is possible for the *analysans* of a dispositional analysis *not* to be true to the phenomenology of a nevertheless correctly analysed secondary quality. For instance, the dispositional analysis tells us that sweetness is a *relational* property. It claims that an object is sweet just in case it tastes sweet to some perceiver. The phenomenology of our perception tells us otherwise, for when, say, a fruit tastes sweet, it appears to us as having a monadic property, not a relational one.

It is therefore possible for a secondary quality like taste to be analysed dispositionally in terms of a condition which must be fulfilled (e.g. the phenomenological condition of seeming sweet, or of seeming sour) without it following that, if some object falls under the concept of the quality, the condition must necessarily hold. And if that is the case, then the distinction we need between the genuine and the illusory occurrence of the quality may be drawn within the limits of the realm of appearance, e.g., the realm which we take to be constitutive of the quality of sweetness. So we are perfectly allowed, without thereby giving up the dispositional analysis, to say that someone could suffer an illusion with respect to sweetness because, say, an orange which would standardly taste sweet to anyone under standard conditions, does not seem sweet to him.

This undermines, at least indirectly, via the additional explicit consideration that what standardly tastes sweet constitutes a *bona fide* norm for sweetness - a type of argument which is not unfrequently used to show (allegedly) that ascriptions of taste may not be true at all, that all instances of schema (1) are false. To distinguish it from arguments which do or might take into consideration intersubjective agreements with respect to

matters of taste, we may call it the "pure subjectivity argument" . It is the argument to the effect that ascriptions of taste may not be true because they do nothing more than register our individual responses to the causal ground of taste.

This objection to (1) is undermined by a feature of the phenomenology of taste which accounts for the distinction between the genuine secondary quality of taste (or the genuine occurrence of that quality) and the merely illusory secondary quality of taste (or the merely illusory occurrence of that quality). We know that if our experience of a given taste is such and such, then the experienced object tastes such and such. It isn't the causal ground of taste, constituted, among other relevant elements, by the anatomy of our tongue and its taste buds, which make ascriptions of taste true. Once we have accepted the dispositional analysis, we have of course precluded the possibility of reducing secondary qualities to their causal ground. But although no such reduction is to be hoped for, the phenomenology of taste is on a par with the causal ground of taste in that it imposes *restrictions*.

Just as some features of the causal ground of taste make it impossible for some tastes represented in Hans Henning's taste tetrahedron (with pure primary tastes at the apex of each angle and combinations of any two tastes as points on one of the edges of the figure) to *physically* blend, the standard experience of taste make it impossible for edible bits of the world to *appear* to instantiate certain combinations. Standard experiential facts about taste fix key features of the appearance, or of the disposition, and they do so not only in the sense that they are constitutive of the quality, but also in the sense that they fix limits to how things may seem to a taster. It is only this *corrected* manifest standard appearance which makes ascriptions such as "Strawberries are sweet" or "This strawberry is sour" true. So it isn't merely that the occurrence of a given taste, or of a combination of tastes in an edible object is constituted by how things sensorily seem to the taster. How things standardly seem to tasters is subject to phenomenological laws precluding phenomenological incompatibilities, i.e. incompatibilities with respect to the appearance or disposition which constitutes the quality.

3. Marks of truth

Standard dispositions *à la Locke* make ascriptions of taste true. Conversely, these ascriptions bear the marks of truth listed by Wiggins (1980, 205-213) because corrected appearances determine the content of particular tastes.

Here is Wiggins's complete list :

MARK 1. The assertibility (and therefore the truth) of a sentence is the primary dimension of its assessment.

MARK 2. A sentence is assertible (and is therefore true) if it has a content such that, with respect to that content, there should be a tendency, under favourable conditions of investigation, for disagreement to diminish and for opinion to converge in agreement.

MARK 3. (i) Every sentence which lacks the property of assertibility (and therefore of truth) lacks it independently of a speaker's means of recognizing it. (ii) Every sentence which possesses the property of assertibility (and therefore of truth) possesses it independently of a speaker's means of recognizing it.

MARK 4 [CONDENSATION OF MARKS 1-3]. Every assertible sentence is assertible in virtue of something. Consequently, every true sentence is true in virtue of something.

MARK 5. Every assertible sentence s is co-assertible with every other assertible sentence s' . Consequently, if s is true and s' is also true, then so is $(s \text{ o } s')$.

Why do ascriptions of taste bear these marks? Because of the restrictions imposed on the form of our perceptual experience with respect to taste. Although there are telling differences from person to person with respect to abilities to distinguish flavours, tastes *must* appear a certain way. In his *Remarks on Colour*, Wittgenstein talked of laws of appearance as truths about how things can look. Much of what he says about, e.g., the blending of colours may, I think, be said about the blending of tastes : there are laws which make some blendings impossible. As Wittgenstein remarked, "blending in white removes the colouredness from the colour" (Wittgenstein 1977, II, 3). Similarly, combinations of salty, sweet, bitter and sour float inside Henning's tetrahedron so that such combinations may not be properly located, and from the dispositionalist's point of view, no edible object may appear to instantiate this particular combination. So there are favourable conditions of investigations with respect to ascriptions of taste, namely those determined by how tastes *must* be experienced. This directly implies that ascriptions of taste bear MARK 1. Although there may be a tendency towards convergence in this respect (MARK 2), there is no reason to believe that we must be able to recognize the truth or falsity of every ascription of this kind (MARK 3). It remains to be investigated under which conditions these ascriptions could bear MARK 5, but this is the occasion of another investigation into the logic of these statements.

Literature

Locke, J. [1690] 1975, *Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch, ed., Oxford : Clarendon Press.

Wiggins, D. 1980 "What Would be a Substantial Theory of Truth?", *Philosophical Subjects - Essays Presented to P. F. Strawson*, Z. van Straten, ed., Oxford : Clarendon Press, 189-221.

Wittgenstein, L., 1977, *Remarks on Colour*, G. E. M. Anscombe, ed., Oxford : Clarendon Press.

Private Language: A Voiced Secret

David Pérez Chico & Moisés Barroso Ramos

Descartes and his famous formulation of the *cogito* contributed decisively to the over-intellectualization in philosophy of the otherwise obvious idea of the individual human being as standing on a privileged position with respect to her cognitive states. This idea, in its over-intellectualized version, could be called as the "egocentric conception". This conception could be described by saying that our privileged and direct access to our inner states is taken to be equivalent to a picture in which our inner states stand, as it were, before the mind's eye.

An unwanted consequence of the Cartesian tradition would be the view of a "private language" which meanings would be only known and understood by the owner: the primacy of introspection would, independently of all there is in the external world, legitimate by itself the ascription of meaning to the psychological concepts.

All these could be interpreted, and we are well aware of it, as one of all the different expressions adopted by the no so well regarded arrogance of the enlightened reason. It is a reason that once dreamt with a human individual so powerful as to provide herself with a language of her own. Among other things we will consider in what follows if it would be possible to keep such a strong notion of reason in the issue that concerns us here.

With Wittgenstein the egocentric conception found one of its more outstanding and original opponents. Wittgenstein's argument of the private language, as it is developed in the *Philosophical Investigations*¹, has been generally interpreted as the denial of the apparently innocent idea that a human being can have knowledge about her own private states, while, in our own view, all Wittgenstein really meant has to do with showing a more accurate image of the true nature of those states and of our "access" to them.

Thus said, in this communication we will try to show that Wittgenstein's critique of the egocentric conception does not so much entail a denial of the private language, as the neglect of certain image or myth of such a language.

In fact, for what reason would anybody feel, without a further thought, that Wittgenstein's critique implies a refutation of the private language? We will tentatively anticipate that it is a perfectly natural reaction because our experiences are private by nature and accordingly if Wittgenstein says, for instance, that I do not know whether I

am in pain, it would be interpreted as a denial of the private nature of the knowledge I have about my own experiences. But, Does Wittgenstein really deny *that*? Is it there any other sense in which the knowledge of my own experiences can be said to be private? Following the works of J. Bouveresse and S. Cavell, we will explore the idea that what Wittgenstein denies is the exclusiveness, that is, the secrecy, of the meanings of the psychological vocabulary we use to express our sensations and inner states in general. Thus understood, Wittgenstein's critique will help us to overcome the vertigo that takes over us when the egocentric conception is threatened.

2. The myth of the interiority: Bouveresse's reading on Wittgenstein.

Bouveresse has made a fair reading of the problem of the private language. According to this reading, it is possible to think that the private language makes sense given that the language we normally use is so pervaded by our experiences that we are prone to think that the use we make of our words is mainly private. The same as the language is by nature shared, the experience is in itself private. However Bouveresse asks, How do we get from something so obvious, that is, that my experience is mine, to the construction of a myth of an inaccessible interiority, an incommunicability of the lived experiences and an insularity of the minds? (Bouveresse, 75). From being the only one in having the experience I have, I want to conclude that I am the only one able to know what kind of experience I really have. The language that makes possible the expression of my experiences, Is it not deceptively privatized in doing just so?

The notion of a private language has owned a remarkable philosophical prominence because, as Bouveresse says, it is thought to be a "language more straight, more rigorous, closer to reality, more truthful than the ordinary language" (81), whereas Wittgenstein's defense of the ordinary language seems to downgrade the claims of philosophy and its powers of thought. "To defend the possibility of a private language is above all to put emphasis on the acquired components that are included in our representations and concepts" (83). It is unquestionable that the descriptive expressions I learn gain a personal nuance, but one cannot extract from this fact that they have no more than this meaning: they have a public meaning as well that is previous to the nuances the human being could add to them. It is true though, that the meaning of certain words of the ordinary language are so closely related to some personal experiences that we tend to assume we accurately account for their use by saying that they designate that kind of experiences.

According to Bouveresse, there would be a sort of "inner gesture" that could "appoint by itself any specific object of the inner", and which would be responsible of the "private"

character of our language. Thus the myth of a private ostensive definition or of a private explanation is here brought up. Nevertheless the more significant mistake about the inner lies in the believe that not only our expressions point to private experiences but also their meaning comes from that kind of experiences (88). The myth of the inner entails giving an excessive explanatory faculty to the events we call intimate, hidden, privates (694). Thus far we have attempted to show that the neglect the possibility of a private language is not the same thing as the refutation of the validity of our private experiences and our knowledge of them; it means rather that the expression of these experiences falls within a language that joins, indeed, the realms of a larger language (699).

3. Dissolution of the self: Cavell and the problem of other minds.

According to Cavell, Wittgenstein's teaching in these matters "is in service of a vision that false views of the inner and of the outer produce and sustain one another" (Cavell, 329). Both Wittgenstein and Cavell think that nothing is closer than the inner and the outer, although just if this claim is meant figuratively, because what they really would like to mean is that "nothing can come between [the inner and the outer] on the ground that in such cases there are not two things for anything *to* come between" (341). Our words are nothing but an expression of our private sensation; the meaning of our expressions of pain, let us say, is not up to me, instead it is given to me by the very same language I speak. On the other hand, Wittgenstein effort is "to illuminate something about the publicness of language, something about the *depth* to which language is agreed in" (344). What underlies the hypothesis of the private language is the denial of the public character of language, because in its publicness we could observe a fear of loosing our interior.

A different consequence of this pretension has to do with the impossibility of knowing with certainty the inner states of the others because, according to the myth of the inner, only the owner of those states would have a direct epistemic access to them. According to Cavell, the fantasy of the public inexpressibility of my inner states has as a consequence that I cannot make my interior known to the others, I am a monad, as it were, the only one that could understand himself. And if my own inner existence cannot be put in common with the inner existence of the others, then I could not be acknowledged by the others as an other. The gap between me and the others is unavoidable, and this much is what Wittgenstein and Cavell would accept from the traditional picture: we are in fact separated, there exist certain distance between us. Far from regretting it, it would not be crazy at all to think that this gap is bridgeable thanks, precisely, to the means that the mutual acknowledgement that the public character of

language provide us with. Or what is the same, it is because of the denial of the public character of language why the gap seems to be inevitable in the first place.

It is not the problem of knowing the minds of others, but acknowledging the others, who have minds. And it is not just a simple substitution of concepts ("knowing" with "acknowledging"), instead, putting the accent in the concept of acknowledgement helps to undermine a whole metaphysical tradition that situates the human self in a privileged position, from where its relationships with all there is would be held in terms of knowledge. When we acknowledge ourselves in the ordinary, in what we have in common with the others, our basic relationship with the world and with the others would not be one of knowledge in terms of certainty².

Let us conclude putting all we have been saying in a different fashion: the myth of the inner that results from that metaphysical tradition is none other than the myth according to which the inner can only be interpreted by its own self-produced terms, or what is basically the same, being unable of making myself known I am forced to remain silent. What started as a means to secure my private language ends up leaving me mute. The myth of the given, then, has the unwished consequence of making the self disappear (352).

4. Listening, the outer/external and the others

Following Cavell we have concluded that when it comes to the existence of the minds of others, it is not so much a matter of knowledge as of acknowledgement. According to Cavell, acknowledging entails both keeping the separateness that there exists among individuals and sharing something they all have in common (the mutual attunement that Wittgenstein emphasizes by means of the notions of "language games" and of "forms of life"). Traditionally the alternative to knowing something in epistemology has been not-knowing (in the sense of ignorance, or stupidity), instead Cavell has proposed the notion of acknowledgment, not as an alternative to knowledge, but as an inflection of it: in a sense we can only acknowledge what we already know; instead of founding our believes about others on certainty, it becomes a matter of finding others.

Now, that said we think that a possible consequence this proposal has is that the individual that acknowledges could impose herself to the others, in a word, it could be that all she accomplishes by acknowledging the others is to recognize herself. In this sense, acknowledging would be nothing but a projection of oneself on the others. Therefore, acknowledging others could be a sort of epistemological *violence*: I could simply ignore what resist to be acknowledged by me. We would find ourselves then in a position in which acknowledging others could be possible just at the price of failing to recognize what precisely makes them others.

Violent or not, acknowledging always entails an action by the self. In case it is violent, it would be a self that looks for acknowledgement at any cost, therefore mistreating the otherness of the other. In a way we are treating the others a mere objects, and consequently they would have lost their subjectivity. Having reached this point, we could say that the notion of acknowledgment does not leap far enough from the image of the egocentric conception it was supposed to amend. We now would like to explore a different "pattern of intersubjective recognition" (Honneth, 1992, chapter 5), one that asks us to *listen* to the others instead of acknowledging them.

Having a language means that we are able to listen. The public character of our language does not eliminate the inner, but instead provides it with a voice of its own that has something to say, because its meanings come from what we share with the others. Language and forms of life are *the* source of the inner. It is not then the *problem* of the others, but the others, that also have voices, are the *solution* in themselves. Furthermore, there is no difference between *listening* to the others and listening to myself. Both the others and my inner states express themselves as voice.

When we listen we are necessarily open to what the other has to say. Listening to the other then implies a sort of epistemological *generosity*, the other expresses her own self: by listening to her we acknowledge her otherness as such. This image of the listening we are considering supposes a disposition to listening to the other, from what follows an ethical proposal: we should help to keep the voices alive.

In conclusion, once we have accepted what we take to be the true meaning of the wittgensteinian neglect of the private language, we perceive an ethical aspect as well: mastering a language is equivalent to be exposed before the others, it is both acknowledging and listening. Furthermore, listening both to the external world and to myself is the very same listening, in the sense that both are possibilited by the publicness of our language. Nonetheless, we fail to face this fact because the myth of the private language still fascinates us.

References

- Bouveresse, J. (1976), *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris: Minuit. 1987.
- Cavell, S. (1979), *The Claim of Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, A. (1992): *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, 1996
- Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*, London: Basil Blackwell.

Endnote

- 1 We are referring to Wittgenstein's well-known remarks that in the *Philosophical Investigations* start after his considerations on following a rule.
- 2 This is what Cavell calls the "truth of skepticism". On one hand, our relationship with the external world would be one of *acceptance*, as if our believes could never be confirmed definitively (Cavell, 243). On the other hand, in our relationship with others we acknowledge something that we, in a sense, we already know.

Wittgenstein on Logical Necessity: Two Interpretations

Patrice Philie

In this short paper, I will look at Wittgenstein's ideas about logical necessity as developed in the *Remarks on the Foundations of Mathematics (RFM)*. Dummett's interpretation of Wittgenstein is first discussed and criticised, and then Stroud's interpretation is put under scrutiny. Stroud's interpretation is closer to a correct reading of Wittgenstein in *RFM* than Dummett's, but it ignores an important aspect of his thoughts on logical necessity, namely the decision element. Dummett's interpretation, though flawed, has the merit of taking into account Wittgenstein's notion of decision. I suggest that properly understood, the decision element can be incorporated to Stroud's interpretation, thus yielding what I believe is the correct and most plausible understanding of Wittgenstein's view on the subject.

Let us begin with Dummett's interpretation of Wittgenstein's views on logical necessity. According to Dummett, Wittgenstein espouses a full-blooded Conventionalism. On this view, nothing at all forces one to give a determined result when, say, applying an arithmetical function to a given number. For instance, when applying the function '+2' to the number 1000, nothing at all forces one to come up with the result '1002'. One is free to deliver the result one wants. Dummett writes [1959: 337] that Wittgenstein's idea is that 'one has the right simply to *lay down* that the assertion of a statement of a given form is to be regarded as justified, without regard to the use that has already been given to the words contained in the statement'.

So on this understanding of Wittgenstein's view, to apply an arithmetical rule in a certain way is tantamount to confer necessity on the result of the application. It is in relation to this special feature of arithmetical statements that we get an idea of the central role such statements play in our lives for Wittgenstein. The arithmetical case is indeed different from, say, applying the word 'red' to an object - in the latter case, we don't want to say that we put the result in the archives and will count nothing against it. In effect, the languages of mathematics and logic occupy for Wittgenstein a very special place. They act as determinants of sense, as rules of the grammar (the syntax) of our language. At one place, Wittgenstein writes: 'What I always do seems to be - to emphasise a distinction between the determination of a sense and the employment of a sense' [*RFM*: III, 37]. For instance, in the case of 'red' described above, we are using a

sense, whereas in the arithmetical case we are determining a sense. Two remarks later [RFM: III, 39], he says: 'to accept a proposition as unshakeably certain - I want to say - means to use it as a grammatical rule: this removes uncertainty from it'. He clearly has in mind here the acceptance of a proposition such as '1002 comes after 1000 when applying the function "+2"'. Putting these two remarks together, we arrive at the view according to which the acceptance of such arithmetical statements amounts to the adoption of a rule of grammar. Rules determine what expressions mean, so accepting a proof is tantamount to confer meaning to expressions.

For the moment, let us remember that according to Dummett's Wittgenstein, every time one accepts a statement as logically necessary, one is conferring meaning on the expressions involved. Two points are worth pointing in relation to that. First, since the expressions, before the decision to ascribe logical necessity, already have a meaning, it follows that expressions are constantly changing meaning. Second, since nothing guarantees that everyone in a community of speakers will make the same ascriptions of necessity, it follows that speakers in the community will use the same words but confer a different meaning to it.

The problems with such a view are tremendously great. To sum up, we here have a theory that says:

- (1) The source of logical necessity consists in individual decisions, ungoverned by any norms.
- (2) Ascribing logical necessity to an expression affects the meaning of the expressions involved.
- (3) Nothing guarantees that speakers will make the same ascriptions.
- (4) The meaning of expressions thus may constantly vary, from speakers to speakers and also from the individual speaker's perspective.

Dummett is right to say that this theory is very hard to swallow. It is clear that (1) - (4) together renders communication between speakers an unexplained phenomenon. So we are faced with a dilemma: either we accept that communication is problematic, or we find fault with (1) - (4). Adopting the first option leads to another dilemma: either we consider communication impossible, or we consider it as a miracle (since it involves that by an amazing coincidence, all speakers happened to have made the same ascriptions of necessity - despite the fact that no norms at all govern such ascriptions). It should be clear that both options are in effect a *reductio* of Wittgenstein's position so conceived. For one thing, communication is not impossible: it is a fact that people communicate and understand each other, the challenge being to make sense of that obvious phenomenon, not to dismiss it as a myth. For another thing, considering the effectiveness of

communication as a miracle is as counter-intuitive as holding that communication is impossible. There is undeniably a rational explanation to the phenomenon of successful communication, it won't do to hold that there are no explanations and that we are just lucky to be able to communicate to each other. The view appears plainly absurd. Dummett agrees with this assessment, and I agree with him on that. Where I disagree with him is on the attribution of this astonishingly counter-intuitive theory to Wittgenstein. Let us now examine Stroud's views on the matter.

Stroud [1965] also holds that Dummett's interpretation of Wittgenstein is incorrect and he attempts to credit Wittgenstein with a more plausible view on logical necessity. His interpretation is worth discussion since it reflects an aspect of Wittgenstein's philosophy that has been - and still is - much discussed. Stroud thinks it is wrong to put the emphasis on Wittgenstein's talk about 'decision'. Remember that the crux of the problem in Dummett's interpretation is the idea that what is logically necessary is the product of decisions taken somehow arbitrarily. This is what leads, coupled with Wittgenstein's views on rules and meaning, to the apories mentioned above. According to Stroud, we would do better to read Wittgenstein as saying that there are norms to which ascriptions of logical necessity have to answer to. It's just not the case that anything goes: the facts show, on the contrary, that there is a wide convergence on ascriptions of logical necessity. There seems to be nothing prompting wider agreement - nothing more necessary, one is tempted to say - than the truth of correct simple arithmetical operations. Stroud argues that Wittgenstein does offer an explanation of the convergence in play here, an explanation which manages to avoid the pitfall of Platonism.

The problem is the perennial one of locating norms in a naturalistic framework. This is what the problem of logical necessity is all about: we want to say, intuitively, that we are following a somehow 'objective' norm when applying the necessity operator without postulating an abstract realm of objects to which ascriptions of necessity would have to answer to. Wittgenstein is not, on Stroud's interpretation and contrary to Dummett's, merely escaping the problem by postulating that there are no norms after all. Rather, what determines correct ascriptions of logical necessity has to do with 'facts of our natural history'. Wittgenstein says, in an important passage that clearly contradicts Dummett's interpretation:

But how then does the teacher interpret the rule for the pupil? (For he is certainly supposed to give it a particular interpretation.) - Well, how but by means of words and training?

And if the pupil reacts to it thus and thus; he possesses the rule inwardly.

But this is important, namely that this reaction, which is our guarantee of

understanding, presupposes as a surrounding particular circumstances,
particular forms of life and speech. [...]

(This is an important movement of thought.) [*RFM*: VII, 47]

So Wittgenstein, in this passage, is clearly affirming the existence of a norm - contrary to what Dummett holds. Reading this quote in the context of logical necessity, it appears that the reason why we agree on our ascriptions of logical necessity is because we share a 'form of life'. The idea of a form of life is by no means clear and sharp. But in any case, Wittgenstein is suggesting that there is a norm that human beings are following.

A word on the notion of forms of life is in order at this stage. The motivation for introducing it is, it seems to me, to make sense of the idea of people making different ascriptions of logical necessity. To keep with a simple example, we want to say, intuitively, that a proof of $2 + 2 = 4$ is logically necessary. That is, if '2' means what it means, and '+' means what it means, and so forth, then it appears that adding two to two must result in having four. There is wide agreement on the impossibility of having a different result - in fact, the agreement is so wide that were someone to say that the outcome of the calculation is different from what the rest of us takes it to be, we would assume that this person does not understand the concepts involved. Wittgenstein agrees that there is this wide agreement: 'If you draw different conclusions you do indeed get into conflict, e.g., with society; and also with other practical consequences' [*RFM*: I, 116]. But he warns us not to be seduced by this convergence into thinking that something outside of us makes such ascriptions true. He wants to avoid the pitfall of Platonism. His notion of a form of life offers a means to explain the convergence without embracing Platonism. It is because we are entrenched in a form of life that we have the beliefs about logical necessity that we do, not because of external facts corresponding to these ascriptions. All of those who share our form of life will broadly agree on what is logically necessary and what is not. Therefore, on this view, it is conceivable that there is another species, another people, who do not share our form of life and think that when you add two to two, you have five. Now it is important to emphasise that what is conceivable to us is the idea of different forms of life, not the concepts belonging to these different forms of life. The idea of adding two to two and not obtaining four is simply not intelligible to us: what is intelligible to us, according to Wittgenstein, is the idea of people not sharing our form of life. That is the whole point behind remarks such as 'somebody may reply like a rational person and yet not be playing our game' [*RFM*: I, 115]. We thus avoid Platonism by recognising the possibility of people sharing a different form of life and having a different arithmetic. If what is necessary, in arithmetic, is relative to a form of life, it follows that the correctness of ascriptions of logical necessity does not depend on an abstract realm making these ascriptions true.

So what we have, under Stroud's interpretation, is a view locating the source of logical necessity in these very general facts about human nature. We do not explicitly, in the manner of the conventionalism of the positivists, adopt our form of life as we adopt a convention. When asked for an ultimate justification in ascribing logical necessity, the only answer is 'this is simply what I do' (see for instance [RFM: I, 63; PI: I, 117]). In other words, the only answer refers to our form of life. The only thing forcing us to believe in the logical necessity of certain statements is a desire to be true to our own human nature. Someone who would not make the same ascriptions of logical necessity as we do would be someone who is not part of our language-game, of our culture.

Stroud's interpretation, then, seems much more plausible than Dummett's. However, Dummett's interpretation puts great emphasis on the 'decision' element present in Wittgenstein's writings on logical necessity and it is undeniable that Wittgenstein talks about our making a decision when ascribing logical necessity. Stroud denies any role of decision in the ascriptions of logical necessity. This is because, I take it, this idea is in tension with Stroud's emphasis that we are somehow forced to accept logical necessities by our form of life. But then, was Wittgenstein merely confused when he talked about the decision element? Should we, like Stroud, ignore this aspect of Wittgenstein's thought? I believe there is a way to resolve this tension between Stroud's interpretation and the decision element. The key is to understand the decision element in such a way that 'deciding' to ascribe logical necessity is to somehow 'decide' to be playing this language-game and be true to our own human nature. Nothing forces one to accept logical necessities but the desire to be part of a form of life. The decision element in Wittgenstein's writings has to be understood in relation with his attack on Platonism. He wanted to free us from the idea that we are somehow responding to mysterious states of affairs when ascribing logical necessity, and to do that he made us realise that we are free to decide what is logically necessary in a way that we are not free to decide whether or not there is a tree over there. The sentence 'there is a tree over there' does owe its truth to something external, namely the fact that there is a tree over there. But that it is logically necessary that ' $2 + 2 = 4$ ' does not owe its truth to some facts external to us in this way. So one can decide not to ascribe logical necessity the same way that the rest of us do: it's just that this person took the decision not to share our form of life.

References

Dummett, Michael. [1959] 'Wittgenstein's Philosophy of Mathematics', in *Truth and Other Enigmas* (1978, Cambridge: Harvard), pp. 166-185.

Stroud, Barry. [1965] 'Wittgenstein and Logical Necessity', in *Philosophical Review*, 74, 504-518.

Wittgenstein, Ludwig. [1953] *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. [1978] *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Revised Edition, Oxford: Blackwell.

5 Thesen zu der Entstehung und Eigenart der *Philosophischen Untersuchungen*¹

Alois Pichler

1. Wittgensteins Philosophie hat im Spätherbst 1936 einen radikalen Wandel durchgemacht.

Es gibt die Ansicht, dass Wittgensteins Philosophie 1936 einen Wandel durchgemacht hat, und diese Ansicht ist schon alt. Spätestens 1966 wurde sie von George Pitcher ausdrücklich formuliert, der vier Phasen in Wittgensteins philosophischer Entwicklung unterscheidet: "Tractatus period" 1913-1929; "Transitional period" 1929-1935; "Investigations period" 1936-1951; "Later philosophy of mathematics" 1936-1944 (1966: Wittgenstein. *The Philosophical Investigations*, S.v-vi). In der nachfolgenden Wittgensteinliteratur ist diese Auffassung aber unter Beschuss geraten und man hat u.a. damit begonnen, die Wende zur "Spätphilosophie" und auch zur "Investigation period" mehr und mehr vorzudatieren und den Neubeginn von 1936 nur noch als weiteres Glied einer bereits früher vollzogenen Wende zu sehen (z.B. Hintikka 1986: *Investigating Wittgenstein* und Kienzler 1997: *Wittgensteins Wende*). Ich vertrete nun die These, dass Wittgensteins Philosophie im Jahre 1936 nicht nur einen wichtigen Wandel durchgemacht hat, sondern dass damals eine derart radikale Wende stattgefunden hat, dass sie in ihrem Charakter und Einfluss in der gesamten philosophischen Entwicklung Wittgensteins einzigartig ist. Die von mir angesprochene Wende passiert mit dem text- und formgenetischen Übergang vom *Braunen Buch* zu den *Philosophischen Untersuchungen*, und fällt also mit dem Beginn an den *Philosophischen Untersuchungen* zusammen. Die These, dass die Untersuchungen im Spätherbst 1936 begonnen wurden, ist durchaus verträglich mit der inzwischen allgemein akzeptierten These, dass die einzelnen Bemerkungen der *Untersuchungen* z.T. schon viel früher entstanden sind.

Ich will im folgenden zu zeigen versuchen, dass es richtig ist, den Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* 1936 anzusetzen, und dass es richtig ist, diesen Beginn als die eigentliche Wende zu Wittgensteins Spätphilosophie anzusehen; die These, dass die Bemerkungen der *Untersuchungen* schon ab 1929 entstanden sind, werde ich darin einordnen. Der Ausgangspunkt für mein Vorhaben ist folgende Stelle aus einem der ersten *Untersuchungen*-Vorwortentwürfe: "Ich beginne diese Veröffentlichung mit dem Fragment meines letzten Versuchs, meine philosophischen

Gedanken in eine Reihe zu ordnen. Dies Fragment hat vielleicht den Vorzug, verhältnismässig leicht einen Begriff von meiner Methode vermitteln zu können. Diesem Fragment will ich eine Masse von Bemerkungen in mehr oder weniger loser Anordnung folgen lassen." (Ts225, August 1938) Die zitierte Stelle ist der sprachliche Schlüssel zum Faktum, dass im Spätherbst 1936 - genau gesagt: beim Übergang von der deutschen Umarbeitung des *Brown Book* (im zweiten Teil von Ms115) zu der Manuskriptversion des ersten Teils der Frühversion der *Untersuchungen* (Ms142) Anfang November 1936 - etwas passiert ist, was die Bezeichnung "radikale Wende" verdient. Das Fragment, von dem Wittgenstein spricht, ist der Text ebendieses Ms142 (November 1936 - Frühjahr 1937) oder seiner maschinengeschriebenen Fassung Ts220 (diktiert im Sommer 1937); mit der "Masse von Bemerkungen in mehr oder weniger loser Anordnung" meint Wittgenstein den Text von Ts221. Der Text von Ms142/Ts220 ist ein "Fragment" vom letzten von Wittgenstein veranstalteten Versuch einer linearen Anordnung der ab 1929 entwickelten Gedanken. Bei dem "letzten Versuch" handelt es sich meiner Auffassung nach (Pichler 2000: *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Vom Buch zum Album*) um nichts anderes als die schon oben genannte Ende August 1936 begonnene und Anfang November 1936 abgebrochene deutsche Umarbeitung des *Brown Book*. Die radikale Wende, von der ich spreche, ist die Wende von diesem "letzten Versuch" zum "Fragment"; ich habe für diese Wende die Bezeichnung "Wende vom Buch zum Album" gewählt.

2. Die von Wittgenstein im Spätherbst 1936 vollzogene Wende kann sinnvoll als Wende vom "Buchkonzept" zum "Albumkonzept" charakterisiert werden.

Es ist einigermaßen akzeptiert, dass Wittgenstein spätestens ab dem November 1930 das Vorhaben hatte, ein - nach dem *Tractatus* - zweites Buch zu schreiben und zu veröffentlichen. Ich vertrete die Auffassung, dass dieses Projekt bis zum Spätherbst 1936 als ein "Buchprojekt" nach weitgehend traditionellem Muster konzipiert war, dass es aber 1936 bewusst zu einem "Albumprojekt" umgestaltet wurde. Wittgensteins "Buchprojekt" hatte zum Ziel, die Ergebnisse seiner philosophischen Arbeit und die dazugehörenden Argumente in einer linearen und kohärenten Weise in einem Buch zusammenzufassen und damit dem Benutzer so etwas wie einen philosophischen Baedeker in die Hand zu geben. Hauptstufen des Buchprojekts waren die Arbeit an den *Philosophischen Bemerkungen*, am *Big Typescript* und am *Brown Book*; Höhepunkt und zugleich Schlusspunkt war die deutsche Umarbeitung des englischen *Brown Book* im zweiten Teil von Ms115. Diese Umarbeitung kann man nicht anders denn als einen gelungenen Versuch ansehen, das Konzept einer linearen und kohärenten Darstellung der Wittgensteinschen Ansichten in die Tat umzusetzen, und damit als einen gelungenen

Versuch, das Buchprojekt auszuführen, indem Wittgenstein es unternimmt, in einer linear vom Einfachen zum Komplexen fortschreitenden und stark anaphorisch arbeitenden Entwicklung von "Sprachspielen" nach und nach das Ganze unserer Sprache vorzuführen.

Das *Brown Book* stand unter der Leitidee von linearem Erkenntniszuwachs und verfuhr gemäß der Auffassung: "We see that we can build up the complicated forms from the primitive ones by gradually adding new forms." (*The Blue and Brown Books* 1969:S.17). Tatsache ist aber, dass gerade dieses Projekt von Wittgenstein im Spätherbst 1936 ausdrücklich verworfen wird, noch ehe es vollends zu Abschluss gebracht werden konnte: Anfang November 1936 bricht Wittgenstein den "Versuch" in Ms115 abrupt ab und bezeichnet ihn als "nichts wert" (Ms115:S.292) Dann beginnt Wittgenstein jenes Werk, das wir heute als "Philosophische Untersuchungen" kennen. Es ist auffallend, dass bei diesem Neubeginn das Buchprojekt u.a. gerade um jenes Element gestutzt wird, dem es wesentlich seine Linearität und philosophische Kohärenz verdankte: die Sprachspielmethodik. Beim Übergang vom *Braunen Buch* zu den *Philosophischen Untersuchungen* entdecken wir also das Abgehen von einem Verfahren, das als eine Hauptingredienz der Wittgensteinschen Spätphilosophie gehandelt wird: Denn gerade die Sprachspielmethodik wurde auf dem Weg zur ersten Fassung der *Untersuchungen* "fragmentarisiert". "Fragment" ist ein Wort, das Wittgenstein in der Endfassung des Vorwortes nicht mehr gebraucht; dort sagt er stattdessen "Album". Obwohl die "Album"-Bezeichnung also erst später (frühestens 1945) auftritt, scheint es mir nicht falsch, bereits das 1936-37 entstandene "Fragment" als "Album" zu bezeichnen und von dessen Form als einer "Albumform" zu sprechen. Worin diese Albumform genauer besteht, werde ich im folgenden weiter ausführen.

3. Die 1936 entwickelte Albumform der *Untersuchungen* war von Wittgenstein gewollt und wurde von ihm als die seinem Werk adäquate Form angesehen.

Die Zustimmung zu dieser These ist abhängig von einer bestimmten Deutung des letzten Abschnittes des Vorwortes: "Ich hätte gerne ein gutes Buch hervorgebracht. Es ist nicht so ausgefallen; aber die Zeit ist vorbei, in der es von mir verbessert werden könnte." Wie ist diese Unzufriedenheitsbekundung zu verstehen? Auf die "Album"-Bemerkung bezogen, bieten sich im Grunde folgende vier Deutungsmöglichkeiten an: (1) Die Unzufriedenheitsbekundung ist nicht echt; Wittgenstein pflegt hier vielmehr den Bescheidenheitstopos. Wittgenstein ist zwar der Auffassung, dass sein Buch "nur ein Album" ist, ist damit aber völlig zufrieden. (2) Die Unzufriedenheitsbekundung ist nicht echt; Wittgenstein pflegt hier vielmehr den Bescheidenheitstopos. Wittgenstein ist

tatsächlich der Auffassung, dass sein Buch mehr als "nur ein Album" ist und einen Text mit linear-argumentativem und systematischem Charakter enthält. (3) Wittgensteins Unzufriedenheitsbekundung ist echt; der Grund für Wittgensteins Unzufriedenheit ist die negative Bewertung, dass das Buch "nur ein Album" ist. Tatsächlich handelt es sich aber dabei um eine falsche Einschätzung Wittgensteins, denn das Buch ist mehr als "nur ein Album". (4) Wittgensteins Unzufriedenheitsbekundung ist echt; der Grund für Wittgensteins Unzufriedenheit ist der, dass das Buch "nur ein Album" ist, was auch tatsächlich der Fall ist. (5) Wittgensteins Unzufriedenheitsbekundung ist echt; der Grund für Wittgensteins Unzufriedenheit ist aber nicht der, dass das Buch "nur ein Album" ist, sondern ein anderer. Sehr populär ist Deutung (4): Wittgenstein sieht den "Album"-Charakter des Buches als ein gerne vermiedenes Übel an, dem leider wegen seiner besonderen Schreibnatur nicht abzuhelfen war; es handelt sich also um ein "personal shortcoming" (Hilmy 1987: *The Later Wittgenstein* S.22), das mit Inhalt und Methode der *Untersuchungen* in keinerlei positivem Zusammenhang zu sehen ist. Kurz gesagt: Man tut Wittgenstein und den *Untersuchungen* einen großen Gefallen, wenn man von ihrem besonderen Stil absieht und versucht, den Text der *Untersuchungen* in einen Text zu übersetzen, der in seiner Argumentation kohärent und linear ist, und, was damit zusammenhängt, in seinem Inhalt ein System von Thesen aufstellt.

Ich vertrete die Ansicht, dass die Form der *Untersuchungen*, ihr Albumcharakter, in einem inneren Zusammenhang mit dem Inhalt und der Methode der *Untersuchungen* steht. Die Auffassung, dass Wittgenstein einer linearen und systematischen Entwicklung und Darstellung von Thesen nicht fähig war, und dass er sich deswegen dazu genötigt sah, mehr oder weniger mit einer Sammlung von Bemerkungen vorlieb zu nehmen, ist nicht richtig. Richtig ist, dass Wittgenstein 1936 einsah, dass sein bisheriges Unternehmen, das sich mit der Buchform verband (und umgekehrt), weder seiner Schreibnatur noch seinem philosophischen Programm angemessen war. Die Albumform war daher nicht nur von der Schreibnatur des *Verfassers* gefordert, sondern auch von der Natur des Gegenstandes und der *Untersuchung*: "Sie nämlich zwingt uns, ein weites Gedankengebiet, kreuz und quer, nach allen Richtungen hin zu durchreisen." (*Untersuchungen*, Vorwort) Die Untersuchung hatte spätestens seit dem Sommer 1931 *undogmatisch* sein sollen; tatsächlich war Wittgenstein bisher aber nicht undogmatisch, sondern durchaus dogmatisch verfahren. Er war für bestimmte (wenn auch im Laufe der Zeit verschiedene) Theorien eingetreten und hatte für diesen Zweck bestimmte Argumente entwickelt. Obwohl das "Philosophie"-Kapitel des *Big Typescript* (1933) sich den Kampf gegen den Dogmatismus auf die Fahnen geschrieben hatte, hatte Wittgenstein *selbst* Dogmen vertreten. Im Spätherbst 1936 erkannte Wittgenstein, dass sein philosophisches Projekt nicht nur eine *epoché* verlangte, sondern dass er sich von der auktorialen Erzählerperspektive der Buchform überhaupt verabschieden und sich

auf die Rolle des Regisseurs zurückziehen musste. Dafür bot sich die Albumform an, in der die auktoriale Stimme des Autors von einer (im Sinne Bachtins) polyphonen Vielfalt abgelöst ist. Diese Form würde nun auch vom Leser verlangen, "kreuz und quer, nach allen Richtungen hin" zu verfahren, anstatt ihm das Denken zu ersparen (vgl. *Untersuchungen*, Vorwort). Der Wandel, den Wittgensteins Philosophie und Werk in diesem Zusammenhang 1936 mitgemacht haben, ist im Vergleich mit allen anderen Wandeln der Wittgensteinschen Philosophie derart fundamental, dass er als ein Wandel in der Wittgensteinschen Philosophie verstanden werden muss, welcher frühere "Wenden zur Spätphilosophie" als Wandlungen, die immer noch dem Dogmatismus verbunden blieben, in den Schatten stellt.

Ich schlage damit vor, als Datum des Beginns von Wittgensteins "Spätphilosophie" den Wandel von 1936 anzusehen, der als eine Wende im Sinne der *klassischen Skepsis* verstanden werden kann: Wittgenstein verbindet sein therapeutisches Programm mit einer *pyrrhonischen* Darstellung, die an die Stelle des Dogmas die *epoché* setzt und anstelle Fixierung von Wahrheit die beständige Öffnung des Denkens für die Komplexität der Dinge anstrebt, die *fortwährende Suche* nach der Wahrheit.

4. Die *Philosophischen Untersuchungen* wurden 1936 teilweise als ein philosophisches Streitgespräch mit mehreren Stimmen konzipiert.

Ich vertrete die These, dass die *Philosophischen Untersuchungen* - wenn wir sie im Sinne ihres Verfassers lesen wollen - als ein *polyphones* Werk zu lesen sind, das, metaphorisch gesprochen, auf einer Bühne vor sich geht, von der sich Wittgenstein auf die Position des Regisseurs zurückgezogen hat, "directing from the wings". Wittgenstein meinte 1948 von sich, er schreibe fast immer "Selbstgespräche" (*Vermischte Bemerkungen* 1994, 26.12.1948); dies hat auch schon früher gegolten. Der Unterschied zu früher liegt aber darin, dass er bis zum Spätherbst 1936 durchwegs bemüht gewesen war, die verschiedenen Stimmen der philosophischen Selbstgespräche aus der Warte eines olympischen Erzählers im sprachkritisch gereinigten Ausdruck miteinander zu "versöhnen", und dass das Ziel seiner Arbeit nicht die Inszenierung eines offenen und mehrstimmigen philosophischen Gesprächs gewesen war, sondern der autoritative Monolog des *Buches*. 1936 erklärte Wittgenstein das bisherige Vorhaben als für die von ihm angestrebte philosophische Therapie "nichts wert". Das bedeutete aber nicht, dass das bisher geschaffene Material zu verwerfen war; es galt allerdings, dieses Material in eine neue Form zu gießen. Auf diese Art wurde es Wittgenstein möglich, auf Bemerkungen zurückzugreifen, die entstehungs- und gedankenmäßig viele Jahre zurücklagen und aus verschiedenen argumentativen Kontexten stammten - um sie eben

jetzt als *parts* eines Dialogs in ein philosophisches Gespräch einzufügen. Die *Untersuchungen* sind daher u.a. in dem Sinne ein Album, als Wittgenstein in ihnen den Leser durch eine Ausstellung von philosophischen Aufnahmen führt, die zur Respons auffordert und provoziert. Die Aufnahmen, die z.T. von Wittgenstein selbst (es sind auch *Tractatus*-Aufnahmen dabei) und z.T. von anderen (z.B. Augustinus) stammen, können von sehr verschiedener Form und sehr verschiedenem, z.T. sogar widersprüchlichem, Inhalt sein; hier sind sie wie in einem echten Album zusammengestellt und zueinander in Beziehung gesetzt.

Zu behaupten, dass die *Untersuchungen* durchgehend oder zumindest teilweise dialogisch strukturiert sind, ist in der Wittgenstein-Forschung nichts Neues. So ist es durchaus üblich, dieses Werk als eine Auseinandersetzung zwischen Wittgenstein und seinem Opponenten zu lesen, wobei man manchmal bereit ist, offen zu lassen, ob jetzt gerade der Opponent oder Wittgenstein das Wort hat (das "Wer-spricht-Problem", Von Savigny 1988: *Ein Kommentar für Leser* S.1ff). In kritischer Distanz zu dieser Lesart, die den Opponenten leicht zu einem Strohmann und Vertreter nicht haltbarer Ansichten verkommen lässt, kann man die Auseinandersetzung als einen inneren Monolog verstehen und in Wittgenstein selbst hineinverlegen (Binkley 1973: *Wittgenstein's Language*) oder sagen, dass der "Opponent" auch nichts anderes ist als ein Teil des philosophischen Ichs Wittgensteins (Cavell 1966: "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy"). So kann das Streitgespräch mit Cavell als ein authentischer Wortwechsel zwischen zwei gleichberechtigten "Stimmen" verstanden werden, der Stimme der "Versuchung" ("voice of temptation") und der Stimme der "Zurechtweisung" ("voice of correctness"). Außer Cavells Zwei-Stimmen-Sicht haben die Auffassungen zur dialogischen Struktur der *Untersuchungen* allgemein aber nicht viel mehr zu bieten als eben die Wittgenstein-Gegner-Struktur, ob der Gegner nun Wittgenstein selber ist oder ein anderer Philosoph, mit dem Wittgenstein eine fiktive Debatte führt. Nicht nur aber ist die Wittgenstein-Gegner-Sicht den *Untersuchungen* nicht angemessen, sondern auch Cavells Zwei-Stimmen-Sicht greift zu kurz, denn die Gesprächsstruktur der *Untersuchungen* ist eine polyphone Struktur, die über zwei Stimmen hinausgeht.

5. Die Frage der "richtigen" Lesart der *Untersuchungen* ist eine Frage des Interesses an den *Untersuchungen*.

1933 hatte Wittgenstein im *Big Typescript* festgehalten: "Die Unruhe in der Philosophie kommt daher, dass die Philosophen die Philosophie falsch ansehen, falsch sehen, nämlich gleichsam in (unendliche) Längsstreifen zerlegt, statt in (endliche) Querstreifen. Diese Umstellung der Auffassung macht die grösste Schwierigkeit. Sie wollen also gleichsam den unendlichen Streifen erfassen, und klagen, dass dies nicht Stück für

Stück möglich ist. Freilich nicht, wenn man unter einem Stück einen endlosen Längsstreifen versteht. Wohl aber, wenn man einen Querstreifen als ganzes, definitives Stück sieht." (Ts213:S.432f) Mit dem *Brown Book* wurde die neue Methode der "Querstreifenphilosophie", das Feld der philosophischen Probleme "Stück für Stück" abzugrasen und so jeweils mit einem Erfolgserlebnis und einem vorzeigbaren Tageswerk stoppen zu können, vortrefflichst vorexerziert. Diese Methode war aber der Komplexität des Gegenstandes nicht angemessen; und sie war nicht vereinbar mit der tief verwurzelten Auffassung Wittgensteins, dass es in der Philosophie keine absoluten Haltestellen gibt, von denen man auf "bereits Erledigtes" zurückblicken kann. Die Querstreifenphilosophie wollte linearen Fortschritt und handfeste Resultate und war also dogmatisch; für die *Untersuchungen* musste diese Methodik daher wieder untergraben und anstatt des Querstreifenverfahrens ein repetitiver Kreuz und Quer-Kurs eingeschlagen werden, der sich nicht scheute, dasselbe Terrain noch einmal aus anderer Perspektive durchzugehen: "Die eine Bewegung baut & ergreift einen Stein um den andern, die andere greift immer wieder nach dem Selben." (*Vermischte Bemerkungen* 1994, 6.11.1930)

Die Formen der Polyphonie erlaubten es, sowohl philosophische Positionen und Argumente zu bringen, sie mit gegnerischen Stimmen zu kontrastieren und auch wieder zu sabotieren, ohne sich dogmatisch festzulegen zu müssen, als auch Wege zu zeigen, die hinter das Problem zurückführten und an dessen Eingang auch einen Ausweg aufzeigen konnten, ohne damit einen Schlusspunkt setzen zu müssen. Das polyphone Gespräch war auch der natürlichste Ort dafür, eine Untersuchung vorzuführen, die kreuz und quer laufen muss, um eine Therapie durchführen zu können, die kreuz und quer heilen muss.



Wenn es richtig ist, dass die *Philosophischen Untersuchungen* nicht als ein Text konzipiert sind, der als Ausdruck von dogmatischen Thesen ihres Verfassers Ludwig Wittgenstein zu lesen ist, und wenn es Wittgenstein mit Pyrrhon hielt und im Unterschied zu Dogmatismus und akademischer Skepsis lieber darauf aus war, die Wahrheit in immer neuen Kontexten weiter suchen zu gehen als zu glauben, sie gefunden zu haben,

so folgt daraus keineswegs, dass eine auf die Konstruktion von philosophischen Thesen ausgerichtete und daher dogmatische Lesart der *Untersuchungen* falsch ist. Es folgt lediglich, dass eine dogmatische Lesart nicht im Sinne des Autors der *Untersuchungen* ist. Wieweit sie dennoch angemessen ist, kann diskutiert werden; jedenfalls scheint sie zumindest solange nicht unangemessen zu sein, als man ein Interesse an systematischer Philosophie hat. Es handelt sich also nicht um ein kognitives Problem, sondern um, wie Wittgenstein sagen würde, "die Schwierigkeit einer Umstellung": "Widerstände des Willens sind zu überwinden" (Ts213:S.406).

Endnote

- 1 Mit "Philosophische Untersuchungen" meine ich hier und im folgenden ausschließlich Teil I der *Philosophischen Untersuchungen*.

Logic vs. Information - Two Approaches To Language

Jan Werszowiec Plazowski, Marek Suwara

Abstract

Examining language as a means of communication and expression of knowledge led to two different approaches: one based on set theory - in which the language is reduced to its formal structure, the other based on system theory - in which language is seen as carrying information.

The thesis of the present paper is that a sentence, before it gets accepted as a part of our knowledge, gets "filtered" through two different selection criteria. One, which extracts the information available from a given sentence, is contextual. The other is purely logical and "filters" the true sentences according to well-known criteria. While the latter is pretty well described in literature, the former needs much wider study.

An example of the mentioned double-fold filtering can be a denial of liar's paradox on the logic-information ground. Although seen as a paradox, by large number of logicians, the liar's problem has no influence on our cognition or use of natural language for cognitive purposes. The reason is simple. As we are going to show, in case of liar paradox we analyse rather the reliability of the source of information than the liar's statement itself.

1. Introduction - logic and formalisation

Language as a foundation of our expression of knowledge has been a subject of many studies. The present analytical approach resulted from some premises made on the nature of a language - premises read from linguistic studies, and a programme of formalisation, which for its founder, Leibniz, was supposed to purify the question of truth quest in philosophy.

From linguistics were taken:

- thesis of the medium independence - linguistic objects get therefore mathematical status (1)
- thesis of syntactical efficiency - properly build sentence is a sensible one (2)

- thesis of semantic character of the connection between the language and the world (3)

Formalisation postulates add the following:

- syntactical correctness is enough to conclude truth or falsehood of a given sentence (4)

- semantics can be realised through a class of possible models of the set of sentences (5). Such a class can, in particular, contain the model corresponding to the actual world, which, when the sentences refer to experimentally measured quantities, can be tested at laboratories.

Formal approach to language, from system theory point of view, is a reduction, which always should be verified according to its ability to restore the original system functions. While such reduction is able to preserve the intuitive distinction between true and false sentences, it is not able to restore the informational content of natural language. The reason is, that semantic context of sentences lies not only in ontological assumptions, which itself was a kind of a nightmare for all analytical researchers, but also in the usefulness of information carried by the sentences. Such usefulness, seen mostly in its psychological aspect, could not have been accepted by analytical philosophy. That "*psycholophobia*", however, made studying the contextual aspect of sentences almost impossible.

2. System theory approach

Any natural language is a system, which, only in some particular cases, can be reduced to formal, logical structure. As an example one can take the first order logic in mathematics, which is enough to explain structures realised as groups for example. Failure to support arithmetic of natural numbers, Goedel's incompleteness theorem, show limitations of such reduction. In general, any reduction of a system is an idealisation, which is only partially appropriate.

Reduction of a natural language to its formal structure deprives the language of its dynamical character consisting, for instance, in changes of meanings along the linguistic practice. Discussing such changes, would be an interesting task, however tedious and time consuming. An inspiring idea is the evolutionary approach, which, hopefully, would build an objective framework for understanding both the "flow" of meanings and new words/phrases formation.

Unfortunately, we are so used to reductionism, that it seems impossible to treat any question concerning systems without a reduction. Reductions help us to treat the

problem mathematically even if we lose some aspects of system characteristics. System theory gives us a tool to handle such reductions in a systematic way. We can discuss validity of a given reduction and idealisations made to obtain it. We can also discuss different reductions as complementary hoping that in whole they enable us to examine the system thoroughly.

Reduction of language to its information content shall be of our interest in the next part of the paper.

3. Language as a means of information exchange

The system approach to language study gives the framework to treat the language as a means of information exchange, thus allowing for establishing usefulness as a value. Such value can be required for any spoken or written sentence. Usefulness is always relative to a cognitive subject on one side and to a particular purpose on the other.

While relation to the cognitive subject is generally seen as the domain of psychology, relation to the purpose can be examined independently of psychological aspect. At least, provided that some intuitive assumptions are given.

Concerning our knowledge the following assumption seems to be implicitly accepted by all philosophers: the purpose of our knowledge is cognition of the world around us. From that point, any information helping us to understand the world is useful, while meaningless or contradictory statements are not, in themselves, the subjects of our interest. This does not mean they do not carry any information, though such information has contextual value. Usefulness of scientific statements was so important for some philosophers, e.g. W. James, that they tried to suggest the replacement of the concept of truth by the concept of usefulness as the criterion of acceptance. In one aspect such postulate is justified: cognitive subjects, like human beings, need efficient knowledge to survive. Natural selection therefore prefers usefulness to truth.

4. Sentence “filtering” in natural language

Before a sentence gets accepted as a part of our knowledge, it is filtered through a “logical value filter”. Only true sentences, whatever the notion of truth is, can contribute what we know. In natural languages there is, however, another criterion, which selects the candidates before we try to establish the truth or falsehood of a sentence. Let us call it “information filtering”.

Information filtering is not purely psychological. The criteria we humans use to select between the important and the unimportant base on the language competence objectively tested in the language performance.

A good example of information filtering in natural language is the differentiation made between rhetorical questions and the questions about information. No sensible person, having the language competence, would give an answer to a rhetorical question, while not giving an answer to a question about information would not only be considered impolite but also would be a violation of the communicative aspect of speech.

Another, more interesting example is the filtering procedure we impose on reports resulting from experiments. Every time a scientist carries out an experiment he/she has to trust the information gathered through the procedures he/she uses. The particular criteria used to distinguish between the properly and improperly prepared experiments belong to the domain of a particular science and apparently are not just linguistic. On the language platform, however, they find an expression in the assertion of truth to reporting statements. This assertion of truth is another example of information “filtering”.

A similar kind of “filtering” procedure is used while analysing so called “thought experiments”, though the context here is limited to the content of the theory.

The most general case of using information filtering is establishing scientific theories. Metaphysical concepts get concretised into theoretical framework by assigning the meaning to objects, relations between objects, dynamical properties etc. Metaphysics consists in a kind of archetypes for symbolic thinking. Such thinking does not define the precise meaning of a symbol, because such definition is intrinsically impossible. Symbols are of metaphoric character, which means any concretisation of a symbol depends on cultural environment. Any scientific theory uses metaphysical concepts, which apparently are theoretical terms, while resulting from wider worldview. Examples are substance, time, space, causality, atomism. Inside a theory, we can give the procedure to measure time, for example, but justification for such procedure lies beyond the theoretical framework, and is founded on metaphysical beliefs characteristic for a given stage of culture evolution. The symbols function universally while their meanings change.

It is noteworthy that the same situation takes place in ethics. The norms can stay universal while their interpretation changes, sometimes quite radically.

The above shows importance of metaphysics in language functioning. Metaphysics is not just “senseless sentences” since it gives meaning to fundamental concepts. To start talking I have to assume the existence of the “receiver” of information. To make physics I have to assume its objects, like electrons, fields etc., exist. Than I can try to

precise certain meanings, but basing on my former symbolic constructs. Even if semantic concretisation is not precise, information transfer is still possible thanks to common cultural symbols. Without such understanding no theory construction would be possible. In the first heuristic stage, no theoretical concepts are defined, but information exchange and selection takes place. In fact it even grows.

Metaphysical information filtering hardly can be taken psychologically. The dominating metaphysics is rather inter-subjective belief of the majority. This belief is however based on pragmatism. Metaphysical hypotheses cannot be directly verified or falsified. As long as certain metaphysical beliefs are sufficient to explain the universe, they remain mostly unquestioned. The metaphysical concepts other than the leading one become “outsiders” and never are taken seriously. When, theoretical models based on the dominating belief stop working, the “outsiders” get “green lights”. The competition is won by only one of such concepts; the best adopted to empirical data as well as coherent to other existing and correctly functioning theories. It is quite similar to natural selection in neo-Darwinian evolution theory.

The common feature of “information filtering” is that it is contextual. We assert the value of truth to experimental reports in the context of the positivistic rule - trust in experimental testing is the best we have, though we cannot prove that experiments have anything to do with the real world.

We accept thought experiments confronting it with the logical context of the statements forming the theory.

We distinguish between the rhetorical questions and information seeking within the context of the grammatical structure of the question.

The next example will show how we use information “filtering” in the case of liar’s paradox.

5. The Liar and his Statement.

The liar paradox usually can be presented in many forms. We shall use the simplest one, which goes as follows:

X comes to us and says: “I am a liar”

The standard logical problem results from the question whether the “liar’s” statement is false or true. Whichever value would we assign to that statement, it could be preserved only providing that the statement has the logical value opposite to the one assigned.

The standard solution to the paradox consists in narrowing the spectrum of acceptable (sensible) sentences to prevent the construction of liar's statement. Such solution comes directly from applying the postulate (4) of formalisation. This can be done only within the formal language structure and as A. Tarski suggests is impossible in natural language.

The interesting is, however, that in natural language liar's paradox is rarely observed as a logical problem. For instance, mathematicians seem to ignore it even when they realise that the language they use is not the formal one.

The explanation is fairly simple. When we examine the problem in the perspective of information "filtering". The problem one has to solve is not limited to assigning the logical value to the liar's statement. This gives us nothing unless we know that he/she IS the SOURCE of information WE CAN TRUST. The situation is just the case of obtaining any information from a given source. First we have to decide whether we can trust the source then we can assign a logical value to the sentence, which carries the information. From the point of logical analysis this can be reduced to the question of assigning the logical values to the following set of sentences:

- i) *X is a trustworthy source of information*
- ii) *The statement "I am a liar" produced by X is true*

The failure to assign any logical value to (ii) results in:

X is not a trustworthy source of information.

and consequently no sentence coming from that source is worth logical analysis. Therefore we can safely ignore it.

It is not, however, true that from liar's statement we cannot learn anything. The information that such a person cannot be trusted is very useful especially if he/she were going to provide us with some more data, some of them maybe contradictory. Treating the "liar" as just a liar simply comprises with the rule of epistemological scepticism.

6. Conclusions

Language is a system that functions as a substantial carrier of the information. This statement has multiple consequences for theory of meaning, logical sentence analysis, culture practice and also for the worldview.

The above considerations show in the new light on the neopositivistic account. Language in science, besides its logical content, plays also communicative function, which seems to be much more important, especially in the scientific discovery processes. This function, contrary to logical empiricism, not only is irreducible, but forms the foundation of science as a specific species of culture. Thus science is a subject for adaptation to cultural environment. Metaphysical metaphors are one of the most important parts in understanding within a culture.

Metaphysics must be complete, even for the price of internal contradiction, while language concepts suffer from incompleteness theorem. It is, however, a good archetypal platform of common ideas representation. The language of science must be concretised, but it inherits some metaphysical ideas being a kind of information filters. We hope that more complete study of this topic will allow to construct a "genetic" theory of culture evolution.

Bibliography:

- Tarski A., *"The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics"* in *Philosophy and Phenomenological Research* 4, pp 341-375, 1944
- Dawkins R., *Selfish Gene*, (Polish translation) Pruszyński i S-ka, 1998
- Plazowski J., *"Metafizyka w ewolucji kultury"* in *"Człowiek, kultura, przemiany"* WUJ Kraków 1998
- Suwara M., *"O pewnych problemach ewolucji kultury"* in *"Człowiek, kultura, przemiany"* WUJ Kraków 1998
- P³azowski J., Suwara M., *„Modelowanie metafizyki”*, paper for V Krajowa Konferencja *"Modelowanie Cybernetyczne Systemów Biologicznych"* Kraków 2000

From Truth To Certainty

Albinas Plešnys

In his *Tractatus Logico-Philosophicus* Ludwig Wittgenstein proposed the ontological model by means of which he formulated the conception of truth as the correspondence of facts to reality. Subsequently, in his *Philosophical Investigations*, having abandoned the exact ontological model, he also rejected the a priori conception of truth and spoke about certainty as an internal trait of the language-game.

Truth can be treated from at least three viewpoints. First, truth is an ontological concept, subordinated to that ontological model to which a particular philosopher adheres. In the Aristotelian philosophical tradition, truth is a transcendental concept, expressing the relationship between being and cognition. Therefore the analysis of the notion of truth must be based both on the ontological and gnoseological conceptions. The Aristotelian tradition describes truth as the correspondence between the thing and the intellect – *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. The statement is called correct, even if such correspondence is erroneous or does not exist at all. Truth is revealed in the process of cognition, but that can take place only when being is the truth.

Secondly, the way to the cognition of truth is indicated by the theory of knowledge – gnoseology, which never exists as an independent philosophical problem; it is always contingent upon ontology. According to the Aristotelian tradition cognition is feasible due to the power of intellect and mind. In the data of knowledge, the intellect manages to disclose the essential features of an object (res as an ontological construction) and express them in a generalized notion. On the basis of the Aristotelian model of cognition, it could be maintained that truth is the correspondence of the eventually treated being to the perception of the essence of the object formed still prior to the consideration in the intellect.

The problem of truth became still more intricate with Descartes, and later with Newton introducing the concept of law into the philosophy of nature. The connection between the phenomena of nature rather than the thing itself came to be treated as an aspect of truth. New problems arose in the investigation of that connection. For example, is there a precise method for the establishment of that connection? Are there techniques, enabling to determine the reliability of that tie?

In the solution of these problems, alternate conceptions of truth were proposed – the coherent and pragmatic notions. The traditional conception of truth correspondence

underwent further alterations, too. There were proposals to discard the term of truth altogether, replacing it by such terms as confirmation, corroboration, simplicity, etc. These are interesting issues, however, they are not the topic of the present discussion.

Finally, the third aspect of truth (in addition to ontology and gnoseology) is logic. Its essence could be formulated in the following way: is it possible to use the concept of truth logically correctly and precisely in a language, characterized by an exact structure? The point is that it is far from clear whether the concept of truth is logically uncontroversial. In his famous article 'The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics' Alfred Tarski proved that a logically irreproachable conception of truth is possible if the object language and the metalanguage are not taken into account.

This paper presents an analysis the conception of truth in Wittgenstein's philosophy. In his early work *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein offers a definite ontological structure. In his opinion,

the world is a totality of facts, not of things (1.1). The facts in logical space are the world (1.13). The totality of existing states of affairs is the world (2.24). The totality of existing states of affairs also determines which states of affairs do not exist (2.05). The existence and non-existence of states of affairs is reality (2.06). We picture facts to ourselves (2.1). A picture is a fact (2.141). A picture agrees with reality or fails to agree, it is correct or incorrect, true or false (2.21). What a picture represents is its sense (2.221).

The correctness or falseness of the picture means the agreement or disagreement of its sense to reality. Therefore, statements, which do not express facts, are neither correct nor false. They are simply nonsensical. According to Wittgenstein,

a logical picture of facts is a thought (3). A thought is a proposition with a sense (4). A proposition is a picture of reality. A proposition is a model of reality as we imagine it (4.01). The simplest kind of proposition, an elementary proposition, asserts the existence of a state of affairs (4.21). A proposition is a truth-function of an elementary proposition (5).

Thus, in the *Tractatus* Wittgenstein provides a peculiar ontological conception of truth as the correspondence of facts to reality in a logical space. The conception of truth here turns into a basis of distinguishing between what can be talked about and what should be passed over in silence (cf. 7).

In the Aristotelian philosophical tradition the theory of cognition leads to the understanding of the conception of truth, while Wittgenstein attributes this

function to logic. Logic, for him, is a warrant of truth as relationship. An atomic fact and an elementary proposition, expressing that fact, have the same logical form, and namely that enables one to speak about the correspondence between the idea and the fact.

Truth is one of the major problems in *Tractatus*. The later Wittgenstein abandoned his ontological scheme and a related conception of exact truth. In *Philosophical Investigations* the central issue is the concept of the language-game, which Wittgenstein describes in the following way.

We can also think of the whole process of using words as one of those games by means of which children learn their native language. I will call these games "language-games" (7). There are countless different kinds of use of what we call "symbols", "words", "sentences". And this multiplicity is not something fixed, given once of all; but new types of language, new language-games, as we may say, come to existence, and other become obsolete and get forgotten ... Here the term "language-game" is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity, or of form of life (23).

The language-game consists not only of linguistic rules and names of objects. Speaking, for Wittgenstein, is a certain part of an activity and a form of life.

The child learns to believe a host of things. I.e., it learns to act according to these beliefs. Bit by bit there forms a system of what is believed, and in that system some things stand unshakeably fast and some are more or less liable to shift. What stands does so, not because it is intrinsically obvious or convincing; it is rather held fast by what lies around it (144). When we first begin to believe anything, what we believe is not a single proposition, it is a whole system of propositions.

All testing, all confirmation and disconfirmation of a hypothesis take place already within a system. And this system is not a more or less arbitrary and doubtful point of departure for all our arguments: no, it belongs to the essence of what we call an argument. The system is not so much the point of departure, as the element in which arguments have their life (105).

Wittgenstein maintains that propositions of the form of empirical propositions, and not only propositions of logic, form the foundation of all operating with thoughts (with language).

Therefore, it is only in the context of the language-game and in usage that the word acquires sense. The sense of the word is the way of its use. Later Wittgenstein

does not recognize any a priori instructions or rules, which would allow to determine the correctness of the proposition or the structure of the world. There is no universal ontology. There exists only logical truth. Now Wittgenstein uses the conception of certainty instead of ontological truth. The possibility of certainty belongs to the sphere of the language-game.

Really "The proposition is either true or false" only means that it must be possible to decide for or against it. But this does not say what the ground for such a decision is like (200). With the word "certain" we express complete conviction, the total absence of doubt, and thereby we seek to convince other people. That is *subjective* certainty.

But when is something objectively certain? When a mistake is not possible. But what kind of possibility is that? Mustn't mistake be *logically* excluded? (194) [emphases in original].

In the polemics with Edward George Moore, maintaining that he knows that that is his hand, Wittgenstein asks why he could not imagine the opposite: 'What would I believe if I didn't believe that?' His answer is: 'So far I have no system at all within which this doubt might exist' (247). In other words, I do not doubt when I do not know any alternative language-game within the framework of which a doubt might arise.

Thus, having abandoned the a priori and the only ontological scheme, Wittgenstein abandons the conception of ontological truth as well, treating certainty as an internal feature of the language-game. In his opinion, subjective certainty means merely that there does not exist an alternative language-game which could raise doubts about certainty.

Bibliography:

1. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Cambridge, 1974.
2. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Cambridge, 1967.
3. L. Wittgenstein, *On Certainty*. Oxford, 1969.

Is Wittgenstein a Possibilist?

Jimmy Plourde

Das Bild muss nun wieder seinen Schatten
auf die Welt werfen.

Jener Schatten, welchen das Bild gleichsam auf
die Welt wirft: Wie soll ich ihn exakt fassen?

Hier ist ein tiefes Geheimnis.

(*Notebooks 1914-1916*, 6 & 15.11.14)

1. Introduction

In his 1972 and 1982 papers on Wittgenstein and modal logic, Georg Henrik von Wright first suggested that there would be something like a non extensionalist conception or theory of modalities in the *Tractatus*. Claiming that the modalities are taken by Wittgenstein to be primitive notions and being mainly interested in the logical systems that would best express Wittgenstein's theses about modalities, von Wright does not however tell us in that article what the non extensionalist tractarian theory of modalities should consist of. Since then, the project of spelling out the tractarian theory of modalities has however been undertaken by specialists of the *Tractatus* and we do now find interesting accounts of the theory in the literature.

Despite the fact that the problem has received more attention in the literature in the past few years, accounts of what the tractarian theory of modalities should commit Wittgenstein to on the ontological level are still wanted. Until now, the only systematic and extensive attempt to provide an answer to that question is the one given by Ray Bradley in his book *The Nature of All Being* published in 1992. In this book, Bradley argues in favor of a modal realist or possibilist interpretation of the *Tractatus*. According to Bradley, the tractarian theory of modalities would be a possible world theory that commits Wittgenstein to the existence of an infinity of nonactual possible worlds, nonactual possible states of affairs and nonactual complex and simple possible objects. Thus, Wittgenstein would be, according to that interpretation, a forerunner of the modern semantics of possible worlds as well as a forerunner of the contemporary realist interpretations of these semantics.

Though interesting, the thesis that Wittgenstein would be a possibilist still hasn't received the assent of much tractarian specialists nor did it even receive much attention in the literature. Part of the reason why the possibilist interpretation received so little credit certainly comes from the fact that Bradley's arguments, as they stand, are not convincing.

This notwithstanding, there is in Bradley's book an ongoing argument which is much more taken to be true than shown to be the case and on the basis of which we can build up a strong argument in favor of the possibilist interpretation of the *Tractatus*. What makes the argument so strong and so interesting is, first of all, that it shows without saying that if the interpretations on which it rests are true, then it follows that Wittgenstein would admit the existence at least of possible nonactual states of affairs and, second of all, that these interpretations or close versions of these interpretations are endorsed by a number of specialists of the *Tractatus* and may even be considered in some cases as standard interpretations of the *Tractatus*. Thus, if, as I shall show, it is possible to build up a strong argument in favor of the possibilist interpretation of the *Tractatus*, then either must we admit that Wittgenstein is committed to possibilism or we must revise at least one of the standard interpretations of the literature on which the possibilist reading rests. In what follows, I shall first formulate the strong argument in favor of the possibilist interpretation and argue that it rests on a misinterpretation of the *Tractatus*. I shall next shortly sketch a possible actualist alternative interpretation to the possibilist's.

2. Argument in favor of the possibilist reading of the *Tractatus*

Central to the tractarian theory of the modalities is the fact that what a proposition represents is a possibility. The argument I would like to set out in favor of the possibilist reading of the *Tractatus* consist of a certain interpretation of this particular aspect of the picture theory along with a certain interpretation of the notion of *Sachverhalt* or state of affairs. The argument rests on the following three interpretative theses:

- (i) As a picture of reality, the meaningful proposition necessarily represents something (*er stellt etwas dar*), a possibility, independently of what is the case, i.e. independently of it's truth-value and it is only when the state of affairs that the proposition represents is the case that the proposition may be said to picture (*abbilden*) the state of affairs of which the proposition is said to be a picture of.
- (ii) What a proposition represents independently of what is the case is a state of affairs.

(iii) A state of affairs is a concrete combination of simple objects (in the atomic case).

On the basis of these three theses, we can formulate the following argument:

P1 All meaningful propositions represent a possible state of affairs such that if the proposition *p* is meaningful, then there is a state of affairs *S* which is represented by the proposition *p* (theses (i) and (ii)).

P2 False propositions represent non subsisting states of affairs.

C1 There are possible states of affairs which do not subsist in the actual world but which are nonetheless represented by meaningful propositions. These states of affairs are merely possible.

P3 On the ontological level, merely possible states of affairs are either abstract entities representing a genuine possibility of combination of simple objects (actualist interpretation) or pure fictions (naturalist actualist interpretation) or, else, possible entities not subsisting in the actual world but subsisting in another possible world (possibilist interpretation).

P4 Since states of affairs are concrete entities (iii), merely possible states of affairs cannot be abstract entities such as those postulated by the actualists or ersatzists in order to provide an account of the modalities.

P5 Given the fact that Wittgenstein does not talk about subsisting states of affairs on the one hand and fictitious states of affairs on the other hand, merely possible states of affairs cannot be considered as fictitious entities. There is no talk nor any account of fictitious states of affairs in the *Tractatus*.

C2 Therefore, what false propositions represent, the merely possible states of affairs, are concrete and possible entities which do not subsist in the actual world but do subsist nonetheless. And this is the kind of entity possibilists call a *possibilia* and the admission of which commits one to possibilism.

In the literature on the *Tractatus*, Stenius, Simons and Carruthers hold or have held at some times theses (i), (ii) and (iii) or theses very close to these. Simons held, for instance, theses (i) and (ii) in his excellent paper on what he called the 'Old problem of complex and fact' where he writes:

Why does Wittgenstein need *Sachverhalte*? Because every sentence with sense represents something, but not every proposition is true. Only the true ones correspond to facts. What an elementary proposition represents cannot be

a positive atomic fact, as I have used this term, for then all elementary propositions would be true. So Wittgenstein needs what in Meinongian terms we can call a watered-down fact (cf. BB 35-6 on “Shadows of facts”) which a proposition can represent irrespective of its truth-value. In the *Tractatus* this role is played by the Sachlage or situation (2.11, 2.202), and in the special positive atomic case Wittgenstein uses the special term ‘Sachverhalt’. (P.M. Simons, 1992(1985), p. 334)

As to the nature of this “watered-down fact”, Simons does not tell us anything here. But since he conceives of states of affairs as complexes of simple objects and, therefore, admits the thesis (iii), his interpretation commits Wittgenstein to possibilism¹.

3. Critique of the argument

But does the picture theory really commit Wittgenstein to the existence of nonactual possible states of affairs? I think not. In fact, for reasons I am not going to present here today, I think that Wittgenstein is much closer to an anti-possibilist position in the *Tractatus* than to a possibilist interpretation². Thus, at least one of the three theses above from which we came to the conclusion that Wittgenstein would be a possibilist must be wrong. But which one(s)?

Thesis (iii) seems to me quite obvious. That states of affairs must be conceived as some kind of structured concrete entities follows straightforwardly from the following remarks:

2.01 Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen. (Sachen, Dingen)

2.03 Im Sachverhalt hängen die Gegenstände ineinander, wie die Glieder einer Kette.

2.031 Im Sachverhalt verhalten sich die Gegenstände in bestimmter Art und Weise zueinander.

We do find in the *Tractatus* some evidences for the thesis (i) as well. The most speaking one is the following:

2.22 Das Bild stellt dar, was es darstellt, unabhängig von seiner Wahr- oder Falschheit, durch die Form der Abbildung.

The only question which remains here however problematic is the question of the nature and force of “darstellen”. In the thesis quoted above, it is taken to be some kind

of relation that necessarily subsists between a meaningful proposition and what is represented whenever the representing proposition is a meaningful proposition. In the case of *abbilden*, I may have the proposition and not have the fact that correspond to it. In this case there simply isn't a relation of *abbilden*. The relation of *abbilden* is an internal relation, that is to say a relation such that it cannot not obtain if I have all *relata*. But in the case of *darstellen*, it seems to be different. If I have the proposition, there must be a represented situation, no matter what. This contrast we may explain by saying that the represented entities contrarily to the depicted ones exists necessarily of all eternity, they are some kind of platonist entities. Another possibility consists of saying that it is the proposition in fact which makes the represented entity exist and this is the reason why we do always have a relation of *darstellen* between a proposition and the possibility it represents. Thus, going along with the mere relation of representation, the proposition would entertain an operational function in that it builds up the possibility that it henceforth represent whenever it is spoken out. The advantage of this second reading is that it provides us with an interesting interpretation of the notion or *darstellen*, one which is faithful to the idea of the shadow and the parallel metaphor of the proposition which constructs a world (4.023).

The only thesis which I consider as being utterly false is thesis (ii). According to me, it is a widely spread mistake in the secondary literature that what a proposition is said to represent in the *Tractatus* is a *Sachverhalt*. As a matter of fact, if one carefully looks at the text going through all the occurrences of *darstellen* in the treatise of the Austrian philosopher, then he sees that with the exception of three superficial remarks (3.0321, 4.0311 and 4.122(4)) it is never written in the text that what a proposition represent is a *Sachverhalt*, but rather, either a *Sachlage* or a *mögliche Sachlage* or *das Bestehen oder das Nichtbestehen von Sachverhalten* or *die Möglichkeit des Bestehens und des Nichtbestehens von Sachverhalten* (see 2.11, 2.201-2.203, 4.021, 4.03, 4.031, 4.04, 4.124, 4.125, 4.462). Of all these remarks, 2.201 and 2.202 are the most striking here:

2.201 Das Bild bildet die Wirklichkeit ab, indem es eine Möglichkeit des Bestehens und Nichtbestehens von Sachverhalten darstellt.

2.202 Das Bild stellt eine mögliche Sachlage im logischen Raume dar.

What a proposition represents being always something possible, I take the adjunction of *möglich* and *die Möglichkeit* to be superfluous here.

People have failed to notice this point in the literature essentially for two reasons, the second being partly a consequence of the first. The first reason is that people have

failed to acknowledge the distinction Wittgenstein draws between “das Bestehen” and “ein bestehender”. Along with Simons 1985, I think that Wittgenstein meant something different when he used *bestehen* in the substantive form than when he did when he used it as an adjective. *Das Bestehen eines Sachverhaltes* is not a *bestehender Sachverhalt*. A *bestehender Sachverhalt* is a complex. It is an entity which consists of objects combined in a specific manner. Either it exists or it doesn't. *Das Bestehen eines Sachverhaltes* is what is the case when the *Sachverhalt* exists. *Das Nichtbestehen* is what is the case when the *Sachverhalt* doesn't exist. In the first case, I have a positive fact, in the second I have a negative fact. As Simons pointed out and as it stands in the *Tractatus* (2.06), only facts are said in the *Tractatus* to be positive and negative. To talk about concrete entities such as states of affairs as being the case simply doesn't make sense. The second reason is that there is a curious unanimity in the literature in saying without relying on any strong evidence for that claim that a *Sachlage* is some kind of a nonatomic *Sachverhalt*. Given 2.201 and 2.202 quoted above, and given 2.11 as well, it is however obvious that, once the distinction between “*das Bestehen*” and “*bestehender*” has been acknowledged, a *Sachlage* may no longer be considered as some kind of a nonatomic concrete entity.

4. Concluding remarks

How does the fact that what a proposition represents isn't a state of affairs refute the thesis that Wittgenstein is a possibilist? The point here is the following. Despite the fact that propositions do represent entities independently of what is the case, the entities depicted, the situations, are not, like *possibilia*, things that may exist in the actual world. They are just possibilities of obtaining of states of affairs and not these obtaining of states of affairs. i.e. not the fact that the states of affairs do not obtain, nor the states affairs themselves. Moreover, the idea that represented situations are not platonic entities but constructed entities makes them closer to the abstract entities and worlds postulated by the ersatzists than to the possibilist's *possibilia*.

References

- Bradley, R. (1992), *The Nature of All Being: A Study of Wittgenstein's Modal Atomism*. Oxford: Oxford University Press.
- Carruthers, P. (1989), *Tractarian Semantics. Finding Sense in Wittgenstein's Tractatus*, Oxford: Basil Blackwell.
- Plourde, J. (2000), "Ontologie der Modalitäten im Tractatus", *Metaphysica*, Sonderheft 1, 19-40.
- Simons, P.M. (1992), "The Old Problem of Complex and Fact", in *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski. Selected Essays*, Dordrecht: Kluwer, 319-338. (originally published in *Teoria* 2, 1985, 205-225).
- Stenius, E. (1960), *Wittgenstein's Tractatus: A critical exposition of the main lines of Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1979), *Notebooks 1914-1916*, ed. by G.H. von Wright & G.E.M Anscombe, Chicago: University of Chicago Press.
- , (1989), *Tractatus Logico-philosophicus*, hgb von B. McGuinness und J. Schulte, Frankfurt: Suhrkamp.
- Wright, G.H. von (1972), "Some observations on Modal Logic and Philosophical Systems", in *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, Baltimore: J. Hopkins University Press, 17-26.
- , (1982), "Modal Logic and the *Tractatus*" in *Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell.

Endnote

- 1 As to Carruthers, we find evidence that he agreed with theses (i) and (ii) in his book on the semantics of the *Tractatus* where he writes "the situation represented by a proposition (the *Sinn*) may not actually exist in the world, because the prop may be false" (P. Carruthers, 1989, p. 25). Stenius has an interpretation of the nature of the relations that subsist between the proposition as a picture and reality which may be considered as even stronger as the one set out in the reasoning and to which Simons view comes very close to. According to Stenius, a false proposition not merely represents a state of affairs but depicts it (*er bildet ihn ab*): "If the picture is true, however, it not only represents the prototype, but also depicts it. But if it is false, it does not depict the prototype, but depicts a possible state of affairs other than the real one. (E. Stenius, 1960, p. 98)".
- 2 On this, see my 2000.

Aggregatzustände des Wissens. Die Grundlagen der Wissenschaft im Lichte Wittgensteins Bemerkungen *Über Gewißheit*

Konstantin Pollok*

Ludwig Wittgenstein hat in seinen letzten Aufzeichnungen, *Über Gewißheit*, nicht nur die Bedeutung unserer unterschiedlichen Weltbilder für das Funktionieren alltäglicher Sprach-spiele und damit für das menschliche Zurechtfinden in einer sprachlich geformten Umwelt beschrieben¹. Seine späten Ausführungen lassen sich darüber hinaus auch fruchtbar machen für ein Funktionsverständnis der Wissenschaften. Mit folgendem, inzwischen berühmten Bild benennt er das Verhältnis wissenschaftsbegründender Sätze zu Sätzen der Wissenschaften:

"96. Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.

97. Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.

98. Wenn aber Einer sagte "Also ist auch die Logik eine Erfahrungswissenschaft", so hätte er unrecht. Aber dies ist richtig, daß der gleiche Satz einmal als von der Erfahrung zu prüfen, einmal als Regel der Prüfung behandelt werden kann.

99. Ja, das Ufer jenes Flusses besteht zum Teil aus hartem Gestein, das keiner oder einer unmerklichen Änderung unterliegt, und teils aus Sand, der bald hier bald dort weg- und angeschwemmt wird." (Wittgenstein 1999, 140)

Zwei kurze Kommentare zu dieser Passage seien gleich zu Anfang vorausgeschickt: zum einen spricht Wittgenstein hier interessanterweise von "hartem Gestein, das *keiner* oder einer *unmerklichen* Änderung unterliegt". Das Sedimentationsverhalten wissenschaftlicher und meta-wissenschaftlicher Sätze scheint also nur möglich zu sein auf einer unverrückbaren Unterlage. Um diese Problematik soll es im folgenden gehen. Zweitens: man kann sich die Janus-köpfigkeit, von der Wittgenstein hier (in § 98) spricht,

etwa an folgendem Beispiel veranschaulichen. Der Trägheitssatz und allgemein die Grundgesetze der Klassischen Mechanik wurden nicht logisch-deduktiv entdeckt, sondern hatten die Funktion von Hypothesen, die sich an der Erfahrung zu bewähren hatten. Schließlich verfahren wir aber nun auch umgekehrt, indem wir für Bewegungserklärungen den Trägheitssatz voraussetzen und die Beschreibung einer Bewegung, die diesem Satz zuwiderläuft, nicht als Erklärung des entsprechenden Phänomens akzeptieren.

Mit Rücksicht auf die lapidaren Bemerkungen und nur kargen Ausführungen Wittgensteins dazu erscheint es sinnvoll, (1) die Begründungsproblematik kurz von ihrem historischen Ausgang bei Kant her zu profilieren, um anschließend in einem zweiten Schritt (2) über den aktuellen Ansatz Michael Friedmans zu einem besseren Verständnis von Wittgensteins Ansicht und damit der Begründungsproblematik selbst zu gelangen. Dabei wird sich Wittgensteins Konzept der Mythologie, d. h. der alltagsprachlichen Überformung wissenschaftlicher Kontexte, als den genannten Konzeptionen überlegen erweisen.

1. Kant und die Anfangsgründe der Naturwissenschaft

Immanuel Kant ist der erste Philosoph, der hinsichtlich der Wissenschaft und deren Legitimation eine scharfe Trennung vornimmt. Noch in Descartes' *Principia Philosophiae* von 1644 finden sich neben einer Reflexion logischer Axiome² auch Reflexionen zur Willensproblematik sowie Abhandlungen zum Magnetismus und den physiologischen Differenzen von Sinnesempfindungen.³ Ein weites Spektrum - unter dem Titel *Principia Philosophiae*. Kant dagegen trennt nicht nur die Erkenntnis- von der Willensproblematik und damit theoretische von praktischer Philosophie. Kant trennt auch messerscharf zwischen *prima philosophia* und Physik. Erstere heißt bei ihm schließlich Transzendentalphilosophie und verfährt ausschließlich apriorisch, die Physik hingegen enthält neben Metaphysik und Mathematik auch induktive Momente und verfährt in diesem Sinne empirisch. Erst mit dieser Trennung zwischen nicht-reiner Gegenstandsphilosophie und reiner Erkenntnislehre gewinnt das Thema einer Wissenschaftsbegründung Brisanz.⁴ Denn aus Kantischer Perspektive markiert die erstere, also die Transzendentalphilosophie, den Legitimationskontext, in dem die apriorischen Bedingungen, genauer, die epistemischen Konstitutionsleistungen verzeichnet werden, die notwendig sind zur rationalen Begründung der Wissenschaften.

Doch Kant hat sich nicht nur um die Anfangsgründe des Wissens bzw. der Erkenntnis im allgemeinen, also die (transzendental-)logischen Voraussetzungen der Welterkenntnis, bemüht, sondern er hat ein eigenständiges Werk zum Übergang von der

Aggregatzustände des Wissens.

Die Grundlagen der Wissenschaft im Lichte Wittgensteins Bemerkungen *Über Gewißheit*

Epistemologie zur Physik, also zur Begründung der Naturwissenschaft, geschrieben, die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* von 1786.

Materie und Bewegung - das sind nicht nur die Elemente von Wittgensteins Wissens-metapher. Materie und Bewegung sind auch die zentralen Begriffe dieser Kantischen Schrift. An ihnen demonstriert der Königsberger Philosoph, daß sich wirkliche Erkenntnis auf die Gegenstände der *äußeren* Sinne beschränkt.⁵ Daneben beschreibt Kant dieses Werk aber auch als einen exemplarischen Fall dafür, die Tragweite der Vernunftkritik zu demonstrieren. Die *Metaphysischen Anfangsgründe* sollen dazu dienen, "den Begriffen und Lehrsätzen der Transzendentalphilosophie, d. h. einer bloßen Gedankenform, Sinn und Bedeutung unterzulegen"⁶, d. h. die Analyse der Begriffe der Materie sowie der Bewegung geschieht entlang der Kategorien und Grundsätze, wie Kant sie in der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführt hatte.

Die *Metaphysischen Anfangsgründe* stehen damit in einem Spannungsfeld zwischen einerseits allgemeiner Erkenntnistheorie und andererseits empirischer Naturwissenschaft. Sie sind mit beiden verbunden und gehören keiner der beiden an - oder, um in Wittgensteins Bild zu bleiben: sie gleichen dem Sand, der stellenweise das Flußbett bildet und stellenweise selbst in Fließbewegung ist. Dieses Spannungsfeld muß nun folgendermaßen präzisiert werden.

Einerseits: die Materietheorie dieser Kantischen Schrift steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den allgemeinen theoretischen Fundamenten menschlichen Wissens. Die Ergebnisse der *Metaphysischen Anfangsgründe* sollen den transzendentalen Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen und genau zu diesem Zweck stellt Kant eine Verbindung zur ma-thematischen Naturwissenschaft her. - Damit ist im übrigen auch die schließlich von Witt-genstein ausgemachte und eingangs angesprochene Janusköpfigkeit mancher wissenschafts-theoretischer Theoreme verbunden. Denn Kant will nicht nur der wandelbaren Wissenschaft ein Flußbett bereiten, d. h. die Naturwissenschaft in der Metaphysik verankern, sondern es gilt ihm auch umgekehrt als selbstverständlich, daß metaphysische bzw. erkenntnistheoretische Grundsätze bedeutungslos bleiben, solange sie nicht an empirisches Wissen geknüpft werden können. Von hier aus gesehen lautet die Grundeinsicht der Kantischen Philosophie geradezu: ein Flußbett ohne Fluß hat keine Bedeutung.

Andererseits müssen *Anfangsgründe der Naturwissenschaft* natürlich Rücksicht nehmen auf die empirischen Ergebnisse der Naturwissenschaft selbst, sonst wird eventuell eine Brücke begonnen, ohne auf der anderen Seite der Kluft auf die Fortsetzung des Weges zu treffen. Diese genuin naturwissenschaftlichen Begriffe tauchen in den *Metaphysischen Anfangsgründen* zwar (fast) ausschließlich an den Rändern der Theorie auf. Doch immerhin wird Kant dabei wesentlich konkreter

hinsichtlich des Begründungsproblems als Wittgenstein - und scheitert genau hier mit seiner Lösung. Kant versinkt sozusagen im Schlick des Flußufers.

Die Begründung dafür liegt in folgendem: Die Wissenschaft, deren Begründung Kants Transzendentalphilosophie und Metaphysik der Natur liefern sollen, ist diejenige seiner Zeit - etwas pauschal gesagt, die Newtonische Physik.⁷ Es ist in dieser Hinsicht jedoch nicht nur zweifelhaft, ob die Kantischen Bestimmungen unter Bedingungen einer relativistischen Physik Gültigkeit besitzen. Die Problematik beginnt vielmehr schon früher, nämlich bei der zu Kants Lebzeiten aufblühenden Chemie und der in der Folgezeit entstehenden wissenschaftlichen Biologie. Und eine Stufe grundlegender: die Naturwissenschaft hat im ausgehenden 18. Jh. definitiv den atomistischen Weg eingeschlagen, gegen den Kant sich gerade entschieden hatte. Daneben haben die wichtigsten Forschungsgebiete der nachfolgenden Ära, die Elektrizitäts- und die Wärmelehre, durch die Kantischen *Anfangsgründe* keine dem newtonischen Ideal entsprechende theoretische Basis erhalten.

Neben diesem Scheitern an der Kompatibilität der Wissenschaftsbegründung mit der Wissenschaft selbst ergibt sich im gegenwärtigen Kontext jedoch noch ein weiteres unüberwindbares Problem für die Kantische Grundlagentheorie. Denn neben der zeitgenössischen Naturwissenschaft ist Kants Orientierung an der Vernunftkritik der zweite Pol des Spannungsfeldes, in dem seine Wissenschaftsbegründung steht - oder eben fällt. Wenn nun, wie allgemein zugestanden, Kants allgemeine Erkenntnistheorie, sein transzendentaler Idealismus mit der Trennung eines *mundus intelligibilis* von einem *mundus sensibilis*, eingehender Kritik nicht standhält, so sind eben nicht einmal die tieferen Schichten des Flußbettes aus "hartem Gestein, das *keiner* oder einer *unmerklichen* Änderung unterliegt". Allgemein: Daß die "Krisenreinheit" der Vernunft, oder genauer, der *Transzendentalen Logik*, nur eine Forderung sein konnte, lag außerhalb des Kantischen Gesichtsfeldes.⁸

2.Friedmans Konzept einer *Dynamics of Reason* und Wittgensteins Fluß der Erkenntnis

Ausgehend von Kant setzen an dieser Stelle, wenngleich in größerer Perspektive, Michael Friedmans systematische Reflexionen zum Begründungsproblem der Wissenschaften ein: Die konstitutiven Prinzipien, mit denen Kant das raum-zeitliche Gerüst der empirischen Naturwissenschaft errichtet hat, müssen als ebenso dynamisch und historisch bedingt angesehen werden wie diese mathematisch-physikalische Naturwissenschaft selbst.

Aggregatzustände des Wissens.

Die Grundlagen der Wissenschaft im Lichte Wittgensteins Bemerkungen *Über Gewißheit*

In Fortführung des Kantischen Begründungsprojekts, aber auch anknüpfend an Autoren wie Helmholtz, Reichenbach, Schlick, Carnap, Quine und Kuhn entwirft Friedman ein dynamisches Modell einer Wissenschaftstheorie bzw. Soziologie des Wissens. Für meine gegenwärtigen Zwecke ist vor allem ein Aspekt in Friedmans Konzeption einer solchen *Dynamics of Reason* von zentraler Bedeutung. Es geht um die jeweilige Gewißheit innerhalb der von Friedman ausgemachten drei Schichten wissenschaftlicher Erkenntnis.

Mit Kuhn geht Friedman davon aus, daß es in der Wissenschaft - und zwar in ihr im Gegensatz zu anderen Bereichen des intellektuellen und kulturellen Lebens - Perioden eines starken Konsenses gibt, in welchen ein bestimmtes Paradigma, ein begriffliches Rahmenwerk, von allen Teilnehmern der entsprechenden Disziplin akzeptiert wird.⁹ Neben diesen ruhigen Zeiten ‚normaler Wissenschaft‘ sind historisch jedoch auch Zeiten wissenschaftlicher Umbrüche zu beobachten, die durch auftretende Anomalien und nachfolgende Krisen innerhalb eines bestehenden Paradigmas verursacht werden und zu den berühmten Paradigmenwechseln führen, bei denen das bestehende begriffliche Gerüst einer Wissenschaft durch ein neues ersetzt wird.

Im erklärten Gegensatz zu Kuhn bezieht Friedman jedoch die Philosophie in die strukturierte Dynamik der Wissenschaft mit ein. Man muß demnach zur korrekten Beschreibung des Wissenschaftsprozesses Kuhns zweiteiliges Modell von normaler und revolutionärer Wissenschaft ersetzen durch ein dreiteiliges. Diese Ergänzung ist deshalb erforderlich, weil eine wissenschaftliche Revolution, der Übergang zu einem neuen Paradigma, unverständlich bleibt, solange man nicht die parallelen Entwicklungen in der Philosophie berücksichtigt; letztere sind entscheidender als die von Kuhn geltend gemachten irrationalen ‚Konversionserfahrungen‘. Auf dieser Metaebene der Philosophie selbst gibt es keine Paradigmenwechsel, da in der Philosophie ohnehin niemals ein allgemein akzeptierter Standard existiert. Vielmehr kommt von dieser philosophischen Metaebene häufig der Anstoß zu einem wirklichen Paradigmenwechsel auf der Wissenschaftsebene.

Die wesentliche Charakterisierung nimmt Friedman nun hinsichtlich der Gewißheit der drei Schichten vor:

"None of these three levels [normal science, revolutionary science, and the philosophical articulation of paradigms] are fixed and unrevisable [...]. The various strata or levels in our total evolving and interacting system of beliefs are thus not distinguished by differing degrees of epistemic security at all - neither by differing degrees of centrality and entrenchment in the sense of Quine nor by differing degrees of certainty in the more traditional sense - but rather by their radically different functions or roles within the never ending, and often entirely unpredictable advance of science as a whole." (Friedman 1998, II 16)

In diese bereits sehr differenzierte Konzeption läßt sich jedoch im Sinne der eingangs zitierten Wittgenstein-Passage eingreifen: Wenn die Prinzipien der dritten, also der philosophischen Ebene, wie Friedman betont, eine konstitutive Funktion, eine Führungs- und Kontrollfunktion inbezug auf den intellektuellen Fortschritt haben sollen, dann müssen sie sich hinsichtlich ihrer Gewißheit von den beiden anderen Ebenen unterscheiden, denn ein Prinzip kann nur insofern als Entscheidungskriterium und Kontrollinstanz dienen, als es selbst relativ zum Kontrollierten sicher ist. Die Gewißheit der *third-level principles* muß wohlgemerkt nicht absolut sein, aber diese Prinzipien können nicht genauso fraglich sein wie das zu prüfende Prinzip selbst. Die von Friedman abgelehnte Differenz hinsichtlich der Gewißheit der drei Schichten ist also vielmehr konstitutiv dafür, daß eine kritische, d. h. nicht-willkürliche Interaktion, namentlich zwischen den wissenschaftlichen Paradigmen und dem philosophischen Kommunikationsrahmen, überhaupt stattfinden kann. Oder knapp in Wittgensteins Bild formuliert: ein Flußbett kann nicht wiederum aus Wasser bestehen.

Doch was Friedman hier als Philosophie anspricht, nämlich Wissenschaftstheorie im weitesten Sinne von Aristoteles über Kant bis zu Friedman selbst, kann und muß noch weiter modifiziert bzw. differenziert werden. Im Sinne einer Erweiterung des Philosophiebegriffs hat der späte Wittgenstein mit dem Konzept der Mythologie auf eine wesentliche und neue Dimension verwiesen, die zum einen erkenntnisleitend ist, zum anderen aber auch wissenschaftsexterne, d. h. lebensweltliche Überzeugungen miteinbezieht. Einem erkenntnistheoretischen Skeptizismus und Relativismus zum Trotz¹⁰ gibt es also verschiedene Aggregatzustände des Wissens; der feste, wenngleich nicht absolut-gewisse Grund wissenschaftlicher und anderer Sprachspiele besteht (neben Sätzen der Logik)¹¹ in der Konstanz bestimmter Lebensformen:

"144. [...] Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern es wird von dem, was darum herumliegt, festgehalten."
(Wittgenstein 1999, 150)

"229. Unsre Rede erhält durch unsre übrigen Handlungen ihren Sinn." (Wittgenstein 1999, 164)

Zur Verdeutlichung mag hier der aktuelle Verweis auf ethisch relevante Vorstellungen der Zivilgesellschaft vom guten Leben genügen, die gegenwärtig sogar in Konkurrenz treten zu den wissenschaftlichen Ambitionen der Biotechnologie. Daß hier ebenfalls ein Austausch zwischen den Bereichen, d. h. mitunter auch ein Wandel moralischer Vorstellungen in Bezug auf ungeborenes Leben bzw. Zellhaufen, besteht, ist mit Wittgensteins Bild vom Fluß bereits vollständig erfaßt. Praxisbezogene Realitätskonzeptionen bzw. Weltbilder, also dasjenige, was Wittgenstein als Mythologie angesprochen hat, beinhalten hier beispielsweise eine Abscheu vor Monsterkreaturen.¹²

Aggregatzustände des Wissens.

Die Grundlagen der Wissenschaft im Lichte Wittgensteins Bemerkungen *Über Gewißheit*

- Gerade die Fragestellungen, die sich aus unseren Weltbildern ergeben, waren und sind aber zugleich auch der Nährboden jeglicher Wissenschaft. Wissenschaftliche Wandlungen ruhen damit auf dem Fundament alltagsprachlich verfaßter, lebensweltlicher Überzeugungen. Und von diesen sagt Wittgenstein lapidar:

"670. Man könnte von Grundprinzipien menschlicher Forschung reden."¹³

Doch auch in Wittgensteins Bild vom eingebetteten Fluß der Erkenntnis bleiben wesentliche Elemente ungeklärt, von denen hier abschließend nur zwei genannt werden sollen: (I) Wie hat man sich konkret, d. h. jenseits der Metaphorik, den Vorgang der ‚Sedimentierung‘ von Erfahrungssätzen in der Kontrollschicht vorzustellen?¹⁴ (II) Als Beschreibung des dynamischen Verhältnisses zwischen Wissenschaft und deren Grundlagen kann das Bild Wittgensteins in mancher Hinsicht gut dienen. Wie daraus aber eine normative Theorie zur Begründung von Wissenschaft, d. h. eine Entscheidungsinstanz für konkurrierende wissenschaftliche Theorien, zu entwerfen ist, bleibt weiterhin unklar. Denn es besteht folgendes Dilemma: (i) entweder eine Begründungstheorie - oder mit Wittgenstein formuliert: ein philosophisch reflektiertes Weltbild - ist sehr spezifisch und intensional sehr reich. Eine solche Theorie trifft damit exakt die Probleme, die in der jeweiligen (zeitvarianten) Wissenschaft angesprochen werden. Oder aber (ii) eine Begründungstheorie ist sehr allgemein und trifft damit extensional einen großen Ausschnitt der Wissenschaft, im Idealfall das Totum des mathematisch-empirischen Wissens; der feste Grund des Flußbettes würde hier beispielsweise durch Postulate der Kohärenz, Konsistenz oder Simplizität gebildet.¹⁵ Beide Vorzüge aber schließen sich aus, denn im ersten Fall, den ich exemplarisch an Kant demonstriert habe, müssen viele Phänomene zusammenhangslos und damit unbegründet bleiben. Im zweiten Fall trifft die Begründungstheorie nicht die spezifischen Probleme der Wissenschaften, da sie als mathematisch-logische Begründung im Extremfall Theorien zu erklären vermag, die sich ihrerseits widersprechen. Sie ist also zu allgemein, um zwischen konkurrierenden Auffassungen entscheiden zu können. - Wittgenstein hat vor 50 Jahren auf die Verbindungen zwischen Wissenschaft und vorwissenschaftlichem Weltbild aufmerksam gemacht. Diese Verbindungen konkret zu beschreiben, ist eine Aufgabe, die zu den interessantesten Erbstücken seines Denkens gehört; die Brücke von den "Grundprinzipien menschlicher Forschung" zur Forschung selbst ist noch nicht geschlagen.

Literatur:

- Conway, G. D. (1989), *Wittgenstein on Foundations*. Atlantic Highlands (NJ).
- Descartes, R. (1644), *Principia Philosophiae*. Amsterdam.
- Friedman, M. (1998), *Dynamics of Reason. Kantian Themes in the Philosophy of Science*. I. "The Idea of a Scientific Philosophy", II. "Historical Perspectives on the Stratification of Knowledge", III. "Rationality, Revolution, and the Community of Inquiry", Manuskript.
- Haller, R. (1988), "Justification and Praxeological Foundationalism", *Inquiry* 31: 335-45.
- Kant, I. (1900ff.), *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (abgek.: AA), Berlin.
- Kellerwessel, W. (1998), "Zum Begriff der Gewißheit in Wittgensteins *Über Gewißheit* und seinen Implikationen. Ein Kommentar", in W. Kellerwessel u. Th. Peuker (Hg.), *Wittgensteins Spätphilosophie. Analysen und Probleme*. Würzburg, 227-255.
- Kuhn, Th. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago.
- Maudgil, A. (1989), "World-Pictures and Paradigms: Wittgenstein and Kuhn", P. Weingartner and G. Schulz (eds.), *Philosophy and Natural Science: Borderline Questions*, 285-290.
- Pollok, K. (2001), *Kants "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Ein Kritischer Kommentar*. Hamburg (im Druck).
- Schulte, J. (1990), *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*. Frankfurt/M.
- Strawson, P. F. (1985), *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*. London.
- Wittgenstein, L. (1984), *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1, *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M.
- (1999), *Über Gewißheit*. Werkausgabe Band 8, *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M.

Endnote

- * Für klärende Hinweise danke ich Heiner F. Klemme (Magdeburg), David Hyder (Konstanz) sowie den TeilnehmerInnen eines Philosophie-Kolloquiums an der Universität Konstanz, in dessen Rahmen ich eine frühere Version dieses Papiers vorgetragen habe.
- 1 Unter Berücksichtigung des breiten Spektrums einschlägiger Interpretationen liefert Kellerwessel (1998) einen guten Kommentar zu *Über Gewißheit*; die Grundtendenz seiner Lesart ist "nicht-relativistisch" (229); Zentrum der Argumentation

Wittgensteins ist danach die Ansicht, daß "[...] Zweifelsformulierungen [...] als sinntheoretisch nachrangig gegenüber Gewißeiten zu betrachten" (240) sind. Eine gleichorientierte Lesart dieses Abschnitts findet sich bereits bei Strawson 1985, 14-29; vgl. auch Conway 1989, 144-47 und zu weiterer ansatz-verwandter Literatur Kellerwessel 1998, 229n.

- 2 Descartes spricht von "ewigen Wahrheiten" und meint damit z. B. den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Vgl. Descartes 1644, Pars I, § 49.
- 3 Vgl. Pars I, §§ 32-42; Pars IV, §§ 133-183; Pars IV, §§ 188-198.
- 4 Vgl. auch Friedman 1998, I 5.
- 5 In diesem Sinne reduziert Kant die Naturwissenschaft insgesamt rigoros auf eine Körperlehre und qualifiziert die Seelenlehre als unwissenschaftlich ab, wobei sich eine gewisse Affinität zu Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen konstatieren läßt, in denen der Autor nachdrücklich davor warnt, von der Seele so zu reden wie die Physiker von der Materie; vgl. v. a. PU §§ 308, 571.
- 6 Kant AA IV, 478; auf die Detailargumentation dieser Schrift kann hier nicht weiter eingegangen werden, vgl. dazu Pollok 2001.
- 7 Pauschal, vielleicht zu pauschal, ist diese Bestimmung deshalb, weil Kant in etlichen Stücken von Newtons Auffassung abweicht, beispielsweise in Hinsicht auf die Theorie des Lichts.
- 8 Vgl. dazu Wittgenstein, PU §§ 107f.; die in diesen Paragraphen formulierte Kritik an Wittgensteins eigenem Tractatus läßt sich mutatis mutandis auch an Kants Kritik üben.
- 9 Unter Betonung der Gemeinsamkeiten hat bereits Maudgil (1989) Wittgensteins Flußmetapher mit der Wissenschaftskonzeption Kuhns verglichen. Im Gegensatz zu Maudgil bin ich nicht der Ansicht, daß sich in Wittgensteins Verständnis die Veränderung eines ‚Weltbildes‘ als Revolution, als diskreter Schritt, kennzeichnen läßt; vgl. im letzteren Sinne auch Schulte (1990), der die Allmählichkeit der Veränderung, z. B. im Aufkommen des Farbwortes ‚orange‘, hervorhebt.
- 10 Vgl. zum Problem des Zweifels bzw. des Begründungsregresses u.a. Wittgenstein 1984 (PU §§ 217, 481-485) sowie Wittgenstein 1999 (ÜG §§ 114f., 204f.) und in bezug darauf Haller 1988, insbes. 337-345.
- 11 Wittgenstein schreibt in ÜG dazu: "Sätze von der Form der Erfahrungssätze und nicht nur Sätze der Logik gehören zum Fundament alles Operierens mit Gedanken (mit der Sprache)." (Wittgenstein 1999, § 401; Hervorhebung: K.P.; vgl. auch § 494)
- 12 Vgl. zum Zusammenhang "Weltbild" und "Mythologie" auch Schulte 1990, 125-128.
- 13 Wittgenstein 1999, 255; vgl. auch § 415.
- 14 Vgl. dazu auch Wittgenstein 1999, §§ 401f.
- 15 Vgl. dazu auch Wittgenstein 1999, § 92.

Environmental Holistic Ethics: Leopold and Callicot

Leszek Pyra

The subject matter of this short analysis is the evaluation of some aspects of the holistic ethics as worked out by Aldo Leopold and J. Baird Callicot. Their views seem sometimes to be very controversial, especially at the very first glance, but they nevertheless appeal to everybody who is ecologically sensitive.

Aldo Leopold, the American philosophising forester, is the author of *A Sand County Almanac*, which by many environmentalists is considered to be the *Bible* of environmental philosophy of different kinds /Potter, XIII; Passmore, 3/. According to Leopold the circle of morality expands, as history of human culture shows, and must eventually include some new entities. He enumerates such entities writing: "The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land."/239/

The different representatives of environmental philosophy, and especially those representing its holistic trend, usually claim that such philosophy is based both upon the theories of evolution and on ecological sciences. Evolutionary theories show that we, humans, are to a great extent related to nonhuman beings, who are our companions in "the 3.5 billion-year odyssey of life on Earth" /Raup, Sepkowski/. Next the ecological sciences prove that all beings are not separate and independent entities and constitute certain communities, interconnected in different, sometimes very complicated ways. Finally, on the basis of such views, there emerges a new vision of nature, nature conceived as a certain whole - structured and evolving all the time - towards a rather unknown aim, I think. Leopold, however, seems to be of a somewhat different opinion, therefore he writes: "Science has given us many doubts, but it has given us at least one certainty: the trend of evolution is to elaborate and diversify the biota"/253/

According to some theoreticians nature as a whole resembles a huge organism. Jim Lovelock, for example, goes even so far as to suggest that the whole Earth is one such organism /Lovelock, 1979/. The metaphor of organism makes it possible to speak about health or illness of some greater wholes, e.g. ecosystems. In such context there appears Leopold's well-known imperative, prescribing what is good and what is not in regard to man's handling nature. Writes Leopold: "A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends

otherwise."/262/ According to such a formulation the good of ecosystems seems to be of greater importance than the good of individuals; obviously such theoretical standpoint stands in opposition to the Western traditional views. /Barbour 1973/. Personally, I would rather reformulate Leopold's opinion in such way, as to suggest that individuals should be at least as much taken care of as ecosystems.

Aldo Leopold considers biotopic community to be the biotic pyramid consisting of layers hierarchically ordered. At the basis of such pyramid there are plants absorbing solar energy in the process of photosynthesis, next come herbivorous animals and then carnivorous ones. According to the author: "The pyramid is a tangle of chains so complex as to seem disorderly" /Leopold, 252/, yet all components constitute a certain organized structure. It seems that at the beginning of evolution the pyramid was fairly low and nutritional chains rather short and simple. Man, appearing late on evolutionary scale of time, introduced dramatic, negative changes into environment. But Leopold was not a pessimist, he believed that harmonious coexistence of man with nature was still possible, especially when ecological education was introduced and led on a great scale. Notice, however, that the author expressed such optimism more than fifty years ago, when the environment was not yet devastated to such an extent as it happens to be nowadays.

Considering some greater ecosystemic wholes one must, sooner or later, touch the problem of endangered species. It seems obvious that the endangered species must be handled more carefully than the ones widely spread, because the extinction of the former means the impoverishment of the biosphere, whereas there is no such immediate danger in case of the latter. Especially in the light of the fact that man cannot bring the vanishing species back to life, he should be extremely careful when handling them, in order to avoid what Holmes Rolston III calls *superkilling species* /Rolston 1988, 143; Pyra 1988, 162/. Leopold assumes that particular species are not equally important for a given ecosystem, but man can hardly evaluate what is important and what is not in this respect. He writes: "the scientist knows that the biotic mechanism is so complex that its workings may never be fully understood."/241/

Leopold was accused of committing all kinds of the so called naturalistic fallacy, being hardly aware of the dichotomy of facts and values. Such fallacy, according to George E. Moore, is the "fallacy which consists in identifying the simple notion which we mean by 'good' with some other notion." /Moore, 58/. In this context Leopold was criticised, that his famous, above-quoted imperative, appeared as an ethical norm formulated incorrectly on the basis of the description of some ecological phenomena; incorrectly, because from the point of view of strict logic, values /norms/ cannot be derived from facts, unless one introduces an additional, value-laden premise into a given inference.

And it is just here that J. Baird Callicot comes to the rescue. Generally he tries to articulate, defend and develop the ideas of Leopold, and is interested in such elaboration of Leopold's ethic which results, ethically and metaphysically, in producing a new paradigm, the ecocentric paradigm, remaining in contrast to the so far existing psychocentric or homocentric paradigms. Callicot admits that one of the main weaknesses of Leopold's legacy was the author's naive presumption that it was easy to shift from *is* to *ought*. He writes: "Leopold has blithely stepped across the barrier separating *is* from *ought*, that is, he has committed the naturalistic fallacy...". /Callicot, 117/ The author searches for the new solution of this traditional problem and therefore he reaches to David Hume's theory of moral sense introduced in *A Treatise of Human Nature* /Hume, 469/, and to the theory of feelings presented by Charles Darwin in his *The Descent of Man* /Darwin, 107/. From the philogenetical point of view it seems that feelings are much older than reason - on the one hand, and that they are common in organisms other than human - on the other. As such they constitute a good basis for building a shift from facts to values, referring not to any kind of formal logic - where the problem seems to get no good solution at all - but to psychology. In this context Callicot pays particular attention to Hume's opinion that morality was not the question of reason but of feelings, of certain moral sentiments - natural and universal - in which everyone was endowed /Hume, 469-70/. But eventually Callicot too easily, I think, makes little account of the problem under discussion writing: "The naturalistic fallacy is dismissed as an issue too parochial to be practically relevant to contemporary environmental ethics." /Callicot, 118/. The reasonings sketched above point to the conclusion that from the knowledge of facts there do not follow any moral obligations conceived in any strictly logical sense. But one should accept such a theoretical position in which the knowledge of facts constitutes the psychological reason for obligations. It simply means that empirical biological knowledge makes us take care of the environment which eventually conditions our well-being.

Callicot claims that his axiology is humanly grounded but not humanly centered. He claims that holistic ethic wants to overcome the limitations of traditional ethical theories which attribute values only to individuals /*primo loco*: humans/, and wants to attribute values to biotopic communities /wholes/. Therefore it seems, I think, that the more *holistic* ethic is the more attention it pays to some greater wholes and the less to individuals. But it certainly cannot be *totally holistic*, because then it would attribute almost no value to individuals.

The author radically distinguishes wild animals from domesticated ones. According to him the latter are simply some kind of *artifacts*, therefore it is nonsense to speak even about granting freedom to them, as animal liberation movement suggests /Callicot, 30-1/. If people set free domesticated animals, e.g. feral cattle and sheep, such animals would

continue staying near human houses, expecting to be fed, and they would starve and - most probably - die out in winter. Therefore, from the point of view of holistic ethic, it is most reasonable to take care of domesticated animals /as in fact man has done for thousands of years!/ and let wild animals live their own life, with as little human interference as possible under given circumstances.

Holistic ethic does not agree with the /neo/utilitarian theory according to which life is the better the less suffering appears within its course /Callicot, 32-3/. From the point of view of such ethic the conviction that every suffering /pain/ is bad is unreasonable, because pain is unseparable from life as such, it simply serves as an indication of a condition in which a given organism is. It should also not be forgotten that nature is so constructed that some organisms live at the expense of other organisms. Only plants are able to assimilate solar energy, therefore herbivorous animals eat plants and carnivorous animals eat herbivorous ones in order to get energy for living. Writes Callicot: "To live...is to feel pain and pleasure in a fitting mixture, and sooner or later to die. That is the way the system works"./33/ He stresses the fact that everyone who would like to disturb the natural order of nature in such ways as to maximize pleasure and minimize pain would lead to catastrophic changes in the world, thus threatening the existence of all beings, human beings including. The best the contemporary man can do is to accept the biological limitations imposed by nature and learn himself to live in harmony with her, aiming at achieving a healthy human individual, healthy society, and all this immersed in healthy environment. The adherents of holistic ethic do not accept commercial traffic in wildlife, zoos, etc. But very reasonably so they allow deer or wolves culling, especially when the amount of animals increases and upsets the ecological equilibrium.

Conclusions

When one compares the so far existing Western ethics with the holistic ethic, formulated by Leopold and developed by Callicot, one notices immediately that such ethic shifts emphasis: firstly - from parts /individuals/ to wholes /communities/; secondly - from human beings /anthropocentrism/ to nature /ecocentrism, biocentrism/. Such ethic has certainly both advantages and disadvantages. In view of what has been presented so far, I think, it is certainly reasonable to take care of endangered species and quite unreasonable not to do so. It is rational to assume that man does not know all the intricacies of the web of life and is unable to foresee what effects the disappearance of a given species could have upon the biosphere, of which he is a part. It is a good thing to pay greater attention to biotopic communities, than the traditional ethics do, but it does not mean that one can neglect individuals. According to me, one of the greatest

weaknesses of holistic ethic is that it cannot offer good criteria, what to choose, when there appears a conflict of interests between individuals and wholes. In such situations *holism neglects individuals*, forgetting that just they are *really existing, reproducing, and lasting representatives of given wholes*. Therefore my suggestion is that both individuals and wholes should be equally /proportionally?/ taken care of. Some reasonable strategy must certainly be worked out in this respect.

Considering the ecological sciences it is certainly rational to look for the new solution of the old problem of a shift from facts to values. In my opinion neither Leopold nor Callicot have solved this problem, although the latter has probably shown a good direction, suggested by William Frankena, according to whom, although: "there are no formal logical rules by means of which one can deduce the ethical proposition 'x ought to be done' from any combination of purely factual statements", yet, "according to ordinary usage, it is entirely possible to infer ethical conclusions from factual premises." /1976, 144/ Then such way of thinking was followed, successfully I think, by Rolston /1989, 20/.

It is unreasonable, particularly on behalf of J.Baird Callicot, to treat domesticated animals with such contempt, as to call them *artifacts*; our cats, dogs, horses, etc. certainly do not deserve such treatment. What more, such attitude of the philosopher, I think, diminishes the amount of holistic ethic's possible adherents.

It is also noteworthy that especially Leopold tries to include into the sphere of his ethic plants, soils and waters, which is quite a novel feature for any ethical theory, although some ethicists will probably say that it is too novel and too radical to be commonly and universally accepted. Nevertheless it is quite reasonable to think about such entities in ethical perspective, especially now, when mankind has just entered the third millennium. At stake here seems to be the true relation of man to nature, resembling the one conceived by Martin Buber in his concept of the I-You relation, which is full of different values /Pyra, 2000/, of which man, unfortunately, is not always aware.

References

- Barbour, I.G. /ed./ (1973), *Western Man and Environmental Ethics*, Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- Callicot, J.B. (1989), *In Defense of the Land Ethic*, Albany: State University of New York Press.
- Darwin, Ch. (1904), *The Descent of Man*, New York: J.A.Hill and Co.
- Frankena, W.K. (1976), *Perspectives on Morality*, /ed./ Goodpaster, K.E. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Hume, D. (1960), *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Leopold, A. (1966), *A Sand County Almanac* New York: Ballantine Books.
- Lovelock, J.E. (1979), *Gaia. A new look at life on Earth*, Oxford: Oxford University Press.
- Moore, G.E. (1929), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Passmore, J. (1974), *Man's Responsibility for Nature*, Surrey: The Gresham Press.
- Potter, R. (1988), *Global Bioethics*, East Lansing, Michigan: Michigan State University Press.
- Pyra, L. (1998), "Some Remarks on Holmes Rolstone III's Holistic Ethics", *Applied Ethics*, Kirchberg am Wechsel, p.159-163.
- Pyra, L. (2000), "Values within Relations", *Analecta Husserliana* LXVII, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, p.55-63.
- Raup D.M., Sepkowski J.J., Jr. (1982), "Mass Extinctions in the Marine Fossil Record", *Science*, 215, p.1501-3.
- Rolston, H.III (1988), *Environmental Ethics*, Philadelphia: Temple University Press.
- Rolston, H.III (1989), *Philosophy Gone Wild*, Buffalo, New York: Prometheus Books.

Wittgenstein und die Cambridge-Theorie der Repräsentation

Josef Quitterer

Abstract. Unter der 'Cambridge-Theorie' versteht man eine alternative Theorie der Repräsentation, wonach Mentales aufgrund einer Ähnlichkeitsbeziehung zu dem repräsentierten Gegenstand repräsentiert. Von den Vertretern der Cambridge-Theorie wird u.a. Wittgenstein als 'Gründervater' dieser alternativen Auffassung gesehen. Es läßt sich jedoch zeigen, daß die 'Bildtheorie' des Tractatus nicht nur nicht im Sinne der Cambridge-Theorie verstanden werden kann. Sie kann darüber hinaus zur Kritik jener Auffassungen verwendet werden, die in nicht-propositionalen Formen der Repräsentation die Lösung für Probleme klassischer Theorien mentaler Repräsentation suchen.

Repräsentationale Theorien des Geistes stoßen auf Schwierigkeiten, wenn es darum geht, sämtliche Phänomene des Bewußtseins als mentale Repräsentationen zu deuten. So repräsentieren *Propositionale Einstellungen* das Geglaubte, Gemeinte, Erkannte nicht von sich aus, sondern dadurch, daß sich das glaubende, meinende und erkennende Subjekt *intentional* auf die geglaubten etc. Gegenstände bezieht. Ohne Intentionalität bzw. intentionale Gegenstände bleibt die Referenz des jeweiligen mentalen Zustands unbestimmt, d.h. es ist nicht klar, worauf sich eine bestimmte propositionale Einstellung bezieht bzw. was durch diese Einstellung repräsentiert wird (Searle 1983, 175f.). Es wird allgemein als unbefriedigend angesehen, daß der repräsentationale Charakter des Mentalen nur unter Zuhilfenahme des Begriffs bzw. der Fähigkeit der Intentionalität erklärt werden kann (Fodor 1987, 98; Metzinger 1993, 127). Ein weiteres Problem liegt in der Tatsache, daß sich selbst bei einer intentionalen Bestimmung mentaler Repräsentation die Relation zwischen *Repräsentierendem* und *Repräsentierten* nur mit Hilfe nicht-repräsentationaler Gegebenheiten ausreichend bestimmten läßt. So hat z.B. Searle darauf hingewiesen, daß bestimmte nicht-repräsentationale Vermögen – wie z.B. menschliches Handeln, Regelbefolgen etc. – vorausgesetzt werden müssen, damit propositionale Einstellungen ihre Repräsentationsfunktion erfüllen können (Searle 1983 und Searle 1992, Kap. 8). Searle spricht hier von der Notwendigkeit, sogenannte 'background-capacities' mit einzubeziehen, damit die Interpretation bestimmter propositionaler Einstellungen nicht beliebig wird (Searle 1992, 176). Die entscheidende Schwierigkeit bei der repräsentationalen Deutung mentaler Zustände besteht also darin, daß mentalen

Repräsentationen – wie z.B. propositionalen Einstellungen – keine intrinsische Repräsentationskraft zukommt wie sie nach Dretske bei einigen natürlichen Repräsentationen festzustellen ist (Dretske 1988, 53 u. 62).

Die genannten Schwierigkeiten werden von verschiedenen Philosophen nicht als grundsätzliche Probleme einer repräsentationalen Theorie des Geistes gesehen, sondern auf die Unzulänglichkeit des bisher verwendeten Repräsentationsmodells zurückgeführt. Nach Colin McGinn besteht das klassische Paradigma der Kognitionswissenschaft in einer *sententialistischen* Deutung mentaler Repräsentation: "I think it will be agreed that the tectonic proposal currently most favoured ... is that representational systems are devices for the manipulation of sentences – minds are 'sentential engines'." (McGinn 1989, 172.) Der sententialistische Ansatz prägte die Kognitionswissenschaft weitgehend unangefochten bis in die 80er Jahre. Verschiedentlich wurde die Existenz mentaler Repräsentationen in der Form regelgeleiteter Manipulation von Symbolen sogar als definierendes (notwendiges und hinreichendes) Merkmal menschlicher Kognition aufgefaßt (Newell 1980). Symbolische Repräsentationssysteme hätten jedoch den Nachteil, daß sie zur Erfüllung ihrer repräsentationalen Funktion auf eine weitere Bestimmung durch externe Faktoren und zusätzliche Annahmen wie dem Postulieren intentionaler Gegenstände angewiesen sind. Es sei deshalb Aufgabe von Philosophie und Kognitionswissenschaft ein alternatives Modell mentaler Repräsentation zu entwickeln, das ohne eine extrinsische Begründung der Repräsentationsbeziehung auskommt.

Diese Alternative wird von McGinn als 'Cambridge-Theorie der (mentalen) Repräsentation' bezeichnet. Diese Bezeichnung soll darauf hinweisen, daß praktisch alle wichtigen Vertreter dieser Theorie der Repräsentation, bzw. jene, die dafür gehalten werden, in Cambridge beheimatet sind bzw. waren: L. Wittgenstein, K. Craik und P. N. Johnson-Laird. Ich möchte im folgenden der Frage nachgehen, welche Rolle Wittgenstein bei der Cambridge-Theorie der Repräsentation nun tatsächlich zukommt.

In der Cambridge-Theorie mentaler Repräsentation werden anstelle von mentalen Entitäten mit symbolhaftem Charakter (wie z.B. propositionalen Einstellungen) mentale *Modelle* als die eigentlichen Träger mentaler Repräsentation angenommen. Modelle repräsentieren aufgrund einer Ähnlichkeitsbeziehung zu dem repräsentierten Gegenstand. McGinn präzisiert diesen Aspekt der Cambridge-Theorie folgendermaßen: "By a model we thus mean any physical or chemical system which has a similar relation-structure to that of the process it imitates. By 'relation-structure' I do not mean some obscure non-physical entity which attends the model, but the fact that it is a physical working model which works in the same way as the process it parallels, in the aspects under consideration at any moment." (McGinn 1989, 175.) Auch Johnson-Laird

entwickelte eine Theorie mentaler Modelle, wonach Sprache in der Form von Propositionen nicht so sehr dazu benützt wird, um die Welt direkt zu beschreiben, sondern um ein mentales Modell zu konstruieren. Dieses stelle ein strukturelles Analogon einer Wirklichkeit oder einer vorgestellten Situation dar (Johnson-Laird 1989).

Die im deutschen Sprachraum wohl bekannteste Inanspruchnahme der Cambridge-Theorie im Bereich der *philosophy of mind* stellt die Selbstmodelltheorie Thomas Metzingers dar: Das System (Subjekt) repräsentiert demnach sowohl die es betreffenden Umweltgegebenheiten als auch seine eigenen Zustände und Prozesse nicht in Form von satzartigen Gebilden, sondern in modellhaften Strukturen, die der modellierten (oder abgebildeten) Wirklichkeit mehr oder weniger ähnlich sind (Metzinger 1993, 47). So modellieren Selbstmodelle "zeitliche, räumliche, kausale und logische Relationen anhand des inneren Repertoires, welches das jeweilige physische System ihnen zur Verfügung stellt." (Metzinger 1993, 165.) Ähnlich argumentiert auch McGinn: "Models connect you to the world by means of entirely natural relations. So you need not to worry that there is something spooky going on in your head when you think." (McGinn 1989, 198f.)

Nach den Vertretern der Cambridge-Theorie sind nicht-propositionale Repräsentationen deshalb zuverlässiger als begrifflich-propositionale, weil sie den zu repräsentierenden Gegenstand aufgrund ihrer Ähnlichkeit zu ihm sozusagen automatisch repräsentieren bzw. abbilden. Im Gegensatz zu symbolischen Repräsentationen, in denen die Repräsentationsbeziehung erst durch verschiedene zusätzliche Annahmen (wie z.B. Intentionale Gegenstände) fixiert werden kann, kommen den nicht-propositionalen Repräsentationen eine intrinsische Repräsentationskraft zu: "... models can suffice on their own as realizations of content, without reliance upon any other kind of representational system. Models thus provide a *radical* theory of content, a self-sufficient foundation." (McGinn 1989, 184.) Als Grund für die intrinsische Repräsentationskraft wird angegeben, daß Modelle im Unterschied zu begrifflichen Strukturen einen bestimmten Gegenstand repräsentieren, weil sie diesem Gegenstand ähnlich sind: "Analoge Strukturen weisen eine Isomorphie zu ihren Repräsentanda auf – sie *ähneln* ihnen in ganz bestimmten Hinsichten. Das bedeutet: Von den Eigenschaften der Repräsentate sind Rückschlüsse auf die Eigenschaften der Repräsentanda möglich. Für digitale Repräsentate gilt dies nicht." (Metzinger 1993, 109.) McGinn verdeutlicht diesen Unterschied zwischen der klassischen (digitalen) und den nicht-propositionalen (analogen) Theorie mentaler Repräsentation folgendermaßen: "An analogue code consists of symbols whose properties vary as a function of the things represented, while a digital code is such that its features are independent of the properties of the things represented – there is no rule whereby one can derive features of the symbol from properties of the thing symbolized or vice versa. In analogue codes

properties of the represented states of affairs are somehow *reflected* in features of the code itself; but in a digital code this is not so – here the representational relation is essentially arbitrary.” (McGinn 1989, 178f.) Die hohe Zuverlässigkeit, durch die sich mentale Modelle gegenüber begrifflichen Repräsentationen auszeichnen, besteht also darin, daß sie im Unterschied zu begrifflichen Repräsentationen vollständig interpretiert bzw. “frei von jeder Ambiguität” sind (Metzinger 1993, 115). Man können allein aus der Form der modellhaften Repräsentation auf den repräsentierten Gegenstand schließen, weil die Eigenschaften des repräsentierten Gegenstands in dem ihm ähnlichen Modell abgebildet werden. Dem Begriff der Ähnlichkeit zwischen Repräsentierendem und Repräsentierten kommt also eine Schlüsselrolle für die Repräsentationsbeziehung zu.

Bei der Begründung seiner These, warum auch Wittgenstein als Vertreter der Cambridge-Theorie angesehen wird, beruft sich McGinn auf folgende Stellen aus dem *Tractatus*: “‘A picture is a model of reality’ (2.12); ‘A logical picture of a fact is a thought’ (3); ‘A proposition is a model of reality as we imagine it’ (4.01).” (McGinn 1989, 176.) Die ‘Bildtheorie’ des *Tractatus* wäre im Sinne der Cambridge-Theorie also eine nicht-propositionale, analoge Theorie der Repräsentation. Es läßt sich jedoch zeigen, daß Wittgensteins Bildtheorie nicht nur nicht im Sinne der Cambridge-Theorie der Repräsentation verstanden werden kann. Sie kann darüber hinaus als Kritik jener Auffassungen verstanden werden, die in nicht-propositionalen Formen der Repräsentation die Lösung für Probleme klassischer Theorien mentaler Repräsentation suchen. Wittgenstein führt Bilder nicht ein, um eine alternativ-subsymbolische Repräsentationstheorie zu begründen, die auf Ähnlichkeit statt auf Wahrheit abzielt. Vielmehr geht es ihm um eine systematische Begründung der ‘normalen’ semantischen Eigenschaften von Sätzen. Unter einem Bild versteht Wittgenstein die logische Struktur von Sätzen, die sich auf die Wirklichkeit beziehen. Ein Bild ist die logische Struktur, welche verschiedene Repräsentationsformate gemeinsam haben müssen, um denselben Sachverhalt darstellen zu können (TLP 4.021, 4.03 und 4.032).

Bilder repräsentieren einen Sachverhalt nach Wittgenstein dadurch, daß ich den Bestandteilen des Bildes Gegenstände der Wirklichkeit zuordne. Wenn diese Zuordnung feststeht, repräsentiert ein Bild den Sachverhalt genauso “digital” wie der Satz, dessen logisches Bild es ist. Ja, das Bild, das mit dem Sachverhalt übereinstimmen oder nicht übereinstimmen kann, ist die Grundlage für die digitale Repräsentationsbeziehung von Sätzen, die wahr oder falsch sein können (*Tagebücher*, 26.11.14; TLP 4.0311, 4.06). Ein Anhänger der Cambridge-Theorie könnte nun einwenden, daß die nicht-propositionale analoge Repräsentation des Bildes nicht in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Bildes mit dem Sachverhalt, sondern in der Zuordnung von Gegenständen der Wirklichkeit zu bestimmten Bestandteilen des Bildes besteht. Aber auch hier ist zu sagen, daß diese Zuordnung unabhängig von jeder

Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Bild und Wirklichkeit geschieht. Die Zuordnung ist ebenso 'willkürlich' wie die von Begriff und Gegenstand. Nach Wittgenstein ist nämlich die Zuordnung von Bestandteilen des Bildes untrennbar verknüpft mit der Tatsache, daß Gegenstände im Satz durch einfache Zeichen (Namen) vertreten werden (TLP, 4.0311).

Das Bild repräsentiert nach Wittgenstein nicht, weil es der abgebildeten Wirklichkeit mehr oder weniger ähnlich ist, es kann seine Repräsentationsfunktion im Satz nur erfüllen, wenn Bild und Wirklichkeit die sogenannte logische Form gemeinsam haben. Damit ein Satz überhaupt wahr oder falsch sein kann, muß man etwas voraussetzen, was nicht verneint werden kann, nicht mit der Wirklichkeit auf Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung überprüft werden kann. Dies wird von Wittgenstein die 'logische Form' des Satzes genannt. Da Wahrheit und Falschheit des Satzes auf der Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung des in ihm vorkommenden Bildes mit der Wirklichkeit beruht, muß es aber in der Wirklichkeit eine Entsprechung zu dieser logischen Form des Satzes geben. Das heißt, auch für die durch das Bild repräsentierte Wirklichkeit gilt: Sollte sich etwas in der Wirklichkeit anders verhalten als im Satz behauptet oder im Bild abgebildet wird, so muß sich der wirkliche Sachverhalt innerhalb des Rahmens bewegen, der von der logischen Form des falschen Satzes gesteckt wird:

“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.” (TLP 2.18.)

“Die Form des Bildes könnte man dasjenige nennen, worin das Bild mit der Wirklichkeit stimmen MUSS (um sie überhaupt abbilden zu können). Die Theorie der logischen Abbildung durch die Sprache sagt – ganz allgemein: Damit es möglich ist, daß ein Satz wahr oder falsch sei – daß der mit der Wirklichkeit übereinstimme oder nicht – dazu muß im Satze etwas mit der Wirklichkeit identisch sein.” (*Tagebücher* 20.10.14.)

Der Satz oder das Bild muß mit der Wirklichkeit die logische Form gemeinsam haben, um sie überhaupt abbilden zu können. Die logische Form steht nicht zur Disposition wie der im Satz behauptete Sachverhalt, wenn er mit der Wirklichkeit verglichen wird. Es gibt somit zwei gravierende Unterschiede zur Cambridge-Theorie der Repräsentation. Zum einen zeigt Wittgensteins Bestimmung der logischen Form, daß unter der Bildtheorie des Tractatus keine nicht-begriffliche Repräsentation zu verstehen ist. Die logische Form konstituiert vielmehr den semantischen Raum, innerhalb dessen Sätze wahr oder falsch sein bzw. Bilder mit der Wirklichkeit übereinstimmen oder nicht übereinstimmen können. Die Beziehung des Bildes zur Wirklichkeit kann somit nicht als Relation der Ähnlichkeit bestimmt werden. Das Bild stimmt entweder oder es stimmt nicht, ebenso wie der Satz, in dem das Bild vorkommt,

entweder wahr oder falsch ist. Die Abbildung geschieht also nicht dadurch, daß das Bild der Wirklichkeit mehr oder weniger ähnlich ist.

Eine Analyse der Bildtheorie des Tractatus zeigt, daß Wittgensteins Rede von einer 'Gemeinsamkeit' von Form des Bildes und Form der Wirklichkeit ebenfalls nicht als 'Ähnlichkeit' gedeutet werden kann. Dies steht im Widerspruch zu Colin McGinns Tractatus-Interpretation. McGinn beruft sich in seiner Argumentation für die Cambridge-Theorie mentaler Repräsentation ausdrücklich auf Wittgensteins Aussage, daß Bild und Wirklichkeit die logische Form gemeinsam haben und er deutet diese Gemeinsamkeit konsequent als Ähnlichkeit bestimmter Strukturen (McGinn 1989, 177). Wittgenstein versteht dagegen unter der Gemeinsamkeit des logischen Raums von Bild und Wirklichkeit, ein und dieselbe Form, die sowohl Bild als auch Wirklichkeit aufweisen müssen. Bloße Ähnlichkeit der Form des Bildes mit der Form der Wirklichkeit wäre nach Wittgenstein nicht ausreichend, um die Repräsentationsbeziehung herzustellen.

Zusammenfassend läßt sich folgendes feststellen: Es ist nicht zulässig, die Bildtheorie des Tractatus als Argument für die Cambridge-Theorie der Repräsentation heranzuziehen. Vielmehr kann daraus eine Kritik nicht-propositionaler oder nicht-begrifflicher Theorien der (mentalen) Repräsentation abgeleitet werden. Nach Wittgenstein ist die Ähnlichkeit zwischen Modell und Wirklichkeit weder hinreichend noch notwendig für eine Repräsentationsbeziehung. Ebenso wie bei begrifflichen Repräsentationen bedarf es bei modellhaften Abbildungen der Wirklichkeit zusätzlicher Annahmen, um die Repräsentationsbeziehung herstellen. Damit ein Modell die Wirklichkeit richtig oder falsch repräsentieren kann, dazu bedarf es keiner Ähnlichkeit mit der abgebildeten Wirklichkeit. Das Modell muß aber etwas beinhalten, worin es mit der Wirklichkeit übereinstimmt – die Form der Abbildung. Diese Form wäre dasjenige, was das Bild oder Modell mit der Wirklichkeit gemeinsam hat und was man voraussetzen muß, damit überhaupt etwas ähnlich oder unähnlich sein kann. Nelson Goodman formuliert diese notwendige Voraussetzung nicht-begrifflicher Repräsentationen folgendermaßen:

“Tatsache ist, daß ein Bild, um ein Objekt zu repräsentieren ein Symbol für etwas sein muß, für es stehen, sich auf etwas beziehen muß; und daß kein Grad der Ähnlichkeit ausreicht, um die erforderliche Relation der Bezugnahme herzustellen. Ähnlichkeit ist auch für Bezugnahme gar nicht *notwendig*; beinahe alles kann für alles andere stehen. Ein Bild, das ein Objekt repräsentiert – ebenso wie eine Passage, die es beschreibt – bezieht sich auf es und ... denotiert es. Denotation ist der Kern der Repräsentation und ist von Ähnlichkeiten unabhängig.” (Goodman 1973, 17.)

Unter dieser Rücksicht gelten für bild- oder modellhafte Repräsentationen ähnliche Bedingungen wie für begrifflich-symbolhafte. Bilder und Modelle benötigen, wenn sie überhaupt repräsentieren sollen, einen Interpretationsrahmen, der festlegt, was abgebildet wird bzw. worin die Repräsentationsbeziehung besteht. Somit steht man vor dem Problem, daß modellhafte Repräsentationen ebensowenig intrinsische Repräsentationskraft beanspruchen können wie begrifflich-propositionale. Die Cambridge-Theorie, die den Begriff der Wahrheit durch den der Ähnlichkeit ersetzt, sieht sich somit mit denselben Schwierigkeiten konfrontiert wie die klassischen Theorien der Repräsentation.

Literatur

- Dretske, F. 1988 *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge/Mass.: MIT Press.
- Fodor, J. 1987 *Psychosemantics*, Cambridge/Mass.: MIT Press.
- Goodman, N. I. 1973 *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Johnson-Laird, P. N. 1989 "Mental Models", in M. I. Posner (ed.), *Foundations of Cognitive Science*, Cambridge/Mass.: MIT Press, 469-499.
- McGinn, C. 1989 *Mental Content*, Oxford: Basil Blackwell.
- Metzinger, T. 1993 *Subjekt und Selbstmodell*, Paderborn: Schöningh.
- Newell, A. 1980 "Physical symbol systems", in *Cognitive Science* 4, 135-183.
- Searle, J. R. 1983 *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. 1992 *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge/Mass.: MIT Press.

Wahrheit, Negation und Falschheit im *Tractatus* Stenius' Erklärung des falschen Satzes

Ana María Rabe

Die Möglichkeit des falschen Satzes ist ein Problem, das in der frühen Sprachtheorie Wittgensteins ständig präsent ist. Auf insistente Weise zieht es sich durch die Schriften der ersten Periode hindurch, von den *Aufzeichnungen über Logik* über die Tagebücher der Jahre 1914-17 bis hin zum *Tractatus*. Die Problemstellung ist kurz gefasst folgende.

Nach der Bildtheorie des *Tractatus* ist ein Satz nur dann sinnvoll, wenn er ein Bild der Wirklichkeit ist. Nun weist aber nicht nur der wahre Satz einen Sinn auf, sondern auch der falsche. Folgen wir der Bildtheorie, mu also auch der Satz, dessen Aussage sich als unrichtig erwiesen hat, etwas darstellen. Das negative Urteil macht jedoch die Annahme einer Übereinstimmung des vom Satz entworfenen Bildes mit der Wirklichkeit zunichte. Was also wird in diesem Fall abgebildet? Anders gewendet kann die Frage auch lauten: Wie mu man das vom falschen Satz hervorgebrachte Bild verstehen? Nach Stenius' Auffassung kann der beschreibende Inhalt eines Aussagesatzes in ein Bild übersetzt werden, das sich im Falle einer Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit als *falsches* erweist. Gemä dieser Lesart wird eine negative Tatsache (das Nichtbestehen gewisser Sachverhalte) durch ein Bild dargestellt, das durch das Negationszeichen als falsches gekennzeichnet ist.

“To indicate a negative fact we produce a *false* picture and point out by the negation mark that it is to be understood as false.”¹

Die Bewahrung des Sinnes wird damit erklärt, da die Satzelemente, die den “Schlüssel” zur Interpretation des Satzes geliefert haben, als Bedeutungsträger weiterhin erhalten bleiben. Die Tatsache, da sich ein Satz als falsch erweist, betrifft ja nicht seine Interpretierbarkeit, und damit auch nicht die Gültigkeit der Regeln, die zu seiner Interpretation angewendet wurden. Es ist vielmehr so, da *jeder* Satz, der artikuliert ist, verstehbar und daher sinnvoll ist. Das aber bedeutet nach Wittgenstein nur, da wir den Satz als einen wahren ansehen *können* und den Fall zu konstruieren vermögen, der vorgestellt werden müte, wenn er tatsächlich der Wirklichkeit entspräche. Ein Fall kann aber nur konstruiert werden, wenn sich erweist, da seine Elemente eine Bedeutung haben. Dies wird im *Tractatus* in 4.024 deutlich:

“Einen Satz verstehen, heißt wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist.
(Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.)
Man versteht ihn, wenn man seine Bestandteile versteht.”²

In Stenius' Interpretation der Bildtheorie des Tractatus spielen die Bedeutungsträger des Satzes (die Bestandteile des Satzzeichens, die nach Stenius Namen oder Relationen sind) vor dem Sinn die herausragende Rolle. In seiner Lesart vertritt Stenius, der von einer Isomorphie zwischen dem Bild und der abgebildeten Wirklichkeit ausgeht, eine starke realistische Auffassung in Bezug auf die Leistung des Bildes. Ein neuer Sinn kann nach Stenius nur deswegen ausgedrückt werden, da bereits Elemente vorhanden sind, deren Bedeutung bekannt ist. Der Sinn ist in diesem Erklärungszusammenhang also nichts weiter als eine neue Zusammenstellung bereits bestehender Elemente.

“If a sentence is a picture we can communicate a new sense by means of elements the means of which are known, because the meanings of the elements determine only the *key* of isomorphism, whereas the sense is determined by how the elements are *arranged* in the picture-field, i. e. the sentence-token.”³

Das Arrangement der Bedeutungsträger ist nach Stenius beim negierten Satz dasselbe wie beim affirmativen Aussagesatz, wobei die Negation des ersteren als Aufforderung verstanden wird, dieses Arrangement als ein falsches Bild anzusehen. Wo bleibt dann aber im Falle des falschen Satzes die Isomorphie zwischen dem Bild und der Tatsache? Stenius versucht sich damit zu behelfen, da er nun die Instanz der Möglichkeit einführt, indem er zwischen “darstellen” (“represent”) und “vorstellen” (“depict”) unterscheidet. Unter “darstellen” mu man seiner Auffassung nach die unter Absehung des Negationszeichens erfolgende Produktion eines Bildes, das sich auf eine Tatsache bezieht, verstehen, unter “vorstellen” dagegen die (fiktive) Bezugnahme auf eine mögliche Sachlage, die eine “andere” ist als die dargestellte Tatsache. Die “Andersheit”, auf die Stenius hinweist, besteht darin, da die dargestellte Tatsache zur Wirklichkeit gehört, die vorgestellte Sachlage dagegen dem Raum der Möglichkeit zuzuordnen ist. Während also der wahre Satz ein im realistischen Sinn “isomorphes” Bild ist, bringt der falsche Satz eine bloe Vorstellung hervor.

“According to Wittgenstein's terminology a picture represents the same prototype whether it be true or false, but a false picture does not 'depict' the real state of affairs but another possible state of affairs.

[...]

If we take 'describe' in the sense of 'represent', then (5) 'describes' the fact that the moon is smaller than the earth, and describes it falsely, but if we take 'describe' in the sense of 'depict' then it describes a state of affairs which is merely possible.”⁴

Der Lösungsvorschlag von Stenius scheint mir eine Reihe von Fragen und Problemen zu eröffnen. Denn der Satz wird hier auf zwei verschiedene Weisen erklärt. Auf der einen Seite wird er als im strengen (realistischen) Sinn *darstellend* angesehen, auf der anderen Seite erscheint er lediglich *vorstellend*. Der Grund für diese Zweiteilung liegt eindeutig beim Problem der Falschheit, das es aufzulösen gilt. Die Inkongruenz, die damit in Bezug auf die Erklärung des Wesens des Satzes entsteht, ist jedoch nicht befriedigend. Doch selbst wenn wir die Unterscheidung als berechtigt ansehen, ergibt sich ein weiteres Problem. Woher wissen wir denn, ob ein Satz ein Faktum *darstellt* oder ob er lediglich ein Mögliches *vorstellt*? Ich denke, Stenius würde darauf antworten, da man dies vor der Beurteilung des Satzes nicht feststellen könne. Denn erst nachdem sich die Wahrheit, bzw. Falschheit des Satzes erwiesen hat, wei man, ob es sich um ein wahres (eine Tatsache darstellendes) Bild handelt oder aber um ein falsches, das lediglich eine Möglichkeit vorstellt. Damit aber kommen wir zum Negationszeichen, das der falsche Satz nun erhält. Der negierte Satz zeigt, da er ein falscher Satz ist, und zwar ist er falsch, insofern er als Tatsachen *darstellendes* Bild angesehen wird. Der Sinn bleibt ihm nun aber deswegen erhalten, weil er als artikulierter Satz im Raum der möglichen Vorstellungen weiterhin interpretierbar ist.

Stenius ist so über den falschen Satz zur Negation gekommen. Das Negationszeichen, das einem Aussagesatz gegeben wird, weist ihn als falschen aus. Nun aber macht Stenius keine Unterscheidung mehr zwischen einem verneinten (=falsifizierten) Satz und einem Satz, der von vornherein, also bereits *vor* seiner Beurteilung das Bestehen von Sachverhalten verneint. Da der verneinende Satz sich auf eine negative Tatsache bezieht, kann diese in Stenius Modell nur noch über das falsche Bild erklärt werden. Damit aber ist die Möglichkeit genommen, die negative Tatsache eigens aufzufassen und als gleichwertig neben der positiven Tatsache zu erkennen.

Es ist aber meines Erachtens notwendig, den verneinenden Satz nicht mit dem verneinten gleichzusetzen. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden besteht in dem, was sie jeweils ansprechen. Während nämlich der negierte Satz die *Beurteilung* betrifft, die negativ ausgefallen ist, zeigt der negierende Satz lediglich an, da er sich auf eine Sachlage bezieht, die wir in einem noch zu klärenden Sinn "negativ" nennen können. Mit anderen Worten: Der verneinende Satz zielt direkt auf einen ihm entsprechenden logischen Ort, während der verneinte Satz diesen nur indirekt „bestimmt“, d. h. als beurteilter Satz die Umkehrung seines Sinnes (der Sachlage, auf die er sich vor der Beurteilung bezogen hat) fordert. Dies kommt im *Tractatus* in 4.0641 deutlich zum Ausdruck:

„Man könnte sagen: Die Verneinung bezieht sich schon auf den logischen Ort, den der verneinte Satz bestimmt.

Der verneinende Satz bestimmt einen anderen logischen Ort als der verneinte.“

Nach dieser Lesart wäre mit dem Sinn nicht nur die Art der Zusammenstellung der Satzglieder gemeint, sondern gleichzeitig auch die Fixierung des Satzes auf „ja“ oder „nein“. Denn nur so wird die Umkehrung des Sinnes möglich. Die Fixierung wird im *Tractatus* in 4.023 gefordert:

„Die Wirklichkeit muß durch den Satz auf ja oder nein fixiert sein.“

Man könnte auch sagen, da der Satz als positives oder als negatives Bild bestimmt werden muß, was aber nicht heißt, da „positiv“ „wahr“ und „negativ“ „falsch“ bedeutet. Der Umstand, da ein „wahrer“, bzw. „falscher“ Satz nicht mit „p“, bzw. „~p“ gleichgesetzt werden darf, wird schon aus folgenden Bemerkungen in 4.062 des *Tractatus* deutlich:

„Kann man sich nicht mit falschen Sätzen, wie bisher mit wahren, verständigen? Solange man nur weiß, daß sie falsch gemeint sind. Nein! Denn, wahr ist ein Satz, wenn es sich so verhält, wie wir es durch ihn sagen; und wenn wir mit „p“ ~p meinen, und es sich so verhält wie wir es meinen, so ist „p“ in der neuen Auffassung wahr und nicht falsch.“

Stenius nun scheint gerade den Fehler zu begehen, vor dem Wittgenstein in 4.061 warnt:

„Beachtet man nicht, daß der Satz einen von den Tatsachen unabhängigen Sinn hat, so kann man leicht glauben, daß wahr und falsch gleichberechtigte Beziehungen von Zeichen und Bezeichnetem sind.“

Man könnte dann z. B. sagen, daß 'p' auf die wahre Art bezeichnet, was '~p' auf die falsche Art, etc.“

Der Fehler liegt also gerade darin, wie Stenius zu glauben, „p“ enthalte ein wahres Bild, während „~p“ ein falsches Bilde. Wo liegt die Crux bei dem Problem? An der eben zitierten Stelle betont Wittgenstein ausdrücklich die Unabhängigkeit des Sinnes von den Tatsachen. Dies stellt zunächst auch für Stenius keine Schwierigkeit dar, denn nach seiner Auffassung ist es ja nicht der Sinn, der den Bezug zur Wirklichkeit herstellt. Wie wir angedeutet haben, ist in seinem Erklärungsmodell der Satz nur insofern mit der Tatsache verbunden, als in ihm Bedeutungsträger auftreten müssen, die bereits einen starken Realitätsbezug haben. Nimmt man Wittgensteins These ernst, daß der Satz einen von den Tatsachen *unabhängigen* Sinn, und beachtet man gleichzeitig, daß der Sinn die einzig *hinreichende* Bedingung des Satzes ist, während das Verstehen seiner

Bestandteile lediglich eine *notwendige* Bedingung desselben darstellen, dann kann es jedoch gar keinen wahren oder falschen Bezug zur Wirklichkeit geben. Denn der Wirklichkeitsbezug ist nur punktuell, und zwar über die Namen gegeben, die aber nicht wahr oder falsch sind, sondern entweder etwas vertreten oder nicht, d. h. eine Bedeutung haben oder eben keine aufweisen. Nur der Satz kann als *sinnvolles*, d. h. einen Gedanken (=ein logisches Bild) enthaltendes Zeichen wahr oder falsch sein, doch als solches bezieht er sich gar nicht auf eine Tatsache, sondern auf eine *mögliche* Sachlage, wie Wittgenstein in 4.031 anzeigt:

“Im Satz wird gleichsam eine Sachlage probeweise zusammengestellt. Man kann geradezu sagen – statt: dieser Satz hat diesen und diesen Sinn -: Dieser Satz stellt diese und diese Sachlage dar.”

Wahr ist der Satz dann, wenn die Form des (logischen) Bildes, das er enthält, mit der logischen Form der abgebildeten Sachlage übereinstimmt, und falsch, wenn sie nicht übereinstimmt. Vgl. folgende Aussagen in 2.18 des *Tractatus*:

“Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben mu, um sie überhaupt – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit.”

Die Verbindung des Satzes zur Tatsachenwirklichkeit erfolgt einzig über den logischen Raum der Möglichkeit, das heit dadurch, da die faktische Sachlage zugleich eine *mögliche* Sachlage ist, welche dieselbe ist, auf die sich der Satz bezieht. Wenn das aber so ist, dann hat die Unterscheidung, die Stenius zwischen “darstellen” und “vorstellen” macht, keine Grundlage mehr. Der Satz ist vielmehr ein Bild in dem Sinne, als er der physische (Wittgenstein würde sagen “verkleidete”) Ausdruck des Gedankens ist. Der Gedanke aber ist nichts anderes als das logische Bild. Zwar hat Stenius' Übersetzung des “deskriptiven Inhalts” eines Satzes in ein Diagramm, das als isomorphes Bild funktioniert, den Vorteil, da der Bildcharakter des Satzes anschaulich wird. Dennoch darf man meines Erachtens das isomorphe, anschauliche Bild nicht mit dem logischen Bild, das nämlich ein nicht anschaulicher Gedanke ist, gleichsetzen. Der Satz ist vielleicht in ein anschauliches Bild übersetzbar, doch auch dieses mu interpretiert und verstanden werden. Auch hier mu also der Sinn erst erfat werden. Und das geschieht dadurch, da man das logische Bild in ihm erkennt, d. h. da man seinen Sinn *denkt*. Der wesentliche Unterschied, der nach Wittgenstein zwischen “Sinn” und “Bedeutung” besteht, ist, da ersterer gerichtet ist, während letztere ein punktuelles (Vertretungs-) Verhältnis betrifft. Vgl. *Tractatus* 3.144

“[...] Namen gleichen Punkten, Sätze Pfeilen, sie haben Sinn.”

Mit der Gerichtetheit kommt bereits der Denkprozess, den der Satz *qua Bild* erfordert, zum Ausdruck. Wohin richtet sich der Sinn?

Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig, sich eines wesentlichen Charakteristikums des Satzes zu erinnern. Gemeint ist die Bipolarität des Satzes. In den Aufzeichnungen über Logik sagt Wittgenstein:

“Jeder Satz ist wesentlich wahr-falsch: Um ihn zu verstehen, müssen wir sowohl wissen, was der Fall sein mu, wenn er wahr ist, und was der Fall sein mu, wenn er falsch ist. So hat der Satz zwei *Pole*, die dem Fall seiner Wahrheit und dem Fall seiner Falschheit entsprechen. Dies nennen wir den *Sinn* des Satzes.”⁵

Die Bipolarität, die hier angesprochen wird, bleibt im *Tractatus* erhalten. Im Gegensatz zu dieser frühen Schrift macht der *Tractatus* aber eine scharfe Unterscheidung zwischen den “positiv”-“negativ”-Polen einerseits und den “wahr”-“falsch”-Polen andererseits, indem letztere, wie oben bereits gezeigt, sich auf das Urteil und die Drehbarkeit des Sinnes beziehen, während erstere die direkte Bezugnahme auf einen gewissen Ort im logischen Raum betreffen. Es ist nun ein letzter Schritt hinsichtlich der Bestimmung des Sinnes zu machen, um Wittgensteins Lösung des Problems des falschen, sowie des verneinenden Satzes zu Ende zu führen.

Die Bipolarität des Satzes ist im *Tractatus* in Form der Bipolarität des Sinnes erhalten geblieben. Was besagt diese nun? Als erstes mu man festhalten, da noch nichts damit bestimmt ist, wenn man einen Satz lediglich auf “ja” oder “nein” fixiert. Vgl. 4.0621

“Da aber die Zeichen ‚p‘ und ‚~p‘ das gleiche sagen *können*, ist wichtig. Denn es zeigt, da dem Zeichen ‚~‘ in der Wirklichkeit nichts entspricht.

Da in einem Satz die Verneinung vorkommt, ist noch kein Merkmal seines Sinnes ($\sim\sim p=p$).

Die Sätze ‚p‘ und ‚~p‘ haben entgegengesetzten Sinn, aber es entspricht ihnen eine und dieselbe Wirklichkeit.“

Solange man den entgegengesetzten Sinn eines Satzes nicht versteht, versteht man auch nicht den im Satz angezeigten Sinn, sei dieser nun positiv oder negativ. Wenn wir nun die Entgegensetzung (und damit Drehbarkeit) des Sinnes verstehen wollen, müssen wir beachten, da den Sätzen mit entgegengesetztem Sinn „eine und dieselbe Wirklichkeit“ entspricht. Was also geschieht, wenn der Sinn eines Satzes festgelegt wird?

Wenn wir uns ein weies Rechteck mit einer schwarz schraffierten Umgebung vorstellen und rechts daneben ein schwarz schraffiertes Rechteck mit weier Umgebung,

so können wir uns vor Augen führen, wie Wittgenstein sich den entgegengesetzten Sinn zweier aufeinander bezogener Sätze vorgestellt hat (vgl. Wittgensteins Zeichnung in seiner Tagebucheintragung vom 14.11.14). Zunächst ist festzuhalten, da die weiße Fläche zusammen mit der schwarz schraffierten Fläche den gesamten Raum von Möglichkeiten darstellt, die für die Figur des Rechtecks in Frage kommen. Es ist nun der freien Wahl überlassen, ob wir „weiß“ als „positiv“ und „schwarz“ als „negativ“ bestimmen wollen, oder „weiß“ als „negativ“ und „schwarz“ als „positiv“. Wichtig ist nur, *da* diese Fixierung geschieht. Bestimmen wir den positiven Sinn als „weiß“, den negativen als „schwarz“, dann bezieht sich der Satz, der das Bestehen des Rechtecks behauptet, auf das linke, weiße Rechteck. Die schwarz gebliebene Umgebung umfaßt also alle Möglichkeiten des Rechtecks (=alle möglichen Sachlagen), die in *diesem* Bild *nicht* in Anspruch genommen wurden und die als solche außerhalb der gemeinten Figur bleiben. Wie kommen wir nun zum verneinenden Satz, also demjenigen, der das Nichtbestehen des Rechtecks behauptet? Dies geschieht durch die Umkehrung unserer positiv-negativ-Fixierung, mit anderen Worten: durch die Negierung unserer ursprünglichen Festlegung. Das Urteil, da das Bild falsch ist, bewirkt, da wir die schwarze Schraffierung, die die Aussparung gewisser Sachverhalte betrifft, *in* das Rechteck hineinnehmen. Damit aber gehen wir zum negativen Pendant unseres Bildes über, dem rechten, schwarz schraffierten Rechteck. Wir beziehen uns jetzt auf das negierte Rechteck von einem *anderen* logischen Ort her. Dieser ist deswegen ein anderer, da dort, wo zuvor eine Besetzung stattfand, jetzt ein „Loch“, eine Nichtbesetzung entstanden ist. Nun könnte man sich aber fragen, was man durch dieses gesamte Erklärungsmodell gewinnt. Kommt man zuletzt nicht auch hier zu demselben „falschen Bild“, auf das Stenius sich bezogen hat?

Der Unterschied ist insofern von Bedeutung, als er die Inkongruenz bezüglich des Wesens des Satzes, die Stenius machen muß, vermeidet. Stenius muß, wie wir gesehen haben, seine starke realistische These bezüglich der Leistung des Bildes beim negierten Satz (negierenden Satz) wieder zurücknehmen und für diesen etwas *anderes* gelten lassen, als für den Satz, der sich als wahr erweist. In unserem bipolaren Modell eröffnet der Aussagesatz einen Raum möglicher Sachverhalte, der zweigeteilt ist. Die Wirklichkeit, die *Eine*, ist, wird durch die Festlegung des Satzsinnes in „positive“ und in „negative“ Tatsachen unterteilt. In einem Teil wird das Bestehen, im anderen das Nichtbestehen von Sachverhalten behauptet. Der Sinn erweist sich insofern als *unabhängig* von den Tatsachen (Vgl. 4.061), als er eine Unterteilung vornimmt, die als *gekennzeichneter* Unterschied nicht in der Wirklichkeit vorzufinden ist. Gerechtfertigt ist diese Unterteilung dennoch, da die Wirklichkeit das Bestehen *und* Nichtbestehen von Sachverhalten ist, also denselben logischen Raum *möglicher* Sachverhalte voraussetzt, den der Satz eröffnet.

Erweist sich der Satz, der sich auf einen bestimmten Ort des logischen Raumes bezieht, als falsch, so kommt nun durch Drehung seines Sinnes nicht nur zum Ausdruck, da die Sachlage (vgl. das schwarze Rechteck) nicht der Wirklichkeit entspricht, sondern gleichzeitig, da möglicherweise etwas anderes der Fall ist, das sich im Raum der „ausgesparten“ Sachverhalte (vgl. die weie Umgebung des schwarzen Rechtecks) befindet. Während Stenius den wahren Satz auf die Wirklichkeit (den Raum der Darstellung) bezieht, den falschen Satz dagegen auf die Möglichkeit (den Raum der Vorstellung), bezieht sich Wahrheit und Falschheit in unserem Modell einzig auf den Sinn des Satzes, welcher wiederum einerseits als *bipolare Instanz* von den Tatsachen unabhängig ist, andererseits aber als *logisches Bild*, das eine *mögliche Sachlage* bezeichnet, mit der Wirklichkeit zusammenhängt.

Zitierte Werke:

Stenius, Erik (1964), *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Oxford: Blackwell

Wittgenstein, Ludwig (1984), *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Endnoten

- 1 Stenius 1964, S. 148
- 2 Alle Zitate des *Tractatus* stammen aus Wittgenstein 1984
- 3 Stenius 1964, S. 130
- 4 Stenius 1964, S. 140 f.
- 5 Wittgenstein 1984 , S.196

Logik, Datenbanken und Tractatus-Welt

Michael Rahnfeld

1. Überblick

Der vorliegende Beitrag versucht die zentralen Elemente der Ontologie und Erkenntnistheorie Wittgensteins an einer in der logikorientierten Programmiersprache PROLOG konstruierten Modell-Welt zu exemplifizieren, so dass einerseits die universelle Anwendbarkeit der ontologischen Kategorien "Sachverhalt", "Tatsache", "Ding", "Welt" und "Substanz" und andererseits die Funktion der "Abbildtheorie der Satzbedeutung" bei der Modellierung von Wirklichkeitsfragmenten in PROLOG deutlich wird. Die Gesamtheit der Tatsachen der Modell-Welt wird als Sammlung von Fakten und regeln in der Datenbank repräsentiert; die Sprache, in der Anfragen an die Datenbank formuliert werden, ist eine in PROLOG definierte - um Frageoperatoren erweiterte - PL-Sprache, deren Formeln im Rahmen einer Interpretationssemantik anhand der Datenbankinformationen ausgewertet werden. Das für die Auswertung der Formeln benutzte Unifikationsverfahren lässt sich - grob gesagt - als Explikation der Abbildtheorie der Satzbedeutung verstehen, insofern es auf der "Überdeckung" von Anfragen (Sätzen) und Fakten (Tatsachen) basiert. Die Modell-Welt genügt ferner den Anforderungen des logischen Atomismus, der die Möglichkeit des Aufbaus der Welt aus logisch einfachsten, von einander unabhängigen Elementen postuliert. Die einfachsten Elemente der Modell-Welt sind die Relationen "ist direkter Teil von", "ist Attribut von" und "befindet sich an", aus denen sich u.a. rekursiv weitere Relationen ableiten lassen, sowie die "algebraischen Atome" der in Verbänden organisierten Individuen der Grundfarben, Vierecke und Gebäudeteile, die den Baukasten der Modell-Welt bilden. Das Beispiel der Modell-Welt zeigt, dass unter idealen Umständen die Tractatus-Philosophie eine plausible und zwanglose Entsprechung in Datenbanksystemen und ihrer Sprache findet. Aufgrund der gebotenen Kürze vermeidet der Beitrag technische Details zugunsten einer mehr umgangssprachlichen Skizze des gesamten Projektes¹.

2. Logische Modellierung

Der erste Schritt des Vorhabens besteht zunächst darin, eine Modell-Welt aus wohldefinierten Elementen wie z.B. Farben, Formen und Dingen mittels weniger Grundrelationen systematisch aufzubauen und alle Fakten dieser Modell-Welt in einer

Datenbank zu sammeln. Die Datenbank enthält dann das sämtliche Wissen über die Modell-Welt. An die Fakten der Datenbank können Anfragen in Form von prädikatenlogischen Formeln, die um Frageoperatoren erweitert sind, gestellt werden. Die Modell-Welt erkaufte ihre logische Transparenz und Vollständigkeit durch ein hohes Maß an Einfachheit, aber in ihrer Beispielhaftigkeit verweist sie auf die Möglichkeit, anspruchsvollere Wissensfragmente, die z.B. auf chemischen, biologischen oder medizinischen Klassifikationen beruhen, zu rekonstruieren.

Zunächst zur Datenbank. Der hier eingesetzte Typ von Datenbank ist eine sogenannte *relationale Datenbank*. Eine relationale Datenbank besteht aus einer Menge von Individuenbezeichnungen D , dem sogenannten Wertebereich, und einer Menge von Relationsbezeichnungen R . Die Individuen sind in meinem Programm die Grundfarben wie z.B. Rot oder Grün, Vierecks-Formen wie z.B. Quadrat oder Trapez und Gebäudeteile wie z.B. Wand oder Fenster. Die Relationen drücken die Beziehungen zwischen den Individuen aus; die Grundrelationen, aus denen weitere abgeleitet werden, sind: "ist direkter Teil von", "ist Attribut von" und "befindet sich an". Typische Fakten der Datenbank sind:

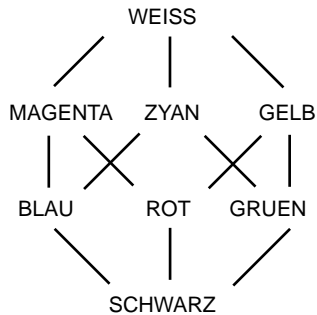
DIR_TEIL (GRUEN, GELB).
DIR_TEIL (TRAPEZ, QUADRAT).
DIR_TEIL (DACH, HAUS).
...
ATTRIBUT(ROT, WAND).
ATTRIBUT(QUADRAT, FENSTER).
...
AN (SCHLOT, DACH).
...

Die Fakten der Datenbank sind die wahren Sachverhalte (Tatsachen); die nicht in der Datenbank aufgeführten Fakten sind die falschen Sachverhalte. Die Menge der wahren und falschen Sachverhalte der Datenbank heißt Interpretation für die noch zu definierende prädikatenlogische Sprache².

Schritt 1:

Die drei Individuenbereiche der Farben, Formen und Dingen werden durch die Relation "ist direkter Teil von" - d.h. größter echter Teil von (covering relation) - organisiert und als Fakten in die Datenbank abgelegt. Auf diese Weise erhält man zwei boolesche Verbände, die der Farben und Vierecke, und einen Supremum-Halbverband der Gebäudeteile. Die Verbandsstruktur motiviert ein Vollständigkeitskriterium für die

Partition der Individuenbereiche. Die Verbandsstruktur lässt sich - für kleine Mengen - grafisch darstellen. Hier der boolesche Verband der Grundfarben:



Innerhalb eines Verbandes sind die Atome, hier *Rot*, *Grün* und *Blau*, als einfachste Elemente strukturell ausgezeichnet; ebenso lasse sich der Eins-Teil *Weiß*, der Null-Teil *Schwarz* und die Sub-Atome *Magenta*, *Zyan* und *Gelb* strukturell kennzeichnen. Ähnlich wie der Farb-Verband strukturieren sich der Verband der Vierecke und der Verband der Gebäudeteile.

Schritt 2:

Die so mittels der Relationen "ist direkter Teil von" in algebraischen Verbänden organisierten Elemente der Farben, Vierecke und Gebäudeteile sind sozusagen der Baukasten für unsere Modell-Welt. Wir entscheiden uns aus Gründen der Anschaulichkeit für folgende simple Kombination der Elemente, die ein Haus mit einer beistehenden Fahne zeigt; aber natürlich sind weitaus reichhaltigere Arrangements möglich.



Sämtliche Fakten dieser Modell-Welt werden des weiteren durch die Relationen "ist Attribut von" und "befindet sich an" formuliert und in die Datenbank abgelegt.

Schritt 3:

Aus den Grundelementen lassen sich weitere Relationen ableiten, wodurch gezieltere und interessantere Anfragen an die Datenbank möglich werden, als dies bei der Beschränkung auf die Grundrelationen der Fall wäre. Die abgeleiteten Relationen bilden den ersten Teil der Regelmenge; den zweiten Teil bilden jene Regeln, die die Logiksprache der Anfragen definieren. Die Regelmengen werden der Datenbank hinzugefügt. Fakten und Regeln zusammen werden auch als Axiome bezeichnet, da sie als wahr gesetzt sind. Zunächst zu den abgeleiteten Relationen:

Die Ableitung von speziellen Relationen aus Grundrelationen ist in PROLOG relativ einfach, was an einigen algebraischen Operationen auf Relationen verdeutlicht werden soll:

1. Projektion der zweiten auf die erste Relation:

$$P(X) \text{ :- } Q(X, Y).$$

2. Kartesisches Produkt von zwei Relationen:

$$P(X, Y) \text{ :- } Q(X), R(Y).$$

3. Vereinigung von Q und R auf der ersten Relation:

$$P(X, Y) \text{ :- } Q(Z, X), R(Z, Y).$$

Aus den oben genannten Grundrelationen lassen sich weitere Relationen ableiten, die das Teil-Ganzes-Verhältnis weiter spezifizieren. Abgeleitete Relationen sind z.B.:

TEIL(X, Y)	x ist Teil von y
ECHTER_TEIL(X, Y)	x ist echter Teil von y
NULL_TEIL(X, Y)	x ist Null-Teil von y
EINS_TEIL(X, Y)	x ist Eins-Teil von y
ATOM_TEIL(X, Y)	x ist atomarer Teil von y
STUECK(X, Y)	x ist Stück von y
ATTRIBUT_TEIL(X, Y)	x ist attributiver Teil von y
MOMENT(X, Y)	x ist Moment von y
VERBUNDEN(X, Y)	x ist mit y verbunden
AEHNLICH (X, Y)	x ist ähnlich mit y
...	

Am Beispiel der abgeleiteten Relation "ist echter Teil von" lässt sich das für die logische Programmierung typische Verfahren der rekursiven Definition zeigen:

ECHTER_TEIL(X,Y) :- (Abbruchbedingung)
DIR_TEIL(X,Y).

ECHTER_TEIL(X,Y) :- (Rekursionsbedingung)
DIR_TEIL(X,Z), ECHTER_TEIL(Z,Y).

Das heißt: Echte Teile sind die direkten Teile von X und die echten Teile der direkten Teile von X. Der Begriff "echter Teil" wird also durch sich selbst erklärt. Dass dies keine unsinnige Definitionsweise ist, erkennt man am besten, wenn man sie prozedural betrachtet:

"Wenn du einen echten Teil von X suchst, so suche zunächst die direkten Teile von X. Wenn du noch weiter suchen sollst, suche einen echten Teil des direkten Teils und von diesem einen echten Teil."

Schritt 4:

Die Anfragen an die Modell-Welt werden durch Auswertung prädikatenlogischer Formeln beantwortet. Daher ist im Anschluss an die Teil-Ganzes-Regeln ein Regelapparat zu konstruieren, der die Syntax und Semantik prädikatenlogischer Formeln definiert. Der Aufbau der prädikatenlogischen Syntax und Semantik in PROLOG ist die eigentliche programmiertechnische und systematische Leistung, die im Rahmen dieses Beitrages unmöglich nachvollzogen werden kann. Der Interessierte sei auf den Programmtext verwiesen. Hier nur soviel: Das Programm errechnet aus der Interpretation atomarer Formeln den Wert komplexer Formeln. Diese Berechnung kann aufgrund der begrenzten Fakten intuitiv im Rahmen einer Interpretationssemantik leicht nachvollzogen werden. Die komplexen Formeln entstehen aus den atomaren Formeln durch die Verknüpfung mittels Junktoren (*nicht, und, oder, wenn-dann*), Quantoren (*existiert, alle*) und Frageoperatoren (*welche*). Die Funktionsweise dieser sprachlichen Elemente macht den Kern der prädikatenlogisch formulierten Anfragen aus. Hier einige Beispiele aus dem Dialog mit der Modell-Welt:

Typ 1: Ja-Nein-Fragen

Umschreibung:

Ist die Aussage "Die Tür ist grün." Wahr? Ja.

PROLOG:

?- ANTWORT(JA-NEIN(ATTRIBUT(TUER,GRUEN)),ANTWORT).

ANTWORT = JA

Typ 2: Welche-Fragen

Umschreibung:

Welche rechteckigen Gegenstände sind mit dem Schlot verbunden? Das sind die Mauer und die Tür.

PROLOG:

?- ANTWORT (WELCHE(X,UND(VERBUNDEN(X,SCHLOT),ATTRIBUT (RECHTECK,X))))), ANTWORT).

X = MAUER;

ANTWORT = MAUER;

X = TUER

ANTWORT = TUER.

Typ 3: Wahr-Falsch-Fragen

Umschreibung:

Ist die Aussage wahr: Gibt es ein X für alle Y, so dass gilt: Wenn Y ein Moment eines Rechtecks ist, dann ist X ein echter Teil von Y? Die Aussage ist wahr.

PROLOG:

?- SEM_WERT(EXISTIERT(X,FUER_ALLE(Y, WENN(MOMENT(Y,RECHTECK), ECHTER_TEIL(X,Y))))),WERT).

WERT = WAHR

3. Anwendungen auf Wittgensteins "Tractatus"

Die oben konstruierte Modell-Welt gibt uns einen Schlüssel für die Interpretation von Wittgensteins "Tractatus" an die Hand. Dies ist gewiss kein Zufall, da sich die Tractatus-Ontologie eng an der Konzeption einer logischen Idealsprache orientiert und die kategorialen Formen der Welt durch die Kategorien dieser Idealsprache bestimmt sein lässt. Die wichtigsten Begriffe des ontologischen Grundgerüsts - *Sachverhalt, Tatsache, Ding, Welt und Substanz* - lassen sich zwanglos an der Struktur der Modell-Welt erläutern.

Die fundamentale Unterscheidung innerhalb der Kategorien, die Wittgenstein im "Tractatus" vornimmt, ist die zwischen der Kategorie der Tatsachen und die der Nicht-Tatsachen. Die Kategorie der Nicht-Tatsachen wird kategorial unterschieden in Einzeldinge und Attribute, und letztere werden wiederum unterschieden in Eigenschaften und Relationen. Im ersten Satz des "Tractatus": "Die Welt ist alles, was

der Fall ist.", sowie im darauf folgenden Erläuterungssatz 1.1: "Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge." wird die Welt zur Kategorie der Tatsachen gerechnet. In Hinblick auf die Modell-Welt ist diese Aussage unmittelbar plausibel, da die Modell-Welt durch die Menge aller gültigen Fakten (Tatsachen) der Datenbank bestimmt ist. Tatsachen sind zu unterscheiden von dem, was Wittgenstein Sachverhalte nennt. Während eine Tatsache stets etwas betrifft, was der Fall ist, stellt ein Sachverhalt bloß etwas dar, was möglicherweise der Fall ist. Dementsprechend gehören die möglichen Fakten, die nicht explizit in die Datenbank aufgenommen worden sind, zu den Sachverhalten. Anders gesagt: Jene Anfragen (im Rahmen der definierten Elemente) an die Datenbank, die PROLOG-Interpreter negativ beantwortet, beziehen sich auf Sachverhalte, jene, die er positiv beantwortet, auf Tatsachen.

Sowohl Sachverhalte als auch Tatsachen können atomar oder komplex sein. Die atomaren Sachverhalte bzw. Tatsachen sind etwas "logisch Einfaches", das nicht selbst wieder in einfachere Sachverhalte zerfällt, sondern sich in Einzeldinge und Attribute gliedert. Die Fakten der Datenbank, die Attribute von bzw. Relationen zwischen Einzeldingen definieren, sind demnach atomare Tatsachen, und alle potentiellen Fakten sind atomare Sachverhalte. Komplexe Tatsachen bzw. Sachverhalte sind jene, die durch logische Operationen auf atomare zurückgeführt werden können. Man betrachte beispielsweise die PROLOG-Anfrage:

?- SEM_WERT (UND(TEIL(DACH,HAUS), TEIL(FENSTER,HAUS)), WERT).

Dann ist klar, dass sie sich auf einen komplexen Sachverhalt richtet, da die Relation "ist Teil von" auf "ist direkter Teil von" und die Gültigkeit der mit "und" verknüpften Aussagen auf die Gültigkeit der beiden Teilaussagen zurückführbar ist. Ferner ist "Dach" innerhalb des Supremum-Halbverbandes der Gebäudeteile auf die Kombination "Schlot" und "Eindeckung" zurückzuführen etc. Wie das Beispiel zeigt, verdankt sich die Komplexität der Aussage nicht allein ihrer wahrheitsfunktionalen Zusammensetzung, sondern ebenso dem Vorhandensein einer komplexen Relation zwischen komplexen Einzeldingen. Hier erhebt sich die Frage nach den empirischen Anteilen bei der Organisation von Teil-Ganzes-Verbindungen, die die Auffassung von rein logisch kombinierbaren Einzeldingen zweifelhaft erscheinen lassen. Beispielsweise beruht die Bildung des Supremums von "Rot" und "Blau" auf der additiven Mischung und nicht auf einer logischen Kombinations-Operation.

Von den atomaren Sachverhalten sagt Wittgenstein, dass sie voneinander unabhängig seien (2.061). Damit ist gemeint, wenn A und B atomare Sachverhalte sind, so gibt es vier Möglichkeiten des Bestehens und Nicht-Bestehens: A und B können als Fakten in der Datenbank auftreten, oder nur A, oder nur B, oder weder A noch B. Damit sind alle möglichen Welten durch alle möglichen Teilmengen aus der Menge der

atomaren Sachverhalte gegeben, und nur eine der möglichen Welten ist als die wirkliche Welt ausgezeichnet. Beispielsweise könnte man neben der Datenbank der Modell-Welt weitere "mögliche Datenbanken" definieren, die in ihrer Gesamtheit alle möglichen Modell-Welten bestimmen. Allerdings sind an dieser Stelle weitere Spezifizierungen hinsichtlich des durch die Sachverhalte aufgespannten logischen Raumes nötig, die hier übergangen werden müssen.

Nach 2.01 ist ein (atomarer) Sachverhalt eine Verbindung von Dingen oder Gegenständen. "Ding" bzw. "Gegenstand" bezeichnet hier etwas anderes als "Einzelding"; denn die Verbindung von Einzeldingen enthält mindestens ein Attribut bzw. eine Relation. Dinge umfassen also Einzeldinge und Relationen. Jetzt wird es möglich, einen Zugang zu finden zu dem Satz 2.021: "Die Gegenstände bilden die Substanz." Es handelt sich hierbei um die Einzeldinge und Relationen, die alle möglichen Sachverhalte konstituieren und daher die "unveränderlichen" Bausteine (Substanz) aller möglichen Welten bilden. In der Modell-Welt ist die Substanz der Welt eindeutig bestimmt durch die Relationen "ist direkter Teil von", "ist attributiver Teil von" und "befindet sich an" sowie durch die Individuen der Farben, Vierecke und Gebäudeteile. Insbesondere wird dem Gedanken des logischen Atomismus dadurch entsprochen, dass die Individuen wiederum aus letzten Atomen, nämlich den algebraischen Atomen der jeweiligen Verbandsstruktur - z.B. den Urfarben Rot, Grün, Blau - konstituiert werden können. Damit ist der Nachweis erbracht, dass sich zumindest einige der ontologischen Grundgedanken des "Tractatus", den "logischen Atomismus" betreffen, an der Modell-Welt illustrieren lassen. Ob sich der Atomismus in anspruchsvollere Fragmente der Wirklichkeit transferieren lässt, bleibt allerdings fraglich.

In Satz 2.1. wechselt Wittgenstein von der ontologischen zur erkenntnistheoretischen Ebene. Es heißt dort, dass wir uns *Bilder der Tatsachen* machen. Bilder sind hier nicht in einem naturalistischen Sinne zu verstehen, sondern vielmehr als komplexe Relationen.³ Es handelt sich bei Bildern ebenfalls um Tatsachen und nicht um Dinge, wie der Satz 2.141 sagt: "Das Bild ist eine Tatsache." Damit etwas ein Bild einer Tatsache ist, muss es die Voraussetzung erfüllen, dass es dieselbe *innere Struktur* besitzt wie die abzubildende Tatsache. Das heißt, es müssen Elemente von gleicher Zahl und Kategorie zur Verfügung stehen und es muss einen Isomorphismus zwischen den beiden komplexen Tatsachen geben. Für einen derartigen Isomorphismus zwischen zwei Tatsachen T_1 und T_2 ist erforderlich:

1. Es muss eine umkehrbar eindeutige Zuordnung zwischen den Individuen und gleichstelligen Attributen von T_1 und T_2 geben, und
2. auf der Grundlage einer solchen Zuordnung zwischen kategorial gleichen

Elementen von T_1 und T_2 muss es eine umkehrbar eindeutige Zuordnung zwischen den einfachen Sachverhalten T_1 und T_2 geben, so dass ein Sachverhalt in T_1 genau dann besteht, wenn der aufgrund dieser Zuordnung entsprechende Sachverhalt von T_2 existiert.

Zwei in diesem Sinne isomorphe Tatsachen lassen sich als Bilder von einander auffassen. Ist die Bedingung 1. erfüllt, aber nicht 2., d.h. ist die kategoriale Gleichheit ohne Isomorphie erfüllt, so spricht Wittgenstein von einem "falschen Bild", sind hingegen 1. und 2. erfüllt, von einem "wahren Bild". Wittgenstein lehnt jeden synthetischen Apriorismus ab: "Aus dem Bild allein ist nicht zu erkennen, ob es wahr oder falsch ist." (Satz 2.224) und "Ein a priori wahres Bild gibt es nicht." (Satz 2.225) Ob ein Bild wahr ist hängt davon ab, ob die ihm zugeordnete Tatsache existiert, d.h. ein Bild stellt eine Tatsache dar, ein falsches Bild nur einen möglichen Sachverhalt.. Ein wahrer Satz ist isomorph zu der durch ihn dargestellten Tatsache, ein falscher Satz ist nicht isomorph in diesem Sinne, aber doch isomorph zu einem möglichen Sachverhalt. Die wichtigste Anwendung des Bildbegriffs findet sich in der Theorie der Satzbedeutung. Nach 4.01 ist der Satz ein "Bild der Wirklichkeit". Die Klärung dieser Aussage setzt voraus, dass zwei Arten von Sätzen unterschieden werden können: komplexe Sätze, die logische Ausdrücke wie Junktoren enthalten, und einfache Sätze, die behaupten. Dass zwischen Dingen eine bestimmte Relation besteht, oder ein Ding eine bestimmte Eigenschaft hat. Die Tatsache, dass die Tür grün ist, kann z.B. durch das Satzzeichen $G(a)$ abgebildet werden, wenn zwischen dem Zeichen "G" und dem Attribut "Grün", dem Zeichen "a" und der entsprechenden Tatsache "G steht links vor a" und der Tatsache, dass das Attribut dem Ding zugeschrieben wird eine entsprechende Interpretationsregel besteht. Die Kenntnis der Interpretationsregel garantiert, dass man aus dem Satzzeichen dessen deskriptiven Gehalt bzw. dessen Sinn herauslesen kann. Das sagt Satz 4.022 "Der Satz zeigt, wie es sich verhält, wenn er wahr ist. Und er sagt, dass es sich so verhält." Die Abbildtheorie ist unmittelbar nur auf elementare Sätze anwendbar. Die Theorie der Wahrheitsfunktionen macht diese Theorie auch auf logisch komplexe Sätze anwendbar. "...Mein Grundgedanke ist, dass die ‚logischen Konstanten‘ nicht vertreten. Dass sich die Logik der Tatsachen nicht vertreten lässt." (Satz 4.0312) Der Sinn einer komplexen Aussage ergibt sich somit aus dem wahrheitsfunktional zu ermittelnden - z.B. durch das sog. Wahrheitstafelverfahren - Sinn seiner einfachen Teilaussagen.

Die hier gegebene Skizze der Abbildtheorie des Tractatus lässt sich zwanglos an dem Beweisverfahren von PROLOG exemplifizieren. Wir unterscheiden in PROLOG Anfragen und Datenbanken. Die Datenbanken enthalten Fakten und Regeln. Fakten und Regeln werden auch als Axiome bezeichnet. In einer ersten Annäherung kann man sagen, dass den Anfragen die Wittgensteinschen Satzzeichen und den Axiomen der Datenbanken die Tatsachen entsprechen. Die Einschränkung "in erster Annäherung" ist

dadurch motiviert, dass die PROLOG-Anfragen in der Regel die gleiche oder eine ähnliche Gestalt wie die Fakten haben, was den konventionellen Charakter der Gestalt von Satzzeichen verschleiert. Andererseits enthalten die Datenbanken stets sprachlich formulierte Fakten und Regeln, was wiederum den Sachverhalt verschleiert, dass Fakten und Regeln in weitaus naturalistischer Form z.B. als "Realtexte" gegeben sein können. Da - grob gesprochen - die Gestalt der Terme in den Anfragen identisch ist mit der Gestalt ihrer Referenzterme in der Datenbank, kann die Interpretationsregel auf ein "Überdeckungsproblem" reduziert werden, das leicht algorithmisierbar ist.

Von diesen und anderen Defiziten abgesehen, ist das Unifikationsverfahren von PROLOG hervorragend geeignet, der Abbildtheorie eine prozedurale Explikation zu verleihen. Das Abgleichen von Satzzeichen und Tatsachen hinsichtlich Strukturähnlichkeit nach Interpretationsregeln kommt durch das Verfahren der Unifikation von PROLOG-Termen zum Tragen. Dieses Verfahren ist eine algorithmische Prozedur, die zwei Terme auf Isomorphie prüft. Intuitiv sind zwei Terme gleich, wenn sie die gleichen PROLOG-Atomare (Konstanten) sind. Eine Variable kann mit jedem beliebigen Term gleichgesetzt werden. Der Vergleich verschachtelter Terme ist etwas komplizierter: Es müssen die Relationszeichen (auch Funktoren genannt) und die Argumentzahl ermittelt werden; wenn dann auch die Argumente in der Reihenfolge ihres Auftretens jeweils mittels derselben Variablenersetzung unifizierbar sind, sind die beiden Terme gleich. Der Algorithmus der Unifikation ist zu umfangreich, um hier wiedergegeben zu werden. Nach diesem Algorithmus scheitert die Unifikation in folgenden Fällen:

1. Es handelt sich um zwei verschiedene atomare Strukturen.
2. Ein Term ist komplex, der andere atomar.
3. Die Unifikation zweier komplexer Terme scheitert, wenn eines der Kriterien erfüllt ist:
 - a. Die Funktoren (Relationszeichen) sind verschieden.
 - b. Die Stelligkeit der beiden Funktoren ist verschieden.
 - c. Mindestens ein Argumentpaar von Argumenten gleicher Position im Term lässt sich nicht unifizieren.

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass Isomorphie und Unifikation von Strukturen logisch zwar nicht gleichwertig sind, aber zumindest ebenbürtige Explikationen der Metapher der "Überdeckung" strukturgleicher Bilder liefern.

Endnoten

- 1 Das Listing des Programms samt Erläuterungen findet man unter http://www.rahnfeld.de/Referate_1/referate_1.html
- 2 Vgl. Giannesini et al.: Prolog, Kap. 5, Logik und Datenbanken, Addison-Wesley 1988.
- 3 Vgl. Stegmüller: Eine modelltheoretische Präzisierung der Wittgensteinschen Bildtheorie. Notre Dame Journal of Formal Logic. Vol. VII, No.2, April 1966.

Wittgensteins sogenannte Privatsprachenargumentation Eine übersichtliche Darstellung

Adolf Rami

Wittgensteins sogenannte Privatsprachenargumentation hat die wahrscheinlich umfassendsten Kontroversen, aber auch Konfusionen, in bezug auf die Auslegung von Wittgensteins Spätphilosophie nach sich gezogen. Es ist meine Absicht mittels einer übersichtlichen Darstellung der Paragraphen §§243-315 der Philosophischen Untersuchungen (=PU) eine Interpretation zu rechtfertigen, die auf den folgenden vier Thesen basiert:

- (a) Die Argumentation in PU §§243-315 zielt nicht auf einen Beweis der grundsätzlichen Unmöglichkeit einer sogenannten privaten Sprache¹ ab².
- (b) Die Argumentation in PU §§243-315 ist *ausschließlich* als eine Kritik von Augustinus' Auffassung der Sprache³ und ihrer Anwendung auf den Bereich des Psychischen aufzufassen.⁴
- (c) Die Argumentation in PU §§243-315 ist als völlig *unabhängig* von Wittgensteins sogenannten Ausführungen über das Regelfolgen in PU §§138-242 anzusehen⁵.
- (d) Das zentrale Argument in PU §§243-315 stellt ein *Paradoxon* dar, das unter Annahme der Richtigkeit von Augustinus' Auffassung der Sprache in bezug auf den Bereich des Psychischen entsteht.

Ausgangspunkt der Philosophischen Untersuchungen ist *Augustinus' Auffassung der Sprache* [AS] (vgl. PU §1). Diese Augustinische Auffassung der Sprache kann als der Prototyp einer referentiellen Bedeutungstheorie verstanden werden⁶ und sie lässt sich wie folgt skizzieren:

[AS] *Augustinus' Auffassung der Sprache* (für die Sprache S^7)

- (1) x ist ein Name von S dann und nur dann, wenn die Bedeutung von x ein Gegenstand y ist, der von x bezeichnet wird.⁸
- (2) x ist ein Wort von S dann und nur dann, wenn x ein Name von S ist.
- (3) x ist ein Satz von S dann und nur dann, wenn x eine Verbindung von Wörtern von S ist.⁹
- (4) Die Bedeutung (oder der Sinn) eines Satzes in S ergibt sich aus der Bedeutung der Wörter von S, aus denen der betreffende Satz besteht.¹⁰
- (5) Die Funktion der Sätze (und Wörter) von S ist das Sprechen über Gegenstände.¹¹
- (6) Das Erklären der Bedeutung von Wörtern von S erfolgt durch hinweisende Definitionen.¹²
- (7) Das Verstehen der Bedeutung erfolgt durch das Assoziieren eines Wortes von S mit einem Gegenstand (auf der Basis von (6)).¹³

Das Ziel der *Philosophischen Untersuchungen* ist es, diese prototypische, referentielle Auffassung der Sprache (a) in bezug auf ihre Schwächen zu untersuchen und zu kritisieren und (b) derselben eine alternative (prototypische) Auffassung der Sprache gegenüberzustellen.

Im wesentlichen führt Wittgenstein sechs Argumente bzw. Einwände gegen [AS] in den *Philosophischen Untersuchungen* an. Diese sechs Einwände lassen sich in zwei Gruppen einteilen, wobei die ersten drei Einwände in die erste Gruppe und die übrigen drei Einwände in die zweite Gruppe fallen. Die Einteilung der Einwände in zweite Gruppen lässt sich derart rechtfertigen, dass [AS], sowie es oben formuliert wurde, vor allem, wenn man die Unterscheidungen zwischen physikalischen (=öffentlichen) und psychischen (=privaten) Gegenständen (als Bedeutungsträger von S) macht¹⁴, für das Sprechen über physikalische Gegenstände konzipiert ist. Will man allerdings [AS] in bezug auf psychische Gegenstände als Bedeutungsträger ebenso anwenden, so ist es notwendig [AS] derart zu adaptieren, wobei die Bedingungen [AS] (2), (3) und (4) inhaltlich unverändert bleiben:

[AS'] *Augustinus' Auffassung der Sprache* (für die Sprache S'¹⁵)

- (1') x ist ein Name von S' dann und nur dann, wenn die Bedeutung von x ein privater Gegenstand y ist, der von x bezeichnet wird und (a) dessen Träger nur eine bestimmte Person z sein kann und (b) mit dem nur eine bestimmte Person z bekannt (acquainted) sein kann.
- (2') x ist ein Wort von S' dann und nur dann, wenn x ein Name von S' ist.

- (3') x ist ein Satz von S' dann und nur dann, wenn x eine Verbindung von Wörtern von S' ist.¹⁶
- (4') Die Bedeutung (oder der Sinn) eines Satzes in S' ergibt sich aus der Bedeutung der Wörter von S', aus denen der betreffende Satz besteht.¹⁷
- (5') Die Funktion der Sätze (und Wörter) von S' ist das Sprechen über private Gegenstände.
- (6') Das Erklären der Bedeutung von Wörtern von S' erfolgt durch private hinweisende Definitionen.
- (7') Das Verstehen der Bedeutung erfolgt durch das Assoziieren eines Wortes von S' mit einem privaten Gegenstand (auf der Basis von (6')).

Diejenigen Einwände, die gegen [AS] im allgemeinen gerichtet sind, fallen in die erste Gruppe der Einwände gegen *Augustinus' Auffassung der Sprache* und diejenigen Einwände, die gegen [AS'] im speziellen gerichtet sind, fallen in die zweite Gruppe.

Alle Einwände der ersten Gruppe finden sich (im wesentlichen) in den Paragraphen §§1-242 der Philosophischen Untersuchungen, die Einwände der zweiten Gruppe finden sich (im wesentlichen) in den Paragraphen §§243-315.

Ich werde auf die Einwände der ersten angesprochenen Gruppe hier nicht explizit eingehen, sondern nur auf sie und ihren Ort in den Philosophischen Untersuchungen hinweisen.

Der erste Einwand der ersten Gruppe der Einwände gegen [AS] richtet sich gegen die Bedingung [AS](5) und ihrer ausschließlichen Geltung; er findet sich in den Paragraphen §§2-24 der Philosophischen Untersuchungen; die Paragraphen §23 und §24 bilden den eigentlichen Kern der Kritik an [AS](5). Der zweite Einwand gegen [AS] richtet sich gegen die Bedingung [AS](6)¹⁸ und die primäre Funktion von hinweisenden Definitionen zur Erklärung der Bedeutung von Wörtern. Dieser Einwand ist in PU §§28-36 zu finden. Der dritte Einwand gegen [AS] richtet sich gegen die Bedingungen [AS](1) und [AS](2) und im speziellen gegen die Gleichsetzung der Bedeutung eines Namens oder Wortes mit dem Gegenstand oder Träger des Namens. Dieser Einwand findet sich in PU §§37-64 und PU §79.

Das eigentliche Augenmerk soll hier allerdings auf die zweite Gruppe der Einwände¹⁹ gegen *Augustinus' Auffassung der Sprache* gerichtet sein, aber vor allem auf das in PU §304 andeutete Paradoxon.

Der erste Einwand gegen [AS'] wendet sich gegen die Bedingung [AS'](1') und im besonderen gegen die in [AS'](1') angedeutete Bestimmung von ‚privater Gegenstand‘, die wie folgt lautet:

[PG] x ist ein privater Gegenstand gdw. nur genau eine Person y der Träger von x sein kann und nur genau eine Person y mit x bekannt (acquainted) sein kann.

Wittgensteins Bemerkungen in PU §§246-254 beziehen sich sowohl auf die erste Bedingung von [PG] als auch auf die zweite Bedingung von [PG]; allerdings schränkt er die Diskussion von [PG] auf Empfindungen bzw. Schmerzen als Beispiele für private oder psychische "Gegenstände" ein. Über dies hinaus gibt er den beiden Bedingungen von [PG] eine etwas abgeänderte Lesart von der, die ich oben ausgeführt habe. Wittgenstein scheint ‚es gibt nur genau eine Person y die x haben kann‘ statt ‚es gibt nur genau eine Person y die der Träger von x sein kann‘ vorzuschweben und ‚es gibt nur genau eine Person y die wissen kann, dass sie x hat‘ anstelle von ‚es gibt nur genau eine Person y die mit x bekannt (acquainted) sein kann‘. Auf das Beispiel der Schmerzen angewandt, das Wittgenstein gewöhnlich in diesem Zusammenhang verwendet, lauten diese beiden Bedingungen des Terminus "privater Gegenstand" wie folgt:

[B1] Es gibt nur genau eine Person x, die den Schmerz von x haben kann.

[B2] Es gibt nur genau eine Person x, die wissen kann, das x Schmerzen hat.

Es ist deshalb angebracht, anhand der beiden Bedingungen [B1] und [B2] Wittgensteins Argumentation gegen [AS'](1') und [PG] im speziellen zu rekonstruieren.

Was hier angemerkt werden muss, ist der Umstand, dass eine Rekonstruktion von Wittgensteins Argumentation gegen [B1] und [B2] ausschließlich auf dem Hintergrund von PU §246-254 nahezu unmöglich ist, da in diesen Paragraphen eine Argumentation nur angedeutet wird, die sich in anderen Schriften Wittgensteins finden lässt: hier seien vor allem *Das Blaue Buch*²⁰ und die *Philosophischen Bemerkungen*²¹ genannt.

Der zweite Einwand gegen [AS'] betrifft die beiden Bedingungen [AS'](6') und [AS'](7'), die in PU §§256-270 einer Kritik unterzogen werden.

Die Argumentation Wittgensteins gegen [AS'](6') und [AS'](7') knüpft an jene Ausführungen an, die er in PU §28-36 gegen [AS](6) vorgebracht hat, wo er die primäre Rolle von hinweisenden Definitionen zur Erklärung der Bedeutung von Wörtern zurückgewiesen hat. Wittgenstein wendet in PU §28-36 folgendes gegen die primäre Rolle von hinweisenden Definitionen zur Erklärung der Bedeutung ein: Hinweisende Definition der Art ‚N.‘ oder ‚Dies ist N.‘ oder ‚Dies ist ein/e N.‘, wobei ‚N‘ eine Variable für Wörter oder Namen von S ist, sind mehrdeutig und können deshalb für sich genommen die Bedeutung eines Wortes oder Namens von S nicht erklären oder festlegen. Eine der folgenden zwei Bedingungen muss laut Wittgenstein erfüllt sein, damit mittels einer

hinweisenden Definition die Bedeutung eines Wortes erklärt oder festgelegt werden kann (die erste Bedingung wird in PU §29 ausgesprochen, die zweite in PU §30):

(a) Es ist möglich, dass ein kompetenter Sprecher x, der die Bedeutung des Wortes N kennt, einem Sprecher y, der die Bedeutung von N nicht kennt, die Bedeutung von N erklärt, wenn y die Bedeutung eines Wortes A kennt, und x mittels einer hinweisenden Definition der Form ‚Dies/e/r/es A ist N.‘ oder ‚Dies/e/r/es A ist ein/e N.‘ die Bedeutung von N eindeutig festlegt.

(b) Es ist möglich, dass ein kompetenter Sprecher x, der die Bedeutung des Wortes N kennt, einem Sprecher y, der die Bedeutung von N nicht kennt, die Bedeutung von N erklärt, wenn y weiß welche Rolle das Wort N in der Sprache S spielt (ob es der Name für eine Farbe, einen Gegenstand, eine Form etc. ist), und x mittels einer hinweisenden Definition der Form ‚N.‘ oder ‚Dies ist N.‘ oder ‚Dies ist ein/e N.‘ die Bedeutung von N eindeutig festlegt.

Für Wittgenstein scheint es notwendig zu sein, dass eine dieser beiden Bedingungen erfüllt wird, damit eine hinweisende Definition die Bedeutung eines Wortes erklären kann. Das bedeutet allerdings, dass entweder bereits die Bedeutung eines anderen Wortes als das zu explizierende oder die Rolle des zu explizierenden Wortes in der Sprache von demjenigen gewusst werden muss, dem die Bedeutung des zu explizierenden Wortes erklärt wird. Demzufolge können hinweisende Definitionen nicht die primäre Rolle bei der Erklärung der Bedeutung von Wörtern spielen, da jemand um hinweisende Definitionen verstehen zu können, nach Wittgenstein, bereits die Bedeutung von verschiedenen Wörtern kennen muss, die ihm nicht durch hinweisende Definitionen erklärt wurden, und damit zusammenhängend bereits wissen muss, wie die betreffende Sprache funktioniert (vgl. PU §32) und welche Rolle die einzelnen Wörter in dieser Sprache spielen (vgl. PU §§30-31).

Es scheint allerdings noch eine dritte Bedingung zu geben, die es ermöglicht, wenn diese erfüllt wird, mittels einer hinweisenden Definition die Bedeutung von Wörter zu erklären. Diese dritte Bedingung, die Wittgenstein in PU §§256-270 und an anderen Stellen der Philosophischen Untersuchungen durchaus berücksichtigt hat, scheint er im eben skizzierten Argument gegen die primäre Rolle von hinweisenden Definitionen in PU §§30-31 vernachlässigt zu haben. Diese dritte Bedingung lautet:

(c) Es ist möglich, dass ein kompetenter Sprecher x, der die Bedeutung

des Wortes N kennt, einem Sprecher y, der die Bedeutung von N nicht kennt, die Bedeutung von N erklärt, wenn x mittels einer Serie²² von hinweisenden Definitionen der Form ‚N.‘ oder ‚Dies ist N.‘ oder ‚Dies ist ein/e N.‘ die Bedeutung des Wortes N eindeutig festlegt, wobei er in mögliche falsche Reaktionen von y korrigierend eingreift.

Dieser Bedingung zufolge scheint es auf den ersten Blick nämlich durchaus möglich zu sein, dass hinweisende Definitionen *die* primäre Rolle bei der Erklärung der Bedeutung von Wörtern haben.

Was Wittgenstein allerdings gegen diese Bedingung einzuwenden hat, ist dass es sich bei dem in (c) skizzierten Vorgang um kein Erklären, sondern um ein Abrichten handelt. So, wie es in (c) beschrieben ist, wird einem Kind der Gebrauch eines Wortes beigebracht, nämlich durch Übung und Beispiele. Hierbei wird dem Kind allerdings kein bestimmter Gebrauch eines Wortes *erklärt*, sondern das Kind wird auf einen bestimmten Gebrauch *abgerichtet* (vgl. PU§5) oder wie Wittgenstein an anderer Stelle sagt: *"Ich mach's ihm vor, er macht es mir nach: und ich beeinflusse ihn durch Äußerungen der Zustimmung, der Ablehnung, der Erwartung, der Aufmunterung. Ich lasse ihn gewähren, oder halte ihn zurück; usw."* (PU §208)

Die Variante (c) geht von der nach Wittgenstein irrigen Vorstellung aus, dass (beispielsweise) ein Kind bereits eine Sprache hat (vgl.§32) und unter dieser Voraussetzung hinweisende Definitionen, wie in (c) beschrieben, die primäre Rolle bei der Erklärung der Bedeutung eines Wortes haben können. Nach Wittgenstein ist "einem Sprecher ... die Bedeutung von N erklärt" in (c) durch "einen Sprecher ... auf den Gebrauch von N abrichtet" zu ersetzen, um etwaigen Missverständnissen in bezug auf (c) und die primäre Funktion von hinweisenden Definitionen zur Erklärung der Bedeutung von Wörtern vorzubeugen.

Was haben nun die angeführten drei Bedingungen für erfolgversprechende hinweisende Definitionen mit dem zweiten Einwand gegen [AS'] zu tun? Der wesentliche Unterschied zwischen einer gewöhnlichen hinweisenden Definition und einer sogenannten *privaten* hinweisenden Definition ist, dass im letzteren Fall ein Zeigen auf den Gegenstand unmöglich ist, dass es nur so etwas wie ein Konzentrieren auf einen Gegenstand, wie Wittgenstein es nennt, geben kann und, dass diese Gegenstände auf die man sich konzentriert, um eine Verbindung eines Gegenstandes mit einem Zeichen assoziativ herzustellen, private Gegenstände nach [PG] sind. Der in PU §256-270 ausgeführte Einwand gestaltet sich grob gesprochen derart, dass Wittgenstein dort zu zeigen versucht, dass eine sogenannte private hinweisende Definition keine der angeführten drei Bedingungen für erfolgversprechende hinweisende

Definitionen erfüllen kann und deshalb die Bedeutung eines Wortes mittels einer privaten hinweisenden Definition nicht festgelegt werden kann.

Das eigentliche Kernstück der Kritik an [AS'] bilden die Paragraphen PU §271-315. Hierbei sind vor allem die Paragraphen §293 und §304 hervorzuheben, in denen das angesprochene Paradoxon ausgeführt wird. Dieses Paradoxon hat den Zweck [AS'](5') zu kritisieren und [AS'] unter der Voraussetzung seiner Korrektheit ad absurdum zu führen. Diese Tatsache macht das Paradoxon zum zentralen Argument der Paragraphen PU §§243-315. Was die Argumentation gegen [AS'] zusätzlich verstärkt, da laut *Wittgensteins Paradoxon von [AS']* unter der Annahme der Richtigkeit all seiner Theoreme (1') - (7') zu unannehmbaren Konsequenzen führt.

Wittgenstein selbst führt dieses Paradoxon anhand seines berühmten Gleichnisses vom Käfer in der Schachtel in PU §293 aus. Dieses Gleichnis lässt sich als Argument und anhand der Grammatik des Wortes ‚Schmerz‘ nach [AS'] derart rekonstruieren.²³

- (P1) Für alle Personen x gilt: Die Bedeutung des Wortes ‚Schmerz‘ für x, ist nach [AS'] ein privater Gegenstand, den nur x haben kann und von dem nur x wissen kann.
- (P2) Wenn (P1), dann gilt für alle Personen x: Wenn x über die Schmerzen von y²⁴ spricht beispielsweise durch die Aussage "y hat Schmerzen", dann meint x damit "y hat Schmerzen von x".
- (P3) Wenn (P1) und (P2), dann ist es notwendig, dass "y hat Schmerzen von x" von x behauptet bedeutungslos nach [AS'] ist unabhängig davon ob y Schmerzen hat oder nicht.
- (P4) Wenn (P3), dann gibt es keine Person x, die auf der Grundlage von [AS'], über die Schmerzen einer Person y sprechen kann, wenn x nicht identisch mit y ist.
- (C) Es gibt keine Person x, die auf der Grundlage von [AS'], über die Schmerzen einer Person y sprechen kann, wenn x nicht identisch mit y ist.

Diese Konklusion (C), die sich auch derart formulieren lässt: *Niemand kann über die Schmerzen anderer sinnvoll sprechen nach [AS']* ist unvereinbar mit unseren Intuitionen über den täglichen Gebrauch des Wortes ‚Schmerz‘, was uns auf die Falschheit oder Inadäquatheit von [AS'] und [AS'](5) im besonderen schließen lässt. Damit soll Wittgenstein zufolge gezeigt sein, dass die Grammatik einer Sprache über Empfindungen und andere psychische Phänomene nicht auf der Grundlage von *Augustinus' Auffassung der Sprache* [AS'] rekonstruiert werden kann, da diese Auffassung selbst unter Annahme ihrer Richtigkeit zu unannehmbaren Konsequenzen führt. Das Ziel der Argumentation von PU §243-315 ist die Zurückweisung von [AS'],

Wittgensteins sogenannte Privatsprachenargumentation...

einer Auffassung, welche die Grammatik von Empfindungen "nach dem Muster von >Gegenstand und Bezeichnung< konstruiert." (PU §293)

"Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf eine Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen - seien diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, oder was immer." (PU §304)

Literatur

Baker, G., Hacker, P. (1980), *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, London: Blackwell.

Castaneda, H.-N. (1964), "The Private-Language Argument", in: C.D. Rollins, *Knowledge and Experience*, Pittsburgh.

Fogelin, R. (1987), *Wittgenstein*, 2nd Edition, London: Routledge.

Hacker, P.M.S. (1978), *Einsicht und Täuschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hacker, P.M.S. (1993), *Wittgenstein: Meaning and Mind*, London: Blackwell.

Hintikka, B., Hintikka J. (1990), *Untersuchungen zu Wittgenstein*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kenny, A. (1974), *Wittgenstein*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kripke, S. A. (1987), *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rhees, R. (1954), "Can there be a Private Language?", in: Proceedings of the Aristotelian Society, XXVIII, S. 77-94.

Stegmüller, W. (1989), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I, Stuttgart: Kröner.

Wittgenstein, L. (1984a), *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1984b), *Philosophische Bemerkungen*, Werkausgabe Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1984c), *Das Blaue Buch*, Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Endnote

- 1 (=eine Sprache, die nur genau ein bestimmter Sprecher verstehen kann)
- 2 im Gegensatz zu: Castaneda (1964), S. 121; Rhees (1954); Stegmüller (1989), S. 647ff.
- 3 im Sinne Wittgensteins; siehe PU §1.
- 4 im Gegensatz zu: Hacker (1978), S. 289; Kenny (1973), S. 209f; Fogelin (1976), S.166; Hacker (1993), S.1.
- 5 im Gegensatz zu: Kripke (1987), S. 12f; Hintikka/Hintikka (1990), S. 309ff.
- 6 vgl. Baker/Hacker (1980), S. 45ff.
- 7 S = jede beliebige natürliche Sprache. z.B. Deutsch.
- 8 vgl. PU §1.
- 9 vgl. PU §1.
- 10 vgl. PU §39.
- 11 vgl. PU §27.
- 12 vgl. PU §6, PU §26.
- 13 vgl. PU §6.
- 14 Wittgenstein scheint diese Unterscheidung seinem Alterego, das [AS] vertritt, zuzuschreiben (vgl. PU §243ff).
- 15 S' ist eine Teil von S. Die Bedeutungen der Wörter von S' sind allerdings im Gegensatz zu dem Teil von S, der nicht S' ist, psychische bzw. mentale Gegenstände und nicht physikalische Gegenstände.
- 16 gl. PU §1.
- 17 vgl. PU §39.
- 18 Was auch die Unzulänglichkeit von [AS](7) nach sich zieht, da [AS](7) unter anderem auf [AS](6) aufbaut.
- 19 Ich muss mich hier leider auf eine skizzenhafte Darstellung aus Platzgründen beschränken.
- 20 Wittgenstein (1984c) S. 90 - 95.
- 21 Wittgenstein (1984b) S. 77 - 96.
- 22 Das bedeutet, dass x entweder in verschiedenen Kontexten auf denselben Gegenstand hindeutet, der N ist oder, dass er in verschiedenen oder den selben Kontexten auf verschiedene Gegenstände hinweist, die N sind.
- 23 Eine andere Rekonstruktion von §293 könnte auch wie folgt lauten.
(P1) Für alle Personen x gilt: Die Bedeutung des Wortes ‚Schmerz‘ für x, ist nach [AS'] ein privater Gegenstand, der ein Schmerz von x ist.
(P2) Es ist notwendig, dass kein Schmerz von x ein Schmerz von y ist, wenn x und y nicht identisch sind.
(P3) Wenn (P1) und (P2), dann ist es unmöglich, dass eine Person x nach [AS'] über die Schmerzen irgendeiner Person y spricht, wenn x und y nicht identisch sind.
(C) Es ist unmöglich, dass eine Person x nach [AS'] über die Schmerzen irgendeiner Person y spricht, wenn x und y nicht identisch sind.
- 24 und x ist nicht identisch mit y

Wittgenstein And Freud

Roberto Rojo

It is not my purpose to analyse Wittgenstein's view and critique of psychoanalysis, but to show that some of the fundamental ideas of the first and second stages of Wittgenstein's philosophy are in some way inspired, or, in my opinion, influenced by significant reflexions about *dream* found in *Die Traumdeutung*. I consider this hypotheses better founded than defending a mere coincidence, for two reasons: a) Wittgenstein knew Freud's book well and b) exactly like Freud, he set up as a model Galton's photographs, a scientist better known for other achievements.

The fundamental points of contact or freudian influence over Wittgenstein's thought are, according to my judgement, the following: 1) the idea that constant or logical relationships do not represent, 2) a critique of isomorphism, 3) a distinction between latent and manifest content which opens the possibility for the distinction between surface and deep grammar and 4) the air or family resemblance suggested by Galton's photographs.

1) The logical relations.

Wittgenstein says in his *Tractatus Logico-philosophicus*, " My fundamental idea is that the "logical constants" are not representatives; that there can be no representatives of the logical facts" (4.0312). A similar idea is developed amply by Bertrand Russell (*An Inquiry into Meaning and Truth*) in reference to "either/or" which has no other psychological meaning than the feeling of hesitancy, related in practical life to some form of election. There are no alternative acts, there is no situation in the world expressed by that disjunction.

In *Die Traumdeutung*, Freud expresses an exactly coincident idea in reference to dream, because oniric activity cannot express logical relations like "no", or a disjunction like either/or, nor a contradiction. "Dreams cannot in general express the alternative 'or' (id. VI *Die Traumarbeit*, 315) It is the subject which introduces in the dream the alternative meant, using a roundabout way with determinate images or contents in order to make the relation plastic.

The behaviour of dreams in relation to opposition and to contradiction is also particularly striking to Freud, because 'no' does not appear to exist in oniric activity.

Though it is also true that afterwards, some pages ahead, he rectifies this assertion. Thus, examining one case in particular, he arrives to the conclusion that the non realization of dreams is an expression of a contradiction (*Ausdruck der Widerspraches, ein "Nein"*. Id. p 333). Nevertheless, it prevails the opinion that only through contents of concrete images of dream can we have an indirect representation of a contradiction.

2) Isomorphism

As it is known, the pictoric or figurative theory of the *Tractatus* entails without using that term-- the idea of isomorphism in the sense that to each of the elements of the picture (Bild) or of language corresponds an element in reality: "In a picture objects have the elements of the picture corresponding to them" (Wittgenstein, a.2.13). What is striking in this case is that Freud, in his interpretation of dreams, discards all isomorphic connexion --a word that neither he nor Wittgenstein employ-- between the latent idea and the manifest content. There is no faithful translation or projection, point by point in the dream, of the latent ideas and manifest content because for one latent idea there are different contents and, inversely, one manifest content leads to several latent ideas.

3) Latent idea and manifest content. (Manifester Trauminhalt, latente Traumgedanken)

The distinction Freud establishes between a dream's manifest content and latent idea constitutes one of the fundamental points of the psychoanalytical theory because it reveals the meaning of dream-desire realization, and because dream is the *via regia*, the privileged way of access to the unconscious. After the most complex, embroiled and contradictory dream, the penetrating psychoanalytical eye brings to light the latent idea out of the manifest content, hidden in the tangle of images. There is here a double-sided process: the *elaboration*, which goes from the latent ideas to the manifest content --that is, the underlying and invisible process that supports the visible content--, and *the interpretation* which follows an opposite direction, the search for the hidden idea within the multifarious image of the content. Because of all this psychoanalysis can proclaim that the manifest content is the "disguised manifestation of repressed desires".

The distinction that Wittgenstein establishes between *surface grammar* and *deep grammar* is related, or at least reveals, a suggestive kinship with what Freud affirms about the latent idea and the manifest content of oniric images. In fact, for Wittgenstein it is only by perforating the hard layer of surface grammar that we are capable of appropriating the meaning of words in deep grammar. For example, we are victims of the surface grammar level when we consider that the two following propositions have the

same structure: "I have a history book" and "I have a headache", while a deep grammar analysis reveals them to be totally different.

4) Family resemblances (Familienähnlichkeiten) and Galton's photographs.

I will lastly refer to what I judge to be the weightiest influence of one of Freud's ideas upon one of the essential thoughts in the second Wittgenstein. They both take as a model Galton's photographs, and unless one considers this a most improbable coincidence, it is necessary to admit that Wittgenstein took them from Freud, mostly because it is not a very notorious topic among Francis Galton's scientific contributions.

Beyond all other scientific contributions of British born Francis Galton (1822-1919) in meteorology, eugenics and heredity, it is important to underline, for the topic I am now considering, the composite photography procedure with the overlapping of different photographs, because this is what inspired with great results, Freud's psychoanalytical theory.

Galton's composite photography is considered as a model in several places of *Die Traumdeutung*. Thus, Freud refers to a dream where the faces of two persons become mixed. It is a face that --in the dream-- is simultaneously somebody else's. It is like a composite photograph (*Mischphotographie*) of Galton's which obtains family resemblances (*Familienähnlichkeiten*) by placing several faces on the same plate. In this same chapter he refers again to dreams and the Galtonian procedure. Freud admits he adopted the procedure according to which Galton produced his family portraits (*Familienporträts*) by projecting both images one over the other, by means of which the common features were strongly highlighted and those features which did not coincide were eliminated, producing a vague image." (op. VI, *Die Traumarbeit, A Die Verdichtungsarbeit*, 295). In short, the dream activity follows strictly the lines which Galton used to produce his family portraits, which consisted in making the diverse components coincide by overlapping them in order to highlight what was common in the images and eliminating the discordant details.

In order to weigh the scope of this appeal to a strategy used by Galton's photography -which is not limited to his analysis of dreams-I will refer to his book about Moses (Freud b) which was inspired by O. Ranke's book *The Birth of the Hero Myth*, and was applied by Freud to examining the historic and mythical heroes, which acquires concomitant features in different traditions. All civilized peoples exalted them in many ways as the object of poetical works, or as legendary kings or as founders of their religion. Thus, in view of the multiplicity of heroes of different countries (Sargon of

Agade, founder of Babylonia, Moses, Romulus, Oedipus, Paris, Gilgamesh) and some more examined by Rank, and after pointing out the common elements in all these mythical representations, Freud highlights the essential features in all these versions by following Rank's methods, and applying a galtonian technique. He works out in this way the elaboration of the family resemblances in the figure of the hero. Some of the points, among others, are: the hero is the offspring of illustrious parents; there are many difficulties facing his conception; the child is condemned by his father or by a father figure.

I took time to consider the use of Galton's procedure because the striking similarity with Wittgenstein's analysis of the concept of games looks more than simply casual. As far as I know the only time that Wittgenstein deliberately refers to Galton's method is in his *Lecture on Ethics* (p.4), the text in which, pointing the difficulties in reaching a clear delimitation of the object of ethics he enumerates different definitions, and while doing this expresses that "I want to produce the same effect which Galton produced when he took a number of photos of different faces on the same photographic plate in order to get the picture of the typical features they all had in common."

I will insist on this idea of the family resemblances because it constitutes, in Wittgenstein's case, one of the key ideas that opened new channels in the way of doing philosophy in contemporary thought. It is no longer the question of being the victims of the traditional metaphysical obsession which went out inquisitively into the essence of things. The essence is an illusion and the justified abandonment by this liberating search, ends in the philosophical outcome of finding the family resemblances idea. There is, accordingly, no such thing as the essence of language, but family resemblances between the different classes of language; there is no such thing as the essence of game but the family air between the different types of games. Seldom was Wittgenstein so clear at characterizing games by appealing to the concept of family resemblance as in the following text (§§ 66,67): "And the result of this examination is: we see a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing, sometimes overall similarities, sometimes similarities of details. I can think of no better expressions to characterize these similarities than "family resemblances" (*Familienähnlichkeiten*) ...And I shall say "games" form a family."(Wittgenstein b,§§ 66.67)

There is no doubt that Wittgenstein's idea about family resemblances is clearly copied from Galton's composite photography procedure which Freud employed methodologically several times. And no less striking is the fact that Wittgenstein would use the same expression that Freud utilizes, *Familienähnlichkeiten*, in order to designate the same procedure, as well as similar extensions in the application of such method. Just as Freud not only applied it to the oniric phenomenon but to the hero figure, so

Wittgenstein extended it not only to games but also to language and to the notion of causation. That this method is far from being an occasional exercise is underlined by H. J. Glocks's application of it (p. 72-73) when he examines the notion of causation. According to him, Wittgenstein "rejects a uniform nomological account of causation. There is an irreducible variety of prototypes" of causal connection: (a) impact... (b) traction ... (c) mechanism... (d) human relations (e) statements... Wittgenstein arguably regards "cause" as a FAMILY-RESEMBLENCE concept".

Together with these similitudes or relationships among ideas between the two great Viennese I wish to state, nevertheless, some important differences: Freud speaks sometimes about common or essential features (*wesentlich*); Wittgenstein, instead, avoids the term in order not to slide down the metaphysical slope and appeals to descriptive terms such as overlap and criss-crossing or interweaving of like features (*denn so übergreifen und kreuzen sich die verschieden Ähnlichkeiten*) (Wittgenstein, .§ 67)

After this exploration about the decisive influence of Freud's over Wittgenstein's philosophy, it is amazing that scholars dedicated to the latter did not notice it, and above all, the value of Galton's method in relation to family resemblances. These considerations are not only absent from the studies of different aspects of Wittgenstein's thought but also from books dedicated to examine the Freud-Wittgenstein relationship, like Frank Cioffi's. On the other hand, the references I know are not relevant to the topic I have exposed. Thus, Cyril Barret only recalls that Wittgenstein uses in his *Lecture on Ethics* -as I already pointed-Galton's procedure for the illumination of synonymous expressions of value or of ethics. David Bloor mentions Galton's contributions as a natural scientist, in genetics and statistics, and specially his concept of correlation, a weightful idea, according to him, in social sciences. Stephen Hilmy, on his part, refers extensively to William James considerations of Galton's psychological and psychometric theories. They are all works dedicated to Wittgenstein's philosophy but we do not observe in them the gravitation on Wittgenstein's thought of the use Freud makes of family resemblances in relation to Galton's composite photography.

Concluding, I find my hypotheses justified when I affirm that Wittgenstein was inspired by several ideas of the Freudian theory, or was at least coincident with some of them.

Referencias

- Wittgenstein, L. (1988 a) *Tractatus Logico-Philosophicus*. N. York : Rouled
- Wittgenstein, L (1963 b) *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell
- Wiggenstein, L.(1965 c) *Lecture on Ethics*: "Philosphical Review",v.14
- Freud, S.(1972 a) *Die Traumdeutung* , Frankfurt am Main: Fischer Verlag
- Freud,S (1989 b) *Die Man Moses und die Monotheistische Religion*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag
- Winch,P. edit (1969) *Studies in the Phiilosophy of Wittgenstein*. N.York: Rouledge
- Glock, H.J. (1996) , "Causation" in *Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell
- Cioffi, F.(1969 b) " Wittgenstein's Freud" en Peter Winch. (ed). *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, N. York: Rouledge
- Cioffi, F. (1998 a) *Wittgenstein on Freud and Wittgenstein* , C ambridge: University Press
- Barret, C. (1991) *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Blackwell
- Bloor, D. (1983) *Wittgenstein . A Social Theory of Knowledge*. Cambrige: University Press
- Hilmy, S (1987) *The later Wittgenstein*. Oxford: Blackwell

Was Mary nicht konnte... und was sie nicht wußte Wittgensteins Beitrag zur Qualia-Dabatte

Tobias Rosefeldt

Sie alle kennen den Fall der armen Mary: Mary hat ihr ganzes bisheriges Leben in einer völlig farblosen Umgebung verbracht. Mit Hilfe eines Schwarz-Weiß-Fernsehers, des Internets, farbloser Bücher und einiger sehr blasser Lehrer hat sie sich zu einer brillanten Wissenschaftlerin entwickelt: Sie weiß - so die Annahme - alles über die physikalische Eigenschaften unserer Welt. Was mit Mary passiert, wenn wir sie zum ersten Mal in unsere bunte Welt entlassen, ist bekanntlich seit geraumer Zeit eine der am meisten diskutierten Fragen der Philosophie des Geistes. Weiß Mary, nachdem sie Farben gesehen hat, etwas, das sie vorher aus prinzipiellen Gründen nicht wissen konnte, nämlich, wie es ist, Farben zu sehen? Und wenn ja: Spricht die Tatsache, daß sie etwas Neues weiß, gegen die Wahrheit des Physikalismus? Eine der möglichen Strategien, auf diese Fragen zu antworten, - am prominentesten vertreten durch Laurence Nemirow und David Lewis² - wird in der Diskussion unter dem Etikett "Fähigkeits-Analyse" behandelt. Die Fähigkeits-Analyse besagt, daß Mary dadurch, daß sie zum ersten Mal Farben sieht, in erster Linie nicht neues Wissen, sondern bestimmte neue Fähigkeiten erwirbt. Solange sich Mary in ihrem Schwarz-Weiß-Gefängnis befindet, kann sie bestimmte Dinge nicht: Sie kann sich Farben nicht vorstellen, sie kann sich nicht an Farben erinnern und sie ist nicht in der Lage, Farben zu erkennen, wenn man ihr welche zeigt. Laut Lewis und Nemirow besteht eben im Erwerb dieser Fähigkeiten der Fortschritt, den Mary macht, wenn sie zum ersten Mal Farben sieht. Da der Physikalismus nicht behauptete, daß einem eine vollständige physikalische Beschreibung der Welt alle Fähigkeiten vermittelt, die es zu haben gibt, werde er durch Marys Fall nicht widerlegt.

Die Nemirow-Lewis-Analyse des Mary-Falles steht - und zwar nicht nur rezeptionsgeschichtlich³ - in einem engen Zusammenhang zu einigem, was Wittgenstein über Empfindungen und insbesondere über das Sehen von Farben geschrieben hat. In seinen späten *Bemerkungen über die Farben* finden sich etliche Passagen, die mit der Fähigkeits-Analyse in den wesentlichen Punkten übereinstimmen. Den Unterschied zwischen uns, die wir Farben kennen, und Personen, die wie Mary noch nie Farben gesehen haben, diskutiert Wittgenstein dort anhand des Beispiels von Blinden bzw. Farbenblinden. Die Aussage, daß nur Personen, die bestimmte Empfindungen schon

einmal gehabt haben, wissen, "wie es ist", diese Empfindungen zu haben, findet Wittgenstein wenig hilfreich:

"Weiß denn der Blinde, wie das ist, wenn man sieht? Aber weiß es der Sehende?! Weiß er auch, wie es ist, Bewußtsein zu haben?" (III § 319: 1984a, 106)⁴.

Und so wie Lewis und Nemirow ist er der Meinung, daß man den Unterschied zwischen Personen, die Farben sehen können, und Farbenblinden am angemessensten dadurch charakterisiert, daß erstere Fähigkeiten haben (oder wenigsten in der Lage sind, sie zu entwickeln), die letztere nicht haben:

"Um die Phänomene der Rotgründblindheit zu beschreiben, brauche ich nur zu sagen, was der Rotgrünblinde *nicht* erlernen kann; um aber die ‚Phänomene des normalen Sehens‘ zu beschreiben, müßte ich aufzählen, was wir tun *können*." (III § 164: 1984a, 75)

"Man könnte sagen: Es ist ein Phänomen, daß es Leute gibt, die das und das nicht erlernen können. Dies Phänomen ist die Farbenblindheit. - Sie wäre also eine Unfähigkeit; das Sehen aber eine Fähigkeit." (III § 281: 1984a, 98)

Die Fähigkeit, die Wittgenstein in diesen beiden Passagen im Auge hat, ist die Fähigkeit, Farbprädikate korrekt zu verwenden, d.h. so, wie wir Nicht-Farbenblinden es tun, oder - in Wittgensteins Terminologie - die Fähigkeit, ein bestimmtes Sprachspiel zu spielen:

"Der eine wird ein Sprachspiel erlernen können, das der andere nicht lernen kann. Und *darin muß* ja auch alle Art der Farbenblindheit bestehen." (III § 112: 1984a, 63)

Nun ist Mary zwar nicht farbenblind, doch die Tatsache, daß Wittgenstein Farbenblindheit als Unfähigkeit, etwas bestimmtes zu lernen charakterisiert, legt es nahe, daß er auch von Mary sagen würde: Was ihr fehlt, solange sie selbst noch keine Farben gesehen hat, ist genau die Fähigkeit, die ein Farbenblinder prinzipiell nicht entwickeln kann. Bevor Mary Farben gesehen hat - so würde Wittgenstein meiner

Ansicht nach sagen -, kann sie Farbprädikate in einer entscheidenden Hinsicht nicht so verwenden, wie wir es tun. Nehmen wir an, Mary hat in ihren Büchern eine sehr lange Liste von Sätzen gefunden, in denen gesagt wird, welche Gegenstände welche Farbe haben, also Sätze wie "Londoner Busse sind rot", "Reife Tomaten sind rot", "Tennisbälle sind gelb" und "Limetten sind grün". Alle diese Sätze hat sie auswendig gelernt. Wenn wir sie in ihrem Schwarz-Weiß-Gefängnis besuchen, können wir eine Unterhaltung mit ihr führen, in der Farbprädikate vorkommen, und vielleicht werden wir dabei nicht einmal bemerken, daß Mary noch nie Farben gesehen hat. Heißt das, daß Mary Farbprädikate so verwenden kann, wie wir es tun? Nein. Wieder gleicht ihr Fall einem, den Wittgenstein in seinen *Bemerkungen über die Farben* beschreibt:

"Denken wir uns ein Volk von Farbenblinden, und das könnte es leicht geben. Sie würden nicht die gleichen Farbbegriffe haben wie wir. Denn auch angenommen, sie redeten z.B. deutsch, hätten also alle deutschen Farbwörter, so würden sie sie doch anders gebrauchen als wir, und anders zu gebrauchen lernen." (I § 13: 1984a, 16)

Auch Mary gebraucht, solange sie noch keine Farben gesehen hat, Farbprädikate anders, als wir es tun, und auch sie hat diese Prädikate anders gelernt. Wie wir dies beides tun, beschreibt Wittgenstein zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen*⁶. Ich möchte hier nur drei Aspekte seiner Überlegungen erwähnen: (i) In der Regel bringen wir jemandem einen Farbnamen wie "Rot" durch hinweisende Erklärungen bei, d.h. dadurch, daß wir auf ein Muster der Farbe Rot deuten und sagen "Diese Farbe heißt Rot". So hat Mary die Verwendung von Farbnamen nicht gelernt. (ii) Jemand, der das Farbprädikat "... ist rot" korrekt zu verwenden gelernt hat und also seine Bedeutung kennt, kann in der Regel nicht mehr tun, um diese Bedeutung zu erklären, als dabei seinerseits auf ein Muster der Farbe Rot zu deuten.⁶ Das kann Mary nicht. (iii) Das Kriterium, das man erfüllen muß, um als kompetenter Verwender des Farbprädikates "... ist rot" zu gelten, ist das folgende: Man muß die Fähigkeit haben, dieses Farbprädikat korrekt anzuwenden, also z.B. rote Gegenstände unter Gegenständen mit anderen Farben (und zwar allein anhand ihrer Farbe) herausfinden können, oder dann, wenn man unter epistemisch normalen Bedingungen einen roten Gegenstand gezeigt bekommt, auf die Frage "Welche Farbe hat dieser Gegenstand" die richtige Antwort geben können (und zwar ohne dazu schon vorher wissen zu müssen, welches Farbprädikat auf den besagten Gegenstand anwendbar ist).

Die beiden in Klammern eingefügten Zusätze sind wichtig, wenn man behaupten will, daß Mary, bevor sie Farben gesehen hat, Farbprädikate nicht kompetent verwenden

kann. Denn aufgrund der Kenntnis ihrer Liste kann sie uns von bestimmten Gegenständen, die man ihr zeigt, (reifen Tomaten, Tennisbällen, Limetten) durchaus deren Farbe nennen. Das heißt jedoch nicht, daß sie Farbprädikate kompetent verwenden kann, denn bei den fraglichen Gegenständen handelt es sich um solche, von denen sie schon vorher wußte, welches Farbprädikat jeweils auf sie zutrifft. Die Bedeutung eines Prädikates wie "... ist rot" hat Mary aber nur dann verstanden, wenn sie dieses Prädikat richtig auch auf solche Gegenstände anwenden kann, bei denen dies nicht der Fall ist. Um dieses Kriterium kommt man auch dann nicht herum, wenn man die Menge der Gegenstände, in deren Fall Mary den Namen ihrer jeweiligen Farbe kennt, beliebig groß werden läßt. Nehmen wir für einen Moment an, alle Gegenstände hätten ein Nummernschildchen und es gäbe eine sehr lange Liste, auf der die Farben all dieser Gegenstände durch Paare von Nummern und Farbprädikaten verzeichnet sind. Nehmen wir weiter an, Mary kenne diese Liste auswendig. Wenn wir Mary zum erstes Mal ein Muster der Farbe Rot zeigen, sucht sie dessen Schildchen, findet die Nummer 256737836, erinnert sich daran, daß auf der Liste das Paar "256737836 - rot" steht und sagt wahrheitsgemäß: "Dieses Muster ist rot". Heißt das, daß Mary das Prädikat "rot" kompetent verwenden kann? Nein. Denn bei dem ihr gezeigten Muster handelt es sich wieder um einen Gegenstand, von dem sie schon vorher wußte, welches Farbprädikat auf ihn zutrifft. Das Beispiel zeigt nur, daß man in diesem Fall Schwierigkeiten haben würde, herauszufinden, ob Mary das genannte Kriterium erfüllt.

Es ist also durchaus angemessen, zu sagen, daß Mary, solange sie noch keine Farben gesehen hat, nicht unseren Begriff von Farben hat. Zumindest hat sie diesen dann nicht, wenn sie die dazu erforderlichen Fähigkeiten nicht auf irgendeine andere mysteriöse Weise erworben hat. In Wittgensteins Worten:

"Ich sage: wer *dies* Spiel nicht spielen kann, hat *diesen* Begriff nicht" (III § 115: 1984a, 63)

Bis hierher läßt sich das, was Wittgenstein zu Marys Fall sagen würde, problemlos in die Rubrik ‚Fähigkeits-Analyse‘ einordnen. Ich möchte abschließend zeigen, daß aus Wittgensteins Bemerkungen allerdings auch folgt, daß Mary, bevor sie Farben gesehen hat, bestimmte Dinge nicht weiß. Sie weiß z.B. nicht, daß reife Tomaten rot sind, und zwar deswegen nicht, weil sie es nicht einmal glaubt.

Was könnte einen dazu berechtigen, Mary die Überzeugung zuzuschreiben, daß reife Tomaten rot sind? Vielleicht dies: Mary würde aufgrund ihrer Lektüre dem Satz "Reife Tomaten sind rot" zustimmen. Das reicht allerdings nicht aus, um ihr die Überzeugung zuzuschreiben, daß reife Tomaten rot sind. Das folgende ist eine meiner

Ansicht nach zutreffende Formulierung einer hinreichenden Bedingung dafür, daß eine Person S glaubt, daß reife Tomaten rot sind:

(B₁) Wenn S aufrichtig, ernsthaft und mit Bedacht dem Satz zustimmt "Reife Tomaten sind rot" und wenn S hinsichtlich der in diesem Satz vorkommenden Ausdrücke eine kompetente Sprachbenutzerin ist, dann gilt (*ceteris paribus*): S glaubt, daß reife Tomate rot sind.

Auf (B₁) kann man sich nicht berufen, wenn man Mary die Überzeugung zuschreiben will, daß reife Tomaten rot sind, denn Mary ist, wie gesehen, keine kompetente Benutzerin von Farbprädikaten, bevor sie Farben gesehen hat. Aber muß sie das denn wirklich sein, damit man ihr aufgrund ihrer Zustimmung zu dem Satz "Reife Tomaten sind rot" die Überzeugung zuschreiben kann, daß reife Tomaten rot sind? Reicht es dazu nicht aus, daß Mary Mitglied einer Sprachgemeinschaft ist, in der mit diesem Satz gesagt wird, daß reife Tomaten rot sind, und sie mit einer Äußerung des Satzes "Reife Tomaten sind rot" die Überzeugung bekunden will, die man in ihrer Sprachgemeinschaft damit gewöhnlich bekundet? Ich denke nicht. Die Zugehörigkeit zur deutschen Sprachgemeinschaft mag in Fällen von Ausdrücken wie "Arthritis" oder "Blauwal" ausreichend sein, um mit Sätzen, die diese Ausdrücke enthalten, diejenigen Überzeugungen auszudrücken, die man im Deutschen gewöhnlich damit ausdrückt. Im Falle der Ausdrücke für die Grundfarben, ist sie es nicht. Wittgenstein hat Recht, wenn er dem Umgang mit Mustern für die Erlernung und Beherrschung von Farbprädikaten einen so hohen Stellenwert einräumt, daß jemand, der nicht auf die geeignete Weise mit solchen Mustern umgehen könnte, auch nicht über unsere Farbbegriffe verfügte. Das heißt, er hat recht, wenn er etwas der folgenden Art behauptet:

(B₂) Wenn S in einer Situation, in der man ihr unter epistemisch normalen Bedingungen Muster der Grundfarben zeigte und sie fragte, welches dieser Muster am ehesten der Farbe reifer Tomaten entspreche, nicht auf das rote Muster zeigen würde, um diese Frage aufrichtig, ernsthaft und mit Bedacht zu beantworten, dann gilt (*ceteris paribus*): S glaubt nicht, daß reife Tomaten rot sind.

Auch wenn Mary den Satz "Reife Tomaten sind rot" für wahr hält, hat sie doch zur Zeit ihrer Gefangenschaft nicht diejenige Überzeugung, die man dadurch ausdrückt, daß man auf ein rotes Muster zeigend den Satz äußert "Reife Tomaten haben diese Farbe". Denn würden wir ihr Farbmuster zeigen, wäre sie mit hoher Wahrscheinlichkeit doxastisch indifferent hinsichtlich der Frage, welches der Muster die Farbe reifer

Tomaten hat. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, daß Mary in dem Moment, in dem man ihr die Muster zeigt, die entsprechende Überzeugung entwickelt, - das rote Muster sieht vielleicht irgendwie am tomatigsten aus -, doch ist das erstens unwahrscheinlich, und zweitens würde es nicht zeigen, daß Mary diese Überzeugung auch schon hatte, bevor sie die Muster gesehen hat.

Mary glaubt also in ihrem Schwarz-Weiß-Gefängnis allerhand nicht: daß reife Tomaten rot sind, daß Limetten grün sind, daß Tennisbälle gelb sind, und vieles mehr. Und weil sie all dies nicht glaubt, weiß sie es auch nicht. Heißt das, daß der Physikalismus falsch ist? Ich denke: Nein. Die hier vertretene These besagt nicht, daß Farbprädikate physikalistisch nicht beschreibbare Eigenschaften bezeichnen, und auch nicht, daß man wissen muß, daß Farbempfindungen mysteriöse qualitative Eigenschaften haben, um Farbprädikate korrekt verwenden zu können. Das Argument hatte die Form: Jemand kann etwas nicht glauben bzw. wissen (daß reife Tomaten rot sind), wenn er etwas bestimmtes nicht kann (Farben erkennen und richtig benennen). Daß man bestimmte Dinge nicht wissen kann, wenn einem bestimmte Fähigkeiten fehlen, ist weder ungewöhnlich, noch auf den Fall phänomenaler Eigenschaften beschränkt. Um wissen zu können, daß $35+54=89$ ist, muß man zum Beispiel zählen können. Wer aufrichtig dem Satz zustimmt " $35+54=89$ ", weil er diese Antwort auswendig gelernt hat, dem kann man nur dann die Überzeugung zusprechen, daß $35+54=89$ ist, wenn er die darin enthaltenen Zahlzeichen kompetent verwenden kann, also z.B. fehlerfrei bis 100 zählen kann. Auch muß jemand, der eine vollständige physikalische Beschreibung der Welt verstehen will, vieles können, was er nicht durch die Beschreibung selbst lernen wird. Viele Dinge muß er gesehen haben und richtig benennen können, damit man ihm das in der Beschreibung artikulierbare Wissen zuschreiben kann. Hätte Mary in ihrem Gefängnis überhaupt nichts gesehen außer einem Bildschirm, über den wahre Sätze flimmern, dann würde sie gar nichts wissen, selbst dann, wenn sie alle diese Sätze auswendig gelernt hätte.

Der Physikalismus ist weder eine sprachphilosophische, noch eine erkenntnistheoretische, sondern eine ontologische Theorie. Wer wie Wittgenstein eine Gebrauchstheorie der Sprache vertritt, der ist vielleicht weniger anfällig dafür, diese Disziplinen zu verwechseln, als jemand, der mit Fregeschen Sinnen und möglichen Welten operiert. Allein aus der Tatsache, daß der Gebrauch eines Prädikats wie "... ist rot" anders geregelt ist als der Gebrauch eines Prädikates wie "... hat die Oberflächeneigenschaft, Licht der Wellenlänge W zu reflektieren" läßt sich jedenfalls nicht die Folgerung zu ziehen, daß diese beiden Prädikate zwei verschiedene Eigenschaften bezeichnen und in verschiedenen möglichen Welten auf verschiedene Gegenstände zutreffen.

In den *Bemerkungen über die Farben* schreibt Wittgenstein:

"Die phänomenologische Analyse [...] ist eine Begriffsanalyse und kann der Physik weder beistimmen noch widersprechen." (II § 2: 1984a, 37)

Dieser Satz ließe sich meiner Ansicht nach treffend so umformulieren: Die phänomenologische Analyse ist eine Begriffsanalyse und kann dem Physikalismus weder beistimmen noch widersprechen.

Zitierte Arbeiten

- Jackson, F. (1986), "What Mary didn't know", *Journal of Philosophy* 83: 291 - 295.
- Lewis, D. (1988), "What experience teaches", *Proceedings of the Russellian Society* 13: 29 - 57.
- Lewis, D. (1995), "Should a materialist believe in qualia?", *The Australasian Journal of Philosophy* 73: 140 - 144.
- Nemirow, L. (1990), "Physicalism and the cognitive role of acquaintance", in W. G. Lycan, *Mind and Cognition. A Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 490 - 499.
- Nemirow, L. (1995), "Understanding Rules", *Journal of Philosophy* 92: 28 - 43.
- Nida-Rümelin, M. (1995), "Was Mary nicht wissen konnte. Phänomenale Zustände als Gegenstand von Überzeugungen", in T. Metzinger, *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn u.a.: Schöningh, 259 - 282.
- Wittgenstein, L. (1984a), *Bemerkungen über die Farben*, in Werkausgabe Band 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1984b), *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Endnote

- 1 Vgl. Jackson (1986).
- 2 Vgl. Lewis (1988, 1995) und Nemirow (1990).
- 3 Vgl. dazu vor allem Nemirow (1995).
- 4 Vgl. auch I § 81: 1984a, 30 und III § 279: 1984a, 97.
- 5 Vgl. vor allem § 1, 8, 16, 28 - 30, 33, 35, 36.
- 6 Vgl. auch Bemerkungen über die Farben I § 68: 1984a, 27: "Auf die Frage ‚Was bedeuten die Wörter ‚rot‘, ‚blau‘, ‚schwarz‘, ‚weiß‘, können wir freilich gleich auf die Dinge zeigen, die so gefärbt sind, - aber weiter geht unsere Fähigkeit, die Bedeutung dieser Worte zu erklären, nicht! [...]“ und III § 102: 1984a, 60.
- 7 Dieser Meinung scheint Martine Nida-Rümelin zu sein (vgl. 1995, 262). Mit Nida-Rümelins Ansichten über das Qualia-Problem setzte ich mich ausführlicher in einem noch nicht veröffentlichten Text mit dem Titel "Wissen, Können, Kennen" auseinander.

Religious Truth and Realism in Wittgenstein and the Wittgensteinians

Jacob Joshua Ross

Ludwig Wittgenstein (hereafter "LW") and some of his pupils and followers (hereafter WNS) have been classified by many as "non-realists" in matters of religion. I want to argue that even though this may be true of some WNS (R.B.Braithwaite and D.Z.Phillips in particular) it would be mistaken and highly inappropriate to attribute such a view to LW himself, particularly in his later philosophy.

A recent paper (Michael Scott, "Wittgenstein and Realism", *Faith and Philosophy*, Volume 17 No. 2 April 2000, pp. 170-90) alleges that the evidence of LW's writings and lectures on religion can be used to support two quite different and conflicting interpretations of his views. The first is the "minimal realist" interpretation ("religious discourse supports the use of a truth predicate that satisfies the disquotational schema i.e. (DS) "S" is true iff S."). Scott thinks that Hilary Putnam supports this interpretation. On the other hand we have the "non-factualist" interpretation ("religious discourse has a different function - it is expressive rather than fact-stating"). Such an interpretation of LW's views on religion is maintained by B.R.Tilghman and is similar to the interpretation of LW's views of mathematics and ethics offered by Simon Blackburn. I shall argue that these two interpretations of LW's views on religion are not mutually exclusive of each other and that neither captures the specifically unique contribution that can be gleaned from a close study of LW's writings on religion. This is his suggestion that religious conviction is like being in the grip of a *picture*.

1. I maintain, firstly that insufficient attention has been given to the fact that LW's attitude to religion changed somewhat during his lifetime. Though brought up by a Catholic mother, he did not regard himself as a religious person - not even as a Christian - in the sense of belonging to a religious community in which he was active. However his admiration for religious ideals seems to have been strengthened by his reading of Tolstoy's version of the Gospels in 1915. It would appear that this was reinforced by such things as his admiration of the simple piety of the poor family Traht with whom he ate during part of the period of his stay in Trattenbach as a schoolteacher in the early 1920's. At any rate, during the period of his writing of the *Tractatus* and in his remarks recorded in the Notebooks of 1914 -16 (see specially N 72-75) there is a clear effort to reinstate a type of religious consciousness

reductionist in form but clearly belonging to "the mystical", somehow far beyond the world of facts. There seems little doubt that LW's attitude to the "facts" then reflected a realism based on his notion that meaning in language was provided by "picturing" the logical form of facts, and that his view of religion was then non-factualist. It would seem equally clear, however, that LW abandoned the view of religion as necessarily non-factualist with his abandonment of the picture theory of meaning during the 1930's. Though he continued to regard himself as a non-believer, he was now able to appreciate and respect religion differently as a way of life of which religious discourse was an essential part. The fundamental point of the new way was, however, the total freeing of itself from the distinction between realism and non-realism.

2. It seems to me that what may have been behind this abandonment of the realist/non-realist distinction was at least in part a realization that the whole model (or "picture") of "corresponding" with the facts was inappropriate. The "realism" here (preserved even in so-called "minimal realism") involves likening our thoughts or propositions to something which "points" at its object, when this is misunderstood as *passively* taking note or "seeing". In his later work both "pointing" and "describing" are recognized to be what J.L.Austin later called "speech acts", i.e. each is a sign/move which is part of a "language-game."
3. This being so, then while "description" may indeed be contrasted (as by R.M.Hare) with "prescription", this is because each represents different *functions* of linguistic discourse, or as LW puts it, each is a different "language-game."
4. Hare was therefore right to regard his "prescriptivist" theory of ethics as a great improvement over "descriptivism", which had misled earlier philosophers to adopt "emotivism" as a theory of ethics out of the recognition that we were not "describing" the facts. This is exactly parallel to adopting "expressivism" as a theory of religion out of the recognition that we are not simply describing the facts.
5. I do not believe that Hare's "universal prescriptivism" offers an adequate theory for ethics. But the improvement brought about by the very introduction of the distinction between description and prescription is significant. A recognition of different communicative functions of language is thereby inaugurated, in place of the distinction between "facticity" and "non-facticity" as interpreted according to the older (and more muddled) distinction between objective and subjective. This suggests the possibility that there may be many more such functions to be listed. Perhaps what we have here is merely part of a wide-open and not necessarily limited list of possible language functions that we may care to consider.

6. Blackburn's "quasi-realism" and his interpretation of LW's irrealism seem to reflect a determination to insist that other communicative functions are secondary in importance to linguistic "description", as may be evidenced by the fact that we are ready to give all forms of discourse a "proposition surface". But this evidence is not sufficient. The tendency may exist, but indicates nothing regarding the priority of description. So we may better advised to avoid so slippery a position as "quasi-realism" as a categorization of ethical discourse. This would be more in keeping with LW's "language-games" position.
7. It is this multi-functionalism of language that LW himself is suggesting when, in his later view, he interprets religion and religious discourse as a particular way of life in which there is a language-game. The interpretation of his views by Phillips and Don Cupitt to liberalize "modern religion" and free it as much as possible from supernaturalism is an unnecessary accretion that these WNS have added to LW's own views. As Scott correctly opines, there was no intention in LW's later views to reduce or minimize religious claims in any way. He simply tried to show how the language in this field was different from its usage in suggesting scientific hypotheses. While he himself tended to minimize and reduce religion in his early period, I believe that in his later period he was much more ready to leave things as they are, merely trying to understand as much as possible what are the factors involved in this particular language-game. (This explains LC pp. 70-71)
8. Scott's two alternative interpretations of LW's views on religion - non-factual (expressivist) versus minimal realist - are not mutually exclusive. Lovibond is right to point out that LW's later work offers "a homogenous or seamless concept of language." It is precisely for this reason that (contra Blackburn) in trying to understand the differences between different language-games, we have to point out the differences in usage as well as the similarities.
9. The criticism of the WNS theories of Phillips and Cupitt as "fideist" was never more than a half-truth. LW himself certainly appreciated the value of religion but did not regard the established religions as sacrosanct and self-justifying. Hence the idea that the "fideist" criticism and the "repackaged non-cognitivism" criticism parallel the two interpretations and cannot be reconciled is simply not true. Neither criticism is right, and LW's view of religion consists of pointing out both "expressivist" and "truth-aptness" factors in the religious language-game.
10. The anthropological/theological theories of Clifford Geertz and George Lindbeck are based on much sounder readings of the views of the later Wittgenstein on religion than the facile discussions by the philosophers (Blackburn, Scott, etc.) of LW's views in terms of realism versus non-realism. The latter fail to explain the significance of

the suggestion that religious talk "uses a picture" (see LC pp. 70-71). Such use of a picture is not necessarily expressivist, but includes also the idea that there are intellectual trappings to the basic "attitude" to which believers are "committed". It is indeed a "linguistic-cultural" view of religion to which LW's remarks lead.

Art, Opinions, and Attitudes

Simo Säätelä

B.R. Tilghman (1991) suggests that we can make use of the notion of an attitude in connection to art without referring to aesthetic attitude theories and their psychologistic understanding of "attitude". We should instead turn to Wittgenstein, who uses this notion when discussing our relation to other people. This attitude is no psychological stance or special mode of perception, but rather something that characterizes the grammar of the concept of a person. Tilghman argues that it can also be important in aesthetics. If this is right, it will point to important parallels between understanding people and understanding art, and thus between ethics and aesthetics.

I

Towards the end of the *Investigations* Wittgenstein talks about the difference between an automaton and a human being, and concludes:

My attitude towards him is an attitude towards a soul [*eine Einstellung zur Seele*]. I am not of the opinion that he has a soul. (*PI* p. 178)

How should this contrast between opinion (*Meinung*) and attitude (*Einstellung*) be understood? I have an *attitude* towards a soul when confronted with a person, which means for instance that I react to him and his behaviour in a certain way. Wittgenstein's aim here is to undercut the debate between the mentalist and the behaviourist, who both consider that to regard someone as a conscious being is to hold certain beliefs about him, beliefs that can perhaps ultimately be grounded in a theory of some sort. To have an "attitude towards a soul" is, on the contrary, to see a person's gestures and facial expressions as "filled with meaning".

Wittgenstein does not talk about *Einstellungen* only here: he also characterizes *belief in God* as an attitude (see also *CV* 96-97):

But what is the difference between an attitude and an opinion? I would like to say: the attitude comes before the opinion. (*Isn't belief in God an attitude?*) How would this be: only one who can utter it as information *believes* it. An opinion can be wrong. But what would an error look like here? (*LW* 38)

The third important context in which Wittgenstein talks about *Einstellungen* is in connection to the discussion of *aspect perception*. Wittgenstein uses this term when considering what is involved in seeing a picture as representing something, to contrast seeing with merely knowing or interpreting what it is meant to be:

"To me it is an animal pierced by an arrow." That is what I treat it as; this is my *attitude* to the figure. This is one meaning in calling it a case of 'seeing'. [...] If you see the drawing as such-and-such an animal, what I expect from you will be pretty different from what I expect when you merely know what it is meant to be. (PI p. 205)

We thus have three important contexts in which Wittgenstein refers to *Einstellungen*: our knowledge of persons, religious belief, and perception. In all these cases "explanations come to an end" in what might be called an attitude.

II

But what is the point Wittgenstein is after? Some of the differences between opinions (or beliefs) and attitudes are perhaps best shown by the fact that changing an attitude involves changing the person with that attitude (his way of reacting, his way of understanding a certain thing, etc.), whereas changing an opinion need involve nothing more than changing just that, the opinion. Opinions are also expressed merely by words, while attitudes are not necessary verbalized or even verbalizable; rather they *show themselves* in the actions and reactions of people, in how I treat the object of my attitude, in "fine shades of behaviour" and their consequences (PI p. 204). This means that there is an *internal relation* between the attitude of a person and the object of his attitude (Winch 1987, 148), and also between an *Einstellung* and the reactions indicative of it.

Opinions only have an external relation to their objects-our understanding of what the object *is* is independent of our opinions about it (the object is what it is regardless of our opinions about it). In contrast to this, we can say that an attitude is something that is manifested in our life, which means that our reactions indicate a particular attitude towards the object of the reaction. When discussing sensations, Wittgenstein writes: "Our attitude to what is alive and to what is dead, is not the same. All our reactions are different" (PI §284).

An attitude of this kind cannot be deliberately taken up, or abandoned at will. Indeed, in another passage Wittgenstein discusses the belief that someone is in pain, characterizing such a belief as an attitude:

I tell someone I am in pain. His attitude to me will then be that of belief; disbelief; suspicion; and so on.

Let us assume he says: "It is not so bad".-Doesn't that prove that he believes in something behind the outward expression of pain?-His attitude is proof of his attitude.-Imagine not merely the words "I am in pain" but also the answer "It is not so bad" replaced by instinctive noises and gestures. (*PI* §310)

"His attitude is proof of his attitude" is more than a tautology-instead, what we have to do with is a "reflexive construction". There is nothing further or more basic that can prove the attitude than the attitude itself. According to Winch, Wittgenstein's aim here is to show that there is something wrong with the idea that there must be something *behind* the "behaviour and expressive demeanours that go with typical human feelings and emotions and with the expressive responses to such emotions"(1987, 142).

As mentioned, an attitude of this sort is not anything one ordinarily can choose. Thus it might be misleading to speak about "taking an attitude" here; an attitude is rather something I *find* myself in. It has something to do with how we see and treat things or the perspective in which things make themselves perceived by us. To have an "attitude towards the soul" means that I react to a person's words and behaviour in a way that indicates that he has a soul; I am not of this opinion-I do not interpret his movements and behaviour and then infer that he is indeed a self-conscious being. Or, to change Wittgenstein's example into something more mundane: I am not of the opinion that a certain chair is my favourite chair; rather, my attitude towards that chair is an attitude towards a favourite chair, and this also means that any similar chair will not do instead. Similarly, I am not of the opinion that "her picture smiles down at me from the wall"; this is how I regard the picture, it is my attitude towards it (*PI* p. 205); and my liking for a suit is manifested not in my opinions about it, but in the fact that I wear it often, like it when it is seen, etc. (*LC* 5).

Wittgenstein implies that it is out of order to talk about errors when attitudes are concerned. Certainly I can make mistakes; I think that there is a person in the room, but it turns out to be a dummy, for instance. But it was not my *Einstellung* in itself that was an error here. I can not be mistaken *in* my attitude, though it might turn out to be a mistake that I *had* that attitude. How could a belief in God be shown to be wrong, if it really is an *Einstellung*? Of course it is possible that such an attitude changes; one might fall out of faith, say. But this does not make one's former belief an *Irrtum*; there are no independent facts to be mistaken about. We could say that a *revisio*n of an attitude does not mean a *correctio*n of it. Perhaps the point is clearer if we take the example of the favourite chair, where there is no controversy about the existence of the object of my attitude. I might buy a new chair which becomes my favourite one, and thus the chair

that used to be my favourite is no longer that. However, it would be senseless to say that my former attitude was an *error*.

The line between an opinion and an attitude is not absolute, but clear enough in the sort of cases Wittgenstein envisages. The "*Einstellung*" comes before the "*Meinung*", since it is constitutive of the objects we can have opinions about. It is on the basis of an *Einstellung* that I can even have opinions about something. And if it can be shown that something similar is the case in art, this will consolidate the view that art is something important precisely because it belongs to those things that are distinctive for the human form of life and which can be important and meaningful in people's lives, and which make a life the life of a human being.

III

So how should the possible analogies between the attitude towards persons and our attitude towards works of art be fleshed out? Obviously, introducing this notion of an attitude in the context of art and aesthetics is not a way to attempt to answer the question "What is art?", but rather to describe what it is to acknowledge something as art, what kind of relation is involved.

We can put the analogy between understanding art and understanding people in this way: I am not of the *opinion* that a painting is marvellous, or that a cathedral is tremendous, or that a play made a great impression on me. Instead, I express my attitude by means of an avowal (*Äusserung*). This also means that I do not always have to give further reasons for such judgements-sometimes it is not even possible. Compare this to the "primitive reaction" to a person in pain. Why do you react with shock, concern or distress when you see that someone is badly injured? "Because he is hurt." There is no need of further explanations or reasons. Similarly: "Why do you think that cathedral is tremendous?" "Just look at it!" This is a perfectly intelligible answer and does not necessarily have to be grounded further, for example in my beliefs about the object. So in a way "it's all in the attitude" (LC 35): if someone really does not consider the building tremendous, there isn't really anything I can do, except to accept that he has a different attitude; "that is 'an end' to the discussion" (Moore 1959, 315).

During Wittgenstein's lectures Lewy, one of his students, gave the following example: "If my landlady says a picture is lovely and I say it is hideous, we don't contradict each other." Wittgenstein's answer suggests that the difference would be in the attitudes towards the picture: "In a sense you do contradict each other. She dusts it carefully, looks at it often, etc. You want to throw it in the fire." (LC 11). A crucial feature of aesthetic reactions which indicates their connection to attitudes is that their revision

does not mean a correction. That is, since an attitude is shown by, for instance, how I react to things, a change in attitude does not mean that my earlier reaction would have been mistaken. A revision of reactions does not undermine my former evaluation; instead, we could say that it is an indication that my attitude has changed (Schroeder 1993, 267). So if Lewy came to think of his landlady's picture as lovely, that would not undermine his former judgement that it was hideous; instead his whole attitude would have changed (this would also mean that his behaviour changes, and that he himself, in certain important respects, becomes a different person).

According to Wollheim (1980, 91) "it is intrinsic to our attitude towards works of art that we should regard them as works of art, or, to use another terminology, that we should bring them under the concept 'art'". However, in view of what just was said about such attitudes, this perhaps has too theoretical and technical a ring to it. An "attitude towards a work of art" needs not be anything extremely sophisticated. Thus Lewy's landlady's relation to the picture expresses such an attitude, involving notions of respect and value. Consider also the following example from Wittgenstein's lectures on aesthetics, which in a way repeats the distinction between opinion and attitude:

There are lots of people [...] who know a lot about and can talk fluently about dozens of painters. There is another person who has seen very few paintings, but who looks intensely at one or two paintings which make a profound impression on him. [...] an appreciation which concentrates on one thing and is very deep-so that you would give your last penny for it.-R.](LC 9)

An important feature of *Einstellungen* is that they are typically directed towards a particular object; Wittgenstein talks about eine Einstellung zu *ihm*; zu *der Seele*; *zum Menschen*. My "attitude towards the soul" shows itself in how I regard or treat a particular person, the way I behave in his presence, etc. Winch (1987, 148-149) says that Wittgenstein's use of the definite article suggests precisely this kind of internal relation between the *Einstellung* and its object; that is, the *Einstellung* is characterized by the fact that it is directed to a particular object. Similarly, an aesthetic attitude is directed towards a particular object, which is seen as valuable "in itself". Thus we can make an analogy between "eine Einstellung zur Seele" and "eine Einstellung *zum Kunstwerk*". The possibility of such a relation or attitude towards works of art is crucial to the point art, and thus something our concept of art depends upon.

References

- Moore, G.E. (1959) "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", *Philosophical Papers*. London: Allen & Unwin: 312-315.
- Schroeder, S. (1993) "'Too Low!': Frank Cioffi on Wittgenstein's *Lectures on Aesthetics*", *Philosophical Investigations* 16: 261-279.
- Tilghman, B.R. (1991) *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics*. London: Macmillan.
- Winch, P. (1987) *Trying to Make Sense*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1958) *Philosophical Investigations*, 2 ed. Oxford: Blackwell. (PI)
- Wittgenstein, L (1966) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell. (LC)
- Wittgenstein, L. (1992) *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Vol. II. Oxford: Blackwell. (LW)
- Wittgenstein, L (1998) *Culture and Value*, rev. ed. Oxford: Blackwell. (CV)
- Wollheim, R. (1980) s, 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Philosophy As A Guide To Life?

Saurabh Sanatani

Introduction

Whether philosophy is "quite simply the supreme guide to life"(Billington 1990) is debatable.. Should a philosopher not be the best person to tell us what was right, what was wrong, how we should behave, what was ultimate reality, and, above all , to tell us how to solve our immediate personal problems ? If a philosopher could not guide us, to whom should we turn?

The answer to these questions , of course, depends on what one takes philosophy to be. Those who see philosophy as a guide to human life come mainly from adherents of what is called continental or existential philosophy or from lovers of Oriental philosophies such as Vedanta, Buddhism, Taoism. Current western philosophy, on the contrary, is dominated by what is called analytical philosophy which can be characterised by a rationally critical thinking about the general nature of the world (metaphysics), justification of belief (epistemology) and ethics (theory of value). On the other hand, what is understood as eastern philosophy is somewhat different in scope. The aim of Indian philosophy, for instance, roughly stated , is the attainment of liberation (moksha) or transcendence of sorrow (duhkha) by dispelling cosmic ignorance (avidya). Indian philosophy (darsana) is a subject-centred, intensely personal affective attitude arising from an feeling of despair and disquiet. For both darshana and philosophy the aim is to dispel ignorance by knowledge, but the significance of the word knowledge is radically different in the two cases.(Sarkar 1979). Nevertheless it has been pointed out by scholars that large parts of Indian philosophy are as rigorously logical and rational as western philosophy and there is a lot of overlap in the problems studied in both.

Briefly, mainstream western philosophy (mainly analytical) does not support the idea of philosophy as a cure for spiritual disquiet, sorrow, meaninglessness in our mind nor does it say how we should live (except perhaps in normative ethics , a branch being pushed out by meta-ethics in academic philosophy).

In this paper we examine the views of Wittgenstein, one of the most significant philosophers of our time, on the question at hand, and see what advice, if any, he has for the common man . We will see that there may not be much. advice, applicable to our daily life, to be found in Wittgenstein's later philosophy which is basically a profound and

new philosophy of language and philosophy of mind suitable for serious academic study. Perhaps the only practical advice given is a remedy for philosophical disquiet: To shew the fly the way out of the fly bottle. (PI #309). As a contrast, Wittgenstein's early writings, the *Tractatus* and *Notebooks*, show his deep religious feelings and mysticism. In this period he talked about how man can be happy in a miserable world by accepting everything with equanimity. Some of these thoughts could indeed console and inspire a common man not worried by abstract philosophical problems. (Sanatani 1997).

The nature of philosophy

H.J. Glock writes : No philosopher since Kant has thought as hard about the nature of the subject as Wittgenstein. His interest goes back to 1912, when he gave a paper "What is philosophy ?" In the preface to the *Tractatus* he claimed to have provided a definitive solution to the problem of philosophy. .. To the end of his career he insisted that what mattered in his work was not its specific results, but its new way of philosophising, a method or skill which would enable us to fend for ourselves. [Glock 1996]

To give a flavour of Wittgensteinian philosophy, we quote below some of his sayings. Wittgenstein professed to have no doctrines, no deep-going theories regarding the world and what may lie behind it, such as earlier philosophers had canvassed, but rather only a method that would lay all such deep enquiries to rest, enabling the mind to take repose in the recognition of plain facts ordinarily expressed, and in inferences of the most banal ordinariness and obviousness. (Findlay 1984).

Thus spake Wittgenstein

Philosophy is wholly distinct from science, and its methods and products are not those of the sciences. (NL)

The object of philosophy is the logical clarification of thought. Philosophy is not a theory but an activity.

A philosophical work consists essentially of elucidations. (T 4.112)

Philosophy is not a cognitive pursuit; there are no new facts to be discovered by philosophy; only new insights. ((PR; PG 256)

Philosophy seeks to establish an order in our knowledge of the use of language (PI #132)

What is your aim in philosophy?- To shew the fly the way out of the fly bottle. (PI 309)

The philosopher's treatment of a question is like the treatment of an illness. (PI 255)

Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language. (PI 109)

A philosophical problem has the form: "I don't know my way about." (PI 123)

We want to replace wild conjectures and explanations by quiet weighing of linguistic facts. (Z 447)

A main source of our failure to understand is that we do not survey (übersehen) the use of our words. Our grammar is lacking in perspicuity (Übersichtlichkeit). A perspicuous representation produces this understanding, which consists in seeing connections... (PI 122)

Philosophy simply puts everything before us, and neither explains nor deduces anything... (PI 126)

Can Wittgenstein's later philosophy guide a common man?

As already mentioned traditional western philosophy, is to a large extent a rational discourse on various deep questions but does not concern, except perhaps in the field of normative ethics or morals, the personal problems of the common man..

Wittgenstein's later philosophy, as already pointed out, is still a rational, analytical philosophy not supplying any guidelines to the common man in trouble. The common man does not know, nor care about concepts like language game, form of life, grammar of language, nature of knowledge. Only if he has disquiet due to philosophical problems, as Wittgenstein always had, philosophy itself would be the best medicine. It will make the problems go away. Backer and Hacker say that according to Wittgenstein it was not the task of philosophy to tell us how to live or how to speak our own language. (Baker and Hacker 1980 p.275). Thus we give up Wittgenstein's later philosophy, despite all its brilliance and depth, as a possible guide for the common man. What about early Wittgenstein?

Does early Wittgenstein offer a solution to the human problem?

In Wittgenstein's early writings ethics, religion, mysticism, faith are all intermingled. In these writings, questions on God, Faith, Religion, Happiness as well as on Ethics and Aesthetics are mixed with what is considered to be his main contribution to philosophy, viz. his statements on philosophy of logic, philosophy of language, and the nature of

philosophy itself. We find his early writings to be of a special charm with a mystical and religious flavour worth reconsidering. This part of Wittgenstein's writing is perhaps a little surprising to the uninitiated who regard him primarily as a rigorous analytical philosopher. We would however point out that his remarks on happiness, ethics etc. may not be of much practical use to the common man seeking happiness or wondering how to behave, because Wittgenstein's extremely condensed marmoreal remarks often relate to an abstract philosophical plane. (Glock 1996)

Wittgenstein was a pious man in search of a religion. During the trauma of war experience, he felt like resigning to God's will. He found Christianity to be the only safe way to happiness. (Glock 1996) However he did not believe in a personal God or the dogmas of any particular religion. Religion coalesced for him with ineffable mysticism and God with Meaning of Life. [NB 11.6.16] Some of his writings related to our topic, in this period may be quoted:

Not *how* the world is, is the mystical, but that it is. (TLP 6.44)

The sense of the world must lie outside the world. In this world everything is as it is and happens as it does happen. *In* it there is no value - and if there were, it would be of no value [TLP 6.41]

The good life is the world seen *sub specie eternitatis*. The usual way of looking at things sees objects as it were from the midst of them, the view *sub specie eternitatis* from outside. [NB 7.10.16] The contemplation of the world *sub specie eterni* is its contemplation as a limited whole. The feeling of the world as a limited whole is the mystical feeling [TLP 6.45].

..the man who is happy is fulfilling the purpose of existence ...who no longer needs to have a purpose except to live. That is to say who is content.

The solution of the problem of life is to be seen in the disappearance of the problem. [NB 6.7.16]

To believe in a God means to understand the question about the meaning of life. .. To believe in God means to see that life has a meaning.

I am either happy or unhappy, that is all. It can be said : good or evil do not exist. [NB 8.7.16]

The world of the happy is quite another than that of the unhappy [TLP 6.45]. I keep on coming back to this! simply the happy life is good , the unhappy bad And if I now ask myself : But why should I live happily, then this of itself seems to me to be a tautological question; the happy life seems to be justified, of itself, it seems that it is the only right life. [NB 30.7.16]

If by eternity is understood not endless temporal duration but timelessness, then he lives eternally who lives in the present. [TLP 6.4311].

In order to live happily I must be in agreement with the world. And that is what "being happy" means. [NB 8.7.16]

The early view of sub specie aeternitatis was later dropped by Wittgenstein in favour of an Übersichtliche Darstellung (commanding a clear view) as a guiding Weltbild. (Genova 1995)

In short, the early writings although coming closer to the problems of human life, can not be taken as clear injunctions to an individual. It seems in the end, every man must learn according to his lights to be his own philosopher.

Wittgenstein's Ethics

Moore: Ethics is the general enquiry into what is good.

Wittgenstein: Ethics is the enquiry into the meaning of life.

According to Wittgenstein the Tractatus was not primarily a treatise on philosophy of logic or philosophy of language. As he wrote to Paul Engelmann, the point of the book was an ethical one, namely to delimit 'the Ethical' from within by remaining silent about it. (Glock 1996) Ethics was much more important than logic, but nothing ethical could be said, it was transcendental. Ethics covered questions on meaning of life.

Wittgenstein's ethics, being transcendental and inexpressible, cannot be compared to what we normally understand under ethics and morals, injunctions about what is good, how to behave. Nevertheless in private life he was scrupulously a man of principle leading an ascetic life shorn of all luxury. The only moral injunction we find in Wittgenstein is: be happy. [NB 30.7.16]. Features of Wittgenstein's mysticism can be described as (Glock 1996)

- 'the problem of life' which remains untouched even if all scientific problems have ..been solved [TLP 6.43]
- contemplating the world sub specie aeterni. [TLP 6.45]
- accepting the world as it is.
- the idea that death is unreal [TLP 6.43]

Wittgenstein's answer to the problem of life is, as indicated above, God. (NB 11.6.16) Contemplating the world from the outside as a limited whole and accepting the world as it is without trying to change it, leads to a stoic attitude with which to face the miseries of the world, including one's own, with a detachment and a happy eye, wondering at the mere existence of the world, leaving everything as it is. Wittgenstein

subscribes to the venerable idea that eternal life belongs to those who live in the present [TLP 4.311] Happiness is attained by forsaking both hope and fear. The way to escape the temporal character of human existence is to be content with how the world is , which is beyond the control of the human will. [TLP 6.373]. (Glock 1996)

Conclusion

Modern analytical philosophy is a rational discourse on problems of language, truth, knowledge etc. It has very little to say about how we should live or what we should believe. Wittgenstein, the foremost analytical philosopher of our times, has written extensively on what he thought the nature of philosophy to be. His later writings say little about guiding a common man's life. Also Wittgenstein's ethics, being transcendental and inexpressible, cannot be compared to what we normally understand under ethics and morals , injunctions about what is good, how to behave. By contrast, his early writings, the Tractatus and Notebooks, reveal a deeply religious nature with a mystic reverence for the existence of the world. Here we find his thoughts on meaning of life, happiness, contemplating the world sub specie aeterni. He also says how one can be happy in a miserable world : by a detached spirit and an acceptance of the world as it is without trying to change it. It is the life which sees the world sub specie aeterni and is content whatever might be.

Eastern philosophy, such as much of Indian philosophy, is largely different in nature from Western philosophy although both aim for knowledge. Most of Indian philosophy being close to religion we find in it ample guidance on how to live , what to believe, how to attain liberation from the sorrows of earthly life.

References

- Baker, G.P. and Hacker, P.M.S. 1980, Wittgenstein : Meaning and Understanding, Oxford, Blackwell.
- Billington, R. 1990 East of Existentialism, London, Unwin Hyman.
- Findlay, J.N. 1984 Wittgenstein : A Critique, Routledge & Kegan Paul, London.
- Genova, J. 1995 Wittgenstein A Way of Seeing, New York, Routledge.
- Glock, H.J. 1996 A Wittgenstein Dictionary, Oxford, Blackwell.
- Sanatani, S. 1997 The Meaning of Life and Happiness in Wittgenstein, Journal of Indian Academy of Philosophy, Calcutta, Vol. XXXVI No. 1.
- Sarkar, T.K. 1979 Philosophy East and West , EIDOS, Dec. 1979, Canadian Graduate Journal of Philosophy.

L.Wittgenstein

Notes on Logic (1913 in NB)

Notebooks 1914-16, 2nd Edn. 1978, Blackwell.(NB)

Tractatus Logico Philosophicus, 1922, Routledge.(TLP)

Philosophical Investigations, 1958, Blackwell. (PI)

Wittgenstein on Thoughts and Representations

Priyambada Sarkar

The thesis defended in this paper is that in the transitional period i.e., in the manuscripts published as Philosophical Remarks, Philosophical Grammar, Wittgenstein's Lectures, 1930-32, Wittgenstein develops a peculiar form of representationalism, which in effect helps to interpret the cryptic passages on "Thought" and "thinking" in the Tractatus.

I

To begin with, I'll quote from *Wittgenstein's Lectures 1930-32* where he states :

"The thought that X is the case is as different from X being the case as is the proposition 'Y is the case'. Both thought and proposition indicate the method of finding out whether X is the case and point to the space" (*Wittgenstein's Lectures 1903-32 pp 5-6*).

This remark establishes the foundation stone of representationalism that thoughts are ontologically independent of external world and of language. Not only that, it shows that thoughts are intentional, i.e, thoughts are always thoughts of objects. Such intentionality is explained by the relation between mental representations and the world. Regarding the relationship between thought that X is the case and the proposition ' X is the case ', he says :

A proposition is an expression of thought. The expression need not be in words. We can substitute a plan for words. Thinking means operating with plans. (*Ibid*, pp 23-24).

Again, in *Philosophical Remarks*

The Thought-processes of an ordinary man consists of a medley of symbols, of which the strictly linguistic perhaps form only a small part. (*Philosophical Remarks 1975, section 5 p. 14*).

The above quotations suggest that the relation between language and thought is asymmetrical i.e., There can be thinking without speaking but there can be no speaking without thinking, as thinking gives life to mere utterances and makes it 'speaking'. He says:

It might be said, in every case what is meant by 'thought' is the living element in the sentence without which it is dead, a mere succession of sounds or series of written shapes. (*Philosophical Grammar 1974 section 65*).

Now it is clear that according to Wittgenstein while signs in themselves lack meaning, thoughts have intrinsic meaning or content and they confer meaning on otherwise lifeless signs. Thus linguistic meaning is derived from thought-content and is of secondary importance.

Regarding the logical status of thinking he says:

Thinking is interpreting a plan.... Understanding a sentence consists of a series of interpretations - one interpretation for each word. This process would be translatable into a sentence so that we could derive the sentence from the process or the process from the sentence. (*Wittgenstein's Lectures 1932-35 p. 54*)

To understand a thought means to be able to translate it according to a general rule. for example playing a piano from a score. (*Wittgenstein's Lectures 1930-32 pp. 43-44*).

Signs are used with the purpose of communicating mental contents. And the meaning of signs are fixed by the interpretation of the language-users. Thus understanding sentences involve interpretation and translation of thought content. In this context it will be useful to mention that Wittgenstein used to believe in two different languages in this period. One is everyday language that we all naturally spoke and a primary language where a comparison with reality is made and which plays the role of verifying propositions with reality. It seems that sentences of ordinary language can be translated into the elements of thought and which can ultimately verify propositions with reality. In this sense one can term it as the language of thought.

In this period Wittgenstein conceived of a language in which someone or the other is the centre and the language is different from our ordinary ones. (*Philosophical remarks section 57, pp. 88-89*). In this language the person who is the centre can represent his own first person psychological experiences as 'There are such and such experiences' but in the case of others, say 'A has such and such experiences', it will be equivalent to 'A is behaving as the centre does when there is such and such experiences'. By conceiving such mono-centred languages Wittgenstein wanted to stress the non-parallelism of first person and third person psychological sentences. Now if the person who is the centre of the language can have the special privilege of expressing only his own psychological experiences, say his thoughts, he might say : 'Only I can talk about my thoughts and as far as other's thoughts are concerned, I have to interpret or translate those in my thoughts'.

Now, Does this account in any sense help to explain the cryptic passages of the Tractatus ? To answer this, we have to look at what he had said in the Tractatus.

II.

In the Tractatus we find two sets of apparently inconsistent remarks. On the one hand he states that thoughts are logical pictures (*T. 3*) of the world. And there is a correspondence between elements of thoughts and elements of reality since a thought can be a logical picture if and only if has in common with reality the pictorial form and the logical form (*T. 3.001 & 3.01*)

Again, a thought gets expressed in a proposition (*T. 3.1*) and a proposition is a propositional sign in its projective relation to the world (*T. 3.12*). According to Wittgenstein, this projective relation is effected or grasped in thought as 'the method of projection is to think the sense of a proposition'.

On the other hand Wittgenstein remarks 'A propositional sign applied and thought out is a thought' (*T. 3.5*) and A thought is a proposition with a sense (*T. 4*). Again, in the *Notebooks* he says :

Now it is becoming clear why I thought that thinking and language were the same. For a thought too is, of course a logical picture of the proposition and therefore it just is a kind of proposition. (*Wittgenstein L. Notebooks 1914-16 appendix III, p. 130*).

Not only that, in *T. 6.31*, he says that 'there is no such thing as the subject that thinks or entertains ideas'. And finally in *T. 5.61*, 'We cannot think what we cannot think and what we cannot think, we cannot say it either.'

At this stage we find these remarks baffling; since on the one hand, a proposition is an expression of thoughts; and in a sense thoughts are pictures of propositions, on the other hand a thought is a proposition, thinking and language are the same; and the notion of a thinking subject is an illusion.

How can one reconcile these ideas ? Several Wittgenstein scholars attempt to interpret thoughts as psychological (They rely mainly on a letter written by Wittgenstein to Russell in 1919) while ignoring the second set of remarks. And others highlight the linguistic interpretation giving scant attention to the psychological aspects of thinking.

As far as the Tractatus is concerned, there is no clue how to interpret these passages satisfactorily. So I think if we take the help of what he had said in the transitional period then the reading of these cryptic passages will be much more

enlightening. Keeping all our earlier discussions in mind we can interpret these passages in the following way :

The first set of remarks where Wittgenstein depicts thoughts as logical pictures can easily be interpreted from the point of view of representationalism. Here thoughts are represented as ontologically independent of the external world and of language. Thoughts are intentional too, for the objects of thought correspond to the elements of language and of the world.

Regarding the constituent elements of thought, Wittgenstein writes :

I do not know what the constituents of a thought are, but I know that it must have such constituents which correspond to the words of language. Again the kind of relation of the constituents of thought and of the pictured fact is irrelevant. It would be a matter of psychology to find out ; (Wittgenstein L. : Notebooks 1914-1916, appendix III p. 130)

This suggests that it would be quite misleading to treat a spoken or a written sentence as a thought. It seems that thought and written and spoken language are not identical though they do have corresponding parallel structures. When he says : 'A thought is a proposition with a sense', he probably means that thought gives sense to proposition. Hence the proposition with sense is nothing other than thought. Again, a sentence without application or thought is simply marks on paper. Only when it is endowed with 'sense' given by thought, it becomes an expression of thought.

Hence in our interpretation, at the elementary level picturing reality involves a correlation between three different sorts of elements each of which enters into combinations :

1. Linguistic elements i.e., names which combine to form sentences.
2. Psychical elements which combine to form thoughts.
3. Non linguistic elements (objects) which combine to form states of affairs.

In order that a sentence depicts a possible state of affairs, the elements of the sentence must correspond to the elements in the state of affairs on the one hand and to the psychical elements which compose thoughts on the other.

Hence, I picture the world forming thoughts about it , employing psychical elements, which are mine in the sense that they belong to the contents of my mind. These are related to those spoken or written signs I use and to objects in the world. Thus it is I who set up the relation between objects in the world and psychical elements of my thoughts and thus become the centre of language. If we accept this interpretation, then 'I have thoughts' is equivalent to 'there are thoughts', where there is no reference to my self.

Thus it goes perfectly well with the Tractarian remark that there is no thinking subject and 'A thought that p' is equivalent to ' "p" says that p'. Here the subject is the centre of the language and of the world. But he is not a part of the world nor is he in the world. Hence his thoughts will be represented as 'there are thoughts', where there is no reference to the subject.

Coming to the interpretation of *T. 5.61*, we suggest that thoughts are limited by the totality of psychological elements which corresponds to the totality of linguistic elements. Thus the limits of thought and those of language coincide and 'what we can not think we can not say it either'. For in order to utter any proposition 'p', we must be able to think the sense of 'p' i.e., the elements of 'p' will have to be connected with elements of the thought that p.

Thus if we bring in what Wittgenstein had written in the transitional period, the interpretation of these cryptic passages of the Tractatus becomes much more enlightening.

Literatur

1. Wittgenstein Ludwig : 1974, *Tractatus Logico Philosophicus* London : Routledge & Kegan Paul.
2. 1982, *Wittgenstein's Lectures 1930-32*, Oxford Basil Blackwell.
3. 1974, *Philosophical Grammar*, Oxford Basil Blackwell.
4. 1975, *Philosophical Remarks*, Oxford Basil Blackwell

Through the Looking-Glass: The Problem of Wittgenstein's Point of View

Genia Schönbaumsfeld

The metaphor of the mirror plays a prominent role in Wittgenstein's conception of philosophy. In the *Tractatus* Wittgenstein says that logic is not a theory, but a reflection of the world and that the logical form of the proposition cannot itself be put into propositional form, but is rather reflected in the proposition itself (4.121, 6.13). Thus, in the *Tractatus*, the metaphor of the mirror bridges the chasm (at least in thought) between what can be said in language and between what is ineffable, logical form and value. In his later philosophy too, Wittgenstein retains the metaphor, when he says in *Culture and Value* that he ought to be no more than a mirror, in which his reader should see all the deformities of his own thinking, so that, helped in this way, he can put it right (p.18e). In other words, one of the main aims of Wittgenstein's philosophical activity consists in holding up a mirror to his philosophically confused reader, so that they are able to recognise the sources of their "intellectual diseases" and as a result of this can correct their distorted way of thinking. This idea has deep ramifications for Wittgenstein's overall conception of philosophy, as it provides one of the main reasons why Wittgenstein believes that philosophy cannot advance any theses - a looking-glass merely "reflects", it "adds" nothing to the way things are and in this sense, it has no point of view. Philosophy is like a mirror, as, like the looking-glass, it "simply puts everything before us, and neither explains nor deduces anything" (PI §126). It is up to the hard work of the reader to correct the distorted reflection. Thus Wittgenstein's work always has an ethical point too.

To this day Wittgenstein's conception of philosophy remains controversial, as does the way this conception is to be interpreted. What causes most problems for commentators is Wittgenstein's revocation of all the propositions in the *Tractatus*, as well as his later view in the *Investigations* that "if one tried to advance *theses* in philosophy, it would never be possible to debate them, because everyone would agree to them" (PI §128). It is the aim of this paper to show that the latter idea is a direct continuation of the reasons why Wittgenstein thought he had to revoke the *Tractatus* and that this conception of philosophy, which essentially remains the same throughout the development of Wittgenstein's work, is closely linked to, and can be understood in the light of, the above-mentioned metaphor of the looking-glass.

Before we look into this more closely, however, I would briefly like to comment on a highly sensitive and innovative account of Wittgenstein's conception of philosophy, which also makes use of the mirror metaphor, but which I regard as an essentially erroneous reading of the *Tractatus* (not, however, of the *Investigations*). In his article "Putting Two and Two Together", James Conant sums up the difference between Wittgenstein's Tractarian conception of philosophy and that presented in the *Investigations* in the following way:

Thus our predicament (as captives to an illusion) can be rendered visible through the construction of a single large mirror in which the entire etiology of our confusion is depicted. Wittgenstein, as we have seen, comes to distrust this strategy of authorship. But he also recants its underlying conception of the etiology of our confusion. For the later Wittgenstein, the etiology of philosophical confusion is as complicated - and as difficult to survey - as are our lives and our language. So the procedure of uncovering our individual confusions must remain a piecemeal one - one of constructing lots of little mirrors in which the reader can come to recognise himself in each of his moments of being tempted to insist emptily. (Conant 1995, p. 303)

What Conant is suggesting here is that the essential difference between the early and the late Wittgenstein is one of *style*, that Wittgenstein comes to mistrust the strategy of "deceiving the reader into the truth" in the *Tractatus* and rejects it in favour of a more piecemeal attempt of "rounding on his interlocutor at every point" (Conant 1995, p. 302) in the *Investigations*. In other words, Conant seems to believe that the "revocation" of the *Tractatus* is in some sense ironic, that Wittgenstein is offering something that has the appearance of a doctrine, only to undermine it from within. This is what the "deception" of the reader consists in - he believes that Wittgenstein is propounding a philosophical thesis, whereas in fact the *Tractatus* can be seen as a kind of *reductio* of any attempt to put forward a comprehensive "philosophical system", hence the kinship that Conant perceives between Wittgenstein and Kierkegaard. According to Conant, therefore, there is also no such thing as the ineffable in the early Wittgenstein, which the pseudo-propositions of the *Tractatus* are supposed to make manifest in some kind of way. Rather, the ineffable itself is perhaps the best example of what the "monstrous illusion" that the *Tractatus* is supposed to dispel consists of. Conant says,

The ladder is thrown away not because it has outlived its purpose of conducting the reader into the heights of a higher understanding, but because the reader comes to recognise that its rungs are unable to bear the weight they appeared to support. He comes to recognise that he has been captivated by an illusion of ascent, that the services of philosophy have furnished him with only an appearance of ethical or religious progress. (Conant 1995, p. 293)

I strongly disagree with this way of interpreting the ladder metaphor. Wittgenstein is not being ironic when he uses it at the end of the *Tractatus*, as he is not trying to dispel an "illusion of ascent". Rather, he is trying to resolve the unbearable conflict that lies at the heart of his dogmatic distinction between the "empirical" - that is, between what can be asserted in language - and the "higher" - all questions of meaning and value that cannot get a foothold in the empirical world and are thus relegated to the realm of the ineffable and hence ultimately to silence. The revocation is consequently the only possible solution to this dogmatic distinction which would otherwise lead to what a commentator has called Wittgenstein's "self-mate".

Wittgenstein holds in the *Tractatus* that the only correct method in philosophy would be to say nothing except what can be said, that is nothing, apart from propositions of natural science. It is certainly not coincidental that Wittgenstein makes this point at the end of the book and that it directly precedes his penultimate statement about using the *Tractatus* as a ladder to get beyond the propositions in this work. For, if all that can be said are propositions of natural science, then obviously all the propositions of the *Tractatus* must be nonsense, as they are clearly not propositions of natural science. The *Tractatus* itself is hence violating its own rules. However, the pseudo-propositions of this work have served their purpose, once we have come to recognise that they are in fact pseudo-propositions. Wittgenstein's sentences effect clarification precisely by making the reader see that they are nonsense (TLP 6.54). This does not make the propositions of the *Tractatus* superfluous, for, although they are nonsense, it is not possible to come to recognise that they are without first reading them. Therefore, although according to its own conception, 7 should have been the only proposition in the *Tractatus* ("whereof one cannot speak, thereof one must remain silent"), this proposition by itself would hardly have been sufficient to convey to the reader the right view of the world which is what Wittgenstein's remarks want to bring about.

Hence, contra Conant, the dogmatism of the *Tractatus* does not consist in a stylistic error, in its method being flawed in the sense that it creates the impression that things are being dogmatically asserted. Rather, the dogmatism of the *Tractatus* is traceable to certain conceptions of language and logic, which lead to the rigid distinction between what can and cannot be said. It is not *just* that Wittgenstein's method and style changes from his early to his later work, there is also a profound philosophical disagreement about language between the early and the late Wittgenstein. The early Wittgenstein believed that the really *deep* things, such as logic, ethics and aesthetics, cannot be articulated in language at all, as they are in some sense a *precondition* of language and the world, and whatever is a precondition cannot be expressed in language, but can only be *reflected* by it, that is, can only be *shown*, but not said. For the later Wittgenstein, the "preconditions of language" no longer have this mystical dimension. They rather become

the rules that are constitutive of our various language-games. For the later Wittgenstein, the "logic of our language" is not something transcendental that is reflected in the world and that is ultimately ineffable, as what is reflected in language cannot be expressed by language (TLP 4.121). For the later Wittgenstein there are no "limits of the world" in any sense, as there is no "beyond". There is no agreement between language and the world which is made possible by a transcendental logical form, rather there *is only language* and agreement in language (PI §241). For the early Wittgenstein language is ultimately a mirror that reflects a transcendental logical form that language and world mysteriously share, for the later Wittgenstein language is altogether more humble and no longer "reflects" anything that might "point" beyond it.

Despite the profound disagreement about language between the early and the late Wittgenstein, which caused the author of the Investigations to say, "The *preconceived idea* of crystalline purity can only be removed by turning our whole examination round. (One might say: the axis of reference of our examination must be rotated, but about the fixed point of our real need.)"(PI §108), there is also something that remains constant throughout Wittgenstein's philosophical development and that is his *conception of philosophy*. In fact, it is precisely because the early and the later Wittgenstein agree that one must not advance theses in philosophy that the early Wittgenstein gets into the predicament about ineffability in the first place. Had Wittgenstein believed that philosophical theses can be articulated, then he would not have had to revoke the Tractatus at all, for then the Tractatus could have been read like a conventional philosophical treatise. The inherent tension that led to the revocation, however, consisted in the fact that, despite claiming that the result of philosophy is not philosophical propositions, but the elucidation of propositions (TLP 4.112), the early Wittgenstein did actually have *philosophical* views about language, which had to be made explicit in some way. Consequently, the only path open to Wittgenstein, was to state these "philosophical propositions" and then to revoke them. Therefore, the revocation is not so much a *stylistic* device, a way of "deceiving the reader into the truth", as Conant supposes, but rather a *philosophical necessity* without which the Tractatus would have fallen to pieces.

The author of the Investigations does not have this problem, as he no longer holds any philosophical views about language and his aim in philosophy is to describe, rather than to "explain" (PI §109). Wittgenstein perhaps summed up the difference between the author of the Tractatus and the author of the Investigations in the most succinct way when he said, "For we can avoid ineptness or emptiness in our assertions only by presenting the model as what it is, as an object of comparison - as, so to speak, a measuring-rod; not as a preconceived idea to which reality *must* correspond. (The dogmatism into which we fall so easily in doing philosophy.)"(PI §131) The dogmatism

Wittgenstein speaks of here is the dogmatism of the *Tractatus*. While the author of the *Investigations* is content to simply describe our actual practices and to try to make the reader see how and why we are "bewitched by language", the author of the *Tractatus* tried to show how things *must* be, which is of course also why he claimed in the preface to have solved all philosophical problems definitively. In other words, while the later Wittgenstein, by using models (language-games) merely as objects of comparison, is in fact content to simply hold up a mirror to the reader in which they can see all the deformities of their own thinking, the early Wittgenstein tried to construct a looking-glass that would ultimately reflect what *he* wanted to see.

In conclusion, therefore, the "rotation of the axis of reference" in Wittgenstein comes about for philosophical, rather than for stylistic reasons, or more precisely, the style of the *Investigations* is a direct reflection of Wittgenstein's central idea that philosophy "leaves everything as it is" (PI §124); that it clarifies what we do and say, but does not interfere with our actual practices. The author of the *Tractatus* had the same views about the role of philosophy, but produced a work that was both philosophically and stylistically *inconsistent* with these views (hence the need for the revocation). In the *Investigations* this tension disappears, as Wittgenstein is no longer pursuing the ideal of the "crystalline purity" of logic and language, but is content with actual "reflection". Hence the "ineffability" of logic in the *Tractatus* completely dissolves in the diverse practices of our myriad language-games in the later philosophy. As Wittgenstein says in *On Certainty*, "Am I not getting closer and closer to saying that in the end logic cannot be described? You must look at the practice of language, then you will see it." (OC §501)

References

- Conant, James, "Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for Their Work as Authors" in *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, ed. Timothy Tessin and Mario von der Ruhr, London: Macmillan 1995, pp. 248-331.
- Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*, ed. GH von Wright, Blackwell Oxford 1980
- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, ed GEM Anscombe and GH von Wright, Blackwell Oxford 1969
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, transl. GEM Anscombe, Blackwell Oxford 1953
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Werkausgabe Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993

Wittgensteins Beichte

Monika Seekircher

Schon lange vor Wittgensteins Beichte Ende 1936/Anfang 1937 zeichnet sich ein Spannungsverhältnis ab zwischen Wittgensteins hohen Anforderungen an sich selbst und seiner in seinen Augen mangelnden Fähigkeit, diesen Anforderungen gerecht zu werden, was zu massiven Selbstvorwürfen und Selbstbeschuldigungen führt. Insbesondere in seinen Briefen an Paul Engelmann spricht er über seine "eigene Niederigkeit und Gemeinheit" (30.5.1920), daß er "moralisch vollkommen tot" sei (2.1.1921) bzw. "so dumm und so unanständig wie immer" (23.10.1921) etc. (Vgl. Seekircher, 2001) Wittgensteins hohe Anforderungen an sich selbst kommen sehr prägnant in der Bezeichnung "James-Mensch" zum Ausdruck, die Hermine Wittgenstein in drei Briefen an ihren Bruder Ludwig verwendet. So schreibt sie beispielsweise am 16.4.1916 in Angst um ihren Bruder, der Fronteinsätze geradezu sucht, "es ist nach dem Krieg Zeit ein James-Mensch zu sein". Diese Bezeichnung geht zurück auf Wittgensteins Lektüre von William James' *Varieties of Religious Experience*. Es wird damit wohl ein Typ von Mensch gemeint in Richtung "Ausnahmemenschen und Exzentriker", wie James jene, die religiöses Leben "exklusiv" führten, in der ersten Vorlesung nennt. (Vgl. James 1979, 18) Auch James Auffassung von der Heiligkeit (10.-13. Vorlesung; James 1979, 248-308) dürfte hinter dieser Vorstellung stehen. Ludwig Hänsel erkennt auch diesen hohen ethischen Anspruch von Wittgenstein und stellt in seinem Brief vom 27.9.1920 nüchtern fest: "Es bleibt Dir - bei Deinen Qualitäten - ja doch nichts übrig, als ein Heiliger zu werden [...]." Auch Wittgenstein selbst ist sich seines hohen ethischen Anspruchs durchaus bewußt. Auf die Frage seiner Russisch-Lehrerin Fania Pascal "Wollen Sie etwa vollkommen sein?" antwortet Wittgenstein: "*Natürlich* will ich vollkommen sein." (Vgl. Pascal 1992, 67) Diese Äußerung steht bereits in Zusammenhang mit Wittgensteins Beichte in den Jahren 1936/37.

In Wittgensteins Brief an seine Schwester Hermine Wittgenstein, datiert mit [Oktober 1931] kommt erstmals der Gedanke an eine Beichte zum Ausdruck:

Ich denke immer wieder an das, worüber wir einmal auf der Hochreit gesprochen haben (Beichte etc.), und ich muß froh sein, wenn ich schon ein Schwein bin, daß ich mich noch manchmal darüber beunruhigen kann. Wäre die Beunruhigung nicht so oberflächlich, so würde eine Besserung eintreten.

Wittgenstein muß zu dieser Zeit bereits an eine umfangreichere Beichte gedacht haben, wie aus einer Tagebucheintragung vom 2.11.1931 hervorgeht:

Wenn ich an meine Beichte denke, so verstehe ich das Wort "...und hätte der Liebe nicht u.s.w.". Denn auch diese Beichte nützte mir nichts wenn sie gleichsam wie ein ethisches Kunststück gemacht würde. Ich will aber nicht sagen, daß ich sie darum unterlassen habe, weil mir das bloße Kunststück nicht genug war: ich bin zu feig dazu. (MS 183)

Ende 1936 scheint der Gedanke an eine Beichte ausgereift zu sein und Wittgenstein setzt ihn in die Tat um. Am 7.11.1936 legt er folgendes briefliches Geständnis vor Hänsel ab:

Ich habe Dich & mehrere Andere einmal in der italienischen Gefangenschaft damit angelogen, daß ich sagte, ich stamme zu einem Viertel von Juden ab & zu drei Viertel von Ariern, obwohl es sich gerade umgekehrt verhält. Diese feige Lüge hat mich lang gedrückt, & ich habe diese Lüge, wie viele andere, auch andern Menschen gesagt. Ich habe bis heute nicht die Kraft gefunden, sie zu gestehen. - Ich hoffe, Du wirst mir verzeihen; ja ich hoffe sogar, Du wirst mit mir weiter & so wie bisher verkehren & mich nicht weniger gern haben. Ich weiß, das ist viel erwartet, aber dennoch hoffe ich es. Ich habe Dir auch sonst noch manche Lüge abzubitten. - Ich wünsche, daß Du diesen Brief Deiner lieben Frau & den Kindern, meinen Geschwistern & ihren Kindern, dem Drobil & meinen übrigen Freunden & der Frau Sjögren bekanntmachst; d.h. ihn ihnen zu lesen gibst. Mögen auch sie mir alle verzeihen; ich weiß, daß ich Dir & Allen einen großen Schmerz zufüge & doch muß ich es tun. Ich fürchte, daß mir mancher vielleicht nicht ganz wird verzeihen können.

Obwohl sich - wie im folgenden gezeigt werden soll - eine ganze Reihe von weiteren Geständnisbriefen Wittgensteins erschließen lassen, ist dies der einzige, der erhalten ist. Zugleich dürfte dies auch der erste sein, wie aus Wittgensteins Tagebucheintragung vom 19.11.1936 hervorgeht:

Ich habe vor ca. 12 Tagen an Hänsel ein Geständnis meiner Lüge bezüglich meiner Abstammung geschrieben. Seit der Zeit denke ich wieder und wieder darüber nach, wie ich ein volles Geständnis allen mir bekannten Menschen machen kann und soll. Ich hoffe und fürchte! (MS 183)

Tags darauf notiert er dann in sein Tagebuch:

Nachdem ich nun das eine Geständnis gemacht habe, ist es als könne ich den ganzen Lügenbau nicht länger halten, als müsse er ganz niederstürzen. Wäre er nur schon ganz eingestürzt. So daß die Sonne auf Gras und auf die Trümmer scheinen könnte. Am schwersten wird mir der Gedanke an ein Geständnis gegen Francis, weil ich mich für ihn fürchte und vor der fürchterlichen

Verantwortung die ich tragen muß. Nur die Liebe kann dies tragen. Möge Gott mir helfen." (MS 183)

Am 21.11.1936 erhält Wittgenstein Hänsels Antwort auf seinen Geständnisbrief, die dieser am 15.11. verfaßte. Wittgenstein reagiert darauf folgendermaßen:

Ich habe von Hänsel auf meinen Brief eine schöne und rührende Antwort erhalten. Er schreibt, er bewundre mich. Welcher Fallstrick! Er weigert sich den Brief den andern Freunden und Verwandten zu zeigen. Ich habe daher heute ein längeres und umfassenderes Geständnis an Mining geschrieben. Bin versucht, darüber leichtfertig zu denken! (MS 183)

Am 22.11.1936 schreibt Wittgenstein wieder einen Brief an Hänsel, in dem er ihm die Dringlichkeit seines Anliegens deutlich zu machen versucht:

Daß Du aber meinen Brief nicht weiter schicken willst ist mir ein schwerer Schlag. Denn nun muß ich den Andern schreiben, denn wissen müssen sie es! Ja dies ist um so schwerer, als ich in ca 3 Wochen, wenn ich nach Österreich komme allen Freunden & Verwandten ein umfassenderes Geständnis ablegen muß & ich hoffte diesem auch durch meinen Brief den Weg zu bahnen; es für die Andern & auch für mich dann leichter zu machen. Ich wollte ja nicht, daß Du den Brief vorliest, sondern nur, daß Du ihn weiterschickst; zuerst etwa meiner Schwester Mining, damit sie dann das übrige tut.

Daraufhin ändert Hänsel seine Einstellung und schreibt am 26.11. an Wittgenstein: "Du hast recht. Ich gebe Deinen Brief an Deine Schwester weiter. Ich sehe auf einmal ein, daß ich das darf und daß ich Dir damit helfen kann. Du mußt meine Unsicherheit verzeihen." Wittgenstein hat inzwischen jedoch schon selbst einen Geständnisbrief an seine Schwester Hermine gesandt, wie aus seiner Tagebucheintragung vom 24.11.1936 hervorgeht: "Ich habe heute den Brief mit einem Geständnis an Mining abgeschickt. Obwohl das Geständnis offenherzig ist, so fehlt mir doch noch immer der Ernst, der der Lage entspricht." (MS 183)

Auch an George Edward Moore hat er bereits am 20.11. einen Brief geschickt, in dem er sein Geständnis ankündigt. Er beabsichtigt, um den 30. Dezember für ca. eine Woche nach Cambridge zu kommen und mit ihm dabei über "Dinge" zu sprechen, über die er nicht schreiben könne:

Besides this all sorts of things have been happening inside me (I mean in my mind). I won't write about them now, but when I come to Cambridge, as I intend to do for a few days about New Year, I hope to God I shall be able to talk to you about them; & I shall then want your advice & your help in some very difficult & serious matters.

Margarete Stonborough, die vermutlich das Geständnis von Hermine Wittgenstein erhalten hat, reagiert darauf in ihrem Brief vom 3.12.1936:

Wenn Dich das Geständnis erleichtert hat, so danke ich Gott, dass er es Dir ermöglicht hat. - Die Lenka habe ich, so anständig als ich konnte, geführt. - Dass ich jeder Deiner gestandenen Sünden die gleichen, oder weit ärgere der selben Art entgegen zu stellen hätte, weisst Du ja gewiss.

Weiters sind zwei Briefe von Francis Skinner vom 6.12. und 9.12.1936 erhalten, aus denen hervorgeht, daß Wittgenstein auch ihm einen Geständnisbrief gesandt hat. Ähnlich wie Margarete Stonborough stellt auch Skinner Wittgensteins Geständnis die eigenen, viel schweren Sünden gegenüber: "Whatever you have to tell me about yourself can't make any difference to my love for you. I am such a terribly rotten person myself. There won't be any question of my forgiving you as I am a much worse person than you are." Über Skinner erhält auch Drury gemäß Wittgensteins Auftrag den Geständnisbrief, wie aus Skinners Briefen vom 6.12. und 9.12. hervorgeht. Drury erinnert sich in seinen Aufzeichnungen seiner Gespräche mit Wittgenstein an dessen Geständnis:

Nach seiner Rückkehr aus Norwegen erzählte er [Wittgenstein] mir, er habe dort nichts geschrieben, sondern die Zeit dort im Gebet verbracht. Er hatte es für notwendig befunden, ein Geständnis aller Vorfälle seines bisherigen Lebens niederzuschreiben, deren er sich besonders schämte. Er bestand darauf, daß ich dieses Geständnis läse. Moore hatte er es bereits gezeigt, und er sagte, Moore schien sehr betrübt zu sein darüber, daß er es lesen mußte. Über den Inhalt dieses Geständnisses werde ich natürlich nichts sagen außer der Feststellung - sofern diese überhaupt nötig ist -, daß nichts darin stand über das ihm vor kurzem in einer Veröffentlichung zugeschriebene sexuelle Verhalten. (Drury 1992, 171)

Irrtümlicherweise datierte Drury Wittgensteins Geständnis auf 1931, kennzeichnete dieses Datum aber als fragwürdig.

Fania Pascal berichtet, daß Wittgenstein im Anschluß an seinen Besuch bei Moore auch ihr sein Geständnis ablegte:

"Ich bin gekommen, um ein Geständnis abzulegen." Kurz vorher sei er zu dem gleichen Zweck bei G. E. Moore gewesen. [...] Nach meiner Erinnerung waren es zwei "Untaten", die er gestand: Die erste hing mit seiner jüdischen Abstammung zusammen, die zweite mit einer bösen Handlung, die er während seiner Zeit als Volksschullehrer in Niederösterreich begangen hatte. (Pascal 1992, 65)

Die Beichte dieser beiden "Untaten", die Fania Pascal unangenehm war, schildert sie in ihren Erinnerungen an Wittgenstein recht ausführlich. (Vgl. Pascal 1992, 64-70) Was den ersten Teil der Beichte betrifft, der den gleichen Inhalt wie Wittgensteins Geständnisbrief an Hänsel hat, kann Fania Pascal keine Schuld erkennen. Laut Pascal hätte Wittgenstein nie etwas Falsches über seine rassistische Herkunft gesagt und es könnte nur auf eine bewußte oder unbewußte Unterlassung seinerseits zurückgeführt werden, wenn man ihn für etwas anderes hielt als was er wirklich war. Den zweiten Teil der Beichte beschreibt Pascal hingegen als ein "traumatisches Erlebnis", durch das Wittgenstein Schuld auf sich geladen hat:

Der schmerzliche Teil des Geständnisses kam zum Schluß: ein traumatisches Erlebnis, wenn man es sich vergegenwärtigen und dazu stehen muß. Ich erinnere mich gut daran, daß er sich in dieser Phase stärker zusammenreißen mußte, während er in knappen Worten erzählte, wie feige und schmachvoll er sich verhalten hatte. Als er noch in Niederösterreich Volksschullehrer war, kam es einmal vor, daß er im Unterricht ein Mädchen schlug und ihm wehtat (an Einzelheiten erinnere ich mich zwar nicht, aber es schwebt mir vor, er habe das Kind regelrecht verletzt). Als das Mädchen dann zum Schulleiter lief und sich beschwerte, bestritt Wittgenstein, daß er es getan habe. Dieser Vorfall war eine markante Krise aus dieser Zeit seines Lebens. Vielleicht lag es daran, daß er den Beruf des Lehrers aufgab, vielleicht gelangte er dadurch zu der Einsicht, er müsse als einsamer Mensch leben. In dieser Situation hatte er tatsächlich gelogen und dadurch sein Gewissen für immer belastet. (Pascal 1992, 68)

Von Engelmann existiert eine Reaktion auf Wittgensteins Geständnis in seinem Brief vom 4.6.1937. Er hat Wittgensteins Geständnisbrief erst nach Monaten geöffnet und zeigt sich - nachdem er sich zuerst selbst beschuldigt hat - beeindruckt von der geistigen Größe Wittgensteins:

Sie sind der geistig bedeutendste Mensch, dem ich begegnet bin. Und ebenso habe ich bei Ihnen eine Stärke des Strebens nach seelischer Reinheit getroffen wie bei keinem andern mir persönlich bekannten Menschen. Und nun muß ich Ihnen sagen: Die von mir ganz verstandenen Beschuldigungen haben das Bild des moralischen Wesens, das ich seit jeher von Ihnen hatte, zwar in einigen, aber, wie ich glaube, nicht in den wesentlichen Punkten verschoben. Im ganzen doch ähnlich wie Sie sich hier schildern, habe ich Sie mir immer vorgestellt.

Wenn auch Wittgensteins Brief an Hänsel vom 7.11.1936 das bisher einzige aufgefundene Dokument im Zusammenhang mit Wittgensteins Geständnissen ist, so lassen sich doch - wie soeben gezeigt - mehrere briefliche bzw. auch mündliche Geständnisse erschließen, und zwar gegenüber Hermine Wittgenstein, Margarete

Stonborough, George Edward Moore, Francis Skinner, Maurice O'C. Drury, Fania Pascal, Paul Engelmann, wobei er diese Leute zum Teil auch beauftragte, für eine weitere Verbreitung seines Geständnisses zu sorgen. Diese systematische Verbreitung ist mit der Vorstellung einer Beichte schwer vereinbar. Es ist daher nicht ganz unverständlich, wenn Fania Pascal dieser vorbereiteten, systematisch durchgeführten Beichte etwas feindselig begegnet, denn gemäß ihrem Gefühl "ist eine mit Fassung vorgetragene, gleichsam vorbereitete Beichte etwas, womit man nicht zurecht kommt; das ginge nur, wenn der andere 'mit knirschenden Zähnen' zu einem käme." (Pascal 1992, 67) Mit diesem fast schon öffentlichen Geständnis peinigt Wittgenstein letztlich nicht nur sich selbst sondern auch jene, die sich dieses Geständnis anhören müssen und dadurch vielfach selbst Schuldgefühle bekommen.

Abschließend sei noch auf einen interessanten zeitlichen Zusammenhang hingewiesen: Alois Pichler stellt in seiner Studie "Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*: Vom Buch zum Album" fest, daß im Spätherbst 1936, d.h. zur Zeit von Wittgensteins Beichte auch eine Wende in seiner philosophischen Arbeitsweise erkennbar ist. Zu dieser Zeit gibt Wittgenstein seinen Plan, die *Philosophischen Untersuchungen* als ein geschlossenes Buch zu schreiben auf und bekennt sich zu der ihm gemäßen, fragmentarischen Form des Albums. (Vgl. Pichler 2000) Wittgenstein selbst schreibt im Vorwort zu den *Philosophischen Untersuchungen*: "So ist also dieses Buch eigentlich nur ein Album." Am Ende seiner Studie spricht auch Pichler das interessante zeitliche Zusammentreffen von Wittgensteins Beichte und der Wende in seiner Arbeitsweise an:

Mit dem in Norwegen geglückten Anfang der *Philosophischen Untersuchungen* im Gepäck kam Wittgenstein Anfang des Jahres 1937 nach Cambridge, um seinen besten Freunden eine Beichte über ein ihn schon lange quälendes Vergehen abzulegen. Danach kehrte er wieder nach Norwegen zurück, um dort die Arbeit an seinem Werk fortzusetzen. (Pichler 2000, 278)

Wittgensteins Beichte ist also auch mit einer Änderung in seiner Arbeitsweise verbunden. "Eine Beichte muß ein Teil des neuen Lebens sein." (MS 154) Diesen Satz stellt Wittgenstein seinen *Philosophischen Betrachtungen* als Motto voran.

Zitierte Arbeiten:

- Drury, M. O'C. (1992), "Gespräche mit Wittgenstein", in R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 142-236.
- James, W. (1979), *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Olten u. Freiburg/Br.: Walter Verlag.

- Pascal, F. (1992): "*Meine Erinnerungen an Wittgenstein*", in R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 35-83.
- Pichler, A. (2000): *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*. Unveröffentlichte Studie.
- Seekircher, M. (2001): "Wittgensteins 'praktische Ethik' in seinen Briefen", in U. Arnsward u. A. Weiberg (eds.), *Ethik, Religion und Mystik im Werk Wittgensteins*. Düsseldorf: Parerga (wird im Juni 2001 erscheinen).
- Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Oxford University Press / IntelLex 1998/99. (Zitiert wird gemäß von Wrights Werkverzeichnis nach der normalisierten Fassung der Bergen Edition)
- Ludwig Wittgenstein: Briefwechsel*. Innsbrucker elektronische Ausgabe. M. Seekircher, B. McGuinness u. A. Unterkircher (eds.). In Vorbereitung. (Alle Briefzitate sind ohne weitere Kennzeichnung dieser Ausgabe entnommen.)

Wittgenstein's Legacy for the Self

Paul Smeyers

1. Introduction

Wittgenstein's refusal to take sides on traditional philosophical issues, has generated criticisms in different areas and from all kinds of extreme stances. For some he is the champion of conservatism with the primordially of the notion of the form of life (see Nyíri); for others he is the champion of relativism, as his concept of the language game is taken to allow questioning of the rules of the game (Lyotard). Some will emphasize the intersubjective dimension (Bloor, Von Savigny), others will predominately focus on the subject and her ability to express herself through the "language" she shares (Eldridge). If ultimately the cornerstone of meaning is the community to which one belongs, there is a real danger of conservatism or conformism and it is almost impossible to take the changing of the world and of our concepts into account; on the other hand, if the individual is the foundation, some boundary must be set to avoid the pitfalls of the private language.

In the determination of the meaning of a word, the context fulfils, according to Wittgenstein, a crucial role (i.e. the "language-game"). Within a system of thinking and acting there occur, up to a point ("form of life"), investigations and criticisms of the reasons and justifications that are employed in that system. We bring this inquiry to an end, but this "... is not certain propositions striking us immediately as true, i.e. it is not a kind of *seeing* on our part; it is our *acting*, which lies at the bottom of the language-game" (OC, # 204). In order to be understood (i.e., to make sense), the present use may not be radically different from the former ones. It is thus within the *normal* context that the meaning of a concept is determined. As there is no absolute point of reference (neither internal nor external), the community of language speakers forms the warrant for the (consistency) of meaning.

It will be clear that Wittgenstein's criticism of the longing for crystalline purity also has far-reaching implications for the domain of ethics. The ethical problem confronts us with the claims of other persons. To say that the meaning of "good", and of "human", is not once and for all determined, does not mean that it does not matter what we do. Precisely because we have options it is not always evident that we will follow this or that alternative. Convincing someone on the ethical level is not (simply) a matter of giving them reasons. It is more like a practice in which other people are interactively involved.

Being moved by a person seems to be crucial here. The combination of the "third person perspective" with authenticity thus generates a challenging legacy for the self.

2. The price for Wittgensteinian certainty: Unavoidable or problematical

Wittgenstein made it abundantly clear that following a rule is not just about mimicking a particular behaviour from one situation to another. Though we follow rules blindly, they cannot be fully made explicit; it is always necessary to take into account all the elements of the new situation one finds oneself in, which implies, among other things, communication and dialogue. One can only be certain of the frame of reference itself; this is part of the life we have inherited, not the result of systematic (rational) teaching and not changeable on the basis of rational arguments. Understandably this has led to criticism. Yet, it seems so different from everything we know about Wittgenstein's own intuitions, of his personal philosophical intentions. Though it is certainly wrongheaded to look for an ultimate justification, it can be asked whether there is not something more possible than a resignation to "how things are".

For instance, do we have to accept a form of life fully in order to understand it? And is it correct that one cannot distance oneself from it without necessarily ending up in (logical) circularity? And is this crucial basic notion still able to express the basis of the presentday individualistic kind of culture we are living? Indeed, we live in a time where a (sub-)culture can be rejected in ways which were not conceivable before-though this may not imply that one has to give up social embeddedness, nor the third person perspective, nor the role of the others or the horizon of meaning, at least not necessarily. For Wittgenstein another basic concept is "trust" and not "rights"-the latter carries with it associations with opposition and with rivalry. But it can be questioned whether both of these basic notions are able to tell the full story. Of course, what a human being is cannot be invented *ex nihilo*, but belongs to a human history. And because of that, particular questions are evidently asked which also determine the criteria of the answers that can be given, the solutions that are acceptable, and thus the issues that are allowed to disappear, at which point one can stop doing philosophy. But it remains possible to think (i.e. more than just imagine), that it could have been different, even when one makes (necessarily) use of the fragments of the past, as well as taking into account "what is justified for us". At a more individual level, the concept of "integrity" seems of the utmost importance in the Wittgensteinian frame of reference: a person who is in harmony with herself and who will stand up for herself, making clear what she is willing to identify herself with, as it reflects what is of the utmost importance for her, what makes life worthwhile. But Wittgenstein does not elaborate further as to how this individual and her integrity should be conceived.

Can an ethical problem also be characterized as a philosophical problem, thus as a problem that is of the nature "I don't know my way about"? Does it signify here "knowing how to act", i.e. is one's commitment at stake? Is "seeing connections" in this context "seeming what I ought to do", again thus about one's *engagement*? In an analogous way one may think of justification-but then again, can being brought up in a particular environment, say Soweto, Brixton, the Bronx or the jet set, serve as an alibi for whatever one does? And this presses one again in the direction of the subject, how she is involved in all of this. Can one accept on this level the analogon of Wittgenstein's saying that we talk and utter words and only later get a picture of their use, along the lines of "Here is what we do and by this I reach bedrock"? Surely, this is too simple: my attitude towards him (says Wittgenstein, is the attitude towards a soul), will perhaps also evoke a Strawsonian kind of responsiveness. What I do intimates furthermore what I am prepared to live with. The fact is that in all these kind of considerations the empirical occupies an important place. The emphasis on who we are (with the naturalistic embeddedness that goes with it) is certainly one of Wittgenstein's tenets in his quest against metaphysics. This is the seminal idea of rule following and all of its aspects that go with it. But again a danger is looming, philosophy seems to suggest an unacceptable acquiescence, a kind of resignation, an undesirable passivity. It seems to paralyse us, in the realization of how little we can do, how powerless we are in the end. We can only change ourselves. Can this answer satisfy us, or does it abandon all hope before the battle has even begun? Why can no more be said?

3. Wittgenstein on philosophy and expressing oneself

The beginning of an answer may be found in looking more closely at how the subject is embedded at the intersubjective level. The *Philosophical Investigations* share a commitment to the value of freedom or autonomy, but less as the exercise of arbitrary choice, than as the achievement of a way of being, in which resonances to nature and artistic achievements and moral possibilities are taken seriously, even felt to be unavoidable. Wittgenstein mocks the protagonist who is tempted by the promise of being able to control one's performances in engaging with culture, thus making our concepts and thoughts of the world as it is and thereby making the cultural performances that seem to flow from them necessarily in order. On the contrary Wittgenstein holds that each account is partial or one-sided: no formula or doctrine of the nature of consciousness succeeds in controlling our performances in cultural practice and in freeing us from anxiety. He focuses on the fitful, shifting presence of voluntariness, of Willkür always only partially informed by Wille and never quite transparent, in what we do. This description will acknowledge itself as a conceptual performance that enacts and expresses these very wishes, anxieties, and efforts at expressiveness and self-

coherence, in other words how we, with all our wishes and anxieties, are present in our conceptual performances. Similarly, Cavell urges us not to attempt to escape the conditions we find ourselves in by taking revenge on existence, but instead wills us to continue to be born, to be natal, hence mortal (Cavell, 1988).

To describe the relation between my sensations and public objects is not easy, when my sensations are both grammatically mine and yet objects of conceptual consciousness for me only insofar as I engage with public criteria, techniques, and practices, indeed talking of something unique with me that I mean or refer to leads nowhere. Notwithstanding the importance of training, something is left to me to do. When I call something "something", either to myself or to others, what I do is the result of the inextricable interfusion of inner and outer, of natural power and public practice, of nature and convention, together with all the temptations, wishes, fantasies, and anxieties about otherness involved in coming to be an articulate conceptualizer only within that interfusion. Clearly, Wittgenstein refuses to take a stance in the debate concerning either the public or the private, between what something "means" and to what it comes down to "for me". Philosophy will have to focus on "working on the self". This directs us to Emersonian perfectionism; at the same time he cautions us that the possibilities of distancing oneself—even becoming fully conscious of—either from our inherited cultural practices and ways of living together, or from the way one is (nature or character), are limited.

By doing philosophy, Wittgenstein sought to exorcise his demons. He held the opinion that the mark of a certain character lies not in the profession of a set of beliefs, but in living a certain way. Therefore, the terms on which moral philosophers concentrate are not the ones that characteristically occur in moral discussions, and furthermore, that human beings are so diverse, and the complexities of the human condition so rich, that no set of general principles could possibly serve as a guide to conduct. He also therefore holds that: "Working in philosophy ... is really more a working on oneself. On one's own interpretation. On one's way of seeing things. (And what one expects of them.)" (CV, p.16e) In philosophy it is matter of learning to live better, more decently, of recognizing and fulfilling one's duties to oneself and to others. And of a present-day teacher of philosophy he says that he does not select food for his pupil with the aim of flattering his taste, but with the aim of changing it. (CV, 17e). In a letter to Norman Malcolm he writes:

... what is the use of studying philosophy if all that it does for you is to enable you to talk with some plausibility about some abstruse questions of logic, etc., & if it does not improve your thinking about the important questions of everyday life, ... You see, I know that it's difficult to think *well* about "certainty", "probability" "perception" etc. But it is, if possible, still more difficult to think, or try to think,

really honestly about your life & other peoples lives. And the trouble is that thinking about these things is *not thrilling*, but often downright nasty. And when it's nasty then it's *most* important. (Malcolm, 1984, p. 35)

There are many educational examples where this "working on the self" perspective might prove useful. For instance, when writing a PhD thesis. It would be a betrayal to her real interests if the student (as in sport) were *not* frustrated, comforted but not confronted with real learning itself. This is at odds with finding *the* correct answer as suggested by the technological spirit in education. It is reminiscent of the value of the "pain of learning" and its counterpart, i.e. "suffering" which Wittgenstein speaks of (CV, p. 81e).

As an antidote against these hectic times, Wittgenstein confronts us with the question "What is education for?" By doing this he asks us to contemplate what this tells about oneself. His seriousness and rigour should be an example for anyone who struggles with her self, or shall we say that one should struggle with oneself. Is it in this absorption that fulfilment of one's life may finally find its answer? This work on the self acquires a new dimension when one is distracted, as is the case nowadays for all kind of reasons, from asking the question "What is important for me?" Being taken over by ... It reminds us of a contemplative way of being that at times fulfils us with joy-another way of being absorbed. This being thrown back upon one's own brings life to a standstill, confronts the subject with herself. In the new aspects that may thus surface, the empirical-the way we and things are-gets a new dimension, realizing that "the happy life" lies not so much in duty-and-abstraction, but in dedication-and-resignation. Indeed, this is how philosophers should salute each other: "Take your time!" (CV, p. 80e)

References

- Cavell, S. (1988). *In quest of the ordinary: Lines of skepticism and romanticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Malcolm, N. (1984). *Ludwig Wittgenstein. A memoir with a biographical sketch by G.F. van Wright*. Oxford: Oxford University Press.
- Nyíri, J.C. (1982). Wittgenstein's later work in relation to conservatism. In B. McGuinness (Ed.), *Wittgenstein and his times* (pp. 44-68). Oxford: Basil Blackwell.

Wittgensteins religiöser Determinismus

Ilse Somavilla

In den philosophischen Tagebüchern 1914-16 schreibt Wittgenstein von der Bedeutung der "Übereinstimmung mit der Welt" bzw. jenem "fremden Willen", von dem wir abhängig sind und den wir Gott nennen.

Obwohl diese und ähnliche Äußerungen einen Einfluß Schopenhauers vermuten lassen, zeigt sich zu diesem bald ein deutlicher Unterschied - der Unterschied zwischen einer allumfassenden, dunklen Ur- bzw. Naturkraft - bei Schopenhauer als "Wille" definiert - und einem persönlichen, wenn auch gleichermaßen unfaßbaren, transzendenten¹ Gott, wie er bei Wittgenstein vorkommt.

Harmonie und Abhängigkeit, das Gefühl des Ausgeliefertseins gegenüber dem der absoluten Geborgenheit in Gott - wie sind sie bei Wittgenstein zu verstehen und welche Rolle spielen sie für seine Vorstellung von Ethik und Religion?

Für die Erörterung dieser Fragestellungen ist es notwendig, Schriften Wittgensteins von unterschiedlichem Texttypus zu untersuchen und miteinander zu vergleichen.

1. Tagebücher 1914-1916

Während des Ersten Weltkrieges führte Wittgenstein regelmäßig Tagebuch. Erhalten sind Manuskripte mit philosophischen Gedanken sowie in Geheimschrift abgefaßte Eintragungen, in der Regel auf der gegenüberliegenden Seite. Obgleich diese in erster Linie seine persönliche Befindlichkeit zum Thema haben, finden sich dort auch Reflexionen über ethische und religiöse Fragen, die Parallelen zu den philosophischen Tagebüchern aufweisen und bei näherer Betrachtung den Zusammenhang zwischen persönlichen und philosophischen Problemen durchsichtig machen. Der vorhin erwähnte Unterschied zu Schopenhauer - Wittgensteins allmählicher Übergang von einem "Weltwillen" zu einem persönlichen Gott bzw. die Wende von einer mystisch-panentheistischen Betrachtung der Welt zu einer religiös-christlichen - scheint dabei aus der persönlichen Erfahrung des Krieges und seiner damit zusammenhängenden existentiellen Not hervorgegangen zu sein. Spricht Wittgenstein am 8.7.1916 noch von einem "fremden Willen" - den er allerdings dem "Schicksal" wie auch "Gott" gleichsetzt - , so wird in den verschlüsselten Tagebüchern ein personaler Gott angesprochen, um Hilfe gebeten, geradezu beschworen. Der Übergang vollzieht sich schrittweise: über

längere Zeit hinweg wird Gott mit dem "Geist" identifiziert - als Synonym für den zum Philosophieren notwendigen Impuls, mehr und mehr jedoch als Ansprechpartner für persönliche Probleme, zumeist ethisch-religiöser Art. Dies betrifft die Geheimschriftstellen; die philosophischen Eintragungen schwanken noch längere Zeit zwischen einer pantheistischen und einer religiösen Position. Dabei spielt auch Wittgensteins Scheidung zwischen phänomenaler Welt bzw. Tatsachenraum und der nicht sichtbaren "Welt außerhalb der Tatsachen" eine Rolle. Die an Schopenhauer anklingenden Äußerungen über einen innerweltlichen Willen scheinen einer Göttlichkeit im pantheistischen Sinne gleichzukommen, werden aber stellenweise bereits relativiert, d.h. der mit Gott und dem Schicksal identifizierte "fremde Wille" liegt außerhalb. Mehrmals betont Wittgenstein, daß Gott in der Welt der Tatsachen nicht anzutreffen sei. Er ist zwar identisch mit dem Sinn des Lebens bzw. der Welt, doch dieser Sinn liegt außerhalb; deshalb lasse der Glaube an Gott erkennen, daß es mit den Tatsachen der Welt nicht abgetan sei - es mehr als positiv Gegebenes geben müsse.

Sowohl in den philosophischen als auch in den persönlichen Tagebüchern läßt sich ein ausgeprägtes Gefühl religiöser Abhängigkeit feststellen - negativer wie auch positiver Art.

Glücklichsein setzt eine Übereinstimmung mit jenem fremden Willen voraus, in anderen Worten, wir sind nur dann glücklich, wenn wir den Willen Gottes erfüllen bzw. uns ihm fügen - ihn im spinozistischen Sinne als notwendig erkennen. In Geheimschrift bzw. auf persönlicher Ebene wird diese Forderung noch konkreter formuliert - als eine Art Befehl bzw. Richtlinien, die Wittgenstein in seinem Tun und Denken sich auf rigorose Weise gibt.

"Das Gewissen ist die Stimme Gottes", heißt es in den philosophischen Tagebüchern (8.7.16), in den persönlichen wird diese Erkenntnis aus den täglichen Eintragungen sichtbar, die penibel jede kleine Schwäche oder "Sünde" festhalten. Das Gewissen läßt es uns spüren, wenn wir nicht in Übereinstimmung mit dem Willen - der Welt - Gott sind. Deshalb die Maxime "Handle nach deinem Gewissen", um glücklich zu sein.

Die Einflüsse Spinozas und Schopenhauers sind auch im Streben nach einem Leben im Geist, in der Erkenntnis, spürbar, wofür eine Beherrschung der Affekte und der Verzicht auf sogenannte irdische Genüsse vorausgesetzt wird. Die Annehmlichkeiten des Lebens werden lediglich als "Gnaden des Schicksals" (TB, 13.8.16.) betrachtet, die leidvollen Erfahrungen als notwendig akzeptiert, da sie wie alle Geschehnisse in der Welt mit logischer Notwendigkeit und in vollkommener Ordnung vor sich gehen. Sie sind von Gott gelenkt, der als "natura naturans" für die "natura naturata" verantwortlich ist (Spinoza).

Wir sind abhängig von Gott bzw. dem Schicksal, der Welt; diese aber sind von unserem individuellen Willen völlig unabhängig. Wir selbst werden nur unabhängig, indem wir auf unseren Einfluß auf die Geschehnisse verzichten (TB, 11.6.16), persönlich also nicht agieren, sondern uns passiv verhalten, die Gegebenheiten annehmen. Darin liegt unsere Freiheit - in dieser Erkenntnis der Naturnotwendigkeit, die Ausdruck von Gottes Walten ist.

Das Sich-Fügen beherrscht auch die Dialoge mit einem persönlichen Gott in den verschlüsselten Tagebüchern, hier allerdings in anderem Ton und Wortgebrauch, der anstelle der spinozistischen Position der philosophischen Eintragungen eine christliche Glaubenshaltung nahelegt: "Aber dein Wille geschehe!" heißt es am 10.5.16, wie auch am 26.4.16. Am 30.11.14: "Nur dem eigenen Geist leben und alles Gott überlassen!" Am 7.12.14 sieht Wittgenstein "Alles in Gottes Hand" und am 25.1.15 schreibt er: "Ich muß mich ganz in mein Schicksal ergeben. Wie es über mich verhängt ist, so wird es werden. Ich lebe in der Hand des Schicksals (nur nicht klein werden). Und so kann ich nicht klein werden."

Die Spannung zwischen spinozistischem und christlich-religiösem Gedankengut, in der sich Wittgenstein in den frühen Tagebüchern bewegt, erfährt im persönlichen Lebensvollzug in etwas späteren Jahren eine hebräisch anmutende Note - mit der Tendenz, sich einem allmächtigen Gott bedingungslos zu unterwerfen und seine Forderungen ohne Hinterfragung zu erfüllen.

Ein markantes Beispiel dafür ist eine Tagebucheintragung Wittgensteins von 1922, die vor nicht allzu langer Zeit aufgefunden wurde.

2. Tagebucheintragung vom 13.1.1922

Diese enthüllt auffallende Parallelen zu Kierkegaards Denkweise, insbesondere zu dessen Schrift "Furcht und Zittern", auf die Wittgenstein auch am Ende anspielt. Als er nach einem Traum über vermeintliche Gedanken der Eitelkeit Scham empfindet, bekreuzigt er sich, ohne dabei niederzuknien oder aufzustehen. Da empfindet er, daß Gott von ihm verlange, aufzustehen.

" [...] Ich empfand auf einmal meine völlige Nichtigkeit und ich sah ein daß Gott von mir verlangen konnte was er wollte mit der Bedingung nämlich daß mein Leben sofort sinnlos würde wenn ich ungehorsam bin. Ich dachte sofort ob ich nicht erklären könne das Ganze sei eine Täuschung und es wäre kein Befehl Gottes; aber es war mir klar daß ich dann alle Religion in mir für Täuschung erklären müßte. Daß ich den Sinn des Lebens verläugnen müßte." Er fühlt sich

"gänzlich zerschlagen und in der Hand Gottes" und spürt, daß dieser ihn zwingen könnte, das Schrecklichste auf sich zu nehmen.

Im Bewußtsein seiner völligen Abhängigkeit von Gott erfährt Wittgenstein Furcht und Zittern - wie es Abraham erfahren haben mochte, als ihm von Gott befohlen wurde, seinen Sohn Isaak zu opfern. Diese extreme Situation des Paradoxen am Glauben, wie es Kierkegaard in seiner Schrift ausgearbeitet hat, scheint auf Wittgenstein von nachhaltiger Wirkung gewesen zu sein.

Auch für Wittgenstein war der Glaube mit unbeirrbarer, der Vernunft unvorstellbarer Hingabe an Gott und dessen Befehle verbunden. Eine bis zur letzten Konsequenz gehende Abhängigkeit, die zudem insofern in einem Paradox besteht, als daß das Ethische und Allgemeine dem Religiösen und Absoluten zu weichen hat bzw. diesem untergeordnet werden muß. Denn - so Kierkegaard - der wahrhaft religiöse Mensch (Abraham) handelt als einzelner, in einem absoluten Verhältnis gegenüber Gott, während er das Allgemeine bzw. die ethische Pflicht gegenüber dem Nächsten vernachlässigt. Darin bestehe aber das Paradox des Glaubens, welches nicht vermittelt werden könne.

Obleich Wittgenstein das Ethische dem Göttlichen gleichzusetzen sich bemüht, so läßt sich andererseits seine Auffassung vom Glauben mit der Kierkegaards vergleichen. Dies betrifft vor allem seinen religiösen Determinismus, der, wie erörtert, bereits zur Zeit der Kriegstagebücher auftritt, dort aber teilweise spinozistische Züge trägt. Je mehr sich Wittgenstein dann einer christlichen Glaubenshaltung nähert, umso deutlicher wird die Affinität zu Kierkegaard, die sich weiters in kompromißlosem, radikalem Verfolgen einer religiösen Lebensweise äußert, stets das Absolute vor Augen. Das religiöse Verhältnis zu Gott bringt eine Unterwerfung unter dessen Gebote mit sich, die selbst vor den größten und schrecklichsten Opfern nicht zurückscheut. Da dieses Verhältnis zu Gott auf die Interessen anderer keine Rücksicht nimmt, vielmehr das ethische Verhalten dem Nächsten gegenüber verletzt - falls es Gott verlangen würde - wird der religiöse Mensch notwendig ein Einsamer, in seinem absoluten Verhältnis zu Gott von den Anderen isoliert. Deshalb Wittgensteins Klage, daß er nicht bereit sei, auf seine Freunde und dergleichen zu verzichten. Im Sinne Kierkegaards wäre dies jedoch eine Grundbedingung für den religiösen Glauben, ähnlich der Stelle in Lukas, 14: "So jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein."

Das absolute Verhältnis zu Gott ist demnach das Schwerste, doch auch Höchste, das Allgemeine oder Ethische steht als das Relative darunter.

Wittgenstein scheint hier von Kierkegaard etwas abzuweichen: in seinen philosophischen Überlegungen setzt er das Ethische dem Religiösen gleich; im

persönlichen Lebensvollzug hat er zwar das Kierkegaardsche Ideal des religiösen Menschen vor Augen, dies zu realisieren fand er letzten Endes aber nicht die Kraft, vermutlich auch nicht den Glauben.

Trotzdem war ihm das Paradoxe des Glaubens stets bewußt, demzufolge er diesen zwar als "Torheit" (V, 81), aber auch als eine "Bewegung der Seele zur Seeligkeit (DB, 219) betrachtete.

Erfahrbar schien ihm der Glaube nur als Einzelner - jeder Versuch einer verallgemeinernden Theorie oder sich auf Vernunftschlüssen beruhenden Erklärung sei zum Scheitern verurteilt.

Ähnliches gilt auch für die Ethik, wo Wittgenstein wiederum von sich als Einzelner ausgeht, wie er es im Vortrag über Ethik demonstriert hat.

3. Der Vortrag über Ethik

In diesem Vortrag (1929), ging es Wittgenstein primär um die Annäherung eines Verständnisses von Ethik, die für ihn im Grunde unaussprechbar war und daher von philosophischen Diskussionen ferngehalten werden sollte. Es gibt keine Ethik im wissenschaftlichen Sinn wie es auch keine allgemein verbindlichen Richtlinien und Maßstäbe für ethisches Verhalten geben könne. Allenfalls der Einzelne könne verspüren, was gut sei und wie er sich zu verhalten habe. Entscheidend ist, der Stimme des Gewissens zu folgen bzw. den Willen Gottes zu erfüllen. Näheres gibt es bei Wittgenstein nicht zu erfahren; anstatt einer theoretischen Auseinandersetzung nach herkömmlicher philosophischer Tradition begnügt er sich damit, drei Beispiele aus persönlicher Erfahrung zu geben, die aus seiner Sichtweise das Wesen der Ethik veranschaulichen.

Neben dem "Staunen über die Existenz der Welt" seien hier vor allem das "Gefühl der absoluten Sicherheit" und das "Gefühl der Schuld" erwähnt: beide bringen das Gefühl der Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck, im positiven und negativen Sinne.

Rekurrierend auf eine religiöse Erfahrung um 1910, als Wittgenstein bei einem Theaterstück vom mystischen Erlebnis eines der Protagonisten nachhaltig beeindruckt wurde, spricht er im Vortrag von dem Gefühl absoluter Sicherheit und Geborgenheit in Gott.

Die Darstellung dieses einschneidenden persönlichen Erlebnisses wird nicht nur im Zusammenhang mit seinen Erklärungsversuchen für ein Verständnis von Ethik verwendet, sondern auch im Zusammenhang mit sprachlichen Problemen. Zum einen, weil Wittgensteins Auseinandersetzung mit Philosophie von Anbeginn an um

sprachliche Phänomene kreiste, und gerade Ethik und Religion, als dem Bereich des Unaussprechlichen zugehörig, sich einer verbalen Erklärung entziehen, zum anderen, da mystische Erlebnisse an sich nicht mitteilbar sind.

Um dies zu verdeutlichen, bringt Wittgenstein zum Vergleich Beispiele relativer Sicherheit: Diese auf den Tatsachenbereich bezogenen und daher im alltäglichen Leben erfahrbaren Vorkommnisse sind im allgemeinen dem normalen Verständnis einleuchtend; dementsprechend können sie auch sprachlich formuliert werden. Ganz anders steht es mit dem Phänomen der absoluten Sicherheit, dem vorhin erwähnten Beispiel der mystischen Erfahrung von Sicherheit in Gott. Dieses ist keineswegs für jedermann nachvollziehbar, sondern auf die Wenigen beschränkt, die Ähnliches erfahren haben. Vor allem bewegt sich dieses wie alle Phänomene, die mit absoluten Werten zu tun haben mögen, auf einer Ebene jenseits des Relativen und Beliebigen, jenseits des gewöhnlichen Tatsachenraumes. Es ist der Bereich, wo wir mit unserer, auf den Tatsachenraum beschränkten Sprache, scheitern: "Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken." legte Wittgenstein im *Tractatus* (6.42) mit Entschiedenheit fest. Mehr noch, Sätze über diesen Bereich erweisen sich als Unsinn, wie das Beispiel "Ich fühle mich sicher, egal was passiert" zeigt.

Wittgenstein folgert daraus, daß das Unsinnige geradezu charakteristisch für alle ethischen und religiösen Ausdrücke sei, sich ein Mißbrauch der Sprache durch diese ziehe. Letzte Konsequenz und strikte Forderung ist das Verdikt des Schweigens, das er dem Philosophierenden hinsichtlich Ethik und Religion auferlegt.

Während das Gefühl der absoluten Sicherheit den positiven Aspekt eines Ausgeliefertseins an Gott aufzeigt, ist das Schuldgefühl negativer Art, obgleich auch hier, aus ethischer Sicht, das Positive ebenso gewichtig ist, letzten Endes sogar überwiegt, wenn man sich die aus dem Schuldgefühl ergebende Umkehr in moralischer Hinsicht vor Augen hält.

Ähnlich Ambivalentes gilt auch für das Eingeständnis der Abhängigkeit von Gott oder vom Schicksal. Denn trotz der menschlichen Ohnmacht gegenüber demselben liegt in der Erkenntnis dieser Unabänderlichkeit der Weg zur inneren Freiheit und Gelassenheit.

4. Tagebücher 1930-32/36-37

In seinen in den Dreißigerjahren geführten Tagebüchern läßt sich Wittgensteins Hang zu einem religiösen Determinismus weiter beobachten - bis hin zu förmlich hebräischer Unterwerfung unter Gottes Befehlen. 1931 wird dies, mit Bezug auf eine Stelle in der

"Hermannsschlacht" von Kleist, hinsichtlich Wittgensteins Sorge um den möglichen Verlust der Liebe seiner Freundin Marguerite, demonstriert. Anstatt um sie zu kämpfen, ermahnt er sich, sich in das von den Göttern gewollte Schicksal zu fügen:

Wer nicht das Liebste am Schluß in die Hände der Götter legen kann sondern immer selbst daran herumbasteln will, der hat doch nicht die richtige Liebe dazu. Das nämlich ist die Härte die in der Liebe sein soll [...] (DB, 71)

Liebe bedeutet nach Wittgenstein die Bereitschaft zum Verzicht, vor allem aber die Annahme des von außerhalb - von Gott oder vom Schicksal - gewollten oder verhängten Plans. Der eigene Wille hat zurückzutreten und einer "höheren Gewalt" zu weichen.

Wenige Jahre später spitzt sich das Gefühl der Abhängigkeit von einer fremden Macht derart zu, daß man von Anzeichen paranoider und schizoider Züge sprechen kann, die Louis Sass bereits vor Auftauchen dieser Tagebücher festzustellen vermeinte. Ähnlich wie in der Tagebucheintragung von 1922 fühlt sich Wittgenstein aufgefordert, Gottes Befehlen nachzukommen; ein Nichtbefolgen würde ihn "für immer unglücklich" machen, ein Gefühl der Verlorenheit in ihm erwecken.

Diesmal geht es darum, einen neu erworbenen Sweater zu verschenken, dann wieder fürchtet er, daß Gott ihm abverlangen könnte, seine Schriften - das ihm Kostbarste - zu verbrennen. Der Zwang zur Erfüllung dieser Forderungen wird so stark, daß Wittgenstein nur darin den Weg zur Wahrheit zu erkennen meint. Nur im Bewußtsein der "Unterlegenheit" könne er die Wirklichkeit sehen, so wie sie sei. (DB, 177)

Mag sein, daß ihm in der Einsamkeit des norwegischen Winters - gleich Pascal - die Größe Gottes und die Nichtigkeit seiner eigenen Existenz, die menschliche Ohnmacht angesichts des unendlichen Raumes, bewußt wurde. Mag sein, daß die lange Dunkelheit zu seinen Wahnvorstellungen beigetragen hat, ein Mangel an Licht seinen physischen und psychischen Gesamtzustand verschlechterte und sich auch auf das Fortschreiten seiner philosophischen Arbeit auswirkte. Er äußert die Befürchtung, sein Gehirn könnte die Intensität seiner Gedankengänge nicht mehr aushalten und gleich einem "Glasstab" unter der Last der Konzentration zerbrechen. Immer wieder schreibt er von seiner Angst vor dem Wahnsinn - dies im Zuge tiefschürfender, für ihn kaum mehr tragbarer Auseinandersetzungen mit philosophischen und religiösen Problemen. Wittgenstein gelang es nicht, den qualvollen Gedanken Einhalt zu gebieten, wenn er an die Grenzen philosophisch-wissenschaftlicher Erkenntnis stieß, wie ein "Seiltänzer", der beinahe nur auf der Luft geht (VB, 141), versuchte er sich weiter zu bewegen - entgegen seiner Forderung, religiöse Fragen unangetastet zu lassen. Die Folge war ein "Leiden des Geistes", das er nicht mehr loswurde - der Preis für seine Unfähigkeit, von der Religion zu lassen. (DB, 191)

Nur in seinen philosophischen Diskussionen vermochte er auf nüchterne und distanzierte Weise über Glaubensfragen zu argumentieren. Die Ablehnung jeder Form von Erklärung oder Begründung wurde aber beibehalten. Vernunft und rationales Denken seien in Glaubensfragen fehl am Platz. Der wahrhaft religiöse Mensch stütze seinen Glauben auf ein ganz anderes Fundament, wie er auch eine andere Sprache spreche und ein anderes Leben führe. Es handelt sich um eine Lebensform, die sich von der der Nicht-Gläubigen grundlegend unterscheidet.

Aus dieser Verschiedenartigkeit des Denkens und der Lebensform ist auch Wittgensteins Scheidung zwischen Praxis und Theorie abzuleiten, das heißt, zwischen einer religiösen Lebensweise, die keiner Begründung bedarf und einem von nichtgläubigen Philosophen geführten Disput über Religiöses. Wittgensteins Fazit:

Eine religiöse Frage ist nur entweder Lebensfrage oder sie ist (leeres) Geschwätz. Dieses Sprachspiel - könnte man sagen - wird nur mit Lebensfragen gespielt. Ganz ähnlich, wie das Wort "Au-weh" keine Bedeutung hat - ausser als Schmerzensschrei. (DB, 203)

Zwischen beiden Bereichen kann es keine Brücke der Verständigung geben, da sich der Glaube jeder Form von Erklärung entzieht, dem Intellekt bzw. dem "spekulierenden Verstand" daher unverständlich bleiben wird. Dem Nichtgläubigen müsse der Glaube mangels rational begründeter Beweise nicht nur als nicht vernünftig, sondern vielmehr als "Torheit" erscheinen. Diese Torheit aber ist aus Wittgensteins Sichtweise keineswegs als Torheit, wie sie im gewöhnlichen Sprachgebrauch verstanden wird, abzutun, sondern sie ist durchaus ernst zu nehmen.

Vielleicht ebenso ernst wie die Anwendungen von Wahnsinn, die er an sich selbst erfuhr, die er fürchtete und doch nicht fliehen wollte. Denn diese seien es, die seinem Leben "Ernst" und "Tiefe" gäben. (DB, 177, 202)

Bibliographie

- Barrett, C.(ed.) (1996), *Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*. Düsseldorf und Bonn: Parerga.
- Bülow, F. (ed.) (1976), *Spinoza. Die Ethik. Schriften. Briefe*. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Kierkegaard, Sören (1909), *Furcht und Zittern/Wiederholung*. Jena: Eugen Diederichs.
- Pascal, Blaise (1980), *Gedanken*. Stuttgart: Reclam
- Pichler, A. und von Wright, G. H. (eds.) (1994), *Ludwig Wittgenstein. Vermischte Bemerkungen*. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Frankfurt: Suhrkamp.

Sass, L. A. (1996), *The Paradoxes of Delusion. Wittgenstein, Schreber and the Schizophrenic Mind*.

Ithaca, London: Cornell University Press.

Schopenhauer, A. (1977), *Sämtliche Werke*. Zürcher Ausgabe. Zürich: Diogenes.

Schulte, J. (ed.) (1989), *Ludwig Wittgenstein. Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.

Somavilla, I. (ed.) (1997), *Ludwig Wittgenstein. Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932. 1936-1937*. Innsbruck: Haymon. (= DB)

Wittgenstein, L. (1999), *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Bergen, Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (1990), *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Endnote

- 1 Der Begriff "transzendent" ist hier bezüglich Schopenhauers Philosophie auf den Willen als metaphysisches Prinzip bezogen, nicht auf die immanenten Manifestationen desselben.

Blinded By Words: Philosophy As The Mirror Of Confusion

Richard Sørli

I

In an autobiographical essay Donald Davidson (1999: 41) informs the reader about his encounter with the manuscript for what was to become Quine's *Word and Object*. We are told that Quine's central point, the idea that there can be no more to meaning than what can be learned by being exposed to the linguistic behaviour of speakers, made a great impression on Davidson. He regards the appreciation of this idea as constituting the biggest step forward in our understanding of language since the onset of 'the linguistic turn'. The idea has to do with how we should understand the relationship between words and meaning, and Quine's way of monitoring the linguistic behaviour of speakers is seen by Davidson as a contribution to detach our conception of language from a mythology about meanings. After reading Quine, the idea that words have some wonderful thing called a meaning to which those words have somehow become attached, and, accordingly, that the learning process is seen as just putting the learner in touch with that meaning, no longer has any strength. Davidson then adds that the perspective fleshed out by Quine doesn't seem so startling to anyone who has read the Wittgenstein of the *Investigations*.

In *Philosophical Investigations* (PI) § 340, Wittgenstein comments "One cannot guess how a word functions. One has to *look at* its use and learn from that", and in *PI* § 43 we find the famous and often quoted phrase about meaning as use. Remarks such as these can be read as concentrated expressions of a recurring theme in Wittgenstein's philosophy: the importance of paying attention to the use of language. But, how should we understand the notion of use that plays such a prominent part in Wittgenstein's philosophy? Isolated from its surroundings - that is, Wittgenstein's remarks on his own philosophical procedures - the sign saying 'use' can be seen as pointing in many different directions. One of these directions takes the notion of use as an insistence that the only fact relevant for evaluating claims about meaning or for developing proper ways of talking about meaning, are facts about use. Here, the remarks on use are, so to speak, transformed to tracks whose main function is to lead us toward a philosophical view of meaning.

According to some commentators these tracks terminate in what one could call a naturalistic region. Seen from this particular place - a place that has gained a strong position within the modern philosophical community - it might be tempting to conclude, as Davidson seems to do, that Wittgenstein's view is related to points put forward by a philosopher like Quine. Decoding Wittgenstein's notion of use as a reflection of a naturalistic desire to understand meaning in terms of the linguistic behaviour of speakers within a language community, is echoed in some of Quine's own writings - for example, when he says that "[Wittgenstein] stressed (...) that there is no more to the meaning of an expression than the overt use that we make of the expression. Language is a skill that each of us acquires from his fellows through mutual observation, emulation, and correction in jointly observable circumstances. When we learn the meaning of an expression we learn only what is observable in overt verbal behaviour and its circumstances" (1987: 130).

Other commentators will regard this move as a serious blunder. These commentators will emphasise that Quine and Wittgenstein are not just words, but worlds apart. Wittgenstein's stressing of the normative aspects of language-use are seen as contesting the empiricist reductionism defended by Quine. The lesson drawn from the rule-following consideration establishes a point of view that involves an opportunity to undermine Quine's 'norm-free' view of language, a point of view where Quine's position, in H. J. Glock's words, "reduces itself to absurdity" (1996: 222). Another way of understanding the notion of use that has a kind of affinity with the lines suggested by Glock, draws attention to the 'priority-of-practice'.¹ In this kind of interpretation the concept of 'practice' becomes the axis in Wittgenstein's *Investigations*, it plays the leading role and replaces 'theoretical understanding' as the key terms when the philosopher is about to reveal the deepest and most fundamental layers of how meaning and understanding are possible.

II

With some significant readings of Wittgenstein in mind, I think it is fair to say that one can detect an inclination to interpret the notion of 'use' both as a moment in a philosophical explanation of meaning and/or as a stepping stone for drawing substantial philosophical conclusions. But can Wittgenstein's remarks be transformed into philosophical slogans that are somehow capable of summarising central aspects of his teaching? I think that most commentators on Wittgenstein's philosophy would answer such a question with a flat 'no'. But saying this, I would also like to add an impression that often strikes me when I read comments on Wittgenstein. The impression I have in mind has the form of a paradox. It could be expressed as having to do with the

possibilities for moving in opposite directions at the same time. I see this as being a part of the problem of how one should understand the relationship between Wittgenstein and what one, in an imprecise manner, could call the philosophical tradition - the drifts, the aims and claims, that seem to function as presuppositions for much work done within different areas of the philosophical tradition. The paradox has two related aspects. The first aspect has to do with in what sense, and to which degree, there are resources in Wittgenstein's philosophy for continuing deeper into the philosophical terrain, to follow the paths that open up through what one could call 'philosophical questions'. The second aspect has to do with the character of Wittgenstein's remarks, what kind of mandate or scope these remarks are intended to have.

I am, of course, aware of the fact that an interpreter has to be impatient in his approach to Wittgenstein if he doesn't notice Wittgenstein's consistent rejection of theory construction. But, while most interpreters more or less approve of this aspect, it is often followed by an inclination to draw very general conclusions on behalf of Wittgenstein. These conclusions are meant as saying something substantial about 'language', about 'meaning', and so on. Although one often finds these conclusions prefixed as not 'doctrinal' or 'theoretical', they do seem to bear a close resemblance to the conclusions drawn in more traditional regions of philosophy. Many of these so-called "Wittgensteinian" conclusions can, I think, be put forward and read as alternative answers to 'standing' questions in the philosophical debate, they can be, and often are, cashed in as genuine philosophical insights. That is, as insights that can compete with other philosophical insights, and even, perhaps, be seen as expressions of a 'better' or 'stronger' philosophy of language.

Although the conclusions drawn by those who perceive Wittgenstein as expressing a message that can be cashed in as naturalistic currency, and the conclusions drawn by various interpreters within contesting (anti-naturalistic, normative, practice orientated, etc.) paradigms are in conflict, these conflicting interpretations seem to be driven by a common force. I do not know how much these conclusions can tell us about Wittgenstein's conception of the philosophical activity, his conception of the character of a philosophical problem. Nevertheless, I am quite certain that the conclusions can be perceived as symptoms of a tendency to let one's confrontation with Wittgenstein's work be guided by what I would like to call strong philosophical impulses. These impulses have been cultivated within what I have been calling the philosophical tradition. They have to do with what philosophy is seen as being about, what the philosopher has to aim for when doing philosophy, etc. It can be appropriate to see these impulses as having their life in a trusting or confident attitude towards what one might call 'great questions'. By the term 'great questions' I'm alluding to PI § 65, and I have in mind questions like 'What is the essence or nature of X'; 'How is X possible', etc. These impulses

presuppose a 'constructive' view on philosophy. Although the constructive view is mostly seen as a part of 'theoretically orientated' philosophy, I often get the impression that the constructive view, in a kind of 'de-theoretical' or 'anti-theoretical' form, is given as a premise when reading Wittgenstein. The point could be put forward by saying that these readings follow the paths of the 'craving for generality' by emphasising Wittgenstein's aims as having to do with answering, for example, questions involving "the very possibility of meaningful discourse" (Glock 1996: 223).

Under the direction of these impulses it can be hard to detect, and easy to neglect, the tone of voice that permeates Wittgenstein's remarks. It can be easy to hear it as a strange 'anti-theoretical' murmur. I will not deny the first part of this conception; the tone of voice in Wittgenstein's writings is 'strange', especially when measured against most of the other voices heard within the field of philosophy. But I'm not so sure about the second part. I think one makes it too easy for oneself if one denotes it as 'anti-theoretical'. By insisting on the anti-theoretical dimension it becomes easy to miss the level that Wittgenstein is trying to expose us to in his investigations. Following Goldfarb (1997: 78), I will call this 'the proto-philosophical' level.

III

Perceiving Wittgenstein's work as investigating, and working-through, the proto-philosophical level will have consequences for the status given to 'philosophical questions', and Wittgenstein's insistence that there are no theses and no questions in philosophy can, I think, also be handled with a greater degree of sensitivity. (As I have tried to indicate, the status of these questions doesn't seem to be contested by many readers of Wittgenstein. The main motivation, the point of the work, is rather seen as articulating alternative and better answers to these questions than the tradition has been able to produce).

I will try to give some content to this perception of Wittgenstein - a perception that one, for lack of a better word, could call 'therapeutic' - by reflecting upon Wittgenstein's appeal to the use of language as the place for looking at, and understanding, the life we lead with words. This appeal can be seen as put forward as a remedy for what Wittgenstein describes as our urge to misunderstand the workings of our language. An urge, that is, whereby we become subjected to various moods, fantasies, etc., where forms of words are heard as proposing genuine and pressing questions that we must answer. The urge is often portrayed as connected to the philosopher's way of dealing with conceptions of how things must be. Or, as a tendency to - from the standpoint of philosophy - direct scenarios, and then perceive the workings of our language from within these imposed and restricted scenarios, without noticing the inherent limitations

that the scenarios involve. Wittgenstein's way of pursuing different philosophical attractions from within, his way of letting temptations that often have the form of demands, be spelled out and brought to light in highly original and unexpected ways through the internal dialogical reflection that pervades his investigations, is, of course, an important part of Wittgenstein's philosophical method. Throughout his writings he presents numerous examples of how this approach can unravel tangled webs, of how different forms of attractions that we trust can be seen with their limitations on their sleeves. If the reader is able to glimpse his own impulses reflected in Wittgenstein's remarks, i.e., if the reader can be drawn into the course of the investigations, then the reader might see the emptiness or limitations at the heart of the pictures that he trusted, and by doing this see the attraction, what he took himself wanting to say or felt himself committed to say, as a source for confusion, and thereby "[p]ass from disguised nonsense to patent nonsense" (*PI* § 464). Seeing the works of Wittgenstein as such mirrors where "the reader can see his own thinking with all its deformities so that, helped in this way, he can put it right" (1980: 18) implies at least two points. The first has to do with the pressing questions that are asked within philosophy; the second point is related to the first, and it has to do with how one should consider these questions.

I will use a passage from *PI* as an example of what I see as involved in this strategy. In *PI* § 432, Wittgenstein confronts us with a question that has to do with the life of the sign: "Every sign *by itself* seems dead. *What* gives it life?". He then presents something that looks like an answer by responding: "In use it is *alive*". But this apparently direct answer is accompanied by "Is life breathed into it there? Or is the *use* its life?". By letting something that looks like a direct answer be followed by two further questions, which go unanswered, the answer changes character; it is no longer an answer in a straightforward sense.

Reading the exchange is like being led one step forward and then, struck by the words that ends the exchange, being thrown back. But when thrown back the reader isn't necessarily thrown back upon the level constituted by the initial question. The force of the words that end the exchange leads, or at least can lead, the reader beyond the initial question. It can expose the reader to the idea or the conditions that breathe life into the initial question: the idea of the sign by itself. From this position one can see the question with fresh eyes.

Monitoring the phenomena of language from the point of view indicated by the initial question can be seen as an effective way of creating a need for philosophical theorising, for explanatory accounts of meaning, for explanations of the possibility for communication. But what is the status of this point of view? Is it more than just a particular, and indeed possible, way of looking at signs that can be helpful for particular purposes? Or is it, perhaps, *the* point of view, the one that gives us an opportunity for

seeing how signs really are - a neutral, natural and unavoidable view that we are committed to as a starting point? Since the idea of linguistic expressions as in reality no more than, or nothing but, meaningless objects - 'sounds and marks' as the terminology used within much contemporary philosophy likes to have it - has won the status of being an innocuous idea among many philosophers, it might be of great value to pay attention to the moves suggested by Wittgenstein when he confronts the questions concerning the life of the sign. Unravelling these questions is a work that is done by Wittgenstein, but this work doesn't accept the force of the initial question. It tries to confront the question by not following the path that the question itself suggests, but by moving, so to speak, in a totally opposite direction. This move doesn't involve giving an answer to the question, but it involves seeing the proper limits and the possible force of the question. I wouldn't call this an anti-theoretical move, neither would I call it a theoretical move. I would call it a move in search for clarity. This move has its difficulties. It can be difficult to diagnose and defuse philosophical impulses - to avoid nourishing the impulses by feeding it with answers. And it might sound, at least in the ears of the philosopher who feels at home in the traditional struggle between competing philosophical positions, as a grand betrayal of the philosopher's duty to search for answers.

References

- Davidson, D. (1999), "Intellectual Autobiography", in L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Library of Living Philosophers Volume XXVII. Chicago & La Salle, Illinois: Open Court, 1-70.
- Goldfarb, W. (1997), "Wittgenstein on Fixity of Meaning", in W. W. Tait (ed.), *Early Analytic Philosophy. Frege, Russell, Wittgenstein. Essays in Honor of Leonard Linsky*. Chicago & La Salle, Illinois: Open Court, 75-90.
- Glock, H. J. (1996), "Necessity and Normativity", in H. Sluga and D.G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 198-225.
- Quine, W.V.O. (1987), *Quiddities*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Stern, D. G. (1995), *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980), *Culture and Value*, trans. P. Winch, 2nd ed. Oxford: Blackwell.

Endnote

- 1 Cf. Stern (1995).

Wittgensteins Beitrag zur modernen Konzeption der narrativen Identität - Sein Einfluß auf die Philosophie Paul Ricœurs

Ruth Spiertz

Während es wohl keinen Aspekt der Philosophie Wittgensteins gibt, der sich bis jetzt nicht zahlreicher Untersuchungen erfreute, ist sein Beitrag zum Problem der personalen Identität meines Erachtens kaum gewürdigt worden.

Einer der neuesten Beiträge zum Identitätsproblem ist derjenige Ricœurs, der eine Konzeption narrativer Identität entwickelt, die Wittgensteins Gedanken in den *Philosophischen Untersuchungen*¹ eine brisante Aktualität verleihen. Ricœur selbst hat Wittgensteins Rolle bezüglich der Identitätsproblematik unterschätzt. Dagegen werde ich im folgenden die These begründen, daß Wittgensteins sprachphilosophische Analysen zu einem großen Teil den Weg für Ricœurs Untersuchungen der narrativen Identität bereitet haben.

Zum Umfeld des Identitätsproblems, bei dem es um die Einheit einer Person und speziell eines Bewußtseins geht, gehören die Themen 1. Die Möglichkeit einer Privatsprache und privater Bewußtseinszustände, 2. Der Status mentaler Ereignisse und ihre Identifizierbarkeit und 3. Die Problematik des Fremdbewußtseins.

Zu allen Themen bezieht Wittgenstein in den *PU* Stellung. Im Verlauf der Untersuchung wird deutlich, auf welche Weise die oben erwähnten Themen in die Identitätsproblematik hineinspielen und wie sie untereinander zusammenhängen.

1. Privatsprache und private Bewußtseinszustände

Die Annahme einer Privatsprache hängt eng mit der Möglichkeit privater Bewußtseinszustände zusammen. Das wird in den "Subjektphilosophien"² deutlich (z.B. bei Descartes oder Kant), in denen ein solipsistisches Bewußtsein seine privaten Vorstellungen hat.

Bezeichnenderweise wird hier die Sprache nur sekundär thematisiert. Man geht von einem *fertigen* Bewußtsein aus, zu dem die Sprache *von außen* hinzutritt und dessen Gedanken sie lediglich vermittelt. Hier wird also das Repräsentationsmodell der Sprache

vertreten. Danach wäre eine Privatsprache möglich: Ein souveränes Bewußtsein konstituiert nicht nur seine Vorstellungen, sondern auch deren Bezeichnungen.

Um Wittgensteins Analysen bezüglich des Zusammenhangs von Sprechen und Denken besser verstehen zu können, ist es sinnvoll, sich einen ähnlichen Standpunkt anzusehen, den Humboldts nämlich, da uns hier eine systematische Darstellung vorliegt. Humboldt ist einer der ersten, der im Anschluß an Kants Transzendentalphilosophie der Sprache eine konstitutive Rolle bei der Bildung von Gedanken einräumt. Die Sprache ist nach Humboldt von Anfang an als Typus im Verstand vorhanden.³ Damit sind menschliches Bewußtsein und menschliche Sprache untrennbar miteinander verbunden. Da das durch die ganze Sprache herrschende Prinzip für Humboldt die Artikulation ist, diese an Laute gebunden, mithin materiell ist, ist der seit Descartes unterstellte strikte Dualismus zwischen geistigem und materiellem Bereich überwunden. Denn wenn das Denken an die Sprache geknüpft ist, diese aber eine geistige (den Begriff) *und* eine materielle Seite (den Laut, das Wort) hat, so kann man das Denken nicht länger als rein geistig bezeichnen.⁴

Die gedankenbildende Kraft der Sprache stellt Humboldt im *Verfahren der Sprache* dar. Zunächst reißt sich aus dem synthetisierenden Akt der Sinnlichkeit und des Geistes die Vorstellung los. Sie ist aber noch undeutlich. Zum Begriff wird sie erst mittels der Bezeichnung durch das Wort. Das Wort kann jedoch nur als objektiv empfunden werden, wenn es als artikulierter Laut zum Subjekt zurückdringt. Für Humboldt ist dies aber eine Schein-Objektivität. Wirkliche Objektivität erhält der Gedanke erst, wenn er aus einer fremden Denkkraft, einem Du, zum Ich zurückstrahlt.⁵

Hier wird deutlich, daß Sprache für Humboldt immer intersubjektiv vermittelt ist und daher den großen Übergangspunkt von der Subjektivität zur Objektivität darstellt. Da es nach seinen Überlegungen keine sprachunabhängigen Gedanken gibt, ist weder eine Privatsprache noch ein streng solipsistisches Bewußtsein möglich.

Wittgensteins Ausführungen gehen in die gleiche Richtung. So lehnt er es ab, von einer sprachlichen Bezeichnung fertiger mentaler Ereignisse zu sprechen. Es erhärtet sich der Eindruck, daß er wie Humboldt der Sprache eine konstitutive Rolle bezüglich der Bildung mentaler Ereignisse zugesteht, wobei die Konstitution sich nicht auf die Existenz, sondern die Bedeutung solcher Ereignisse bezieht.

PU 318 [...] der Gedanke erscheint hier vom Ausdruck *nicht abgelöst*.

PU 329 Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht neben dem sprachlichen Ausdruck noch >Bedeutungen< vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens.

Wittgenstein versucht dann in den folgenden Abschnitten die Absurdität einer Theorie des Sprachgebrauchs aufzudecken, der von der Möglichkeit ausgeht, mentale Vorgänge durch Introspektion beobachten zu können.

Wenn Sprache aber bedeutungskonstitutiv ist *und* intersubjektiv vermittelt, dann erscheint das Problem der Privatsprache in einem neuen Licht. Intersubjektiv vermittelt ist sie nicht; das ergibt sich aus ihrer Definition. Kann sie denn bedeutungskonstitutiv sein? Dafür müßte sie Regeln folgen, die es ermöglichen, mentale Ereignisse zu identifizieren, um sie bezeichnen zu können. Es fehlt jedoch an Kriterien für eine solche Identifizierung (vgl. dazu *PU* 260 - 270). "[...] was *legen wir fest* als Kriterium der Identität des Geschehnisses [hier im Fall des Verstehens]?" (*PU* 322) Außerdem kann man nach Wittgenstein einer Regel nicht *privat* folgen, da das *der Regel folgen* eine Praxis ist (*PU* 202). Bei der öffentlichen Sprache werden diese Kriterien intersubjektiv überprüft. Folglich scheitern sowohl das Repräsentationsmodell der Sprache (Sätze repräsentieren Gedanken) als auch die Annahme der Möglichkeit einer Privatsprache.

Ebenso problematisch ist es, von *privaten* Empfindungen zu sprechen. Wenn *privat* hier meint, nur das Subjekt *wisse* von den eigenen Gefühlen und Gedanken, wird nach Wittgenstein das Wort *Wissen* falsch angewendet. "Von mir kann man überhaupt nicht sagen [...], ich *wisse*, daß ich Schmerzen habe." (*PU* 246)

2. Die Identifizierbarkeit mentaler Ereignisse und ihr ontologischer Status

Es geht Wittgenstein nicht darum, mit der Leugnung der Möglichkeit einer Privatsprache auch die Existenz mentaler Ereignisse abzustreiten.⁶ Er erinnert in *PU* 90 und 383 daran, daß er keine Phänomenanalyse, sondern eine Begriffsanalyse durchführt. Es geht um die "[...] *Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen." (*PU* 90) Für ihn steht folglich der Sprachgebrauch im Mittelpunkt: Wie reden wir gewöhnlich von unseren eigenen Bewußtseinszuständen und solchen dritter Personen?

Die Diskussion um die Privatsprache ließ die Problematik der Identifizierung mentaler Ereignisse deutlich werden. Es fehlen aber der Privatsprache nicht nur *Kriterien* für eine Identifizierung. Bei der Annahme eines rein privaten Zugangs zum Bewußtsein läßt uns auch die Erinnerung, die für einen Vergleich gleicher Ereignisse nötig wäre, im Stich.

PU 258 "Ich präge sie mir ein" kann doch nur heißen: dieser Vorgang bewirkt, daß ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere. Aber in unserem Fall habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit.

Insgesamt stellt die Gleichbehandlung von innerer und äußerer Erfahrung für Wittgenstein wie für Ryle einen Kategorienfehler dar. Es handelt sich um eine Verwechslung zweier verschiedener Sprachspiele (PU 290). Man glaubt, die inneren Vorgänge wie die äußeren beobachten und beschreiben zu können. Ricœur hält Wittgenstein zugute, dieses "kontemplative" Vorurteil entlarvt zu haben, das die Suche nach den inneren Ereignissen nährte.⁷ Am Beispiel der Verwendung des Begriffs "Absicht" verdeutlicht Wittgenstein die Schwierigkeiten, in die man sich begibt, wenn man unter Absicht ein inneres Erlebnis versteht (PU 641ff.).

Wenn aber der Status mentaler Ereignisse unklar ist, inwiefern kann dann noch von personaler Identität gesprochen werden? Dies ist ein echtes Problem, denn viele Theorien personaler Identität gehen von einer Einheit des Bewußtseins aus, die durch die Identität eines Ich und die Kontinuität seiner Bewußtseinszustände garantiert werden soll. Zunächst verdeutlicht Wittgenstein, wie schwierig es ist, eindeutige Kriterien für Identität anzugeben:

PU 404 Worauf ich hinaus will? Darauf, daß es sehr verschiedene Kriterien der *>Identität<* der Person gibt.
Nun, welches ist es, das mich bestimmt, zu sagen, *>ich<* habe Schmerzen? Gar keins.

Hervorgehoben werden auch die Probleme, die mit der Annahme einer kontinuierlichen Bewußtseinswelt einer Person verbunden sind, wie sie für ihre Identität vorausgesetzt werden muß:

PU 640 "Dieser Gedanke knüpft an Gedanken an, die ich früher einmal gehabt habe."- Wie tut er das? Durch ein *Gefühl* der Anknüpfung?
Aber wie kann das Gefühl die Gedanken wirklich verknüpfen?

Sobald die zeitliche Dimension der Identität als Beständigkeit in der Zeit berücksichtigt werden soll, gerät man mit einem falsch verstandenen Identitätsbegriff in Paradoxien, wie Ricœur sie z.B. bei Locke und Hume gefunden hat.⁸

Ricœur hebt Wittgensteins Entdeckung der "Aporie der Verankerung" hervor: Das Subjekt kann nicht Gegenstand der Erfahrung werden, da es die Grenze der Welt und nicht einer ihrer Inhalte ist. Durch die Zuschreibung eines Eigennamens an den Träger der Rede jedoch erscheint das Ego des Äußerungsaktes *in* der Welt.⁹

Durch die Aufhebung des strikten Dualismus und den Nachweis, es sei unmöglich, mentale Ereignisse ohne Sprache zu identifizieren, trägt Wittgenstein dazu bei, die Diskussion um die personale Identität in eine neue Richtung zu lenken, wie sie Ricœur mit seiner narrativen Konzeption personaler Identität einschlägt. Doch wenden wir uns

vor einer zusammenfassenden Analyse dem dritten Problem zu: dem des Fremdbewußtseins.

3. Die Problematik des Fremdbewußtseins

Geht man von einem solipsistischen Bewußtsein aus, d.h. alles, was man erfassen kann, sind die eigenen Bewußtseinsinhalte, so wird ein Zugang zu einem fremden Bewußtsein absolut unmöglich. Die Unmöglichkeit, den Kreis des eigenen Bewußtseins zu verlassen, bedeutet gleichzeitig die Unmöglichkeit, fremdes Bewußtsein zu verstehen. Es ist allenfalls als Idee im eigenen Bewußtsein vorhanden, als das eigene *alter ego*.

Diesen absolut solipsistischen Standpunkt hat schon Humboldt aufgebrochen. Wir haben bereits seinen Standpunkt bezüglich der konstitutiven Kraft der intersubjektiv vermittelten Sprache bei der Bildung von Gedanken dargestellt. Wesentlich ist hierbei, daß erst das Zurückstrahlen des Gedankens aus einer fremden Denkkraft den Vorgang der Objektivierung bei der Gedankenkonstitution vollendet. So kann sich nach Humboldt ein Ich nur in Auseinandersetzung mit einem Du herausbilden.¹⁰

Wittgensteins Ausführungen lassen den Schluß zu, daß er ähnliche Ansichten wie Humboldt vertritt. Die Sprechweise, daß uns die Bewußtseinsvorgänge der anderen verborgen sind, gehört für Wittgenstein zum falsch gedeuteten Sprachspiel eines angeblichen Wissens um die eigenen Bewußtseinsinhalte. Descartes begründet diese Tradition, die von der Annahme absolut sicheren Wissens bezüglich der eigenen Bewußtseinszustände geprägt ist. Da man aber gemäß der Verwendung des Begriffs Wissen nicht sagen kann: *Er weiß, was er denkt*, ist auch folgende Redeweise nicht sinnvoll: *Mir ist verborgen, was er denkt*. "Ich kann wissen, was der Andere denkt, nicht was ich denke. Es ist richtig zu sagen 'Ich weiß, was du denkst', und falsch: 'Ich weiß, was ich denke.'" (vgl. *PU*, S. 563ff.).

Da die Sprache unser Bewußtseinsleben organisiert und diese intersubjektiv vermittelt ist, muß es auch in gewisser Weise unser Bewußtseinsleben sein. Damit wird ein rein privater Zugang zum eigenen Bewußtsein ausgeschlossen und die Möglichkeit einer intersubjektiven Erfahrung begründet.

Für die Identitätsbildung einer Person bedeutet dies, daß sich ein Selbst nur in Auseinandersetzung mit dem Anderen herausbilden kann. Genau von diesem Standpunkt geht auch Ricœur aus. Er sieht in der Dialektik von Selbst und anderem ein wesentliches Element seiner Theorie der narrativen Identität (neben der Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit). "Eine neue Dialektik von Selbem und Anderem wird durch diese Hermeneutik hervorgerufen, die auf vielfältige Art und Weise bezeugt, daß hier

das Andere nicht Gegenstück des Selben bildet, sondern zu seiner innersten Sinnkonstitution gehört." ¹¹

Lassen wir nun unsere drei Untersuchungsstränge zusammenlaufen, indem wir sie auf Ricœurs narrative Konzeption personaler Identität beziehen. Nach dieser Konzeption konstituiert sich die Identität einer Erzählfigur in Wechselbeziehung mit ihrer erzählten Lebensgeschichte. Die Figur zeichnet aus, daß sie 1. eine Person ist, der mentale und physische Prädikate zugeschrieben werden können, 2. sie einen Eigenleib besitzt, der ihre Äußerungsakte und Handlungen zu *je-ihrigen* werden läßt, d.h. sie kann sich selbst als Sprecher und Handelnder bezeichnen, 3. sie ein Handlungsvermögen im Sinne des *ich kann* besitzt, wodurch ihr von anderen Personen Handlungen zugeschrieben werden können und 4. ihre Beständigkeit in der Zeit durch zwei Pole gekennzeichnet ist: den Charakter, der eine Identität als Selbigkeit darstellt, und die Selbst-Ständigkeit aufgrund des Wort-Haltens, die für die Identität als Selbstheit steht. Auf diese Weise verschränkt Ricœur die beiden von ihm unterschiedenen Identitätsbegriffe der Selbigkeit und der Selbstheit.

Wittgensteins Beitrag zu dieser Konzeption ist jedoch weitaus größer, als Ricœur expliziert. Durch Wittgensteins Analysen zur Privatsprache und zu privaten Bewußtseinszuständen sowie zum Verhältnis von Sprechen und Denken allgemein wird der strikte ontologische Dualismus zwischen geistigem und physischem Bereich aufgehoben zugunsten der Annahme, daß es sich um zwei verschiedene Sprachspiele handle, deren Verwendung nicht miteinander verwechselt werden dürfe. Damit wird der Weg frei für die Darstellung einer Person, der mentale *und* physische Eigenschaften prädiert werden können. Aufgrund ihres Eigenleibes ist sie nicht nur *in* der Welt, sondern kann ihren Gedanken, Äußerungen und Handlungen eine *Jemeinigkeit* zuschreiben, die eine Selbstbezeichnung ermöglichen. Ricœur nennt dies *Verankerung in der Welt* (s.o.) "Als Körper unter Körpern bildet er ein Fragment der Welterfahrung; als der meinige hat er Anteil an dem Status des als Grenzpunkt der Welt verstandenen "Ich" [...]." ¹²

Der Zusammenhang zwischen Denken und Sprechen hat Auswirkungen auf den ontologischen Status mentaler Ereignisse. Da ihre Bedeutung nicht sprachunabhängig ist, können sie selbst nicht im Sinne einer privaten Bedeutungskonstitution *privat* sein. Kriterien für die Identifizierung gleicher mentaler Ereignisse müssen daher im intersubjektiven Bereich, in der Sprache gesucht werden.

Das Thema des Sprachgebrauchs verweist seinerseits auf die Erzählung. Die narrative Identität einer Figur ist sprachlich vermittelt. Sie ist in eine Erzählung eingebunden, die gelesen werden und vom Leser auf das wirkliche Leben übertragen werden kann. Dadurch entgeht diese Identitätsauffassung dem Fehler, den ein falsch

verstandener Sprachgebrauch nahelegt, nämlich das Selbst unter den Bewußtseinsvorstellungen zu suchen. So wie Wittgenstein die Wörter von ihrer metaphysischen Bedeutung wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurückführen will (PU 116), vermeidet eine durch Erzählungen vermittelte Identität falsche Redeweisen.

Durch die Entlarvung falscher Theorien des Sprachgebrauchs im Rahmen einer Konzeption personaler Identität haben Wittgenstein und Ricœur in ihren Untersuchungen einen neuen Standpunkt entwickelt. Das Selbst, das bei Ricœur in *Lebensgeschichten* eingebunden ist, sieht Wittgenstein auch und gerade über den Sprachgebrauch in *Lebensformen* verankert. Die Standpunkte sind ähnlich:

PU 663 [...] erst wenn man die Geschichte kennt, weiß man, was es mit dem Bild soll.

PU 241 [...] in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.

PU S. 572 Das Hinzunehmende, Gegebene [...] seien die *Lebensformen*.

Verstehen und Meinen sind lediglich in größeren Zusammenhängen bestimmbar. Das Selbst kann sich nur herausbilden in Auseinandersetzung mit dem Anderen, der für es sinnkonstitutiv ist, insofern Sprache und Lebensform, die für die Identitätsbildung wesentlich sind, intersubjektiv vermittelt werden.

Diesen Schritt einer Herausbildung des Selbst in Auseinandersetzung mit dem Anderen sieht Ricœur bei Wittgenstein nicht mehr vollzogen. Unsere Untersuchung brachte jedoch gegenteilige Ergebnisse zutage.

So kann man resümieren, daß Wittgenstein mit seinen zahlreichen Analysen zum Thema Sprechen und Denken, zum Status der Bewußtseinszustände und zum Fremdbewußtsein viel zur modernen Konzeption der narrativen Identität beigetragen hat.

Zitierte Arbeiten

Humboldt, W. (1988): *Werke in fünf Bänden*, Band III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ricœur, P. (1996): *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Wittgenstein, L. (1984): *Werkausgabe in acht Bänden*, Band I. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

Endnote

- 1 Ich beziehe mich auf die Werkausgabe des Suhrkamp Verlages. Das Werk wird im folgenden mit PU abgekürzt.
- 2 Ricœur (1996), S. 13
- 3 Humboldt (1988), S. 10f.
- 4 a.a.O., S. 15f., S. 84f. und S. 92
- 5 a.a.O., S. 139 und S. 95
- 6 Ricœur erwähnt die Gefahr eines Abrutschens in einen geschlossenen Semantismus mit dem Motto: "Alles ist Sprache." Ders. (1996), S.364
- 7 Ricœur (1996), S.80
- 8 a.a.O., S. 155ff.
- 9 a.a.O., S. 68
- 10 vgl. Humboldt (1988), S. 137 - 140
- 11 Ricœur (1996), S. 395. Siehe auch die folgenden Seiten, wo der Autor seine These in den verschiedenen Bereichen des Sprechens, Handelns, der Erzählung und auf der ethischen Ebene verifiziert!
- 12 a.a.O., S. 72

The Incoherence of Wittgenstein's (Weak) Idealism

Lambert Vincent Stepanich

I

At the heart of Kant's idealism is the idea that the human subject constitutes its own experience. This of course is his famous reversal: where once it was assumed that our cognition must conform to its objects we shall now suppose, and with greater success, that these objects must conform to our cognition (1996, Bxvi). The same direction of determination is evident in the later Wittgenstein's account of the relation between human activity and an understanding of the world, and is the reason for ascribing to him a type of Kantian idealism. "Grammar is not accountable to any reality," Wittgenstein famously remarks, for the rules of grammar themselves constitute meaning (1974a, § 184). It is the structure of our language, therefore, that "tells what kind of object anything is" (1958, § 373). When we observe what something is we are merely noting our own convention (1978, Pt. I, § 73). For this reason Wittgenstein speaks of "Theology as grammar," and he is careful to add: "The great difficulty here is not to represent the matter as if there were something one *couldn't* do. As if there really were an object, from which I derive its description, but I were unable to shew it to anyone" (1958, § 374).

What underlies this grammar is nothing but the ways in which we use words, the various "games" we play with language. Human activity therefore grounds meaning, or the structure of a language, and so also the significance objects have for us (1969, § 204). Yet this activity is itself ungrounded; it is simply there, "like our life"-[w]hat has to be accepted, the given" (1969, § 559, and 1958, Pt. II, xi, 226). On account of being ungrounded, the language-games constituted by our practices are also arbitrary. Our practices are one way but they might have been another-and so too, therefore, might have the essence of objects. There are other ways in which we may have divided up the world (1981, § 331). Here no doubt we find a dissimilarity with Kant's idealism.

The idea that human beings constitute their own experience can be developed in two ways, however, which parallel Kant's analysis in the Analytic and the Aesthetic and which we may speak of as "weak idealism" and "strong idealism" respectively. Weak idealism is the position that what we take objects to be is established by us, and that we cannot encounter objects but through our interpretations of them. It is idealism as

regards the *significance* objects have for us. Strong idealism maintains that the *physical existence* of objects, and not just their significance, originates in us. Kant of course is a strong idealist: if we "remove the thinking subject then the whole corporeal world would have to go away" (1996, A383). Wittgenstein, on the other hand, must be classified as a weak idealist. The statement "There are physical objects," and presumably also the statement "There are no physical objects," he informs us, is nonsense (1969, § 35). If we say to someone "A is a physical object," therefore, we are merely offering them a piece of instruction as to either what "A" means or what "physical object" means (1969, § 36). Yet what objects are, the way the world is divided up for us, is a function of language, and language itself has its source in our shared practices. Theology not only as grammar, therefore, but as praxis-or, as Wittgenstein was fond of quoting, "In the beginning was the deed" (1969, § 402).

II

Given the agreement between Wittgenstein and Kant on the status of human beings as the ground of their experience, it is to be wondered why some have concluded that the former is not, after all, offering to us a reworked account of the latter's idealism. Several reasons have been suggested for this assessment, but the principal considerations cluster around the notion of the synthetic a priori.

The importance of the synthetic a priori to Kant's project cannot, as is clear, be overstated. "I call *transcendental*," he informs us, "all cognition that deals not so much with objects as rather with our way of cognizing objects in general insofar as that way of cognizing is to be possible a priori" (1996, A11-12). Transcendental philosophy, therefore, consists in a system of such concepts; and this system is of course the table of categories, which, on account of its apriority, specify the conditions of any possible experience of objects.

Wittgenstein's grammatical investigation bears striking similarities to this transcendental project, yet as others have pointed out these similarities also mask deep differences. What a grammatical investigation aims at is a description of the rules of our language, the conceptual structures constituted by our practices which inform our understanding of the objects we encounter. It is just this shared concern about the relation between objects and the concepts that make possible our awareness of them that motivates the conclusion that a grammatical investigation is but a species of transcendental philosophy. Indeed, making it difficult to doubt that he has the above passage from the *Critique of Pure Reason* in mind, Wittgenstein states: "We feel as if we had to *penetrate* phenomena: our investigation, however, is directed not towards phenomena, but, as one might say, towards the '*possibilities*' of phenomena" (1958, §

90); and he elsewhere adds, "I am not interested in constructing a building, so much as in having a perspicuous view of the foundations of possible buildings" (1980, 7e).

Given this conceptual orientation, moreover, a grammatical investigation, like a transcendental analysis, is a strictly nonempirical enterprise. But it is not thereby a priori, or concerned with the conditions of our cognition of objects. Quite the contrary, as we have already seen, owing to their genesis in our collective activities, activities which are themselves arbitrary, the rules of a language are local and contingent: other languages are possible. Conceptual structures are neither a posteriori nor a priori, therefore; they are simply there, on account of what we do. Yet the defining feature of transcendental philosophy, as Kant has told us, is its concern with the *a priori* structure of objects. Thus despite their affinity as conceptual investigations, grammatical analysis is not transcendental philosophy—nor, therefore, is Wittgenstein a neo-Kantian idealist.

There are actually two claims being made here that we must treat separately. The first is that Wittgenstein is not a transcendental philosopher and the second that he is not a neo-Kantian idealist; the latter, we shall see, does not follow from the former. If we understand transcendental philosophy as concerned with the *a priori* structure of objects, it is clear that Wittgenstein is not a transcendental philosopher. Certainly there is no reason why we ought not to take transcendental philosophy this way, but it is not inevitable that we do so. For Kant what is not a posteriori is therefore a priori; thus he also tells us, "we may call transcendental only the cognition that these presentations are not at all of empirical origin, and the possibility whereby they can nonetheless refer a priori to objects of experience" (1996, A56/B81). Wittgenstein has in effect driven a wedge between the a posteriori and the a priori here, and has further challenged that the latter category is entirely empty. But it is open to us to continue to think of his investigation as transcendental, just because it is nonempirical; or we may distinguish the grammatical from the transcendental, by tying the latter to the quest for the a priori.

Let us suppose that we opt for the second decision and treat a grammatical investigation as *sui generis*. Does it follow that Wittgenstein is no Kantian idealist? It does not, for the simple reason that the idealism of Kant's philosophy is a separate matter from that of the synthetic a priori. Kant of course runs these notions together throughout his philosophy, but this is by way of a result and not an initial identification. Kant's idealism consists in his reversal: supposing objects to conform to our cognition, we must conclude that the former do not obtain independently of the latter. This is so whether we construe this relation weakly or strongly, and even if it is to our collective activity that objects are thought ultimately to conform.

Additionally, Kant introduces this reversal as a hypothesis to explain the possibility of an a priori cognition of objects, adding that it "already agrees better" with this

possibility than the precritical assumption (1996, Bxvi). Yet though it explains the possibility of the synthetic a priori, the idealist inversion in no way requires this latter notion. If one saw fit to adopt the former, or some version of it, while eschewing the a priori, one could. It is just this configuration that we find in the latter Wittgenstein, which is why he is to be classed as a type of Kantian idealist.

III

The idea that human beings constitute their experience, in whatever form it is found, is not without its difficulties however. As regards Wittgenstein's articulation of this idealism, a problem arises when we further inquire into the nature of the relation between our practices and the essences of objects they are held to originate. The best way to approach this problem is through the notion of an *internal relation*.

As Wittgenstein rightly points out, an internal relation is a relation between terms that cannot be otherwise (see Lee 1980, 9 and 57). "This shade of blue and that one stand, eo ipso, in the internal relation of lighter to darker," he tells us in the *Tractatus*: "It is unthinkable that *these* two objects should not stand in this relation" (1974b, 4.123). This is so, as Hans-Johann Glock observes, because the "relation is constitutive of the relata" (1996, 162).

"What determines our judgment, our concepts and reactions," Wittgenstein further remarks, "is not what *one* man is doing *now*, an individual action, but the whole hurly-burly of human actions, the background against which we see any action" (1981, § 567). And though a hurly-burly, these actions form a system, a structure-so too therefore do the concepts constituted by them (see 1981, § 568, and 1969, §§ 102, 141, and 410). Thus Wittgenstein refers to the whole of both concepts, or language, and the actions into which they are woven as a "language-game" (1958, § 7). But these language-games or grammatical structures, let us remember, express the essence objects have for us; accordingly, these essences also stand in structural relations to each other. A structural relation is an internal relation, however (1974b, 4.122), so what one entity is is logically related to what other entities are: "I set the brake up by connecting up rod and lever," Wittgenstein's interlocutor informs, to which the former replies, "Yes, given the whole of the rest of the mechanism. Only in conjunction with that is it a brake-lever, and separated from its support it is not even a lever; it may be anything, or nothing" (1958, § 6).

Not only do these logical relations obtain between objects and between practices, they also obtain between objects and practices. The brake-lever, *qua* brake-lever, is not only structurally related to the rest of the mechanism of which it is a part, it is also

structurally related, say, to the activity of operating a train. The practice of bringing a train to a stop by engaging the brake-lever and the brake-lever itself could not be what they are without standing in this relation to each other. This relation is therefore internal, or constitutive of the relata. But then the activity itself cannot be the ground of the essence of the object or objects it involves; nor of course could the object or objects determine the activity. Generally, one relatum can never constitute another, at least where the two are related internally.

It is true that our practices and the objects they involve are internally related to each other, and therefore that neither is the origin of the other. As Wittgenstein encourages, we must "see" that such relation holds (Lee 1980, 56). But the structural relation between object and activity also follows from the supposition that the latter is ground of the former. Wittgenstein's weak idealism, therefore, is incoherent. For if x constitutes y , x and y are internally related; if they were externally related, y could be what it is independently of any relation to x , which is to say that x did not constitute it. Yet if x and y are internally related, neither can constitute or ground the other. This of course would not be true for all uses of "constitute" or "ground," and in particular for merely empirical uses. We must remember, however, that ours is a conceptual investigation—we might also say an ontological investigation, since our concern is with the relation between our practices and what objects *are*. Though it is a matter that merits further reflection, it would thus appear that there could never be an ontological or conceptual *ground*. In the beginning, therefore, was neither the object nor the deed.

References

- Glock, H-J. (1996), "On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson," in R. L. Arrington and H-J. Glock (eds.), *Wittgenstein and Quine*. London: Routledge, 144-72.
- Kant, I. (1996), *Critique of Pure Reason*. Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Lee, D. (ed.) (1980), *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1930-1932*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969), *On Certainty*. Eds. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe. New York: Harper & Row.
- Wittgenstein, L. (1974a), *Philosophical Grammar*. Ed. R. Rhees. Trans. A. J. P. Kenny. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1974b), *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1978), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, rev. ed. Eds. G. H. von Wright, R. Rhees, and G. E. M. Anscombe. Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980), *Culture and Value*. Ed. G. H. von Wright. Trans. Peter Winch. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1981), *Zettel*, 2nd ed. Eds. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

Was sind Propositionen der Form "A glaubt (daß) p": Russell und Wittgensteins Kritik

Elena Tatjevskaja

Russells Theorie des Urteilens (Glaubens), die 1910 in *Principia Mathematica* und 1913 in Manuskript über Erkenntnistheorie entwickelt wird, wird von Wittgenstein kritisiert. Wittgenstein behauptet, daß diese Theorie die Existenz von Propositionen impliziert, die nicht Wahrheitsfunktionen von ihren Teilpropositionen sind. Unter dem Einfluß dieser Kritik verzichtet Russell auf seine Theorie des Glaubens in der Form, in der diese 1910-13 formuliert wurde, und ersetzt sie 1919 durch eine neue. Zugleich zeigt er die Möglichkeit einer solchen Auffassung der Propositionen über propositionale Einstellungen, die Wittgensteins Forderung erfüllt, daß jede Proposition eine Basis für Wahrheitsfunktionen sein soll. Es besteht die Möglichkeit, eine Proposition der Form "A glaubt (daß) p" ("*A believes p*") auf solche Weise zu analysieren, daß das Produkt dieser Analyse p als seinen Bestandteil nicht enthält und deshalb eine Wahrheitsfunktion von p nicht sein kann. Der wichtige Faktor bei einer derartigen Analyse ist die Struktur von p , und dieser Faktor macht den Wahrheitswert solcher Propositionen abhängig von etwas anderem als dem Wahrheitswert von p . Diese Idee kann später bei Carnap gefunden werden.

1

Vor 1905 betrachtet Russell das Urteilen oder Glauben (*judgement, belief*) als eine Relation zwischen dem erkennenden Subjekt, das man mit einer Menge von Vorstellungen und Propositionen (Wissenseinheiten) identifizieren kann, und einem komplexen Objekt der Erkenntnis, das auch als eine Proposition charakterisiert wird. Die letztere ist wahr oder falsch und wird vom urteilenden Subjekt behauptet oder negiert, nachdem es diese Proposition wahrgenommen hat. Problematisch für diese Theorie ist die Frage nach den Gründen für die Behauptung oder Verneinung einer Proposition. Wenn das Wahrgenommene unstrukturiert ist, und das Wahrnehmen nicht irreführen kann (was Russell dem Wahrnehmen zuschreibt), können die Gründe für die Behauptung oder Verneinung einer Proposition nur in der analysierenden Tätigkeit des Subjekts liegen, denn nur durch diese Tätigkeit wird der wahrgenommene Komplex gegliedert. Urteilen läßt sich also nicht als eine zweistellige Relation erklären und muß mehr als zwei Objekte aufeinander beziehen, sonst kann man nicht die analysierende Tätigkeit des Subjekts auf eine nicht-psychologistische Weise auffassen.

Aus diesem Grund definiert Russell das Urteilen als eine mehrstellige Relation (Whitehead, Russell 1978). Die Terme einer solchen Relation sind folgende. Erstens ist einer dieser Terme das erkennende Subjekt. Zweitens sind unter diesen Termen die Objekte, die aufeinander bezogen einen Komplex bilden, der mit dem Denotat eines

wahren Satzes zusammenfällt. Schließlich ist unter diesen Termen die Relation zu finden, durch welche diese Objekte zu einer komplexen Einheit verbunden sind. Werden die Zeichen für die Objekte zweiter und dritter Art vom Subjekt im Kontext einer Behauptung gebraucht, wird die Kollektion von Bedeutungen dieser Zeichen zu einer komplexen Bedeutung (*meaning*). Diese Bedeutung wird von Russell als eine Proposition bezeichnet. Explizit definiert wird aber nicht die Proposition als ein selbständiges Objekt, sondern Relation *dieselbe Bedeutung zu haben*. 1913 erweitert Russell die Liste von Termen einer kognitiven Relation (Urteilen eingeschlossen) noch um einen - die logische Form des Komplexes, der aus Objekten und einer Relation besteht (Russell 1984). Die logische Form eines Komplexes kann man in Zeichen verkörpern, indem man bezeichnende Bestandteile einer Proposition durch Variablen ersetzt. Die logische Form muß einfach sein, sonst wird jede kognitive Relation schon auf einer anderen kognitiven Relation beruhen, und zwar auf derjenigen, die für das Heranziehen einer logischen Form notwendig ist. Wenn jede kognitive Relation ein solches Heranziehen voraussetzt, braucht man immer wieder eine weitere logische Form, um Kenntnis von einer, die z.B. zum Urteilen gebraucht wird, zu erlangen. Ohne die Kenntnis von einer logischen Form kann aber die Erkenntnis sich nicht realisieren. Denn man muß logische Formen kennen, um die Propositionen zu fassen, die dem Subjekt durch Bekanntschaft nicht gegeben sind.

2

Russellsche Theorie des Urteilens wird von Wittgenstein kritisiert (Wittgenstein 1964,1961). Seine Gegenargumente kann man folgendermaßen zusammenfassen.

1. Die Bejahung eines Satzes kann ihm nicht einen Sinn geben, was Russellsche Theorie impliziert, wenn sie die Behauptung eines Satzes mit einer synthetisierenden Tätigkeit des Subjekts gleichsetzt, durch die ein behaupteter Satz eine Bedeutung bekommt. Bejaht in einem Satz wird gerade sein Sinn, also muß jeder Satz schon einen Sinn haben (Wittgenstein 1964, 4.064).
2. Der Sinn eines Satzes ist das, was jeder Satz außer Tatsache (seiner Bedeutung) hat, und was erlaubt, den Satz zu verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr oder falsch ist, also ohne jegliche Bekanntschaft mit der durch diesen Satz beschriebenen Tatsache (1964 4.023, 4.024). Des Wissens von einer logischen Form bedarf man dabei nicht, weil sie erst durch den Gebrauch des Zeichens definiert wird (1964 3.327). Die logische Form einer Tatsache spiegelt sich im Satz, sie muß und kann nicht dargestellt und begriffen werden, um das Begreifen eines Satzes zu ermöglichen (1964 4.12, 4.121). Sie ist ein logisches Gerüst, mit Hilfe dessen der Satz ein Modell der Wirklichkeit bildet (1964 4.01, 4.023). Aber dieses Gerüst existiert nicht außerhalb des Satzes. Es ist die Form, in der der Satz existiert, eine Gliedertheit des Satzes (1964 3.1432, 4.032).
3. Der Sinn des Satzes ist dann bestimmt, wenn die Umstände bestimmt sind, unter welchen der Satz wahr ist (1964 4.063). Die Wahrheit und Falschheit eines Satzes besteht in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines Sinnes mit der

Wirklichkeit (1964 2.222, 4.2). Der Satz hat "Bipolarität" und die Annahme dieser Bipolarität des Satzes zwingt Wittgenstein zu der Behauptung, daß jeder Satz eine Wahrheitsfunktion der Elementarsätze ist (1964 5). Der Satz kommt also in einem anderen Satz nur als Basis der Wahrheitsoperationen vor (1964 5.54), nie als Relatum einer Relation zu einem Subjekt, was Russell von den Sätzen der Form "*A glaubt (daß) p*" annimmt (1964 5.541). Urteilend daß *p* glaubt das Subjekt, daß der Satz "*p*" wahr oder falsch ist, also ist das Urteilen eine Relation zwischen zwei Tatsachen. Der Satz "*A sagt p*" ist in Wirklichkeit von der Form "*p' sagt p*" (1964 5.542).

3

Unter dem Einfluß dieser Kritik ändert Russell seine Auffassung des Urteilens (des Glaubens). Er verwendet die Idee Wittgensteins, von der Gegenüberstellung des Subjektiven dem Objektiven abzusehen, und betrachtet nun das Glauben nicht als eine Relation zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand (oder Gegenständen) des Glaubens. Das Glauben ist für Russell ein Komplex, der vollständig durch seine Komponenten beschrieben wird (Russell 1971). Diese sind der Inhalt des Glaubens (die Proposition, die nun auch eine Tatsache ist), die Beziehung der Proposition zu einer anderen Tatsache, die die Proposition wahr oder falsch macht, und das Glauben selbst im engeren Sinne dieses Wortes genommen. Das ist eher eine bestimmte Art des Glaubens - Zweifel, Behauptung, Überzeugung z.B., die alle einen und denselben Inhalt haben können. Diese Art des Glaubens wird im Satz ausgedrückt. Das ist das Zusätzliche, was der Satz außer dem Glaubensinhalt wiedergibt.

Diese Veränderung epistemologischer Ansichten Russells ist aber nicht die einzige, die durch Ideen Wittgensteins hervorgerufen war.

Propositionen der Form "*A glaubt (daß) p*" wurden in *Principia* ursprünglich als intensionale Funktionen von Funktionen charakterisiert. Der zweiten Auflage des Buches (1927) wird ein *Anhang C* zugefügt, in dem die Frage nach dem intensionalen Charakter solcher Propositionen erneut aufgeworfen wird. Der Idee Wittgensteins folgend wird nun verlangt, daß jedes Vorkommen einer Funktion in einer Proposition nur durch ihren Wahrheitswert erfolgt. Jede Funktion von einer Proposition muß also extensional sein. Weil Propositionen der besagten Form ein evidentes Beispiel der Propositionen liefern, die diese Forderung nicht erfüllen (für einen und denselben Wahrheitswert von *p* können sie sowohl wahr als auch falsch sein), fragt es sich, ob diese Forderung sich immer erfüllen läßt, und ob die gegebenen Ausnahmefälle tatsächlich gegen diese Forderung verstoßen.

Um dieses Problem zu erörtern, unterscheidet Russell zwischen der Proposition als einer Tatsache und der Proposition als einem Vermittler (*vehicle*) eines Wahrheitswertes. Proposition als Vermittler eines Wahrheitswertes, wie sie in der Logik betrachtet wird, wird folgendermaßen charakterisiert.

1. Alle Propositionen können nach bestimmten Regeln in zwei Klassen eingeteilt werden - in wahre und falsche.
2. Eine eindeutige Zuordnung einer dieser Klassen ist nur für molekulare Propositionen möglich, d.h. für Propositionen, die eine Struktur haben (oder Funktionen von

atomaren Propositionen sind). Eine Proposition, die Feststellung deren Wahrheitswertes von außerlogischen Tatsachen abhängt, kann nicht behauptet werden (d.h., kann kein logisches Theorem sein).

3. Der Wahrheitswert einer Proposition hängt nicht nur von dem Wahrheitswert atomarer Propositionen ab. Entscheidend ist auch die Form der Proposition, unter der Russell offensichtlich eine Beziehung zwischen dem Bestand zweier Propositionen meint. Man darf nämlich eine Aussagenvariable durch einen funktionalen Ausdruck ersetzen, und wenn man Gleichgestaltetes für Gleichgestaltetes substituiert, bleibt der Wahrheitswert der Proposition unverändert. Haben wir aber eine Proposition, deren Teilpropositionen Funktionsausdrücke sind, dann geht die Ersetzung dieser Ausdrücke durch Aussagenvariablen nicht immer, denn Aussagenvariablen sind "unempfindlich" in bezug z.B. auf Verschiedenheit der Argumente von einer und derselben Funktion. Bei einer solchen Ersetzung kann z.B. ein Theorem an Tragweite seiner Folgen verlieren. Dieses Argument liegt der Behauptung zugrunde, daß in fraglichen Propositionen eine Proposition als Vermittler eines Wahrheitswertes gar nicht vorkommt. Russell betrachtet einige Beispiele und gibt ihre mögliche Analyse, die ihrerseits zeigt, daß eine Proposition in den zu analysierenden Propositionen gar nicht vorkommt. Nehmen wir z.B. den Satz "A sagt, daß Sokrates Grieche ist". Man betrachtet die Wörter "Sokrates", "ist" und "Grieche" als Klassen ähnlicher Geräusche, und das einzelne Vorkommen jedes Wortes als ein Geräusch, das zu einer solcher Klassen gehört. Die Person A wird als eine Reihe von Ereignissen aufgefaßt, und eine solche Reihe ist auch die Folge der Geräusche, die A in seiner Behauptung von sich gibt. Geht man von einer solchen Auffassung aus, dann hat man als "richtige" Form des Satzes die Behauptung, daß es solche x, y und z gibt, so daß sie einer der Klassen "Sokrates", "ist" und "Grieche" angehören, und daß die Folge dieser einzelnen Geräusche der Reihe der Ereignisse angehört, welche die Person A ausmachen. Also haben solche Propositionen eine andere Struktur als es angenommen wird. Bei einer solchen Proposition, die in einer anderen als Objekt einer propositionalen Einstellung vorkommt, muß es folglich um Proposition als eine Tatsache handeln.

Was charakterisiert Proposition als eine Tatsache, wenn sie in einer anderen Proposition vorkommt?

1. Russellsche Analyse zeigt Folgendes. Obwohl jede Proposition ein einzelnes Vorkommen hat, und somit eine akustische oder geographische Tatsache ist, besteht Proposition, die in einer anderen vorkommt, aus Klassen ähnlicher Vorkommen (von Zeichen) und ist selbst auch als eine solche Klasse zu betrachten. Nur diese Betrachtungsweise erlaubt es, Propositionen der Form "A glaubt (daß) p" als wahre oder falsche einzuschätzen. Eine Proposition, die einen Wahrheitswert vermittelt, ist dagegen selbst ein einzelnes Vorkommen und enthält einzelne Vorkommen ihrer Teilpropositionen.
2. Das Vorkommen eines Propositionszeichens "p" in einer Proposition der Form "A glaubt (daß) p" ist nicht "transparent". Das bedeutet, daß das Zeichen "p" nicht gebraucht wird, um über durch es Bezeichnetes zu sprechen. Es wird gebraucht, um über das Symbol selbst oder über den Inhalt des Glaubens zu sprechen. Das

Vorkommen einer Proposition, die einen Wahrheitswert vermittelt, ist dagegen immer "transparent".

Mit dieser Charakterisierung erkennt Russell die Existenz einer absoluten Grenze (*gulf*) zwischen den Wahrheitsfunktionen und Nicht-Wahrheitsfunktionen (*not-truth-functions*) an, d.h. zwischen Behauptung einer Proposition und Behauptung über eine Proposition. In einer Behauptung über eine Proposition kommt diese Proposition einfach nicht vor. In dieser Beziehung besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen solchen unvollständigen Symbolen wie Beschreibungen und den fraglichen Propositionszeichen. Durch eine Analyse der Propositionen, in denen derartige Symbole vorkommen, werden sie einfach eliminiert, und der Wahrheitswert der sie enthaltenden Propositionen wird in Abhängigkeit von der Existenz solcher Individuen gebracht, welche die Funktionen erfüllen, durch die im Fall von Propositionszeichen die Bestandteile einer angeblichen Proposition und somit ihre Struktur gegeben sind. So gesehen ersetzt diese Theorie der logischen Form einer Proposition über eine propositionale Einstellung die Russellsche frühere Theorie der logischen Form einer kognitiven Relation. Daß die Individuen, auf die man bei der Verifizierung der Propositionen der besagten Form zurückgreifen muß, auch Vorstellungen und Bilder sein können, ist nun nach der Anerkennung einer Proposition als einer Tatsache, selbst wenn sie aus Bildern besteht (*image-proposition*), unwesentlich. Daß die Proposition, die in einer Behauptung über sie vorkommt, die Existenz von Nicht-Wahrheitsfunktionen zu bestätigen scheint, widerspricht nicht der Idee Wittgensteins, daß jede Proposition nur in einer Wahrheitsfunktion vorkommen kann, wegen der Eliminierung von Propositionszeichen durch eine entsprechende logische Analyse. Durch diese Idee widerlegt Russell einen der wichtigsten Punkte Wittgensteins Kritik.

Russellsche Idee der Abhängigkeit des Wahrheitswertes einer Proposition der Form "A glaubt (daß) p" von der Struktur und Bestandteilen von p findet ihre weitere Entwicklung insbesondere in dem Begriff des intensionalen Isomorphismus Carnaps (Carnap 1970).

Zitierte Arbeiten

- Carnap, R. (1970), *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Russell, B. (1971), "On Propositions: What They Are and How They Mean", in B. Russell, *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. London: George Allen & Unwin LTD, New York: The Macmillan Company.
- Russell, B. (1984), "The Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript" in E.R.Eames mit K.Blackwell (Hrsg.), *The Collected Papers of Bertrand Russell 7*. London, Boston, Sydney: George Allen & Unwin.
- Whitehead, A.N., Russell, B. (1978), *Principia Mathematica 1*. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1961), *Notebooks 1914-1916*. New York.
- Wittgenstein, L. (1964), *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wittgenstein On Myth, Ritual And Science

Aydan Turanli

I

Sir James George Frazer published the first volume of *The Golden Bough* in 1890. He didn't complete it until 1915. The book became so famous that Wittgenstein was interested in reading the book. According to Rush Rees, he never read the complete twelve volumes of the book, he received an abridged one-volume edition and made pencil notes on particular pages in this abbreviated version. What was his problem with Frazer's *Golden Bough*? Before going on into details of his reaction to Frazer's book, I will briefly summarize what Frazer says.

Frazer tells us stories about the beliefs of ancient people. His main concern is: what kind of path mankind followed in order to arrive at its present condition. He has a certain view regarding the development of human thought. In his writings he emphasizes the indisputable superiority and excellence of science over another systems of knowledge. Some of his comments on this issue include the idea that the hope of progress "-moral and intellectual as well as material- in the future is bound up with the fortunes of science, and that every obstacle placed in the way of scientific discovery is a wrong to humanity" (Frazer 1998 p.806). But, Frazer argues, this does not lead us to the belief that a scientific theory of the world is complete and final (Frazer 1998 p.806). His view of progress in science reminds us of Popper's "approximation to objective truth" because he thinks that the advance of knowledge is an "infinite progression towards a goal" and it is an "endless pursuit" (Frazer 1998 p.806).

Frazer correlates not only science but magic and religion with truth: "[i]n the last analysis magic, religion, and science are nothing but theories of truth" (Frazer 1998 p.806) and science, of course, will take the place of the others. He illustrates the relationship between science, religion and magic by a metaphor: there is a "web woven of three different threads -the black thread of magic, the red thread of religion, and the white thread of science" (Frazer 1998 p.807). According to Frazer, the evolution of thought from the beginning can be seen as a checker of black and white, which means true and false notions. In the beginning we cannot see the red thread of religion. But when we look at further along the fabric we will remark that "there rests on the middle portion of the web, where religion has entered deeply into its texture, a dark crimson

stain, which shades off insensibly into a lighter tint as the white thread of science is woven more and more into the tissue" (Frazer 1998 p.807).

Frazer's view can be summarized as follows: (i) Science has exceptional status (ii) Scientific knowledge approximates to objective truth (iii) Not only science, but also magic and religion are theories of truth (iv) Science is the most important candidate, which will take the place of the others because the others are false science. His view also implies that (v) The lives of our predecessors, and also our own are hypotheses, which can be proved to be wrong in the later stages (vi) Successive testing proves them to be wrong (vii) Error occurs in the search for truth (viii) Therefore, we should be tolerant towards previous hypotheses.

What was so disturbing about Frazer's thought that made Wittgenstein criticize him?

II

The first objection, implicit in his remarks, is about the methodology of social sciences. As later emphasized by Peter Winch in his book *The Idea of a Social Science* Wittgenstein contends that the methodology of social sciences should be different from that of natural sciences. This is one of the important continuities between his early and later thought. Both in the *Tractatus* and in the *Investigations* periods he asserts that while the methodology of natural sciences is explanatory, the methodology of social sciences, resembling his therapeutic understanding of philosophy, should be descriptive. One of the disturbing characteristics of Frazer's writings is his attempt to *explain* rituals, and the development of human thought. "Every explanation is after all an hypothesis" (Wittgenstein 1993 p.123) says Wittgenstein; he implies that life is not an hypothesis, hence it cannot be explained, but only described. Explanatory hypothesis will not help much when someone is upset because of love (Wittgenstein 1993 p.123). The evolutionary point of view is used by Frazer as a schema to explain the development of human thought. On this account, as a result of natural selection and elimination the most powerful point of view, which is the scientific point of view, will triumph in the end. From the metaphor of Frazer we understand that while magic is false, science is true. Magic and religion are false physics, false science, and false technology.

Wittgenstein is very much disturbed by Frazer's intellectualism. Frazer hints at the idea that when primitive man practices a ritual act he behaves as if he is a theoretician, who tries to control nature by means of magic. As the twentieth century anthropologist Gellner says, the primitive shaman is described by Frazer as "a fellow intellectual, an investigative scholar, but one who generally got it wrong" (Gellner 1999 p.117). According to Wittgenstein, on the other hand, an anthropologist should not consider

ritualistic actions to be wrong ideas about the physics of things: "[a]n error arises only when magic is interpreted scientifically" (Wittgenstein 1993 p.125). Presentation of magic and religion as false science is a distortion because religious practices are not errors. An opinion or a view can be right or wrong, but not a ritual act because ritual action is not an opinion or a view but a form of life.

The Frazerian method was given up in anthropology a long time ago. In fact, Frazer was an armchair anthropologist, who was doing anthropology without doing any fieldwork. According to Gellner, the problem with Frazer's methodology is that "[n]one of the material had been gathered by the author himself, and he was not expected to do so. His response to the question whether he had ever met a savage is often quoted: 'Heaven forbid!'" (Gellner 1999 p.119). Wittgenstein finds Frazer spiritually so narrow, since he is not willing to really try to understand a way of life different from the English one of his time.

For Wittgenstein, to write an anthropology book one must consider the whole context of human life. "When one examines the life and behaviour of mankind throughout the world, one sees that, except for what might be called animal activities, such as ingestion, etc., etc., etc., men also perform actions which bear a characteristic peculiar to themselves, and these could be called ritualistic actions" (Wittgenstein 1993 p. 129). Our forms of life and practices rest on nothing external, therefore a book on anthropology is written only if we observe practices from within. To say that, as Frazer does, there is the search for truth, in the search for truth error can occur, and this error can be understood by successive testing, presupposes our observing forms of life from an "external point of view" (Crary and Read 2000 p.2). For Frazer, science as a world-view is justified over other world-views such as magic and religion. This, in turn, is asserted only if we accept that second-order criteria guarantee the objectivity of science i.e., our language-games rest on something external.

The alternative Wittgenstein offers for doing social sciences is *perspicuous representation*. It is not simply another methodology because he doesn't believe that there should be a method in social science. Perspicuous representation brings an understanding, which consists in *seeing the connections*, and thereby similarity and the relatedness of the facts (Wittgenstein 1993 p.133). The Wittgensteinian perspicuous representation is therapeutic. The method he suggests for social sciences is the same method he suggests for philosophy. In both of these disciplines he warns us not to advance explanatory, metaphysical theories. In both of these cases, he tries to get us to see the confusions we become entangled in when philosophizing and theorizing. He wants us "to look and see" rather than think, and with this he means, *à la* Kant, that thinking has illusive power, we fall into transcendental illusion in the process of

philosophizing. The source of our philosophical confusions is our craving for generality, our desire to survey language from an external point of view. The attempt to find a common structure representing the development of human thought is to view forms of life from an external point of view. In Wittgenstein's understanding, on the other hand, the essence of thought and language (if there is such an essence) cannot be understood by means of metaphysical, explanatory theories, but by attention to our everyday forms of expression and to the world those forms of expression serve to reveal. Wittgenstein radically tries to free us from the idea of an external standpoint and this is because of a therapeutic aspiration.

III

According to Wittgenstein, Spengler's view constitutes an example to perspicuous representation¹. Why does Wittgenstein prefer Spengler? What does Spengler say regarding the development of human thought? For Spengler, there are two periods: culture and civilization. Culture is an early stage in the history of a community. This stage is characterized by great creations of art and science. Civilization, on the other hand, is the period where artistic and scientific achievements and great creations of culture begin to decline. On this view, cultures are organic structures. History is not something linear because there are, there have been, there will be a multitude of facts, and a number of many cultures, each of which has its own ideas, its own passions, its own life, will and feeling, and its own death. Spengler emphasizes the multiplicity of arts, mathematics, and physics: "each in its deepest essence different from others, each limited in duration and self-contained, just as each species of plant has its peculiar blossom or fruit, its special type of growth and decline" (Spengler 1926 p.21).

Spengler's view assumes that each culture is limited by its own idea and life. This reminds us of Kuhn's concept of "incommensurability." Spengler's account presupposes strong incommensurability among cultures. Wittgenstein, on the other hand, does not defend incommensurability in the strong sense of the word. Kuhn's *strong incommensurability thesis* (as I call it) implies two important claims; nontranslatability and incomparability. As a philosopher of science, Kuhn was very much influenced by Wittgenstein: Kuhn's view that competing paradigms are not translatable into one another's language stems from the idea that the proponents of competing paradigms live in a different language-community (Kuhn 1970 p.202). That is to say, successive paradigms cannot be logically compared. Although Kuhn in his later writings, particularly *The Essential Tension* and in the Postscript, maintains that partial communication and partial translation across paradigms are possible, his arguments are not very convincing.

The strong incommensurability thesis defended by Kuhn depends on his concept of knowledge. Kuhn defines knowledge in the Postscript to *The Structure of Scientific Revolutions*. For Kuhn, there are three characteristics of knowledge: "What is built into the neural process that transforms stimuli to sensations has the following characteristics: it has been transmitted through education; it has, by trial, been found more effective than its historical competitors in a group's current environment; and finally, it is subject to change both through further education and through the discovery of misfits with the environment" (Kuhn 1970 p.196). When individuals belong to the same group and thus share education, language, experience and culture, their sensations are the same (Kuhn 1970 p.193). Kuhn's idea that observation is theory-laden leads to this view. Kuhn's thesis boils down to this: there is a gap between stimuli and sensations and it is bridged by education, experience, culture, language and theory. That is to say, the same stimulus may produce very different sensations depending on an individual's upbringing. Thinking within this framework, of course, paves the way for nontranslatability, and incomparability because all of our sensations are heavily influenced by our education, culture, and language. Hence, it is not possible to understand people of another culture speaking another language because their talk is so deeply affected by their education.

Wittgenstein's view implies a weakened version of incommensurability because in his understanding there is no gap between stimuli and sensations as asserted by Kuhn. Our awareness of stimuli is immediate awareness. The gap between stimuli and sensations can be filled neither by beliefs, nor by theory, nor by culture, nor by language. My failure to perceive ultraviolet and infra-red rays is not the result of my training. My perception that objects around me do not appear and disappear at intervals, or I have two hands is not an acquired belief. They are not transmitted by my community of language-users. It is evident that although we may share language, community and education with color-blind and tone-deaf people, we do not have the same sensations they do because their biological apparatus is different. We cry when we feel pain, and we smile when we are happy. Such primitive reactions are shared by all human beings. We even share some primitive reactions with animals. When discussing Frazer's account Wittgenstein says that there are similarities as well as dissimilarities among all rites. There is a "multiplicity of faces with common features" (Wittgenstein 1993 p.143). This sharing our sense of what is funny and what is sad, sharing gestures, produces the commonality among multiplicity.

This view, on the other hand, is not committed to some kind of naturalist foundationalism because it need not use *natural reactions* to justify one form of life over another. For one thing, these primitive responses are shaped and reshaped in practices. In other words, there is a reciprocal relation between culture and nature. The cultural is

usually erected upon the natural, but there is no sharp distinction between these realms, and there is continuity between them. The difference between Kuhn's view and the weakened form of incommensurability is that in the weakened version sensation is affected not only by culture, language and theory, but also by the effects of our natural reactions on culture and theory. The cultural here is associated with the contractual character of convention, and hence with the social aspect of human life and communities. By contrast, the natural is related to biological differences between species, between the human and lower or higher forms of life. The differences between different forms of life are not a matter of kind, but a matter of degree. Consequently, it becomes more and more difficult for human beings to understand lower forms of life, but easier to understand higher forms of life.

Apart from the idea of strong incommensurability Wittgenstein approves of Spengler's view that cultures are organic structures, they are born, grow, decline and fall. Perspicuous representation is to realize that the development of human thought cannot be understood in a vacuum, but by seeing the connections between facts. Seeing connections is to evaluate the world as the whole. Frazer's analysis, on the other hand, is devoid of such contextual evaluations.

References

- Boyd R., Gasper, P. and Trout, J.D.(eds). (1995), *Philosophy of Science*. Cambridge: MIT Press.
- Curd, M. & Cover, J. A. (Eds) (1998), *Philosophy of Science: The Central Issues*. New York: Norton.
- Crary A., Read, R. (Eds) (2000), *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Frazer, James G. (1998), *The Golden Bough* (Abridged edition). Oxford: Oxford University Press.
- Gellner, Ernest. (1999), *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and The Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, Thomas S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1977), *The Essential Tension*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spengler, Oswald. (1926), *The Decline of the West*. Volume I, Newyork: Alfred A. Knopf Inc.
- _____. (1928), *The Decline of the West*. Volume II, Newyork: Alfred A. Knopf Inc.
- Wittgenstein, Ludwig. (1993), "Remarks on Frazer's *Golden Bough*", in J. C. Klagge and A. Nordmann (eds.), *Philosophical Occasions* (1912-1951). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 118-155.

Endnote

- 1 "The concept of perspicuous representation is of fundamental importance for us. It denotes the form of our representation, the way we see things. (A kind of 'World-view' as it is apparently typical of our time. Spengler)" (Wittgenstein 1993 p.133).

Form(s) Of Life*

Jaap van Brakel

I

That people understand one another and themselves is due to their common participation in certain forms, patterns, modes, ways, or forms of life. Growing up is growing into a form of life: an open-ended set of contextualised ways and patterns of acting and speaking. Form(s) of life refers to the complex of natural and cultural circumstances which are presupposed in using language and in any particular understanding of the world. It is that which makes meaning in a community possible.

If we start from certainties we can give reasons. But there's an end to giving reasons: the end is what is given in form(s) of life; it is where my/your/our/their spade is turned. Since forms of life are the source and limit of meaning there is no stepping 'outside' of them. Questions (scientific or otherwise) can be raised about anything. But these questions cannot but be asked from *within* the certainties of form(s) of life. There is no meta-form of life to which one can appeal. Similarities and differences between pluralities of forms of life crop up and disappear. Wittgenstein's idea of family resemblance should also be applied here. Is form of life the same as language game? Or does it mean something like 'human nature'? Should it be taken as a synonym of 'culture' (whatever that may mean)? How should it be tied into discussions about grammar, criteria, rule following or the primitive behaviour of mankind?

Perhaps the answer is that these are the wrong questions: similarities and differences crop up and disappear and syncategorematic or intrinsic relations proliferate. Perhaps two clusters might be distinguished heuristically; the language-related cluster: language(s) - language game(s) - grammar(s) - form(s) of life; and the life-related cluster: culture(s) - background(s) - practice(s) - fact(s)/pattern(s) of living - world picture(s) - form(s) of life. Both constitute recognisable clusters of family resemblances, intimately related, though not identical. Both family resemblance and 'intimate relations' include the possibility of interchangeability in some contexts, but not all. Both clusters refer to open-ended, vague, promiscuous concepts.

Quite a number of interpretations have been offered of form(s) of life (restricting the options to human form(s) of life) and specifically the question has been raised whether it is to be taken in the singular or the plural (or whether it is a matter of substance

whether Wittgenstein uses the expression in the singular or the plural). First it has been argued that there is *one* biological form of human life: one natural history. There is just one form of life for humans, viz. the human form of life, as distinct from the bovine, piscine, canine, etc. form of life. Second it has been argued that there is one transcendental form of human life. Here form of life is a transcendental limit on anything human and is universal and invariant across human cultures. Third it has been argued that form of life is roughly synonymous with either culture or language game - so there are many forms of life. Such quasi-anthropological interpretations take forms of life as variable patterns of activity, rather than as biological or transcendental conditions for being human.

And there are more interpretations, including a variant of transcendental relativism and the suggestion that we should assign more than one meaning to form(s) of life in Wittgenstein's writings; for example one meaning for 'the universalist' (first nature) and one for 'the relativist' (second nature). Further, a range of dichotomies have been used to partition different interpretations: anthropological (or ethnological) versus biological or transcendental, empirical versus conventional or formal, idealist versus relativist, and more. Such dichotomies don't lead anywhere - they only make sense (if at all) *given* very particular ways of framing the issue.

There is *both* one and many human forms of life that crop up and disappear. It would be incorrect to talk of *many* human forms of life, because all have in common their humanness. It would also be incorrect to talk about *one* human form of life: there are variations without a common core. Furthermore, there is vagueness in the boundaries of the 'one' human life (think of slaves, ancestors, foetuses, pets) and all human beings (all societies) are busy dealing with *many* different forms of life.

Language(s), thought(s), world(s), form(s) of life, logic(s), rationality/rationalities are syncategorematic terms; i.e. they are concepts that cannot each be studied independently. Moreover, each of these terms has to be seen as a mass term and a count noun at the same time. Form(s) of life is to be understood in the singular *and* plural, as local *and* universal, as empirical *and* transcendental. Taking form(s) of life this way dissolves the petrified relativism - universalism dichotomy. There's no practical reason to worry about living in totally incommensurable worlds. However, from this well supported empirical fact it doesn't follow that there *has* to be a shared core or essence of human behaviours.

The suggestion that the empirical becomes indistinguishable from the transcendental, in this sort of context, can also be found, for example, in the work of Merleau-Ponty (when criticising Husserl). Gadamer too in his critique of Husserl's *Lebenswelt* can be read in this light. But although the suggestion of dropping or blurring

sharp boundaries between the empirical and transcendental is often there, it is rarely brought to the fore. Still, hints towards the problematic nature of these boundaries are given in passing by many writers. In the literature on Wittgensteinian form(s) of life alone, doubts have been expressed, not only about the bipartition of the transcendental and the empirical, but about at least nine other such dichotomies as well (e.g. grammatical/empirical, local/universal, realistic/transcendental).

II

Though language-games should not be equated with form(s) of life, they are there as features of form(s) of life. To express the intimacy more directly: In learning one's first language one learns 'the' human language game. The close relation between the 'language'- and 'life'-related clusters can be broadened out by a consideration of intercultural communication. That intercultural communication is possible cannot be disputed, because it is a natural extension of 'normal' interhuman communication and any argument of whatever sort presupposes interhuman communication. Participation in forms of life is necessary for using language and hence necessary for translation and interpretation. If it weren't the case that forms of life were similar in certain ways, translation or interpretation wouldn't get started.

Of course, the assessment that in intercultural communication we have at least partly shared forms of life, is an assessment from within one cluster of forms of life. It doesn't follow that because there are similarities there *must* be a universal core. Similarly, to suggest that the common behaviour of mankind (or Wittgenstein's use of 'primitive' or 'natural' reactions or 'natural history') is a transcendental or biological universal invariant, is to fall back to the idea of a transcendent observer (be it of the 'foundationalist' *a priori* or 'naturalist' *a posteriori* sort). The common behaviour of mankind should be understood analogously to form(s) of life. Starting from where one is, means starting from a position which can only be opened up, to the extent that it can, by confrontation with an indeterminate number of forms of life. The issue of form(s) of life and that of the common behaviour of mankind can be seen as brought together in any encounter of two or more human beings, but in particular in so called first contacts: the situation where people with unshared histories meet (who don't speak each others language, don't have access to interpreters, etc.). Here is an example from one of Cook's journeys - New Zealand, April 7, 1773:

... we should have pass'd without seeing them [i.e. 'one man and two Women'] had not the man holloa'd to us, he stood with his club in his hand upon the point of a rock. ... the man seemed rather afraid when we approached the Rock with our Boat, he however stood firm. ...

... The captain then taking some sheets of white paper in his hand, landed on the rock unarmed, and held the paper out to the native. The man now trembled visibly, and having exhibited strong marks of fear in his countenance, took the paper: upon which captain Cook coming up to him, took hold of his hand, and embraced him, touching the man's nose with his own, which is their mode of salutation. ...

... presently after we were joined by the two Women, the Gentlemen that were with me and some of the Seamen and we spent about half an hour in chitchat which was little understood on either side in which the youngest of the two Women bore by far the greatest share. We presented them with fish and Wild fowl which we had in our boat, which the young Woman afterwards took up one by one and threw them into the Boat again giving us to understand that such things they wanted not. ...

Although there only is an account from one side and that side already knows quite a lot about the other side, perhaps this is the nearest one can get to what's going on in essence in interhuman communication. What is going on is a lot; *everything* is involved: innumerable interpretations and judgements are made of the other person(s) - long before any word is uttered or understood. Broadly speaking, the attitude towards 'the others' is as souls. It is assumed (on both sides) that for 'the others' there is some way of reciprocating and engaging (to some extent) in shared practices - of course how these practices are described (or experienced) may differ. The 'one man and two Women' probably did not refer afterwards to the event as having 'spent about half an hour in chitchat'. First contacts show that both the transcendental and empirical aspects of form(s) of life have a universal and local aspect. First contacts are a good example of how the *condition humaine* is not a kind of fact. To be a human person, it is both an empirical and a transcendental precondition that one knows the certainties of particular form(s) of life *and* that one is capable of recognising and dealing with an indefinite variety of other form(s) of life.

Because I participate in form(s) of life, I can interact with other form(s) of life. By imagining other communities or, even better, by interacting with real ones, one can learn to understand better what the 'natural' human form of life(s) is/are. The limits of the human life form are given by what is similar. But what is similar should not be understood as something that is biologically or psychologically or transcendently shared by all human beings. What is similar is what human beings would recognise as similar in first or other contacts - a similarity that is, in a way, transcendently grounded, but the content of this grounding remains tied to the local situation of actual encounters. Is there a common behaviour of mankind? Yes, but not understood as something the essence of

which will be revealed by cognitive science and evolutionary psychology. There are common behaviours of mankind in shared local worlds in which there are (attempts at) mutual attunements of form(s) of life.

To repeat, the fact that different form(s) of life are similar is no reason to presuppose that there is a core, or some essence, rationality, prototype, DNA-structure or transcendental subject, which these form(s) of life, of necessity, share. There are all kinds of things human beings share - even if we leave out what humans share with other animals. All humans have a mastery of language; they have beliefs, desires, hopes, emotions, a sense of practicality and morality, a 'deep' awareness of birth and death, and so on. But the latter is an empirical statement made from within particular form(s) of life. It leaves open the possibility to come across people who consider what 'we' call emotions, events in the world out there, or people for whom we're at a loss of how to gloss our language game of 'believing' in their language. There will always be many similarities; this is both an empirical and transcendental 'fact'. But what these similarities are and how they are to be understood depends on the form(s) of life one has been exposed to and, in particular, on the language(s) that are used to express these similarities. One can only speak about the 'universality' of, say, laughter or anger from a limited cluster of forms of life, which set limitations on how the meanings of laughter and anger as well as the meanings of the criteria of identifying cases of laughter and anger are to be understood. Consider the differences and similarities between Ifaluk *liget*, which can be glossed as 'justified anger' and Utku 'anger' - *ningaq, qiquq, urulu, or huaq*, each of which stresses different aspects of what 'we' call anger (which already has a surprising variety of uses among native speakers of English around the world). For the Utku 'anger' is *never* justified; for the Ifaluk 'anger' is *always* justified. By our lights both Ifaluk and Utku sometimes display anger (though Utku only very rarely). On that basis one might suggest that 'anger' is a universal, because there is a core which all 'prototypical' examples of anger share. However, there is no reason why the universal shouldn't be *song* or *liget* (which, by the way, both happen to be much more morally and rationally loaded notions than the common western concept of anger). Any understanding or account of what is similar is particularised, not something innate (in a Platonic, Kantian, sociobiological, or whatever sense). What is similar has to be 'claimed' in first contacts, as well as, again and again, in all human interactions. From this it follows not only that form(s) of life should be understood in a dynamic sense, but also that they should be understood *at the same time* in the singular *and* the plural, as local *and* universal, as empirical *and* transcendental.

Endnote

- * An earlier version of this text contained bibliographic references (as well as references to Wittgenstein's works). Given the limitations of space it was decided not to include any references at all. However, I list here the names of the authors that occur in that bibliography: Apel, Baker GP, Baker LR, Bearn, Bloor, Barry, Bolton, Brearley, Cavell, Conway, de Certeau, Deloch, Eijzenga, Emmett, Fischer, Garver, Gier, Habermas, Hacker, Haller, Hilmy, Hinman, Hintikka & Hintikka, Hodges & Lachs, Holenstein, Hunter, Hutto, Kripke, Kober, Lear, Lyotard, Malcolm, Margolis, Needham, Øfsti, Putnam, Raatzsch, Robinson, Sacks, Schatzki, Scheman, Schneider, Schulte, Taylor C, Taylor E, ter Hark, Thompkins, von Savigny, Williams, Winch, Wolgast.

The Net Metaphor Reconsidered: Wittgenstein's Conception of Science in the Tractatus

Remko van der Geest

There can be no doubt that the physicists Heinrich Hertz and Ludwig Boltzmann exerted an influence on the young Wittgenstein. Both their names were mentioned by Wittgenstein in 1931 in a revealing passage of his notebook in which he reflected about his own original philosophical contributions:

There is truth in my idea that really in my thinking I am only reproductive. I believe that I have never invented a new line of thought: that has always been given me by someone else. I have only seized on it immediately with a passionate urge for the work of clarification. That is how Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa influenced me. (McGuinness 1988, 84)

According to Brian McGuinness (1979, 36) Wittgenstein presumably listed these names "in the order in which their influence was exerted". If this is right, Boltzmann was the first to have an important influence on Wittgenstein's thought.

It is known that Wittgenstein possessed a copy of Boltzmann's *Populäre Schriften*. He bought and read this work soon after it was published in 1905 (Nedo *et al.* 1983, 63). He also intended to study under Boltzmann at the University of Vienna in the fall of 1906, a wish that was frustrated by Boltzmann's suicide in the very same year.

Boltzmann's influence on Wittgenstein is usually construed by pointing out some parallels between Boltzmann's rather rudimentary thoughts about language and Wittgenstein's philosophy of language (e.g. Wilson 1989). However, to the best of my knowledge no one has yet investigated Boltzmann's influence on Wittgenstein's conception of science in the Tractatus. Hertz is commonly considered to be the only one who has shaped Wittgenstein's Tractarian views of science. This, I hold, does not suffice for an exhaustive account of, in particular, Wittgenstein's net metaphor. In the sequel I will offer a deeper understanding of the net metaphor by taking Boltzmann's influence into account as well.

The net metaphor appears in Wittgenstein's *Notebooks* for the first time in a section dating from December 6th 1914. These passages constitute the largest and central part of the net metaphor and reappear almost entirely in the Tractatus as the theses 6.341,

6.342 and 6.343. Here Wittgenstein describes how we construct in science various networks differing in fineness or shape of its meshes in order to obtain a description of the world, while mechanics is said to determine the form of such a description. A bit further in his *Notebooks* (December 23rd 1914) Wittgenstein gives an example of what he means by it:

Charakteristisches Beispiel zu meiner Theorie der Bedeutung der physikalischen Naturbeschreibung: die beiden Wärmetheorien, einmal die Wärme als ein Stoff, ein andermal als eine Bewegung aufgefaßt.¹

Before explaining how this can be, as Wittgenstein says, an example of the net metaphor, let me first discuss the historical context of this passage. My hypothesis is that Wittgenstein has taken his example from Boltzmann's *Populäre Schriften*, in particular from the *Antritts-Vorlesung: Über die Prinzipien der Mechanik*. In this lecture Boltzmann describes how mechanics is becoming dominant in all fields of physics: in acoustics, optics, the theory of heat, the theory of electromagnetism. Boltzmann even foresees the application of mechanics in the science of the human mind.

Now, let us see what Boltzmann says about the application of mechanics in the theory of heat.

Den Feldzug in das Gebiet der Wärmetheorie eröffnete die Mechanik durch die Vorstellung, daß die Wärme eine Bewegung der kleinsten Teilchen der Körper sei, welche eben wegen der Unwahrnehmbarkeit dieser kleinsten Teilchen dem Auge unsichtbar bleibt, aber sich dadurch zu erkennen gibt, daß sie, wenn sie sich den Molekülen unseres Körpers mitteilt, daselbst das Gefühl der Wärme, wenn sie unserem Körper entzogen wird, das Gefühl der Kälte erzeugt. Dieser Feldzug war ein siegreicher, da die geschilderte Hypothese ein sehr klares Bild vom Verhalten desjenigen Agens liefert, welches man Wärme nennt, ein weit vollständigeres, als die frühere Ansicht, daß dieses Agens sich analog wie ein Stoff verhalte. (Boltzmann 1905, 312)²

The similarity of context and terminology between this passage and Wittgenstein's example is striking. Both refer to heat at one time as a substance (*Stoff*), at another time as a motion (*Bewegung*) of particles. When we take this into account, Wittgenstein's net metaphor becomes immediately more clear. There are different ways to describe heat. In a less detailed, but more easy manner heat can be described as a substance. Mechanics however opens up the possibility of a more detailed and sophisticated mode of representation in which heat is conceived as a motion of particles. These different modes of representation correspond in Wittgenstein's net metaphor to networks of different fineness.

Wittgenstein commentators have so far neglected the example of the theory of heat that Wittgenstein has given for his philosophy of science⁹. The main reason for this neglect, I suggest, is that one has concentrated on the influence Hertz had exerted on Wittgenstein via his *Principles of Mechanics*. In this work, of course the theory of heat doesn't appear as subject matter at all.

By further investigation of Boltzmann's writings we find more similarities between Wittgenstein's and Boltzmann's thought. Throughout his work Boltzmann has emphasized the importance of model building in science. "[O]ur thoughts stand to things in the same relation as models to the objects they represent. The essence of the process is the attachment of one concept having a definite content to each thing [...]. What resemblance there is lies principally in the nature of the connexion, the correlation being analogous to that which obtains between thought and language, language and writing, the notes on the stave and musical sounds, etc." (Boltzmann 1974, 214). This model-concept is, of course, remarkably similar to the Tractarian relation world-language-thought, in which each element is a picture of the others. I refer the reader especially to theses 2.12, 3.21, 4.01 and 4.011, where Wittgenstein discusses models and even uses the same examples as Boltzmann.

Now, in what way are models used in mechanics? "In theoretical mechanics models are often used to exhibit the physical laws of motion in interesting or special cases e.g. the motion of a falling body or of a spinning-top, the movement of a pendulum on the rotating earth, the vortical motions of fluids, etc." (Boltzmann 1974, 216). In these mechanical models "we express longitude, mileage, temperature, etc. by numbers, which should be looked upon as arithmetical analogies. Of a kindred character is the representation of distances by straight lines, of the course of events in time by curves, etc." (Boltzmann 1974, 214). In the same manner Wittgenstein describes in 6.341 and 6.35 how we apply to the world a purely geometrical network, the properties of which are given *a priori* by the principles of mechanics. Mechanics "thus supplies the bricks for building the edifice of science, and it says, 'Any building that you want to erect, whatever it may be, must somehow be constructed with these bricks alone.'" (6.341)

According to Wittgenstein "the possibility of describing the world by means of Newtonian mechanics tells us nothing about the world: but what does tell us something about it is the precise way in which it is possible to describe it these means." (6.342). This can be clarified by using Boltzmann's example of model building mentioned earlier. That we can represent distances by straight lines and the course of events in time by curves tells us nothing about the world. Only the result of imposing such a form of representation to the description of the world gives us information. We obtain a *complete* description of the world by choosing a form of representation that is sufficiently detailed.

This can be illustrated by Wittgenstein's own example of the theory of heat borrowed from Boltzmann. Heat is described completely when it is conceived as a movement of the smallest particles. In the *Notebooks* Wittgenstein identifies the smallest particles with the material points of physics: "The division of the body into *material points*, as we have it in physics, is nothing more than analysis into simple components." (20.6.15).

At the end of 6.342 Wittgenstein contends that "we are also told something about the world by the fact that it can be described more simply with one system of mechanics than with another". He might allude here to different representations of mechanics as discussed by Hertz in the introduction of *The Principles of Mechanics*. In the section of the *Notebooks* where he unfolds the net metaphor, Wittgenstein refers to Hertz's *hidden masses*. These play an important role in Hertz's representation of mechanics. However, while Hertz leaves open the possibility of verifying these hidden masses empirically, Wittgenstein states that Hertz's hidden masses are generally considered as pseudo-objects (*Scheingegenstände*). This verdict Wittgenstein has probably taken from Boltzmann who criticized Hertz's mechanics in his *Populäre Schriften*. Boltzmann pointed out that he had been unable to find hidden masses that would lead to acceptable solutions when Hertz's mechanics were employed. He concluded that "so long as even in the simplest cases no systems or only unduly complicated systems of hidden masses can be found that would solve the problem in the sense of Hertz's theory, the latter is only of purely academic interest." (Boltzmann 1974, 90). The unwieldiness of Hertz's mechanics led to Boltzmann's well-known statement: "I have often heard Hertz's mechanics praised, yet never seen anyone pursue the path he indicated" (Boltzmann 1974, 88). I suggest that this brought Wittgenstein to saying that the world "can be described more simply with one system of mechanics than with another."

The parallel between Wittgenstein and Boltzmann also explains why Wittgenstein in his philosophy of science only takes mechanics into account. First, Wittgenstein, just like Boltzmann, considers mechanics as the foundation of physics: "Just as with the number-system we must be able to write down any number we wish, so with the system of mechanics we must be able to write down any proposition of physics that we wish" (6.341). Secondly, for Wittgenstein, as for Boltzmann, mechanics is not just the foundation of physics. It is the foundation of *every* science; "All propositions used in the description of the world must be obtained in a given way from a given set of propositions - the axioms of mechanics." Both conceive mechanics as a general theory that is applicable, at least in principle, to all kinds of phenomena, as a means to give an all-embracing picture of the world.

From the foregoing comparison of Wittgenstein with Boltzmann I conclude that Wittgenstein's philosophy of science in the *Tractatus* was directly influenced by

Boltzmann's writings. The example of the theory of heat that Wittgenstein in the *Notebooks* gives for his net metaphor, can only be accounted by considering Boltzmann's views of mechanics. Besides that I have pointed out similarities between Wittgenstein's and Boltzmann's thought that give us a deeper understanding of the Tractarian philosophy of science.

References

- Black M. (1964), *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Ithaka, N.Y.: Cornell University Press, 1964)
- Boltzmann, L. (1905), *Populäre Schriften*. Leipzig: J.A. Barth.
- Boltzmann, L. (1974), *Theoretical Physics and Philosophical Problems*. Edited by Brian McGuinness. Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Hertz H. (1956), *The Principles of Mechanics*, transl. D.E. Jones and J.T. Walley. New York: Dover Publications.
- McGuinness B. (1979), "Wittgenstein's 'Intellectual Nursery-Training'", in Hal Berghel *et al.* (eds.), *Wittgenstein, Der Wiener Kreis und Der Kritische Rationalismus*. Vienna: Holder-Pichler-Tempsky.
- McGuinness B. (1988), *Wittgenstein: A Life*. Berkeley: University of California Press.
- Nedo M. and Ranchetti M. (eds.) (1983), *Ludwig Wittgenstein: Sein Leben in Bildern und Texten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wilson A.D. (1989), "Hertz, Boltzmann and Wittgenstein Reconsidered", in *Stud. Hist. Phil. Sci.* 20(2): pp. 245-263
- Wittgenstein, L. (1979), *Notebooks 1914-1916*. Oxford: Blackwell, Second edition.

Endnote

- 1 A characteristic example for my theory of the significance of descriptions in physics: The two theories of heat; heat conceived at one time as a stuff, at another time as a movement.
- 2 The campaign into the territory of heat theory was opened by mechanics with the idea that heat is a motion of the smallest particles of a body; remaining invisible because they are so small, but making itself felt by provoking the sensation of heat when it is imparted to the molecules of our body, or of cold when it is withdrawn. This campaign was victorious because the hypothesis described furnishes a very clear picture of the agency called heat, much more completely so than the earlier view of it as behaving like a substance. (Boltzmann 1974, 132)
- 3 Only Max Black states the example in his *Companion* (Black 1964, 353). However, he does not offer any clarification.

How Dissolving The Rule-Following Paradox Can Give Philosophy A Future

Claudine Verheggen

1. Two decades ago, Saul Kripke declared the rule-following paradox presented by Wittgenstein in *Philosophical Investigations* to be perhaps "the most radical and original sceptical problem that philosophy has seen to date". (1982, 60) Yet, for all the ink that has since been spilt on the subject, there is still no consensus on how Wittgenstein treated the sceptical problem. There is not even a consensus on what exactly the differences are among possible kinds of treatment or on whether these differences are significant. Thus, on the one hand, John McDowell (1992) has argued that there is only a notational variance between the straight solution and the sceptical solution to the sceptical problem.¹ And George Wilson (1994) has suggested that there is little of substance to the distinction between sceptical solution and dissolution. On the other hand, some commentators are convinced that the differences among kinds of treatment are so profound, and their opponents so obviously wrong, that they pay scarce attention to alternatives to their own favoured kind of treatment. Most prominent among these commentators are the Kripkean sceptics, who never consider rejecting the sceptical problem altogether, and the deflationist therapists, who take Wittgenstein's claim that no kind of theory should be advanced to entail that all philosophical problems should be dissolved.

I should like to argue that, though as usually understood these different kinds of treatment have more in common than the extremists have recognized, once properly understood they really are different from each other, and dissolution is the kind of treatment Wittgenstein advocates. I also think, however, that the significance of this treatment has not been duly appreciated. Paradoxically, it is the dissolution of the sceptical problem, rather than any kind of solution to it, that gives issues about meaning a philosophical future.

2. I start by describing the sceptical problem, its source and its treatment in as neutral, i.e., Wittgensteinian and jargon-free, terms as I can.

The paradox, in Wittgenstein's words, is that "no course of action could be determined by a rule because every course of action can be made out to accord with the

rule." The notion of a rule Wittgenstein is dealing with here is to be sure paradoxical. For a rule according to which everything one does can be made out to accord with it is not a rule. As Wittgenstein continues to spell this out, "if everything can be made out to accord with the rule, then it can also be made out to conflict with it. And so there would be neither accord nor conflict here." (1958, #201) Where there is neither accord nor conflict, there is no rule-governed activity. In particular, to focus on one of Wittgenstein's main concerns, there is no linguistic activity. For, if no application of a linguistic expression is either correct or incorrect, then there is no such thing as meaning anything by any expression. Thus the paradox seems to have as a consequence that "the entire idea of meaning vanishes into thin air", as Kripke put it. (1982, 22)

What conception of a rule or meaning could lead to the paradox?

We get a clue to Wittgenstein's answer to this question by looking at the diagnosis of the paradox he offers immediately after presenting it. The paradox, he writes, is based on a misunderstanding, which is to think that there is no way of grasping a rule which is not an interpretation. Indeed the paradox seems to stem from the idea that a rule can always be interpreted in such a way that every course of action can be made out to accord, or to conflict, with it, as the case may be. But why would one think that grasping a rule is always an interpretation in the first place? What conception of a rule would have to be in play?

The conception that Wittgenstein has been examining is one according to which to grasp a rule or the meaning of a word is to grasp an ideal model of what the word is to be applied to if it is to be applied correctly. Thus words derive their meaning from their connection to some kind of extra-linguistic entity, an abstract object -- indeed, a rule or meaning. Now it is a short step from this conception of meaning to the paradox. The main trouble is that those extra-linguistic items are in fact not sufficient to endow words with meaning and so to dictate their correct applications. For, whatever exactly it is that the mind grasps when it grasps one of those items, it is something which can be variously interpreted and so something which can always be interpreted in such a way that no matter how one applies a word the application will be correct, or incorrect, as the case may be.

Now Wittgenstein has been examining this particular conception of meaning as the traditional answer to the question how a meaningful expression can "determine the steps [or correct applications] in advance" (1958, #190). This question has in turn received close scrutiny from Wittgenstein, starting in section 138, because he has been developing the view that the meaning of a word is its use in a language. Given this view, several questions arise, central among which is the question how use, which is finite, can determine a potential infinity of applications. (1958, #147) "How is it decided what

is the right step to take at any particular stage?" (1958, #186) It is indeed tempting to postulate something outside of use to solve this problem. Unfortunately, as we have seen, this will not do.

Presumably, though, we cannot give up the idea that a rule determines in advance which applications are the correct ones. But what conception of a rule or meaning will allow us to maintain this? According to Wittgenstein, it is a conception such that grasping a rule can be "exhibited in what we call 'obeying the rule' and 'going against it' in actual cases." (1958, #201) And "a person goes by a sign-post only insofar as there exists a regular use of sign-posts, a custom." (1958, #198) Thus to grasp a rule is not to associate the expression for it with something else, but it is to act in a certain way, a way which conforms to an existing practice. The standards of use are not to be found outside of use, after all, but within it.

3. Is this replacement of one conception of meaning by another a sceptical solution to or a dissolution of the paradox? What, to begin with, does a sceptical solution consist in?

A solution to a sceptical problem is itself *sceptical* because it grants that what the sceptic is seeking cannot be obtained. Still, the *sceptical solution* is a solution in that it shows how the sceptic's negative conclusion does not have the devastating consequence the radical sceptic thinks it has. Now, if this is all there is to it, *prima facie* at least it may look as if providing a sceptical solution to a sceptical problem is exactly what Wittgenstein is doing. He accepts the sceptic's conclusion that no extra-linguistic items could supply the standards of application and hence the meanings of words. But he goes on to show that this does not have the devastating consequence that we never mean anything by any word, by pointing out that there is another way to endow words with standards and hence with meaning. There is however more to the sceptical solution than has been mentioned so far.

The proponent of the sceptical solution does not just accept the sceptic's negative conclusion; she takes seriously the sceptic's quest, in this case the quest for a specific kind of determinant of meaning, and she thinks that anything that is produced in its stead can only be second best. Thus the proponent of the sceptical solution takes Wittgenstein to be replacing the unavailable extra-linguistic entities by particular uses agreed upon by members of a community. This is how she reads Wittgenstein's claim that a practice is needed for anyone's applications of words to be subject to standards of correctness. These standards are to be yielded by the linguistic practices of the community one belongs to. In a way there is still the attempt to respect the sceptic's wish to account for meaning in terms of the association of words with something else.

But the sceptic was looking for something that would provide words with standards independently of anyone's opinion of what would count as correct or incorrect applications. Now it looks as if all we have ultimately to ground those standards is a linguistic community's view about them. But surely, once a word is endowed with meaning, whether it is applied correctly or not is independent of what any linguistic community may think about it. No wonder then that the proponent of the sceptical solution considers what she takes to be Wittgenstein's replacement as a poor substitute for the real thing. What we have is not a genuine alternative to the conception of what it is for words to have meaning we were forced to reject, for the very notion of meaning has been degraded, so to speak. Indeed, the proponent of the sceptical solution would have a right to regard it as a cheat for anyone to call this solution a straight one, so far short does it fall from what she was originally seeking. Thus to search for a solution to the sceptical problem, and so to play the traditional philosopher's game, is in fact to abandon any hope for a robust philosophical conception of meaning. The only way this can be obtained is by rejecting the sceptical problem altogether.

Those who would rather dissolve the sceptical problem can still accept the sceptic's negative conclusion -- it could after all hardly be denied. What distinguishes them from those who would solve it sceptically is their refusal to take seriously the sceptic's quest for extra-linguistic entities that are to serve as standards for the application of words. But then, the dissolvers usually continue, since the sceptic's negative conclusion really is a response to an unacceptable demand, we no longer have to show how this conclusion does not entail the end of meaning. Since the problem has disappeared, there is nothing left for philosophy to do.

What then do the dissolvers make of the alternative conception of meaning that Wittgenstein proposes? This, the usual story goes, is not to be considered as a philosophical substitute, good or bad, for what the sceptic hopelessly sought. Wittgenstein's positive remarks are purely descriptive. They function as a reminder that in everyday linguistic life we know perfectly well how to distinguish between correct and incorrect applications of words. These distinctions are made possible by the standards in play in our linguistic community. It is only when we make misguided philosophical demands about what in turn grounds these standards that we run into sceptical worries. Actual linguistic practices confirm that there is indeed no problem here.

Granted, if we dismiss the sceptic's demand, then the sceptical problem evaporates. But there still remains the question that prompted Wittgenstein's examination of these issues, the question how a rule can determine its correct applications in advance, to which Wittgenstein's alternative way of grasping a rule seems intended to be part of an answer. There certainly is no suggestion in the paragraph in which he contrasts both

ways of grasping a rule that the second should not be regarded as part of a conception of meaning which is a philosophical improvement on the first. To deny this seems tantamount to agreeing with the sceptic in thinking that only one kind of answer to the original question is philosophically acceptable. It is as if the proponent of the dissolution thought that, once Wittgenstein rejected the specific question that leads to the paradox, he also rejected the larger question that started the whole enquiry. But Wittgenstein never denies that a meaningful expression determines its correct applications in advance. He only warns us to be careful how we construe this claim and advises us to ponder the question how one means what one does by an expression. "*That* will be how meaning it can determine the steps in advance." (1958, #190)

But now this piece of advice may be construed as confirming the deflationist's view that the original question should be dismissed after all. Wittgenstein's emphasis on training, custom, and conformity to existing practices may seem to suggest that nothing in the end grounds linguistic standards but a community's inclination to use words in certain ways. It is possible, however, to regard Wittgenstein's positive remarks as an answer to the original question, on equal footing with the sceptic's attempted answer, and to take them to be suggesting that we look more closely at what it is about our linguistic practices that makes standards possible at all.

Perhaps the most noticeable feature of these practices is that they are shared. We share them with those who teach us our first language and with those with whom we communicate. Thus one question to ask here is how exactly linguistic standards emerge from shared practices. Now shared linguistic practices are possible only if we can agree on the way words are used. One further question to ask then is what this agreement is based on. A little reflection on how first languages are acquired goes a long way towards answering this. We teach children to use words, not in a vacuum, but in specific circumstances, in relation to their activities and objects and events in their environment. What this brings to the fore is that our linguistic practices are themselves based on facts external to us, facts to which we can all have access but which are independent from us. Now the significance of this is something the deflationists seem to miss. For what the above observation underlines is that the ways in which we use our words are not just up to us; they are dependent on the various external objects and events to which we apply our words. Thus, while reminding ourselves of our shared linguistic practices, we should not lose sight of their crucial connection to an independent world. And this should invite us to reconceive our approach to the question how a meaningful expression can determine its correct applications in advance. Nothing can do this job without our contribution; but then our contribution is itself not possible without something that is independent from it. Thus it makes no sense to think of meaning as being grounded by something independent of our practices -- the sceptic's mistake. But it also makes no

sense to think of our practices as being independent of what makes them possible -- the deflationist's mistake. It is from this indispensable relation that linguistic standards emerge.

References

- Kripke, S. 1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, J. 1992 "Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy", *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, 40-52.
- Verheggen, C. 2000 "The Meaningfulness of Meaning Questions", *Synthese* 123, 195-216.
- Wilson, G. 1994 "Kripke on Wittgenstein and Normativity", *Midwest Studies in Philosophy*, XIX, 366-390.
- Wittgenstein, L. 1958 *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe (tr.), New York: Macmillan.

Endnote

- 1 I discuss McDowell's argument in Verheggen (2000). The present paper builds on some suggestions that I first made there.

Remarks on Bernays vs. Wittgenstein

Risto Vilkkio

After his philosophical breakthrough, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), and before his late masterpiece, *Philosophical Investigations* (1953), Ludwig Wittgenstein published next to nothing. This does not mean to say that he was short of philosophical inspiration during the thirty years from the early 1920s until the early 1950s. On the contrary, his unpublished work includes an immense amount of insightful and interesting material. Because of its fragmentary and partly unfinished nature, however, it is not always easy to relate this material to Wittgenstein's published contributions. Nevertheless, Wittgenstein also left behind material that was more or less ready for publication. For example, the first part of the posthumous *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1956, hereafter: *RFM*) is an exact replica of Wittgenstein's original text. Also the sixth part of the second edition (1967) is almost the same as its original. The rest of the book consists of different kinds of materials from different periods of time.

In what follows, I shall first take a look at the origins of the materials of *RFM*. Thereafter I shall discuss Paul Bernays' article "Comments on Ludwig Wittgenstein's *Remarks on the Foundations of Mathematics*" (1959). I shall use the second edition of *RFM*, whereas Bernays naturally discussed the first edition. However, this does no injustice to Bernays, since when preparing the second edition, Wittgenstein's literary executors did not remove anything from the first edition. They just added to it some previously unpublished interesting and relevant materials.

The fragmentary and partly unfinished nature of *RFM* is not the only thing that is good to keep in mind when relating it to Wittgenstein's other contributions. It is also important to accept that it must not be taken as an independent treatise on the philosophy of mathematics. Rather, it provides auxiliary material for approaching Wittgenstein's other writings -- particularly *Philosophical Investigations*. The link between these two works is evident. The first part of *RFM* was originally the second part of an early version of the *Philosophical Investigations*. The latter part of this typescript, which concerns the concept of negation, is dated "Ende August 36" and entitled "Philosophische Untersuchungen. Versuch einer Umarbeitung". It is also worth knowing that only the first part of *RFM* is based on a typescript. The rest of it originates in pocket notebooks and other handwritten materials.

Wittgenstein wrote down almost everything that is included in *RFM* between September 1937 and April 1944. I have already said a few words about its first part. In

the second part Wittgenstein discusses in particular Russell's project of constructing a logicist philosophy of mathematics through the reduction of mathematics to logic. The original manuscript (MS 122) is titled simply "Band XVIII". Its first entry is dated October 16th, 1939, and the last one February 3rd, 1940. It continues in MS 117, entitled "Philosophische Bemerkungen". (The final part of this manuscript is entitled "Fortsetzung des Bandes XVIII".) Only parts of this manuscript are included in *RFM*. According to the editors, this material is stylistically and substantially immature. They regarded parts of it as worth publishing although they admitted that they were not totally satisfied with the result: "The task was very difficult, and the editors feel little satisfaction with the result" (von Wright *et al.* 1967, viie).

The third part of *RFM* is based on a pocket notebook (MS 125). It begins in December 1941 and ends in October 1942. The fourth part is both temporally and thematically closely related to the third. The respective notebooks (MSS 126, 127) are dated from October 1942 until April 1943. The latter one, which is entitled "Mathematik & Logik", focuses on the intuitionist philosophy of mathematics and related topics, such as, what to think about the law of the excluded middle and existence proofs in mathematics.

Finally, the fifth part written in June-July 1941 and in March-April 1944 is divided into two parts. Both of these parts belong to the same manuscript volume. This suggests that they were meant to be together. Their themes vary from consistency and rule-following to the formation of mathematical proofs and concepts. (Cf. Wittgenstein 1953, §§209-237.)

Let us now move on to Bernays' criticism of *RFM*. Bernays begins his paper by fairly admitting that Wittgenstein "[...] would doubtless have made extensive changes in the arrangement and selection of the material had he been able to complete the work" (Bernays 1959, 1). However, he seems repeatedly to forget this. He soon calls for more solid argumentation in support of some admittedly rather controversial and cryptic fragments, writes about "this book on the foundations of mathematics" (*ibid.*, 2) as if it could be regarded as a monograph, judges that much of what Wittgenstein holds simply does not go without saying, and remarks that "Wittgenstein often speaks with a certitude which strangely contrasts with his readiness to doubt so much of what is generally accepted" (*ibid.*, 5).

Bernays underlines two problematic tendencies which he finds characteristic of *RFM*. The first is behaviourism. Bernays understands that Wittgenstein does not deny the existence of the mental experiences of feeling, perceiving and imagining, and as such he is not an advocate of behaviourism. However, according to Bernays, "with regard to thinking [Wittgenstein's] attitude is distinctly behaviouristic" (*ibid.*, 2). It seems

to him that Wittgenstein assumes that images and perceptions are immediately followed by behaviour. He writes: "'We do like this', that is usually the last word of understanding -- or else [Wittgenstein] relies upon a need as an anthropological fact, thought, as such, is left out" (*ibid.*, 2). In this connection Bernays points out that it is symptomatic that Wittgenstein conceives proofs as pictures or paradigms. Indeed, at one time Wittgenstein gives a mere figure as an example of a geometrical proof. What is more, Bernays claims that although Wittgenstein is critical of the method of formalizing proofs, he repeatedly takes the formal method of proof in the Russell's system as an example and is satisfied with only a characterization of inference in which one passes directly from a linguistic establishment of the premises to an action. Indeed, there are no instances of proper mathematical proofs to be found in *RFM*. (Cf. Wittgenstein 1967, I, §17.)

The another problematic tendency is nominalism. According to Bernays, Wittgenstein's nominalistic attitude springs from the strict separation of the linguistic and the factual. This leads to a situation where only one kind of factuality, namely concrete reality, is possible. In Bernays' view this kind of philosophical preconception implies nominalism which also corrupts the philosophy of mathematics elsewhere. In order to justify his nominalism, "Wittgenstein would have to go back further than he does in [*RFM*]. At all events he cannot here appeal to our actual mental attitude. For indeed he attacks our tendency to regard arithmetic, for example, 'as the natural history of the domain of numbers'" (Bernays 1959, 4). Bernays points out that Wittgenstein's conception of arithmetic is not the usual one of the mathematician. According to him, Wittgenstein concerns himself more with theories on the foundations of arithmetic than with arithmetic itself. (Cf. Wittgenstein 1967, III, §§ 11, 13).

What Bernays finds most disturbing about *RFM* (and about Wittgenstein's thought in general after *Tractatus*) is its lack of rigour and clarity. And most importantly, in Bernays' opinion, we can obtain from Wittgenstein no guidance on how basic logic could be replaced by something philosophically more efficient. Bernays cannot see how strict and exact methods of presentation could *prima facie* limit our freedom. In his view, what remains in *RFM* is the "negative attitude towards speculative thinking and the permanent tendency to disillusionize" (Bernays 1959, 1).

Bernays goes on to discuss Wittgenstein's philosophical method which he recognizes as eliminative. He characterizes Wittgenstein as a "free-thinker combatting superstition" (*ibid.*, 6). One might think that this would mean searching for freedom of the mind, but as far as Bernays is concerned, this is not the case. In his view Wittgenstein restricted his mind in many ways "through a mental ascetism for the benefit of an irrationality whose goal is undetermined" (*ibid.*). However, he does not forget to

acknowledge that Wittgenstein's mental ascetics was by no means as extreme during his late period as it was earlier. Moreover, Bernays voices his concern for Wittgenstein's influence on younger generations:

[I]n contrast to the assertive form of philosophical statement throughout the *Tractatus*, a mainly aporetic attitude prevails in [*RFM*]. There lies [...] a danger for philosophical pedagogics, especially as Wittgenstein's philosophy exerts a strong attraction on the young minds. The old Greek observation that philosophical contemplation frequently begins in philosophical astonishment today misleads many philosophers into holding the view that the cultivation of astonishment is in itself a philosophical achievement. One may certainly have one's doubt about the soundness of a method which requires young philosophers to be trained as it were in wondering. Wondering is heuristically fruitful only where it is the expression of an instinct of research. Naturally it cannot be demanded of any philosophy that it should make comprehensible all that is astonishing. (*Ibid.*)

This is, of course, substantially acceptable. Another thing is whether it is justified to accuse Wittgenstein of corrupting "the young minds" by cultivating astonishment when confronted with philosophical problems. Bernays keeps reviewing *RFM* more as a scholarly monograph than as an interesting *Nachlass* edition which sheds light on *Philosophical Investigations*.

Bernays also briefly discusses the controversy between the finitist-constructivists and the so-called classical mathematicians. Bernays himself was a Hilbertian classical mathematician and Wittgenstein a finitist one. According to Bernays, Wittgenstein adopted Brouwer's viewpoint and maintained everywhere a standpoint of strict finitism (*ibid.*, 11). Bernays naturally recoiled from this standpoint. For example, when Wittgenstein raised the following, admittedly somewhat strange question: "For how do we make use of the proposition: 'There is no greatest [finite] cardinal number'? [...] First and foremost, notice that we ask this question at all; this points to the fact that the answer is not ready to hand" (Wittgenstein 1967, II, § 5), Bernays was ready with an answer:

We might think that one need not spend long searching for the answer here. Our entire analysis with its applications in physics and technology rests on the infinity of the series of numbers. The theory of probability and statistics make continually implicit use of this infinity. Wittgenstein argues as though mathematics existed almost solely for the purposes of housekeeping. (Bernays 1959, 14)

This sounds rather amusing, but it should be kept in mind, as Bernays himself admitted, that Wittgenstein doubtless would have modified *RFM* had he had an opportunity to do so. However, it must also be accepted that *RFM* is just a collection of bits and pieces from Wittgenstein's literary remains and that it is not possible to explain away, with intertextual cross-references in Wittgenstein's extensive corpus all the blunders and silly remarks it admittedly also contains.

It is of course no surprise that Bernays disagreed with most of Wittgenstein philosophy of mathematics. For instance, as we know, finitists like Wittgenstein held the opinion that metamathematics is still mathematics and therefore unable to provide us with insight into the foundations of mathematics, whereas the Hilbertian formalists, as represented by Bernays, did not regard metamathematics as mathematics. Consequently, according to the formalists, even though metamathematics certainly had an epistemological status, mathematics itself was epistemologically and ontologically neutral. Moreover, Wittgenstein hardly accepted that Hilbertian formalism is not a philosophical position.

When it comes to the controversy between the finitist-constructivist view and the 'Platonic' existentialist view, I think that at least Bernays is correct when he points out that the latter view enables one to appreciate the investigations directed towards the establishment of elementary constructive methods, while for a radical constructivist a great part of classical mathematics simply does not exist.

It is also decisively important to see that as opposed to the Hilbertian formalists, Wittgenstein subscribed to a universalist conception of language which does not allow us, so to speak, to step outside our language and its conceptual system. According to this view, it is not possible to discuss the relations that connect our language with the world, i.e., the relations that constitute the meanings of the expressions of our language. In other words, it presupposes the ineffability of semantics. As Jaakko Hintikka has written: "a universalist is bound to believe in the ineffability of all conceptual truths" (Hintikka 1996, 25). Furthermore, a realistic metalanguage in which we could discuss the relations of our language to reality is, according to a universalist, absolutely impossible. This basic view was also Wittgenstein's fundamental reason for rejecting set theory.

All in all, Bernays' article and Wittgenstein's *RFM* contribute hardly anything essentially new to the earlier debate between the finitists and the classical mathematicians. Indeed, it seems to me that Bernays' article tells us more about his own approach to the philosophy of mathematics than it tells us about Wittgenstein's approach -- just as Michael Dummett's Frege: *The Philosophy of Language* (1973) tells us more

about Dummett than it tells us about Frege. When *RFM* came out, Bernays had already clarified his philosophy of mathematics in several articles and lectures and he was certainly aware of Wittgenstein's "heresy" with regard to the foundations of mathematics. It makes me wonder what made him react so strongly to *RFM*, making the resulting contribution more of a commentary than simply a review. I subscribe to Jaakko Hintikka's suggestion of stamping *RFM* -- as well as the rest of Wittgenstein's *Nachlass* -- with a "Handle with care!" label (Hintikka, Wittgenstein-lectures, October 1996, Helsinki).

References

- Bernays, P. (1959), "Comments on Ludwig Wittgenstein's *Remarks on the Foundations of Mathematics*", *Ratio* 2: 1-22.
- Dummett, M. (1973), *Frege: The Philosophy of Language*. London: Duckworth.
- Hintikka, J. (1996), "Contemporary Philosophy and the Problem of Truth", in S. Knuuttila and I. Niiniluoto (eds.), *Methods of Philosophy and the History of Philosophy. Proceedings of the Entretiens of Institute International de Philosophie, Helsinki, August 27-30, 1995*. Acta Philosophica Fennica 61, Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 23-39.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1967), *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Blackwell. 2nd edition.
- von Wright, G. H., Rhees, R., and Anscombe, G. E. M. (1967), "Vorwort der Herausgeber / Editor's Preface", in Wittgenstein (1967), vi-viii.
- von Wright, G. H., *Wittgenstein Materials*. Kept with the Department of Philosophy, Helsinki University.

Der Philosoph als Fremdenführer

Anmerkungen zur Selbstbezüglichkeit von Wittgensteins Philosophieren

Klaus v. Stosch

Ein sich hartnäckig haltender Standardeinwand gegen Wittgensteins Spätphilosophie besteht in dem Vorwurf, Wittgenstein blende systematisch die selbstreflexive Komponente seines Philosophierens aus, ja seine Ausführungen seien selbstreferentiell inkonsistent. So wirft etwa K.-O. Apel Wittgenstein vor, er habe seine "Analysen niemals strikt *reflexiv* auf die eigenen, suggestiven Aussagen über die Philosophie qua Krankheit des Sprachgebrauchs angewandt" und er habe nach dem *Tractatus* "niemals mehr die *reflexive* Frage nach den sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit des eigenen Sprachspiels gestellt" (Apel 489). Durch seine fehlende Reflexion auf das eigene (philosophische) Sprachspiel habe Wittgenstein eine "Ära der *pragmatischen Inkonsistenz philosophischer Aussagen* herbeigeführt" (Apel 491). Apel sekundierend greift auch dessen Schüler V. Höhle den Vorwurf der pragmatischen Inkonsistenz auf und versteigt sich zu dem Urteil: "Ja, die ‚Philosophischen Untersuchungen‘ sind voller dialektischen Inkonsistenzen, ja im Grunde sind sie eine einzige dialektische Inkonsistenz" (Höhle 84). Wittgenstein begreife nicht, "daß er für seine Destruktion der Philosophie jenen Allgemeinheitsanspruch immer schon präsupponiert, den er mit seiner Sprachspieltheorie zerstören will - sein Sprachspiel, das die Philosophie zur Bescheidenheit anhalten möchte, kann dies nur, weil es sich genau denselben Metastandpunkt anmaßt, den es der Philosophie vorwirft" (Höhle 87).

Eine befriedigende Antwort auf diese Anfragen ist nur möglich, wenn man sich näher mit der Rolle auseinandersetzt, die Wittgenstein der Philosophie bzw. dem Philosophen zuweist. Wittgensteins dabei zu Tage tretende Haltung zur Philosophie kann in meinen Augen gerade in der derzeitigen Situation der Philosophie eine oft vergessene Perspektive eröffnen, deren Verinnerlichung auch und gerade der Philosophie im 21. Jahrhundert gut täte.

Anders als fast die gesamte philosophische Tradition strebt Wittgenstein in seinem Philosophieren weder universalgültige Einsichten noch irgendeine Form von wissenschaftlicher Theorie an (vgl. PU 109). Mit dieser Absage an Theorie und Erklärung hat Wittgenstein zwei eng miteinander verwandte Formen von Erklärung im Auge, die er aus der Philosophie verbannen will (vgl. Venieri 165). Das ist zum einen die

Erklärung im Sinne einer wissenschaftlichen Theorie, die an dem Paradigma der Naturwissenschaften ausgerichtet ist. Derartige Erklärungen, die Hypothesen über die Empirie aufstellen, sind im Spätwerk Wittgensteins genau wie auch schon im *Tractatus* aus der Philosophie ausgeschlossen. Die Übernahme von naturwissenschaftlichen Methoden mit deren hypothetischer Vorgehensweise führt den Philosophen nach Wittgenstein nämlich "in vollständiges Dunkel" (BIB 39; vgl. TLP 4.111). Problematisch an ihnen ist dabei seiner Ansicht nach nicht nur, daß sie den Philosophen zu unzulässigen Verallgemeinerungen verführen und dadurch der Mannigfaltigkeit unseres Sprachgebrauchs Gewalt antun, sondern auch, daß sie uns durch ihre Einstellung des experimentellen Ausprobierens dazu bringen, alles für erklärbar zu halten und uns so zu einer unangemessenen Haltung des Hochmuts der Welt gegenüber verführen, die keine Geheimnisse mehr anerkennen kann (vgl. VB 506).

Darüber hinaus und damit zusammenhängend wendet sich Wittgenstein in der Philosophie gegen jede Form einer letztbegründenden Letzt- oder Totalerklärung der Welt. Das Problem einer solchen Weltabschlußdeutung sieht Wittgenstein darin, daß sie sich nicht damit abfinden will, daß es Bedeutung und damit auch Verstehen oder Wahrheit nur in bestimmten Sprachspielen und Lebensformen und nicht unabhängig von ihnen gibt. Sie überschreitet damit die Grenze des sinnvollerweise Sagbaren und macht den grundlegenden Fehler des *Tractatus*: Sie will das Unsagbare sagen oder zumindest bedeuten und sei es auch nur, indem sie es wie der *Tractatus* von innen heraus begrenzt (vgl. TLP 4.114f.).

Dagegen möchte Wittgenstein nichts gegen (alltagssprachliche) Erklärungen sagen, die in einem bestimmten Zusammenhang helfen, konkrete Mißverständnisse auszuräumen. Wichtig ist ihm nur, daß solche Erklärungen immer nur für einen eingeschränkten Bereich Gültigkeit beanspruchen (vgl. Wallner 239), da wir uns bei ihnen immer auf einen bestimmten Rahmen stützen, der sich wiederum nicht durch eine Letzterklärung sichern läßt, sondern nur durch weitere Erklärungen, die abgebrochen werden, wenn im Rahmen der von mir akzeptierten Grundüberzeugungen keine Frage mehr übrig bleibt und nicht etwa erst dann, wenn keine Möglichkeit des Fragens mehr besteht (vgl. PU 87).

Damit die so als Tätigkeit betriebene Philosophie der Mannigfaltigkeit der Sprachspiele und Lebensformen gerecht werden kann, muß sie sich in Wittgensteins Augen auf eine rein deskriptive Methode beschränken (vgl. PU 124). Ihre Beschreibungen sind dabei keineswegs beliebig, sondern sie empfangen "ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen", sie haben die Aufgabe, "die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache" zu bekämpfen (PU 109). Wittgenstein will damit ein Philosophieren überwinden, das - wie sein eigenes

Philosophieren im *Tractatus* - so sehr am Paradigma der klaren Strenge der Logik orientiert ist, daß es jede Kontingenz ausschließende, endgültige Lösungen will und so letztlich nur zur ständigen Infragestellung seiner selbst führt. Dagegen setzt Wittgenstein das Konzept einer temporären Klarheit, die "mich fähig macht, das Philosophieren ab-zubrechen, wann ich will" (PU 133), also dann, wenn es durch eine kontingente Übersicht "Friede in den Gedanken" (VB 511) verwirklicht hat. Die durch die "übersichtliche Darstellung" (PU 122) erreichte Klarheit ist dann "allerdings eine *vollkommene*" (PU 133) und insofern Selbstzweck (VB 459; vgl. Kroß).

Allerdings darf man bei aller Betonung der Selbstzwecklichkeit der Klarheit nicht übersehen, daß das Streben nach ihr bei Wittgenstein in sein ethisch-religiöses Grundanliegen eingebettet ist, das man als Streben nach existentieller Wahrheit (vgl. VB 499), Ehrlichkeit sich selbst und nach Gerechtigkeit der Wirklichkeit gegenüber bezeichnen könnte. So betont Wittgenstein in einem Brief ausdrücklich, daß ihm die Klarheit der Gedanken nicht "an & für sich", sondern nur dort überragend wichtig sei, "wo Unklarheit zum Selbstbetrug führen könnte" (Brief Wittgensteins an Ludwig Hänsel vom 10.3.37). Sein Streben nach Klarheit schließt also einen Selbstbetrug durch Verdrängungstechniken aus und erfordert Ehrlichkeit sich selbst gegenüber und damit harte "Arbeit an Einem selbst" (WA IV, 124). Denn nur so kann ich dazu kommen, die Welt richtig zu sehen und nicht durch ein übergroßes Sicherheitsbedürfnis und einen vor nichts halt machenden Vereinheitlichungsdrang mehr und anderes von der Welt zu verlangen, als sie mir in ihrer Kontingenz bieten kann.

Dieses Grundanliegen nach Anerkennung und Wertschätzung der Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Kontingenz ist bei Wittgenstein insofern ethisch-religiös motiviert, als es sich gegen einen falschen Götzendienst wendet, der darin bestünde, ein Stück Welt zu verabsolutieren und aus der Kontingenz der Welt bzw. (theologisch gesprochen) aus ihrer Geschöpflichkeit herauszunehmen. Wenn die Philosophie meint, durch ihre Reflexionen zeitenthobene, allgemeingültige Wahrheiten machen oder entdecken zu können, macht sie sich oder anderes in Wittgensteins Augen zum Götzen, den es zu zerstören gilt. In dieser Zerstörung von Götzen, also im Wachen darüber, daß wir nicht durch unser Machen und Tun aus der Kontingenz der Welt auszubrechen trachten, sieht Wittgenstein die "einzig würdevolle Aufgabe der Philosophie" (WA IV, 216). Insofern kann man Wittgensteins Kampf dagegen, zu sagen, was nur gezeigt werden kann, in der Tat als ständigen Versuch bezeichnen, die Idolatrie zu überwinden (vgl. Shields 77), und es ist auch richtig, in seinen Überlegungen, ja letztlich in allen Einzelanalysen der *Philosophischen Untersuchungen* einen Kampf "gegen eine *Anthropologie der Verdinglichung*" zu sehen, der sich dagegen richtet, "unableitbare Authentie erklärend sichern zu wollen" (Rentsch 237).

In seiner religiös-ethisch motivierten Absage an die Versuchung theologischer oder philosophischer Weltabschlußdeutungen wendet sich Wittgenstein gegen die Freiheit verneinende Ableitung und Rückführung des einzelnen auf ein Ganzes und plädiert für die Anerkennung der Wirklichkeit in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit. Als religiös kann man dieses Plädoyer bezeichnen, weil es die Anerkennung der Geschöpflichkeit verlangt, als ethisch, weil es ihm einzig um "Gerechtigkeit gegen die Tatsachen" geht (WA III, 266). Deshalb kann man in Wittgensteins Zurückweisung der Metaphysik in der Tat eine moralische Zurückweisung sehen, die sie bezichtigt, uns zur Hybris zu verleiten und uns daran zu hindern, Unterschiede wahrzunehmen (vgl. Putnam 60). Gegen jede quasi-göttliche Erkenntnis setzt der späte Wittgenstein also die Hinwendung zum Einzelfall in seiner unableitbaren Authentizität, die die Mannigfaltigkeit der Phänomene ins Recht setzen soll.

Nimmt man nach dieser Vergegenwärtigung von Wittgensteins Haltung zur Philosophie wieder die eingangs zitierten Angriffe Apels und Hösles in den Blick, wird deutlich, daß Wittgenstein nicht die ihm unterstellte These aufstellt, daß es generell unmöglich sei, Bedeutung und damit Verbindlichkeit sprachspielunabhängig und allgemeingültig sicherzustellen. Man kann an dieser Stelle den Hinweis, daß in seiner Philosophie Hypothesen und Theorien nichts zu suchen haben, nicht ernst genug nehmen. Wittgenstein vertritt weder eine Sprachspieltheorie noch eine Gebrauchstheorie der Bedeutung noch eine allgemeine Theorie dessen, was gesagt werden kann. Anders als noch im *Tractatus* verzichtet er in seiner Spätphilosophie auf jeglichen Versuch, das Unsagbare zu sagen und läßt sich nirgends über die Grenzen des Sagbaren aus. Er sagt nicht mehr, daß sich diese Grenzen nicht sagen, sondern nur zeigen lassen, sondern er zeigt sie einfach, indem er wirklich nur sagt, was sich sagen läßt.

Als Methode wählt er dabei die einer Beispielsammlung. In seinen deskriptiven Überlegungen stellt er keine gewagten Thesen auf, sondern will letztlich nur Trivialitäten über unseren Sprachgebrauch zusammentragen, die ihm bei unvoreingenommenem Schauen jeder zugeben müßte (vgl. PU 128, 599). Diese einzelnen Feststellungen versammelt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* gewissermaßen zu einem "Album" bzw. zu einer "Menge von Landschaftsskizzen" (PU S.231f.), die er zwar aus therapeutischem Interesse heraus zu einem bestimmten Zweck ordnet, die aber dennoch weder im einzelnen noch in ihrem Zusammenhang Thesen mit einem sinnvollerweise bestreitbaren Erklärungsanspruch enthalten. Wittgenstein argumentiert also nicht für sein zweifellos vorhandenes ethisch-religiöses Anliegen und versucht schon gar nicht, es deduktiv-axiomatisch aus bestimmten Prämissen herzuleiten, sondern er lädt uns dadurch zu einer neuen Betrachtungsweise ein, daß er unsere

Aufmerksamkeit auf Zusammenhänge lenkt, die uns ohne seine Hilfe leicht verborgen bleiben.

Man könnte Wittgenstein vielleicht mit einem Fremdenführer vergleichen, der uns in einer uns eigentlich bekannten Stadt, die wir gewohnheitsmäßig immer auf bestimmten Hauptwegen durchwandern, auf uns z.T. unbekanntem Wegen durch diese hindurch führt und uns auf unserer Aufmerksamkeit bisher entgangene Gegenden hinweist. Dabei zeigt er uns bekannte und unbekannte Plätze und Gäßchen dieser Stadt auf eine solche Weise, daß unser gewohntes Bild dieser Stadt ins Wanken gerät und wir uns hinterher möglicherweise ein völlig neues Bild von dieser Stadt bilden. Allerdings zwingt er uns nicht zu dieser neuen Betrachtungsweise, ja er sagt uns nicht einmal, wie diese neue Betrachtungsweise beschaffen sein muß, auch wenn er selbst eine bestimmte Betrachtungsweise der Stadt besitzt, die ihn dazu veranlaßt, die Führungen auf seine - auf den ersten Blick etwas merkwürdige Weise - durchzuführen. Wenn durch die neuen Eindrücke bei den Gängen durch die Stadt in mir ein neues Bild der Stadt entsteht, so ist dies allein durch meine neue Weise des Sehens möglich, die sich in mir auch nur dann verfestigen kann, wenn ich lerne, mich auf eine neue Weise in der Stadt zu bewegen.

Der Fremdenführer kann mir diese neue Art des Sehens nicht andemonstrieren; er kann mich nur auf Aspekte der Stadt und der Wege in ihr aufmerksam machen, die in meiner bisherigen Betrachtungsweise zu kurz gekommen sind. Aber selbst diese Aspekte kann er mir nur zeigen, wenn ich bereit bin, mit ihm zu gehen und zu schauen.

Ein Selbstwiderspruch würde bei dieser Methode erst dann entstehen, wenn der Fremdenführer mir die Deutung des Gesehenen abnehmen wollte. Genau dies will Wittgenstein aber nicht. Vielmehr läßt er uns bei seiner Führung durch die Stadt der Sprache gerade die Freiheit, in unserer Unvertretbarkeit selber zu schauen und zu urteilen. Sein therapeutisches Vorgehen basiert also darauf, daß wir selbst uns frei dazu entscheiden, die Dinge anders zu sehen. Deshalb ist es auch kein Zufall, daß Wittgenstein oft nur Fragesätze aneinander reiht und an zentralen Stellen die Schlußfolgerungen dem Leser oder der Leserin überläßt (vgl. LSPP 150). Wie ein guter Gesprächstherapeut bekämpft er unsere Verwirrungen oftmals nicht, indem er sie kritisiert, sondern indem er sie spiegelt und so unsere Selbstbehandlung einleitet (vgl. VB 474). Er wählt die Gäßchen, durch die er uns zu gehen einlädt, nämlich so aus, daß es für uns schwierig wird, an den uns gewohnten Weltabschlußdeutungen festzuhalten, wenn wir ehrlich zu schauen bereit sind.

Wegen dieser kritischen Intention könnte man Wittgensteins Vorgehen als negative Philosophie bezeichnen (vgl. Stekeler-Weithofer 327). Sie bezieht deshalb aber keinen metasprachlichen Standpunkt bzw. sie maßt sich nicht den Standpunkt eines

Übersprachspiels an, selbst dann nicht, wenn sie über die Sprache reflektiert und Deutungsvorschläge macht. Denn diese Deutungsvorschläge, die etwa durch Begriffe wie den des ‚Sprachspiels‘ oder den der ‚Fami-lienähnlichkeiten‘ gegeben sind, bewegen sich auf keiner anderen Ebene als das, was sie be-schreiben (vgl. PU 121). Insofern ist Wittgensteins Philosophieren nicht durch einen Mangel an Selbstreflexion gekennzeichnet, sondern ist sich seiner Selbstbezüglichkeit jederzeit be-wußt und erhebt seine Ansprüche auf ganz andere Weise, als Apel und Höhle das unterstellen. Diese Ansprüche werden nämlich weder deduktiv-axiomatisch hergeleitet noch reflexiv si-chergestellt, sondern als Angebote dargeboten, für die Wittgenstein durch seine Beispiel-sammlungen wirbt.

Dabei ist diese Art werbenden Argumentierens keineswegs mit bloßer Rhetorik oder gar mit manipulativen Überredungsversuchen gleichzusetzen. Vielmehr geht es ihm um die explizite Anerkennung vergessener Selbstverständlichkeiten durch den Aufweis von Evidentem durch den Gesprächspartner. In der so verstandenen Werbung werden die "Gesprächspartner *gebeten*, Selbstverständlichkeiten, die sie implizit partiell schon akzeptieren, als solche *explizit einzusehen*" (Stekeler-Weithofer 225). Vielleicht könnte der Philosophie gerade in ihrem Streiten um die Möglichkeit letzter Begründungen auch heute diese werbende Einladung zum Schauen eine größere Klarheit ermöglichen.

Zitierte Arbeiten:

Für die Schriften Wittgensteins werden folgende Siglen verwandt: BIB - Blaues Buch; LSPP - Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie; PU - Philosophische Untersuchungen; TLP - Tractatus logico-philosophicus; VB - Vermischte Bemerkungen (jeweils nach der bei Suhrkamp erschienenen Werkausgabe zitiert); WA - Wiener Ausgabe. Das Briefzitat ist entnommen aus Ilse Somavilla u.a. (Hg.), Ludwig Hänsel - Ludwig Wittgenstein. Eine Freundschaft. Briefe, Aufsätze, Kommentare, Innsbruck 1994, 142.

Apel, K.-O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt 1998.

Hösle, V., *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1997.

Kroß, M., *Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit*, Berlin 1993.

Putnam, H., *Pragmatismus. Eine offene Frage*, Frankfurt-New York-Paris 1995.

Rentsch, T., *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 1985.

Shields, P.R., *Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*, Chicago-London 1993.

Stekeler-Weithofer, P., *Sinn - Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*, Paderborn u.a. 1995.

Venieri, M., *Wittgenstein über philosophische Erklärung*, Frankfurt u.a. 1989.

Wallner, F., *Die Grenzen der Sprache und der Erkenntnis. Analysen an und im Anschluß an Wittgensteins Philosophie*, Wien 1983.

Lofty Ladders, Rough Ground - Learning from Hacker vs. Diamond

Thomas Wallgren

I

The Hacker-Diamond controversy over how to read the *Tractatus* is likely to stir much debate. The issues involved call for rigorous scholarship (and therefore also a length of exposition not allowed here). But why bother? - Stanly Cavell has recently claimed that there is still work to do in receiving "the event of the *Investigations* in Western philosophical culture" (2001, 92). The import of the Hacker-Diamond controversy seems to me lie in how it contributes to the task Cavell defines: It gives new life to the old idea that in order to see what is new and important in the *Investigations* we must see to what extent conventional conceptions of philosophy are challenged already in the *Tractatus*.¹

A complication here is the hot air surrounding the controversy. P.M.S. Hacker and Cora Diamond present themselves as authors having a case. So, it might seem that their task, and ours, is to find out who is right? But that might lead into the dark. My suggestion will be that on crucial points Hacker and Diamond are both right in their critique of each other and, hence, that neither has achieved a conclusive position. I also wish to indicate that both efforts to get the *Tractatus* right create a risk of inhibiting our communication with Wittgenstein's later thinking.

II

Hacker reads the *Tractatus* as advancing the idea that there are truths which cannot be stated, but which can be shown. (2000, 353, 381.) Diamond disagrees. Put technically, the gist of Diamond's critique of Hacker is that he is mistaken in maintaining the following: The *Tractatus* promotes "the idea of there being such a thing as violating the principles of logical syntax by using a term in what, given its syntax, goes against what can be said with it" (Diamond 1991a, 195). The critique has been outlined by Diamond and some of it has been worked out in greater detail by James Conant.² Responding to the criticism Hacker suggests that we compare the rules of logical syntax with contract law. Failure to follow the rules for making contracts does not result in illegal contracts but, rather, in no contracts at all. Likewise, failure to comply with the rules of logical

syntax does not result in "forms of words that describe a logical impossibility" (as Diamond et.al. think that Hacker thinks) but "in nonsense". (Hacker 2000, 365-367.) Hacker adds: "If one fails to comply with ... the rules of logical syntax one transgresses the bounds of sense, which are given by logical syntax, and to transgress the bounds of sense is to talk nonsense." (ibid., 367.)

There is a question of where the mistake lies and I do not think Diamond and Conant are always helpful. We might agree with Hacker that "to transgress the bounds of sense /or, the rules of logical syntax/ is to talk nonsense". That might be a stipulation about the term "the bounds of sense" or an announcement that from now on we will use "transgression of the bounds of sense" as a synonym for "nonsense". This need not lead us wrong. (Compare: there might be no harm in speaking about "the activity of butter when it rises in prise". Wittgenstein 1953, part 1, no. 693.) The entire idea that it clearly is or is not helpful to speak about the limits of knowledge or of sense in philosophy and of their transgression is problematic.³ Therefore, Diamond's notion that there is an outright mistake on Hacker's part appears suspect. Nevertheless, there may be problems in what he says.

Here is one diagnosis of the problem. As noted, Hacker speaks about something which is "given by logical syntax". And he attributes to the author of the *Tractatus* the notion that we can infer from our understanding of logical syntax whether something which appears under that pretension is or is not a proposition. He claims that "logical syntax allows us, for example, to substitute certain symbols for certain other symbols" and that "to disobey the rules of logical syntax is to string together words in manner that is excluded ... by logical syntax". Apparently, if we see a case of disobedience, a substitution which is not allowed by logical syntax, we are entitled to the claim that what is proposed is not a proposition. Hacker's idea, then, is that on the Tractarian view knowledge of certain rules will entitle us to claims about whether something is or is not a proposition. As if there was a something, a set of rules, logic, the logical syntax of our language, or even, of any possible language, that decides about what belongs to language and what does not. (This reading opens the doors to a curiously flat reading of Wittgenstein as one who works out theories: The early Wittgenstein can then be classified as a conventional transcendentalist. Furthermore, the later Wittgenstein will easily be taken as producing an interesting new variety of transcendental argument. As if the point of the so called private language argument were to *prove* something. Cf. Diamond 1991b.) I would agree with Diamond and Conant that Hacker's position is difficult to reconcile with the *Tractatus* 5.473 - 5.4733. Hacker will have some difficulty with the passage in 5.473 saying that "the proposition is nonsensical because we have failed to make an arbitrary determination, and not because the symbol, in itself, would be illegitimate." His difficulties culminate when we turn to the occurrence of the word *nur*

(only) in 5.4733. It is difficult to understand why Wittgenstein would have used *that* word, unless to mark his disagreement with the Fregean line Hacker is taking.⁴ An interpretation improving on Hacker's and in harmony with some of what he says and with all of the 5.473's would be that our determination of what is and what is not a proposition is decisive for what we are prepared to understand as the rules of logical syntax. But then, contrary to what Hacker (and his comparison with contract law) suggests, "logical syntax" (or "logical form") could not be referred to and relied on when (if) we wish to legislate about sense and nonsense.

III

At the core of Hacker's criticism of Diamond is the thesis that her attempt to throw way the ladder resolutely is a "case of trying to have one's cake and eat it". (Hacker 2000, p. 361.) Hacker's decisive argument comes early in his long discussion. He notes that Diamond et. al. are "methodologically inconsistent" (p. 360). While they claim to follow the instruction of *Tractatus* 6.54 and to throw away the work as nonsense they make exceptions. They read some remarks in the book, in particular parts of the Preface, the 5.473's and 6.54 itself, as meaningful. These meaningful remarks they call the "frame" of the *Tractatus*. But on their terms, how can they account for this conception of a meaningful frame or for the frame/body -distinction?

Hacker does not develop the point much and he fails to address in detail how Diamond and her allies could respond and have, partly, responded to it. These responses include three main strategies. One is to say that whenever Diamond *et. al.* create the impression that they read sense into a passage in the *Tractatus* they are engaged in transitional discourse aiming at freeing us from the illusion that the passage invoked makes sense. The second is to say that there is no objective way of distinguishing between sense and nonsense in the *Tractatus*; that the distribution of sense and nonsense, the division between frame and body of the work, is a question to be left to the judgment of each individual reader. The third is to say that the task of separating sense (frame) from nonsense (body) in the *Tractatus* is trivial and involves no philosophical effort and, therefore, no illegitimate reliance on the nonsense in the body of the *Tractatus*.⁵

The crux of all these lines of defence against Hacker's paradox charge is this. They all (overtly or covertly) presuppose that the author of the *Tractatus* or its "resolute interpreters" have competence to distinguish frame from body, sense from nonsense, while they simultaneously give up all possible resources for sustaining this authority. The most complex case from the point of view of my criticism may be that of Conant. For him the paradox ultimately arises from the tension between claiming that Hacker gets the

Tractatus wrong and claiming that how we understand Sinn and Unsinn to be distributed in the *Tractatus* "depends on us" (2000, 216). The question Conant is unable to answer on the terms he sets is: If it is up to me to perceive or not to perceive sense in the *Tractatus* with what right does Conant speak about Hacker's, or anyone's, getting the *Tractatus* wrong?

The upshot of Diamond's "methodological inconsistency" is a tendency to read the *Tractatus* not as a failed book but as a successful practice of philosophy as therapy and, hence, to read too much continuity into Wittgenstein's development. Hacker helps us see this.

IV

If Hacker and Diamond both get the *Tractatus* wrong, what can we do? Here is a sketch. The dispute between Hacker and Diamond is a dispute about the exact meaning of "nonsense" in *Tractatus* 6.54. But does it have an exact meaning? My suggestion: the term is ambiguous and the ambiguity derives from historically and motivationally different layers in Wittgenstein's work on the book. The 6.54 can be taken as saying that the sentences of the *Tractatus*, and perhaps all sentences presenting themselves as philosophy, are nonsensical on the terms of the theory of logic and meaning of the *Tractatus*. This is Hacker's "whistling Wittgenstein", energetically sawing off the branch on which he is sitting. But 6.54. can also be taken as saying that the *Tractatus* is nonsense in an ethical sense only: it solves (by way of argument or therapy) the problems of philosophy but leaves all problems of life unsolved.

Hacker writes that Diamond *et.al.* suggest that Wittgenstein practised Kierkegaardian irony designed to reveal that all substantial philosophical claims are plain nonsense. Hacker stresses that "*there is not a single trace* of any such strategy" in any of Wittgenstein's conversations with his pupils. (2000, 381.) Perhaps, as Hacker says, there was no trace. But now there is. At a seminar in Helsinki in February this year a paper on the Hacker-Diamond controversy was presented. In the discussion Georg Henrik von Wright remarked that Wittgenstein "wanted to *finish* philosophy, *all of it*". If this pupil's report is taken at face-value we have reason to think that "Kierkegaardian irony" might have suited Wittgenstein's purposes. Likewise, the ambiguity of 6.54 explained above would have suited him because the logical and the ethical reading of it both spell the end of philosophy in the double sense of solving all problems of philosophy and of showing how little is thereby achieved.

The decisive point of rupture between the early and the late Wittgenstein could now be outlined as follows. The early Wittgenstein thought that there is such a things as a

grand distinction between sense and nonsense and that the task of philosophy is to make it clear where sense is to be found and where nonsense reigns. The later Wittgenstein gives up the idea of such a grand distinction and of any lofty ladder to take us to a position from which to confer ultimate judgment about sense. Instead he works out a (Socratic?) idea of philosophy as "work on oneself ... on how one sees things" (1998, 24); a work which requires that we keep to the rough ground of conversation between earthly creatures. That also involves admitting, as Wittgenstein later did, that perhaps we, or some of us, cannot stop doing philosophy. (Rhees 2001, 158.)

References

- Cavell, S. (2001), Untitled subsection in "On Wittgenstein", *Philosophical Investigations* 24: 89-96.
- Conant, J. (2000), "Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein", in Crary and Read (eds.), 174-217.
- Conant, J. (forthcoming), "The Method of the Tractatus", in E.H. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Crary, A. and Read, R. (eds.) (2000), *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Diamond, C. (1991), *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Diamond, C. (1991a), "Throwing Away the Ladder", in Diamond 1991, 179-204.
- Diamond, C. (1991b): "Introduction II: Wittgenstein and Metaphysics", in Diamond 1991, 13 -38.
- Hacker, P.M.S. (2000), "Was He Trying to Whistle It?", in Crary and Read (eds.), 353-388.
- Kremer, M. (2000), "To What Extent is Solipsism a Truth?", talk given at the University of East Anglia, November 2000.
- Rhees, R. (2001): Untitled subsection in "On Wittgenstein", *Philosophical Investigations* 24: 153-162.
- Wallgren, T. (2001): "Throwing Away the Ladder and Keeping It Too" (ms.)
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1963), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1998), *Culture and Value*. Oxford: Blackwell.

Endnote

- 1 The debate between Hacker and Diamond is part of a larger controversy. See Crary and Read (eds.) 2000 (with a helpful Bibliography) and also the section "On Wittgenstein" in *Philosophical Investigations*, 24:2, April 2001.
- 2 Diamond 1991a 194f., Conant 2000, Conant forthcoming.
- 3 In the Kantian tradition (including the Preface to the *Tractatus*) the notion of limit is used metaphorically. But as a metaphor for what? If the metaphor produces problems, should we try to solve the problems or give up the metaphor? Cf. Wittgenstein 1953, no. 499 and Hacker's brief comment on a passage in the Big Typescript at Hacker 2000, 367.
- 4 The details are complicated by the fact that Wittgenstein in 5.4733 speaks of "possible propositions". The word "possible" opens up a possible line of defense of the Hacker interpretation, not to be discussed here. (I owe this point to Bernt Österman.)
- 5 The first view can perhaps be attributed to Diamond (it has also been proposed by Rupert Read (personal communication)), the second view to James Conant (see esp. the last paragraph of fn. 102 in Conant 2000, cf. Conant, forthcoming), the third view to Michael Kremer (2000). I have developed the argument against each of these in some detail in Wallgren (ms. 2001). One might argue, too (with Hacker), that Diamond endorses a fourth, openly paradoxical position, reading many of the *Tractatus* views on the philosophy of logic as meaningful and true, while claiming also that these views should be thrown away.

Wittgenstein und Kant zur Metaphysik

Heinrich Watzka

Kants Stellung zur Metaphysik ist zugegebenermaßen komplex. In der *Kritik der reinen Vernunft* lassen sich mindestens drei Argumentationslinien unterscheiden: Logik, Epistemologie und Anthropologie. Sowohl das logische als das epistemologische Argument sind im Resultat negativ. Die Lehrsätze der 'metaphysica specialis', die Kant in der *transzendentalen Dialektik* hauptsächlich vor Augen hat, beruhen auf ungültigen Schlussformen und sind empirisch nicht zu verifizieren. Die genannte Disziplin kann daher nicht mit dem Anspruch einer Wissenschaft auftreten. Es ist das anthropologische Argument, dass ihr immerhin den Status notwendiger Illusionen einräumt. Dies führt zur bekannten Unterscheidung zwischen einer "Metaphysik als Naturanlage" und einer "Metaphysik als Wissenschaft" (Kant 1968a, B 21f). In der einen Hinsicht ist sie für Kant "wirklich", in der anderen Hinsicht "problematisch". Es ist nicht das Interesse an theoretischer Spekulation, sondern an moralisch-praktischer Selbstbestimmung, das uns das Schicksal der Metaphysik nicht gleichgültig erscheinen lässt. Deren Lehrbestände leben denn auch im Kantischen Textkorpus als regulative Ideen und Postulate der praktischen Vernunft fort.

Die Metaphysik als "reine Vernunftkenntnis aus bloßen Begriffen" (Kant 1968b, AVII) ist noch unter einer anderen Hinsicht relevant. Dass sich eine Klasse von Begriffen, Kants Kategorien, a priori auf Gegenstände anwenden lässt, ist die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung. Die Anschauung allein kann nicht sicherstellen, dass unseren empirischen Begriffen auch Gegenstände entsprechen. Das reine Denken von Gegenständen bezieht sich jedoch bloß auf die Art und Weise, wie uns Gegenstände erscheinen, nicht auf Dinge an sich. Es wird deutlich, dass es sich bei der Anwendung der Kategorien nicht um Erkenntnis, sondern um eine Verstandesoperation handelt. An die Stelle der 'metaphysica generalis' genannten Ontologie ist die "Analytik des reinen Verstandes" (Kant 1968a, B 303) getreten. Damit hat sich Kant von der Idee verabschiedet, dass wir mit unserem Erkennen die Welt schlicht kopieren. Wann immer menschliche Wesen die Welt beschreiben, sind ihre Beschreibungen von den Begriffen geprägt, die in ihre Beschreibungen eingehen.

Wittgensteins Stellung zur Metaphysik ist allzu bekannt: "Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen - 'Wissen', 'Sein', 'Gegenstand', 'Ich', 'Satz', 'Name' - und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? - Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück." (*Philosophische Untersuchungen* §116). Der Metaphysiker versucht das Unmögliche: außerhalb unserer Sprachspiele, irgendeines Sprachspiels, zu sprechen und mit seinen Worten einen Sinn zu verbinden. Die Grenzlinie zwischen sinnvollem und sinnlosem Sprechen verläuft nicht zwischen dem alltäglichen Sprachgebrauch und den elaborierteren Sprachverwendungen unserer Expertenkulturen (Wissenschaft, Recht, Moral, Kunst), sondern zwischen einem Sprechen innerhalb und außerhalb von Sprachspielen. Der Metaphysiker spricht 'außerhalb' irgendeines Sprachspiels. Er hat für seine Worte keine klare Verwendung. Es ist weder deutlich, was er sagen will, noch wem er es sagen will. Und dennoch spricht er.

Wittgensteins Einstellung gegenüber der Metaphysik ist ähnlich komplex wie die Kants. Dies gilt meines Erachtens nicht nur für den Wittgenstein des *Tractatus*, sondern auch für den der *Philosophischen Untersuchungen*. Ich glaube, dass Stanley Cavell die Originalität des späten Wittgenstein richtig einschätzt, wenn er dessen Beitrag nicht in einer Philosophie der normalen Sprache erschöpft sieht. Wittgenstein besitzt auch eine Theorie des metaphysischen Sprachgebrauchs. Cavell pflegt den Vergleich mit Austin heranzuziehen: "Austin... has no theory of the origin of the metaphysical, of the human restlessness in the ordinary and its attraction to the beyond, not to mention the before. Wittgenstein can be said to have such a theory... [He] may accordingly be labelled a philosopher of metaphysical language as accurately as a philosopher of ordinary language. Neither label, aimed at him, is accurate without the other." (Cavell 1995, 61) Es ist angemessen, so Cavell, das Argument des Alltäglichen in den *Philosophischen Untersuchungen* von beiden Seiten her zu lesen. Es motiviert sowohl die Rückführung unserer Wörter in die Sprache, in der sie ihre 'Heimat' haben, als auch die Flucht aus unseren Sprachspielen. Das 'Argument des Alltäglichen' beruft sich darauf, dass wir in unserem Sprachgebrauch in den allermeisten Fällen übereinstimmen. Die Kriterien, auf die wir in Streitfällen rekurren, - philosophische Kontroversen eingeschlossen - setzen diese Übereinstimmung voraus. Nach herkömmlicher Lesart von Wittgensteins Spätphilosophie verkörpern Regeln und Kriterien die konventionelle Basis unserer

Sprachspiele. Dieser Lesart gemäß stimmen wir in der Anwendung unserer Wörter, d.h. in unseren Urteilen, überein, weil wir nach denselben Regeln handeln. Die Übereinstimmung in den Kriterien scheint die Bedingung für die Übereinstimmung in den Urteilen zu sein, während es in den *Philosophischen Untersuchungen* tatsächlich so aussieht, als ob unsere Fähigkeit, Kriterien zu formulieren, davon abhängig ist, dass wir vorgängig in unseren Urteilen übereinstimmen. In dieser Weise jedenfalls liest Cavell § 242 der *Untersuchungen*: "Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag), eine Übereinstimmung in den Urteilen" (Cavell 1979, 30). Die Übereinstimmung in den Urteilen hat in diesem Sinne keine Grundlage. Die Kriterien, die wir innerhalb unserer philosophischen Klärungsarbeit heranziehen, setzen eine gewisse Übereinstimmung im Urteilen (und Handeln) voraus, sie begründen nicht diese Übereinstimmung.

Es ist laut Cavell nun wichtig zu sehen, dass die Unzufriedenheit mit unseren Kriterien in den *Philosophischen Untersuchungen* ebenso Spuren hinterlassen hat wie der selbstverständliche Rekurs auf Kriterien, auf die 'Art und Weise, wie wir die Wörter gebrauchen'. Dieser Rekurs steht für die Orthodoxie der 'ordinary language philosophy'. Wittgenstein ist in diesem Sinne nicht ganz orthodox, oder nicht so orthodox wie Austin. Cavell schreibt: "It is exactly as important to Wittgenstein to trace the disappointment with and repudiation of criteria... as to trace our attunements in them... The human capacity - and the drive - both to affirm and to deny our criteria constitutes the argument of the ordinary. And to trace the disappointment with criteria is to trace the aspiration to the sublime - the image of the skeptic's progress." (Cavell 1990, 92) Cavell liest die *Philosophischen Untersuchungen* als mehrstimmigen Dialog, in dem zwei Antagonisten die Hauptrolle spielen, die "Stimme der Versuchung" und die "Stimme der Korrektheit" (Cavell 1976, 71). Beide Stimmen setzen einander voraus, d.h. sie benötigen einander. Die eine wäre nicht ohne die andere möglich. Cavell hat noch andere Namen für diese Stimmen: "...the voices of melancholy and merriment, or of metaphysics and the ordinary" (Cavell 1995, 136). Beide Stimmen vertreten Argumente, die der Autor der *Philosophischen Untersuchungen* unentschieden nebeneinander stehen lässt. Die Perspektive auf beide Stimmen ist keine weitere Stimme mehr. Wittgenstein möchte in seiner Philosophie nicht Partei ergreifen oder Argumente gewichten.

Der Metaphysiker in Wittgensteins Spätphilosophie ist der Skeptiker, der der 'Stimme der Versuchung' erlegen ist. Hat er Gründe gehabt? Was uns die 'Stimme

der Korrektheit´ als fundamentale Tatsachen unserer Grammatik vor Augen führt, lässt in der Tat Zweifel aufkommen. Ich möchte einige Beispiele herausgreifen: (1) Wir kennen die Bedeutung eines Worts. Dies heißt aber nicht, dass die Projektion dieses Worts in neue Kontexte durch irgendetwas gestützt wäre, weder durch Universalien noch durch Regeln einer Tiefengrammatik. "We learn and teach words in certain contexts, and then we are expected, and expect others, to be able to project them into further contexts. Nothing insures that this projection will take place (...not the grasping of universals nor the grasping of books of rules), just as nothing insures that we will make, and understand, the same projections" (Cavell 1976, 52). (2) Die Kriterien, auf die sich der 'Philosoph der normalen Sprache' beruft, um den 'Sprachgebrauch der Philosophen' zu kritisieren, setzen voraus, dass wir im Gebrauch der relevanten Ausdrücke übereinstimmen. Der Streit war aber gerade deswegen ausgebrochen, weil wir in unserem Sprachgebrauch in der relevanten Hinsicht nicht übereinstimmen. "Disagreement about our criteria, or the possibility of disagreement, is as fundamental a topic in Wittgenstein as the eliciting of criteria itself" (Cavell 1979, 18). (3) Die Kriterien, mittels derer wir in vielen Fällen 'wissen' können, 'dass der Andere Schmerzen hat', sind nur auf das anwendbar, was lebt und Empfindungen hat. Das 'Paradigma' der Kriterien im Fall der psychologischen Wörter ist das 'Lebende', nicht das 'Unbelebte' (vgl. *Philosophische Untersuchungen* §281). Ob etwas dieses Paradigma erfüllt oder nicht, ob es ein Organismus oder ein Automat ist - dafür existieren keine Kriterien. (4) Wenn Weltbilder kollidieren, können wir die anderen nur von unserem Weltbild aus kritisieren. Gerade dann, wenn wir nicht relativistisch eingestellt sind und für die Korrektheit unserer Auffassung kämpfen, d.h. argumentieren, wird uns die Relativität unserer Auffassungen am schmerzlichsten bewusst. Beispielhaft für diesen Konflikt ist ein kurzer Dialog in *Über Gewissheit*: "Angenommen, wir träfen Leute, die das nicht als triftigen Grund betrachten... [Gemeint sind Menschen, die Induktion nicht als Argument gelten lassen] Sie befragen statt des Physikers ein Orakel... Ist es falsch, dass sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? - [Eine zweite Stimme:] Wenn wir dies 'falsch' nennen, gehen wir nicht schon von unserem Sprachspiel aus und bekämpfen das ihre?" (§ 609). "Und haben wir recht oder unrecht darin, dass wir's bekämpfen? Man wird freilich unser Vorgehen mit allerlei Schlagwörtern (Slogans) aufstützen." (§ 610) Wittgenstein stellt klar, dass er den Anderen bekämpfen würde. Er ist zwar kein Relativist, ist sich aber der Schwierigkeit bewusst, dass 'Gründe' den Anderen nicht in jedem Fall überzeugen werden. "Am Ende der Gründe steht die *Überredung*." (§ 612) Der Fall gleicht der Verlegenheit eines Lehrers, der seines Schülern gegenüber, gefragt,

warum wir denn dies Addieren, jenes Konjugieren nennen, eingestehen muss: "Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: 'So handle ich eben.'" (*Philosophische Untersuchungen* §217) Wäre es nicht besser und rationaler, dem Anderen Gründe darreichen zu können, die er verstehen und annehmen kann?

Die 'Stimme der Korrektheit' ruft ihr alter ego, die 'Stimme der Versuchung', auf den Plan. (Zu 1:) "Aber ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern überhaupt ein *Begriff*?" (§ 71); "Wenn der Begriff 'Spiel' auf diese Weise unbegrenzt ist, so weißt du ja eigentlich nicht, was du mit 'Spiel' meinst" (§ 70). Hat der Interlokutor so unrecht? (Zu 2:) "So sagst du also, dass die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und falsch ist?" (§ 241) Der Einwand kann dann nur noch lauten, dass diese verquere Sicht die Logik aufhebt (vgl. § 242). "Ihre Strenge scheint hier aus dem Leim zu gehen" (§ 108) (Zu 3:) Wenn wir das Wort 'wissen' gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird, dann wissen es Andere zwar sehr oft, dass ich Schmerzen habe. "Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich selbst es weiß!" (§ 246). "Könnte der das Wort 'Schmerz' verstehen, der *nie* Schmerzen gefühlt hat?" (§ 315) Zugegeben, "nur von dem, was sich benimmt wie ein Mensch, kann man sagen, dass es Schmerzen *hat*." (§ 283). Aber lassen sich nicht auch Grenzfälle ausdenken, in denen ein Mensch sich auffällig maschinenartig oder eine Maschine verblüffend menschlich benimmt, so dass uns Zweifel kommen? (Zu 4:) "Aber was Menschen vernünftig oder unvernünftig erscheint, ändert sich. Zu gewissen Zeiten scheint Menschen etwas vernünftig, was zu andern Zeiten unvernünftig schien. U.u. - Aber gibt es hier nicht ein objektives Merkmal?" (*Über Gewissheit* § 336)

Die Versuchung, die sich in solchen Stimmen artikuliert, ist die erkenntnistheoretische Skepsis, die in ein metaphysisches Projekt einmünden kann, das es sich zum Ziel setzt, von unseren Sprachspielen unabhängig zu werden und mit Worten (wie sollte es anders gehen) ein Bild der Welt zu beschwören, das von keiner menschlichen Perspektive und keiner Begriffswahl mehr verunreinigt ist. In den Jahren 1929/ 30 war Wittgenstein selber dieser Versuchung erlegen, wie folgendes Räsonnement über den visuellen Raum zeigt: "Der Gesichtsraum so wie er ist hat seine selbständige Realität. Er selbst enthält kein Subject. Er ist autonom. Er lässt sich unmittelbar beschreiben (aber wir sind weit davon entfernt eine Ausdrucksweise zu kennen die ihn beschreibt). Die gewöhnliche physikalische Sprache bezieht sich auf ihn in einer *sehr* komplizierten und uns instinktiv bekannten Weise... Die Betrachtungsweise die gleichsam in einen Talkessel hinunter führt aus dem kein Weg

in die freie Landschaft führt ist die Betrachtung der Gegenwart als des einzig Realen. Diese Gegenwart ist in ständigem Fluss oder vielmehr in ständiger Veränderung begriffen und lässt sich nicht fassen. Sie verschwindet ehe wir daran denken können sie zu erfassen. In diesem Kessel bleiben wir in einem Wirbel von Gedanken verzaubert stecken... Wenn man aber sagt: Der Philosoph muss aber in diesen Kessel hinuntersteigen und die reine Realität selbst erfassen und ans Tageslicht ziehen so lautet die Antwort dass er dabei die Sprache hinten lassen müsste und daher unverrichteter Dinge wieder heraufkommt... Und doch kann es eine phänomenologische Sprache geben. (Wo muss diese Halt machen?)" (MS 107, 1-3, zit. Stern 200)

Von der Jagd nach Sinnesdaten, Visibilia, dem unmittelbar Gegebenen, dem reinen Phänomen etc. hat uns die 'Stimme der Korrektheit' in Wittgensteins Spätphilosophie geheilt. Wie müsste sich diese Stimme angesichts zeitgenössischer metaphysischer Projekte wie B. Williams 'absoluter Auffassung' der Welt (Williams 139) oder B. Strouds "quest for reality" ausnehmen? "It is meant to be a quest whose goal is the nature of reality - what the world is really like, or how things really are. And it involves distinguishing what is really so from what only appears to be so, or separating reality as it is independently of us from what is in one way or another way dependent on us and so misleads us as to what is really there." (Stroud 3f)

Es war Kants Einsicht, dass die Grenzen unseres Wissens uns in unserem Wissen eigentlich nicht einschränken, sondern Wissen ermöglichen. Man könnte nun, wie H. Putnam dies im Geist des späten Wittgenstein tut, Kant in diesem Punkt eine gewisse Inkohärenz oder Halbherzigkeit vorhalten. Kant scheint anzunehmen, dass eine Beschreibung, die von unseren begrifflichen Entscheidungen vorgeprägt ist, genau aus diesem Grund keine Beschreibung der Welt, wie sie wirklich ist, sein kann. "As soon as we make that *mistake*, we open the door to the question, 'Well, if our descriptions are only our descriptions, descriptions shaped by our interests and nature, then what is the description of the things as they are *in themselves*?' But this 'in themselves' is quite empty - to ask how things are 'in themselves' is, in effect, to ask how the world is to be described in the world's own language, and there is no things as the world's own language, there are only languages..." (Putnam 29) Ein weiterer problematischer Zug an Kants Lösung des Metaphysikproblems ist seine Annahme, dass unsere fundamentalsten Begriffe durch eine Art transzendentaler Vernunftnatur ein für allemal festgelegt sind. In diesen beiden Punkten, der Annahme des 'Dings an sich' und einer invarianten Vernunftnatur, ist Wittgenstein über Kant

radikal hinausgegangen. Die Einsicht, dass die Rede von einem Ding an sich leer ist, hat verblüffenderweise keine relativistischen Konsequenzen. Wenn es sinnlos ist zu sagen, dass wir manchmal die Dinge erkennen, wie sie wirklich sind, und manchmal nur so, wie sie uns erscheinen, dann ist es auch sinnlos zu sagen, dass wir die Dinge niemals erkennen, wie sie wirklich sind, oder dass wir nicht erkennen können, wie sie wirklich sind. Cavell drückt es so aus: "For Wittgenstein it would be an illusion not only that we do know things-in-themselves, but equally an illusion that we do not (crudely, because the concept of 'knowing something as it really is' is being used without clear sense, apart from its ordinary language game)." (Cavell 1976, 65)

Kants Idee invarianter apriorischer Grundbegriffe hat bei Wittgenstein natürlich keine Nachahmung mehr gefunden. Es ist aber nicht verfehlt, demungeachtet in Wittgensteins Sprachauffassung einen Nachhall von transzendentalphilosophischem Denken zu sehen. Ist es nur eine Metapher, wie Cavell zu sagen, dass Wittgenstein in dem Sinne Kant fortführt, dass die 'transzendente Deduktion' sich nicht auf die zwölf Kategorien des Verstandes, sondern jedes einzelne Wort in der Sprache erstreckt. "Where Kant speaks of rules or laws brought to knowledge by the world by Reason, a philosopher like Wittgenstein speaks of bringing to light our criteria, our agreements..." (Cavell 1988, 38) Wittgensteins Konzept einer 'grammatischen Untersuchung' kann dann als später Nachfahr von Kants 'transzendentaler Logik' angesehen werden.

Die Berufung auf Kriterien, die natürlich nur 'unsere' Kriterien, 'menschliche' Kriterien sein können, wird den Skeptiker nicht zufriedenstellen. Aber nichts ist menschlicher, als der menschlichen Lebensform, d.h. unserer Sprache, entfliehen zu wollen. Die Dialektik der menschlichen Vernunft wird so lange nicht zum Stillstand kommen, wie es Menschen gibt, denen das Philosophieren ein Bedürfnis ist. Man darf also gespannt sein, was sich die 'Stimme der Versuchung' an Neuem einfallen lassen wird.

Literatur:

- Cavell, S. (1976), "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", *Must we mean what we say?*, Cambridge: University Press, 44-72
- Cavell, S. (1979), *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford: University Press
- Cavell, S. (1988), *In the Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago: University of Chicago Press
- Cavell, S. (1990), *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago: University of Chicago Press
- Cavell, S. (1995), *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford: Blackwell
- Kant, I. (1968a), *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe Bd. III u. IV, Frankfurt/ Main: Suhrkamp
- Kant, I. (1968b), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Immanuel Kant Werkausgabe Bd. IX, Frankfurt/ Main: Suhrkamp
- Putnam, H. (1995), *Pragmatism. An Open Question*, Oxford: Blackwell
- Stern, D. (1995), *Wittgenstein on Mind and Language*, New York/ Oxford: Blackwell
- Stroud, B. (2000), *The Quest for Reality. Subjectivism and the Metaphysics of Colour*, New York/ Oxford: Oxford University Press
- Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press
- Wittgenstein, L. (1984), *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt/ Main: Suhrkamp
- Wittgenstein, L. (1984), *Über Gewissheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt/ Main: Suhrkamp

Is Wittgenstein a Foundationalist?

Michael Williams

1. One of the oldest sceptical problems is that of the regress of justification. Suppose that knowledge is justified true belief: surely whatever justification we possess for a particular belief must itself involve knowledge. This simple observation seems to threaten us with a vicious infinite regress of grounds for grounds for grounds, and so on without end. The sceptical problem arises because it is not clear that the regress can be blocked in a satisfactory way. If at some point we refuse to think of new things to say, the sceptic will say we are just making an assumption, which is no basis for knowledge. If we find ourselves returning to something already said, he will say that we are reasoning in a circle, which is also no basis for knowledge. Call this unpalatable menu of options "Agrippa's Trilemma."

Traditional foundationalism tries to solve this problem by postulating epistemologically basic beliefs or terminating judgments. The defining feature of such beliefs or judgments is that they are justified without owing their justification to any inferential connections further beliefs. Traditionally, this is taken to imply that basic beliefs are intrinsically credible. As intrinsically credible, they constitute a stratum of basic knowledge on which all other knowledge depends.

It is not easy to make clear sense of the notion of intrinsic credibility. Furthermore, to the extent that we can make sense of it, we are bound to find that the class of basic beliefs is extremely restricted. We then face the problem of recovering a useful superstructure of knowledge, starting with this restricted basis. For example, we may need to show how knowledge of the external world can be based on experiential knowledge (knowledge of how things appear). This constructive task is difficult to carry out, if it can be carried out at all.

For these reasons, traditional foundationalism finds few defenders today. Nevertheless, foundationalism responds to a genuine problem. More than that, it is far from clear that the usual alternatives to foundationalism are any more viable than foundationalism itself. Accordingly, Wittgenstein's sets of notes collected as "On Certainty" (Wittgenstein 1969) are of great interest. In these notes, Wittgenstein appears to advance the following views:

1. There are basic certainties, propositions or judgments that we do not and (in some way) cannot doubt but which are nevertheless not items of knowledge.

2. These basic certainties can be thought of "framework judgments" in the following sense: by lying "apart from the route traveled by inquiry", they constitute the framework within which practices of inquiring, justifying beliefs, arguing, asking for and giving reasons, making knowledge-claims, etc. take place.

3. In contrast to the basic propositions of traditional foundationalism, framework judgments are extremely heterogeneous. They include (among other things) elementary mathematical propositions ($12 \times 12 = 144$) and simple recognitional judgments ("Here is one hand"); but also quite general claims about the world around us ("The Earth has existed for many years past", "Every human being has two parents").

4. Framework judgments are not certain because self-evident. Rather, their certainty accrues to them as a matter of meaning. Someone who doubted them could not learn the language-games in which they are embedded and thus could not express any judgments at all.

5. Knowledge-claims can be intelligibly entered only where questions of justification, evidence, doubt, etc. can arise. Since such questions cannot arise in connection with framework judgments, framework judgments are not (cannot intelligibly be supposed to be) known to be true. More generally, judgments that make justification possible are themselves outside the scope of justification. Our relation to framework judgments is thus wholly non-epistemic.

Here Wittgenstein seems to offer a way of fulfilling the foundationalist demand for terminating judgments while detaching the idea of such judgments from the idea of intrinsic credibility and thus from that of a restricted basis. This is an attractive prospect.

A natural way to think of the prospect Wittgenstein offers is this: Wittgenstein is not rejecting the idea of foundations for knowledge but pointing out that they are much more diverse and, in an important way, different in character than has traditionally been supposed. In other words, Wittgenstein is a foundationalist, albeit of a strikingly non-traditional sort. Avrum Stroll argues explicitly for this interpretation of Wittgenstein's views, though I think that echoes of such a reading can be found in other writers too (Stroll 1994, McGinn 1989, Wright 1985).

I want to suggest that it is a bad idea to think of Wittgenstein as any kind of foundationalist. If we associate Wittgenstein with foundationalism, we are almost certain to underestimate the radical character of his epistemological views. To be sure, the term "foundationalism" can be applied with some latitude. But there are limits. Foundationalism is more than the view that there are certainties of some kind or other,

so that scepticism goes wrong *somehow*. It is a theoretical position in epistemology involving distinctive commitments, methodological and theoretical.

Stroll accepts this point. He describes the structure envisaged by foundationalism by invoking the image of an inverted pyramid. Towards the pyramid's bottom point, we find a smaller class of basic judgments; the remainder of our beliefs and judgments belong to a superstructure resting on this basis (Stroll 1994, 143-4). We can abstract at least two theoretical commitments from this picture.

The first is to there being some theoretically specifiable way of partitioning our beliefs or judgments into basic and non-basic. That is, for an epistemological view to be worth counting as a version of foundationalism, it should provide some way, however vague, of delimiting the class of basic beliefs. The second commitment is to the independence of basic judgments. There would be no point insisting that the superstructure rests on the basis if, in order to entertain "basic" certainties, we had to know lots of other non-basic propositions to be true. If a philosopher rejects either of these commitments, there is little point in thinking of him as a foundationalist. Wittgenstein rejects both.

2. How is the class of basic beliefs or judgments to be specified? Traditionally, foundationalists have looked to the content of basic beliefs to effect this partition. Basic beliefs are beliefs involving basic propositions: for example, propositions about sense-data. Obviously, Wittgenstein has no sympathy with this approach: our diverse certainties are not associated with any particular kinds of content.

If we let the matter there here, however, we will miss the radical character of Wittgenstein's views. For Wittgenstein, certainties are not abstract propositions but judgments entered or presupposed in particular circumstances; and, as Wittgenstein insists repeatedly, these circumstances cannot be identified by any rule. For example:

25. One may be wrong even about "there being a hand here". Only in particular circumstances it is impossible.-"Even in a calculation one can be wrong-only in certain circumstances one can't."

26. But can it be seen from a rule what circumstances logically exclude a mistake in the employment of rules of calculation?

What use is a rule to us here? Mightn't we (in turn) go wrong in applying it? (Wittgenstein 1969, 5.)

Here Wittgenstein echoes a central theme from his "Philosophical Investigations": language-use cannot be guided by explicitly formulated rules, for such rules would

themselves be open to misinterpretation or misuse. At bedrock level, the rules of our language-games must exist implicitly in practice. He continues:

27. If, however, one wanted to give something like a rule here, then it would contain the expression "in normal circumstances". And we recognise normal circumstances but cannot precisely describe them. At most, we can describe a range of abnormal ones.

29. Practice in the use of the rule also shows what is a mistake in its employment. (Wittgenstein 1969, 6.)

It is not just that in practice the boundary between a certainty and a hypothesis is vague-though this is also true-it is that, at a general theoretical level, it is unspecifiable in principle, however vaguely.

The foundationalist, with his picture of the inverted pyramid, thinks that there is a theoretically specifiable distinction between basic and non-basic judgments. For the epistemologist, basic and non-basic judgments belong to distinct fundamental theoretical kinds, as perhaps do acids and alkalis for a chemist. But the analogy is imperfect: we can state a criterion for a substance's being an acid (being a proton-donor), which is exactly what we cannot do for a contextual certainty. This is the first reason for not thinking of Wittgenstein as a foundationalist. His views represent a rejection of the kind of theoretical understanding that foundationalists have aspired to. For Wittgenstein, knowledge and justification are not objects of theory to anything like the extent that has been traditionally supposed.

Now Stroll, who is a subtle and attentive reader of Wittgenstein's text, is aware of these tendencies. But he explains them by finding in "On Certainty" two kinds of foundationalism (Stroll 1994, 155f.). The first kind identifies the foundations of knowledge with a class of basic judgments. But this gives way to a second kind in which the foundation of knowledge is not judging at all but acting. For example:

204. Giving grounds,...justifying the evidence, comes to an end;--but the end is not certain propositions' striking us immediately as true, i.e. it is not a kind of *seeing* on our part; it is our *acting*, which lies at the bottom of the language-game.

However, this passage should not be taken to treat acting as something distinct from judging, on which judging can then be seen to rest. Human practices are shot through with conceptual understanding. Actions are not movements but belong to the conceptual order. Speaking and acting are interwoven, neither resting on the other. But this is not the main point. The main point is that judging *is* acting. Judging, unguided by articulated

rules, is a practice. The contrast in the passage just cited is not between acting and judging but between acting and seeing. Certainties are not certain because transparently true (to the eye of the mind) but because of the role they play in language-games. They are certain because they are treated as such. But this is not a matter of making assumptions. They would not mean what they do, and the language-game in which they are embedded might not exist at all, if they were treated as open to doubt.

Someone might object that we can specify the class of basic certainties in a more abstract way. For example, they going wrong with respect to such a judgment cannot intelligibly be thought of as a mistake. Such abstract characterizations will not yield a checklist of criteria for identifying basic certainties. But it does illuminate in a general way their capacity to play distinctive role in practices of inquiry and reason-giving.

In the light of this objection, let us turn to the second question: the interdependence of basic and non-basic judgments. Wittgenstein's conception of meaning-as-use-which underwrites his account of basic certainties as judgments that play a meaning-constitutive role in our language games--implies a limited semantic holism. Practices must be mastered whole: basic certainties are held in place by things around them. Thus:

140. We do not learn the practice of making empirical judgments by learning rules: we are taught judgments and their connection with other *judgments*. A *totality* of judgments is made plausible to us.

141. When we first begin to *believe* anything, what we believe is not a single proposition but a whole system of propositions. (Light dawns gradually over the whole.) (Wittgenstein 1969, 21.)

The italicisation of "believe" is significant. The infant who can reliably produce the vocable "Mama" when its mother appears does not yet believe that her mother is present. She does not believe *anything*. Isolated from their place in the larger game, such "basic" judgments lack the significance that will come to have. Initially, they lack semantic content altogether. Meaning (as use) depends on the connection of judgments with other judgments. The metaphor of the pyramid elides this essential semantic interdependence of certainties and non-certainties. To be sure, there may be a limited epistemic asymmetry within particular language-games--limited because the plausibility of judgments, as well as their content, can derive from the way they are connected with other judgments, the connected judgments offering each other mutual support (142). But there is little point to thinking of the game as a whole as resting on anything.

Let us return to where we began. Taking the regress problem at face value, and agreeing that an infinite regress of reasons is unacceptable, we seem to be left with two

choices: we can argue that there are terminating judgments that are not mere assumptions; or we can argue that there is a kind of mutual support that does not reduce to simple circularity. Thus the Agrippan trilemma appears to define the space of theoretical options, with the foundationalist choosing the first option and the coherence theorist the second.

In the picture Wittgenstein is suggesting, which he shares with Sellars (Sellars 1963, 164-70) both foundationalism and its traditional rival, the coherence theory, go badly wrong. Foundationalists think that, if there is to be non-inferential entitlement to particular propositions, there must be a freestanding stratum of basic knowledge on which all other knowledge rests. The semantic inter-dependence of basic and non-basic judgments entails that there is no such stratum. The coherence theory, recognising semantic inter-dependence, concludes that no epistemic entitlements are genuinely non-inferential. But semantic inter-dependence is compatible with justificational asymmetries, with the result that both the foundationalist and the coherentist pictures of knowledge must be set aside. Wittgenstein's aim is thus not to answer the trilemma by choosing one of the options it presents but to reject the range of choices on offer.

References

- McGinn, M. 1989 *Sense and Certainty*, Oxford: Blackwell.
- Sellars, W. 1963 "Empiricism and the Philosophy of Mind" in *Science, Perception and Reality*, London: Routledge.
- Stroll, A. 1994 *Moore and Wittgenstein on Certainty* (Oxford and New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. 1969 *On Certainty*, edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, translated by Denis Paul and G.E.M. Anscombe, New York: J. and J. Harper.
- Wright, C. 1985 "Facts and Certainty", *Proceedings of the British Academy*, vol. LXXI, pp. 429-472

The importance of nonsense - Some Remarks on the Notion of Secondary Use of Words

Cato Wittusen*

In part II of *Philosophical Investigations* and in *Last Writings on the Philosophy of Psychology* Wittgenstein suggests a distinction between a word's primary and secondary meaning. A natural response to Wittgenstein's account of the phenomenon might be to take secondary uses of words as *live* metaphors. On such a reading, though, the interesting contrast is the one between dead metaphors and secondary uses. Wittgenstein's own example of a metaphoric use seems in effect to support this line of reasoning. In his view, it might be pertinent to describe secondary uses as a kind of metaphorical expression. But the relationship between primary and secondary uses is not like the one between expressions such as "cutting of a thread" and "cutting of someone's speech". Here one can obviously do without the figurative expression. (Wittgenstein 1982, § 798-99) However, this remark is anything but controversial. Hardly anyone would claim that one would sustain a loss of expressive aptness by being denied this kind of figurative expression.

The common inclination taking secondary uses of words as metaphors notwithstanding, the outcome of this reduction is not particular gratifying-putting aside interesting questions about the possible distinctiveness of a particular expressive mode of speaking. On the other hand, the problem about interpretations aiming at a strict differentiation between secondary uses and metaphors is that they tend to construe the phenomenon of secondary uses in a way that to many readers seems to be concurrent with ordinary conceptions of metaphor. This makes it indeed difficult to capture any original feature about the phenomenon. I'm concerned to avoid this pitfall. What I will be arguing is rather that secondary uses should be taken as utterances utterly devoid of linguistic sense, meaning that no logical role is being assigned to the words making up such utterances. What makes the distinction central is that it suggests an expressive use of words in which we fail to say something in a linguistically meaningful way. It only looks as though we contrive to come up with something yielding sense. Thus, the distinction should be thought of as a distinction in *use* - and not one in terms of linguistic meaning.¹

Taking for granted that there is a salient difference between metaphors and secondary uses as regards the extent to which they are amenable to paraphrase or replacement, many commentators seem base their arguments on theoretical

assumptions on metaphorical use not widely defended today. Take for instance Hark who points out that a difference between metaphorical and secondary use consist in the fact that secondary uses do not refer to comparisons and similarities that can be identified independent of the use (Hark 1990, 188). Another example on this score is Tilghman's reading. As opposed to metaphors, he argues, secondary uses cannot adequately be paraphrased or explained. Moreover, he goes on professing that the difference between metaphors and similes is to be thought of as a superficial one in that both figures bear reliance upon a likeness. Then, as far as secondary uses are concerned, we cannot say that they refer to "similarities or likeness whose existence can be established independent of the secondary descriptions" (Tilghman 1984, 162). Another interpretation supporting the view under consideration is found in Paul Johnston. Using metaphors, he remarks, we are capable of giving an account of the appropriateness of the expression, which is not the case when a word is used in a secondary context. Secondary uses are to be thought of as things that obtrude themselves upon us (Johnston 1993, 121). Looking closer at the arguments it becomes rather obvious that metaphorical meaning is being reduced to the literal meaning of a simile or a comparison. A metaphor is grasped as shortened simile. On such readings metaphorical meaning is something that can easily be rendered in a paraphrase. Secondary uses, on the other hand, are thought of as not being susceptible to paraphrasing-in any case not without a significant loss of meaning. The motivation behind this line of reasoning is the idea that the allegedly secondary meaning of a word is to be regarded as a meaningful event inseparable from a particular context. Interestingly, this way of construing the phenomenon of secondary use seems to be fairly congenial to theories of metaphor stressing a kind of *shift of meaning* when an expression is being used metaphorically. Due to some kind of interaction between different levels of meaning a new meaning is created in such uses.² The meaning so expressed is furthermore regarded unique and utterly dependent on the context. That is why it is thought of as not being susceptible to any kind of replacement without suffering a loss of aptness.

The bizarreness of many of his examples of secondary uses might be the reason for the prevalent opinion that secondary uses represent a kind of violation of rules of language. Many interpreters actually take Wittgenstein to be focusing on a sort of category mistake-brought about by the not fitting of two or more concepts. In Tilghman, for instance, one finds the claim that the object of a secondary description is somewhat "logically inappropriate, of the wrong category" (Tilghman 1984, 160). On his reading we are sort of faced with the problem that such secondary uses are fitting and logical aberrant at the same time. The notion of a clash between different *meanings* is also prevalent in theories of metaphor. What's being stressed is the productivity of the

allegedly *semantic clash* facing us with a logical absurdity when trying to understand metaphors. As Ricoeur puts it, the shift in meaning results "primarily from a clash between literal meanings, which excludes the literal use of the word in question and provides clues for finding a new meaning capable of according with the context of the sentence and rendering the sentence meaningful therein." (Ricoeur 1981, 170) The parallel between the way metaphorical uses and secondary uses are being discussed is apparent. Many readers take Wittgenstein to be holding that secondary uses of language basically consist of putting together meaningful concepts bringing about a clash which renders the whole phrase absurd. One reason for not accepting this construal, though, is that it runs counter to Wittgenstein's ingenious view of nonsensicality, that is, his reasons for saying that a sequence of linguistic units is nonsensical. His notion of nonsense goes back to Frege's context principle which says that we should never ask for a word's meaning in isolation. The meaning of a word has to be thought of as the logical role it plays in the sentence as a whole. We could thus say that when the whole sentence lacks sense it becomes impossible to determine the sense of a single word in it. And by the same token; if its parts are senseless-the whole sentence (context) cannot possibly be meaningful. This principle is in compliance with Wittgenstein's claim that there are not logically different kinds of nonsense. If a phrase lacks meaning this is because at least one of its parts has not been given any meaning. One remark goes like this: "Most of us think that there is nonsense which makes sense and nonsense which does not-that it is nonsense in a different way to say "This is green and yellow at the same time" from saying "Ab sur ah." But these are nonsense in the same sense, the only difference being in the jingle of the words." (Wittgenstein 1979, 64)

Diamond and Conant have elaborated on a distinction between substantive and austere notions of nonsense which is useful on this score (See Conant 2000, Diamond 1991, 1996). They both argue that Wittgenstein rejects a so-called substantial view of nonsense according to which it is possible to differentiate between substantial nonsense, caused by the words being illegitimately put together, and sheer nonsense, for example the utterance "ab sur ah". An advocate of the substantial view holds that we have substantial nonsense resulting from a clash between logical categories expressed in the utterance. The nonsensicality notwithstanding, the utterance is still thought of as capable of *symbolizing*, that is, the substantial nonsense utterance doesn't fail to reveal the logical category of its signs. (Conant 2000, 190-91) Plain nonsense is, on the other hand, considered totally deprived of such a symbolizing. The signs remain therefore mere sounds to the listener. But as we have seen, the intelligibility of this kind of differentiation is exactly what Wittgenstein denies. Nonsense is to be seen as something resulting from the fact that no meaning has been given to the signs. Or put more generally: a sentence is nonsensical to a person if it fails to symbolize. This is part of what's meant with the austere view. On this view we don't get nonsense from putting

together words of such and such categories. Taking the notion of substantial nonsense into closer consideration, one can see it as resting on the possibility of grasping an illogical thought. One incoherently believes that the categories of the sentence illegitimately combined contrive to say something-"something which the natural [substantive] view regards as an impossibility and which he denies is really sayable at all". (Diamond 1996, 104)

On the background of the distinction between the substantive and austere conception of meaning we might say that the intelligibility of describing secondary uses of words in terms of concepts being illegitimately combined rests on the possibility of a senseless sense. But as Wittgenstein argues, "when a sentence is called senseless it is not as it were its sense that is senseless." (Wittgenstein 1967, §500) So what I'm arguing is that Wittgenstein's rejection of substantial nonsense sort of support interpreting secondary uses of language as cases in which a person *means* nothing by her words.³ The lack of meaning here has to be seen as resulting from the fact that such utterances fail to symbolize. However, this failure of symbolizing is an external feature of the meaningless expression, a thought in fully compliance with his suggestion to pay attention to how words are actually being used.⁴

My point so far can be put this way: Instead of arguing that some meanings are really put into play, that is, that an absurd thought is somehow expressed when using word in a secondary mode, what the paragraphs suggest is, in my view, that secondary uses should be contrasted with cases in which new or unusual *forms of representation* are taken into use, which also includes metaphorical expressions. One way to differentiate between metaphors and secondary uses is thus to say that metaphors succeed in saying something, i.e., a logical role is assigned to the word making up whole expression (which of course doesn't mean that some metaphorical meaning thus expressed can be paraphrased. I defer from taking a stance on this issue here.). Using words in a secondary sense, on the other hand, there is strictly speaking nothing that our words stand for. A person's adherence to the allegedly familiar meaning of a given word in such a situation should therefore be taken as an admission of her bringing nonsense into play and not a clarification of a particular meaning thought of as playing a contributing role with regard to the meaningfulness of the linguistic sequence as a whole.⁵

Given that we actually fail to say anything when using words in a secondary mode, what kind of understanding can be said to be accomplished in these situations? Besides, on the assumption that secondary uses are devoid of meaning, how come that we still find ourselves relating to something by such utterances? On my reading, a secondary use reveals a particular relation to language-it doesn't let the listener recognize the logical role of the components of the utterance. It might be argued that meeting each

other in language this way should be seen as coming to absorb one another's verbal gestures. According to Wittgenstein, a gesture is not necessarily something instinctive or inherent. It is rather something instilled *and* assimilated. (Wittgenstein 1982, §712) He also likens word and expressions to pictures. All this suggests a closeness to language—a sort of intimacy making us sensitive to the physiognomy of the words. Upon reflecting on what kind of communication secondary uses make possible, one very soon comes to see how fragile this kind of communication really is.

Diamond's discussion of what it is to understand nonsense is very inspiring in this respect. Starting with what it is to understand people uttering sense, she claims that what is typical of such situations is the capacity to render what has been said in one's own words. In brief, one can take it as a fusion of two or more languages. This kind of access to the other's language is not possible when a person is talking nonsense. In such cases the spoken words have as it were no inside. However, if one really wants to understand the person speaking nonsense, one cannot remain outside either. What Diamond suggests is that understanding nonsense is to be seen as an imaginative effort to take nonsense as sense. Remaining outside one only sees the person's inclination to come up with particular words with which she might associate certain feelings, etc. By imaginatively taking the other's nonsense for sense one creates a quasi-fusion of yours and the other person's language, one imaginatively contrive to get *inside*. This is possible by being receptive to the other's inclinations and attraction to particular words. Diamond bluntly admits that this is a very particular use of imagination. In fact, I would say that there is something paradoxical about this kind of understanding. The person trying to understand actually, as she says, "wants to be speaking a language in which the sentence that the other person utters have been given sense, because he wants to mean them himself; yet he also wants to remain in the language in which no meaning has been given to those sentences." (Diamond 1991, 158)

Diamond's reading might also throw some light on the problem of how we manage to relate to something at all when using words in a secondary mode. Although we normally don't attribute any importance to mental accompaniments as to the meaning of a word, such associations and feelings might be responsible for our attraction to nonsensical constructions. Put differently: such accompaniments might often be the reason for our thinking that we actually mean something by such uses. On the other hand we might also say that they are responsible for our taking other people as meaning something by their nonsense utterances. Such accompaniments give us the illusion that a particular nonsense utterance has been given a particular illocutionary force, that is to say, that we come to recognize a particular direction of the utterance. In so doing we manage for example to take something nonsensical as a question or a claim.⁶

By not seeing that the secondary meaning is no meaning after all, not even a primary meaning used in a new way³one misses seeing the distinctiveness of such utterances compared to, for example, the use of metaphors or creative projections of words reflecting an *individual* stance on some matter. As I have been arguing, the prevailing way of making a distinction between metaphors and secondary uses doesn't work very well. In my view, one should either accept secondary uses as a kind of metaphorical use (whereby the phenomenon would lose some of its attraction) or one should find a way of differentiating them which doesn't rely on the category of paraphrase. I argued on my part that one should consider secondary uses linguistically meaningless without thereby relying on any notion of conceptual clash. One way to do that is to regard the meaningfulness expressed by secondary uses as akin to the expressiveness of a gesture or picture. Construed thus, the distinction between primary and secondary uses of words intimates a dimension of expressive use of language that should be more elaborated on.

List of References

- Conant, J. (2000), "Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein, in A. Crary and R. Read (eds.) (2000), *The New Wittgenstein*. London; New York: Routledge.
- Diamond, C. (1991), "Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*, in A. Crary and R. Read (eds.) (2000), *The New Wittgenstein*. London; New York: Routledge.
- Diamond, C. (1996), *The Realistic Spirit, Philosophy and the Mind*. Cambridge Mass.: The MIT press.
- Glock, H.-J., (1996), *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Hark, M. T. (1990), *Beyond the Inner and the Outer: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht: Kluwer.
- Johnston, P. (1993), *Rethinking the Inner: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London; New York: Routledge.
- Ricoeur, P. (1981), *Hermeneutics and the Human Science: Essays on Language, Action and Interpretation*. New York: Cambridge University Press.
- Tilghman, B.R. (1984) *But is it Art? The Value of Art and the Temptation of Theory*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, (1967) [1953], *Philosophical Investigations*. New York: MacMillan
- Wittgenstein (1979), *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-35*, Chicago: Chicago University Press.
- Wittgenstein (1982), *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Endnote

- * I'm grateful to Alice Crary for helpful comments on this paper.
- 1 At face value this position might be reminiscent of Donald Davidson's dismissal of any metaphorical meaning. A metaphor expresses in his view just a patent falsehood or absurd truth. However, what I'm getting at is that a secondary use actually says nothing. There are only imitations of claims and thoughts. Talking about patent falsehood doesn't apply to such cases. The denial of any metaphorical meaning, however, is somewhat concurrent with my construal of the phenomenon saying that no secondary content is expressed when using a word in a secondary mode, not even one that is not susceptible to interpretation and paraphrase.
 - 2 M. Black's talk about the interaction of different systems of associated commonplaces in the act of interpreting a metaphor should be well-known to many. P. Ricoeur-commenting on modern theories of metaphor-discusses the replacement of the classical theory of substitution by a modern theory -advanced by people like I. Richards, M. Beradsly, M. Black. Those theories focus on the interaction between semantic fields. He himself seems to endorse a modified version of the interactional view.(Ricoeur 1981).
 - 3 Glock holds that "e", taken from the utterance "e is yellow", is obviously not yellow in the sense in which flowers are. The expression "e" is in other words thought of as having the same logical role as for example in "e is not difficult to pronounce". Moreover, by putting together two clashing meanings a secondary meaning is being brought into play. (Glock 1996, 39-40)
 - 4 Take for example the utterance "e is yellow". It is not hard to think of situations in which it would be difficult to discern any symbols in it. On the other hand, we could easily describe situations in which this word sequence would yield a clear meaning. Just suppose we were using letters as abbreviations for different kinds of objects that we wanted to arrange with regard to their colors. In such a context, in which a new form of representation is taken into use, we would for example know what its fulfillment would be like. In a sense thus, the phenomenon of using word in a secondary mode tells us something about the extent to which all speaking depends for its intelligibility on circumstances giving the meaning of a word a certain *direction*, i.e. a particular logical role.
 - 5 Paul Johnston's reason for saying that secondary uses are nonsensical is worth noticing. He claims that such utterances are in a literal sense nonsense due to their obvious falsity. Interestingly, he doesn't draw on any conceptual clash. On the contrary, he must be holding that we actually understand such utterances. How else are we supposed to grasp their falseness? Take for example an expression like "Tuesday is fat". In order to say that this is in literal sense false, one must have succeeded in ascribing a logical role to its components, i.e. interpreted it by some means or other. (Johnston 1993, 121-22)
 - 6 Diamond's discussion is intriguing in many ways. Although she doesn't refer explicitly to secondary uses, it seems likely that she accept such uses as examples of the phenomenon under discussion. Anyhow, her thoughts on how to construe the phenomenon of understanding nonsense provide us with a promising framework with regard to secondary uses, provided of course that one accepts such uses as completely senseless.

Bioethik und das Problem absoluter Werte

Monika Wogrolly-Maani

1.

Im *Tractatus* sagt Wittgenstein:

"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." (Wittgenstein 1989 b, 6.41)

Daraus folgt:

"Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken." (ebda, 6.41, 6.42).

Die ethische Position Wittgensteins beschränkt sich allein auf das Individuelle und das persönliche Verhalten und Handeln, weshalb er in seinem *Vortrag über Ethik* auch in der ersten Person spricht. Für Wittgenstein hat das Ethische nichts mit Allgemeinbegriffen und universalen Normen und deren Begründungen zu tun, sondern allein mit subjektiven Lebensformen. Die Wahl der ersten Person-Perspektive zeigt, dass wir im Ethischen mit unserer Antwort auf uns allein gestellt sind, und dass diese Antwort je anders und einzigartig ausfällt.

Im Gegensatz zu Wittgensteins *individueller* Ethik fragt die moderne Bioethik nach allgemeingültigen Grenzen der Behandelbarkeit von Menschen.

Im Zuge des interdisziplinären Forschungsprojektes *Personen und das Problem des Paternalismus im Kontext von Intensiv- und Transplantationsmedizin* wurde eine neurochirurgische Klinik besucht, um das Leben auf einer Intensivstation kennenzulernen. Dieser Feldforschung sind die folgenden Auszüge des unterschiedlichen Verhalten zweier Ärzte gegenüber ihren Patienten entnommen. Darauf soll nach den zugrunde liegenden moralischen Einstellungen gefragt und eine Ethik der *absoluten* oder *intrinsic*en Werte befürwortet werden. Demgegenüber steht Wittgensteins individuelle Ethik der ersten Person, welche die Unsinnigkeit einer jeden derart ausgerichteten praktischen Ethik postuliert.

2.

Auszug 1

Frau E, 38 Jahre, österreichische Staatsbürgerin

Drei Tage vor der Aufnahme leidet Frau E unter heftigen Kopfschmerzen, die sich nicht bessern. Der Hausarzt schickt sie daher am dritten Tag zum Neurologen, der eine Computertomographie veranlaßt. Diese ergibt den dringenden Verdacht auf eine Gefäßaussackung im Gehirn (*Aneurysma*). Anschließend erfolgt die Aufnahme an der Neurochirurgie. Die Patientin wird noch am selben Tag angiographiert, wobei sich ein operativ schwer zugängliches Aneurysma (*Ophthalmica-Aneurysma*) zeigt. Die Embolisationsbehandlung wird für den folgenden Tag vereinbart, kann aber zugunsten anderer Patienten nicht durchgeführt werden. Daraufhin wird die Behandlung auf einen Termin in zwei Tagen verlegt, zumal sich die zuständigen Ärzte derzeit auf Urlaub befinden. Frau E erleidet noch in derselben Nacht eine massive Nachblutung und verbleibt in tief komatösem Zustand.

Nachdem der *Hirntod* von Frau E festgestellt, und das Transplantationsteam informiert worden ist, erscheinen die Angehörigen zu Mittag, um, wie sich vermuten läßt, von der Patientin Abschied zu nehmen. Sie werden nicht über die bevorstehende Explantation aufgeklärt. Die Organentnahme ist nach Abschluß aller Untersuchungen und Freiwerden eines geeigneten Anästhesisten für 18 Uhr 20 vorgesehen. Alle entsprechenden Papiere werden bereits vor dieser Zeit fertiggestellt. Letztlich verzögert sich der Abtransport von Frau E aus der Intensivstation jedoch um etwa 20 Minuten. Gerade als der Anästhesist zum Abtransport erscheint, kündigt eine Schwester die Ankunft der Angehörigen an. Frau E wird quasi durch die Hintertür aus der Station gebracht, die Angehörigen vom Stationsarzt Prof. L. über den eben erfolgten Tod der Patientin informiert.

3.

Die vorliegende Problematik sei kurz zusammengefaßt: Die in Österreich geltende gesetzliche Widerspruchslösung setzt bei nicht zu Lebzeiten getroffenem Widerspruch gegen Organentnahme stillschweigend eine Zustimmung voraus. Vor diesem Hintergrund stehen dem befaßten Arzt im Falle eines Patienten, bei dem der irreversible Ausfall der Stammhirntätigkeit ("Hirntod") festgestellt wurde, mit oder ohne Einbeziehung der Angehörigen, die Möglichkeiten offen, entweder a) den hirntoten Patienten zum Spender zu konditionieren, oder b) vom Respirator zu diskonnektieren.

Im oben beschriebenen Fall werden die Angehörigen, wie vom damit befaßten Arzt Prof. L. gesagt wird, "zum eigenen Besten" von der beatmet auf der Station befindlichen angehenden Organspenderin Frau E unter dem Hinweis, sie sei soeben verstorben und befinde sich nicht mehr auf der Station, ferngehalten.

Daraus folgt:

Aus der gesetzlichen *Widerspruchslösung* ergibt sich ein unterschiedlicher Umgang mit Hirntoten und ihren Angehörigen durch die zuständigen Ärzte.

Prof. S. reagiert anders auf die Diagnose Hirntod als sein Kollege, Prof. L. Prof. S. bezieht aus persönlicher Überzeugung immer die Angehörigen eines Hirntoten in den Entscheidungsprozeß ein und befragt sie, ob sie einer Organentnahme zustimmen. Wenn eine Organentnahme nicht möglich ist, fragt Prof. S. die Angehörigen, ob sie beim Abschalten der Beatmungsmaschine anwesend sein und den Hirntoten auf diese Weise verabschieden wollen.

Anders Prof. L.: Er lehnt die Einbeziehung und Befragung von Angehörigen kategorisch ab, wenn diese nicht von selbst an ihn herantreten und ihn auf Organspende ansprechen. Prof. L. sagt, das komme selten vor, zumal nur sehr wenige über die gesetzlichen Verhältnisse und ihre praktischen Folgen in Österreich informiert seien.

4.

Das zweite Beispiel aus der intensivmedizinischen Praxis betrifft die Frage, wann bzw. unter welchen Voraussetzungen bei einem schwerstkranken Patienten mit einer medizinisch ungünstigen Prognose lebenserhaltende Maßnahmen einzustellen sind. Auch hier hat sich gezeigt, dass sich die Stationsärzte Prof. L. und Prof. S. unterschiedlich verhalten.

Auszug 2

Der Begriff "*Rösten*" dient im Stationsjargon der Umschreibung ausgedehnter therapeutischer und lebenserhaltender Maßnahmen bei prognostisch hoffnungslosen Patienten.

Prof. L. sagt über Prof. S., dieser "röste" seine Patienten. Prof. S. sagt, er lasse dagegen bei Dienstantritt häufig ein oder zwei Patienten sterben, die von seinem Vorgänger unnötig "geröstet worden" seien.

Während es Prof. S.' Überzeugung ist, sein moralischer Auftrag bestehe darin, menschliches Leben auch bei vielfacher Schädigung und Beeinträchtigung

(Lähmungen, Bewußtseinsstörungen, Hilflosigkeit) um seiner selbst willen mit intensivmedizinischen Mitteln zu erhalten, hält es Prof. L. für seine moralische Aufgabe, menschliches Leid möglichst gering zu halten und fast nur von Leid und Hilflosigkeit geprägtes Menschenleben unter Einhaltung gesetzlicher Vorgaben so kurz wie möglich zu halten. So verzichtet auch letzterer viel häufiger als ersterer auf die Möglichkeit der Reanimation und setzt schwerstkranke Patienten eher auf *Minimaltherapie* (Beschränkung therapeutischer Maßnahmen auf Flüssigkeitszufuhr) als sein Kollege.

5.

Beherzigt man den implizit erteilten Ratschlag Wittgensteins zur sprachlichen Enthaltensamkeit und den Verweis auf das Sich-Zeigen der Ethik im individuellen Handeln, in der Aktion, müßte man jedes Unterfangen, die ärztlichen Verhaltensweisen über das in den Handlungen zum Ausdruck gebrachte Individuelle hinaus zu positionieren, als unsinnig verwerfen. So gesehen führte eine Diskussion über "moralisch angemessenes" oder "moralisch gutes" Verhalten hinsichtlich der Aufklärung oder Nicht-Aufklärung von Angehörigen hirntoter Organspender (Auszug 1) und des Einsatzes lebenserhaltender Maßnahmen bei schwerstkranken Intensivpatienten (Auszug 2) zu keinem sinnvollen Ergebnis. Die beiden Stationsärzte vertreten unterschiedliche Standpunkte im Umgang mit ihren Patienten und deren Angehörigen und begreifen auch "Moral" und ihren "moralischen Auftrag" kontroversiell. Ob und welche Normen hier gelten sollen, kann nicht auf dem Weg einer begrifflichen Analyse, sondern nur im Rahmen einer *normativen Ethik* beantwortet werden.

6.

In der Ethik geht es schlechthin um Maßstäbe und Richtlinien, auf Grund welcher wir menschliches Handeln als richtig oder falsch beurteilen und von denen wir glauben, dass die Menschen sie beachten sollten, um das Richtige zu tun und ihr Leben angemessen zu gestalten. Die Ethik der Neuzeit kennt verschiedene Maßstäbe des richtigen Handelns. Neben dem rationalen Selbstinteresse einzelner Personen stehen das Gemeinwohl einer Gesellschaft und die universelle allgemein verbindliche Moral. Der Begriff "Moral" wird hier als alldas gefaßt, worüber die Ethik räsoniert und reflektiert. Freilich ist jede Moral in dem Sinne subjektiv, dass ihre Normen der subjektiven Anerkennung bedürfen. Moralische Normen haben soziale Geltung nur dann und insoweit, wenn und soweit über sie Einigkeit herrscht.

Stark vereinfacht, lassen sich im weltweiten bioethischen Diskurs zwei Hauptströmungen ausmachen: Erstens, eine *deontologische* Ethik, die, inspiriert von

Immanuel Kant, den Bereich des Moralischen als den von unbedingten (kategorischen) Pflichten faßt, wobei der Frage der Handlungskonsequenzen eine sekundäre Bedeutung beigemessen wird. Nicht persönliche und allgemeine Vorteile, sondern sich aus rationalen Einsichten ergebende Verpflichtungen sind vorrangig. Das Leben wird als absoluter und unumstößlicher Wert definiert. Zweitens, eine *konsequenzialistische* Ethik, die bei der moralischen Beurteilung von Handlungen auf deren Konsequenzen abstellt. Der Utilitarismus ist ein prominenter Vertreter konsequenzialistischen Denkens.

Anknüpfend an *René Descartes*, hat *Edmund Husserl* in seiner *Phänomenologie* die Intuition als *das unmittelbare Selbsterscheinen eines Seins* definiert, das sich gleichermaßen als Ding und als Wert zu offenbaren vermag. *Max Scheler* baute Husserls Gedanken in seiner sogenannten *materialen Wertethik* aus. Demnach werden Werte als unwandelbare Wesenheiten oder Tatsachen gefaßt, die dem moralischen Subjekt in einer Art Wesensschau, die auf Gefühlen basiert, unmittelbar gegeben sind.

Gemäß diesem *Intuitionismus* werden die fundamentalen moralischen Tatsachen in einem Akt direkter Einsicht - einer fundamentalen moralischen Intuition - erkannt. Die Komplexität moralischer Intuitionen beruht freilich auf erzieherischen und kulturellen Einflüssen. Das ändert nichts daran, dass wir ohne fundamentale moralische Intuitionen das Merkmal "moralisch gut" nicht verstünden.

George Edward Moore hat in seinem Buch *Principia Ethica* das Prädikat "gut" als eine fundamentale nicht-natürliche Eigenschaft definiert. Seine Bedeutung ist bloß intuitiv und nicht durch Rückführung auf empirische Eigenschaften erfaßbar. Deshalb erliegen ethische Konzeptionen, die "gut" durch eine natürliche Eigenschaft ersetzen wollen - etwa im Utilitarismus durch "lustfördernd" oder "glücklich" - einem Fehlschluß. Moore bezeichnete die Identifikation einer natürlichen Eigenschaft mit der Eigenschaft des Guten als "*naturalistischen Fehlschluß*".

7.

Was bedeutet das vor dem Hintergrund der Handlungsweisen der beiden Stationsärzte in den genannten Beispielen?

Auf den ersten Blick scheint klar: Beide Stationsärzte rekurren auf ihre je eigenen und ganz persönlichen moralischen Intuitionen. Für die Begründung einer jeden säkularen Moral hat das *Prinzip der Leidminimierung* zentrale Bedeutung. Bei Prof. L. scheint das *Prinzip der Leidminimierung* dafür bestimmend zu sein, den Angehörigen eines hirntoten Patienten dessen Bestimmung zum Organspender "zu ihrem eigenen Besten" zu verheimlichen. Der utilitaristische Gedanke der Leidminimierung bzw. Glückoptimierung stellt jedoch im strengen Sinn auf einen *moralischen Perfektionismus*

ab, zumal sich jede Handlung an der Idee kollektiver Leidminimierung auszurichten hat. Beide Stationsärzte handeln nach ihren moralischen Eingebungen (Intuitionen), und auf diesen individuellen moralischen Intuitionismus sind Patienten und Angehörige angewiesen. Anders gesagt, entscheidet der Zufall darüber, welcherart der Umgang mit Hirntoten und deren Angehörigen (Auszug 1) bzw. schwerstkranken Intensivpatienten (Auszug 2) ist.

8.

Wittgensteins *Ethik der ersten Person* ist eine Ethik der Askese von der Rede, eine sprachlose Ethik, die sich im praktischen Verhalten des handelnden Subjektes verwirklicht. Eine Ethik, die nur ist, wenn und indem sie "*passiert*".

Diese nicht auszudrückende Ethik steht ganz im Gegensatz zu in der Bioethik erforderlichen Prinzipien eines "moralisch guten" bzw. "moralisch angemessenen" Handelns. Zusammen mit Ästhetik und Religion betrachtet Wittgenstein die Ethik als ein vergebliches - und jedenfalls unwissenschaftliches - Bestreben des Menschen, gegen die Wände seines Käfigs anzurennen (vgl. Wittgenstein 1989 a, S. 19). Allerdings ist ein sinnloses Unterfangen, mittels der Sprache über das, was die Sprache auszudrücken vermag, hinausgelangen zu wollen:

"... Die Ethik ist, sofern sie überhaupt etwas ist, übernatürlich, und unsere Worte werden nur Fakten ausdrücken; so, wie in eine Teetasse voll Wasser eben nur eine Teetasse voll Wasser hineingeht, auch wenn ich's literweise darübergösse." (Wittgenstein 1989 a, S. 13)

Der *Tractat* ist ein Werk über Elementarsätze und die Isomorphie von Sprache und Welt. Wie wichtig für Wittgenstein das Ethische war, wird an manchen seiner Notizen deutlich: An *Ludwig von Ficker* hatte er geschrieben, dass der Sinn dieses Buches eigentlich ein ethischer sei. Das Ethische werde *im Tractat "gleichsam von Innen her begrenzt"*. (Wittgenstein 1980: 96)

Der zweite Teil des *Tractatus logico-philosophicus*, das *Ungeschriebene*, markiert das Unsagbare, das sich im Schweigen zeigt. Dieser zweite Teil liegt mit dem Geschriebenen vor. In diesem Sinn bedeutet das, dass der *Tractatus* dem Denken, bzw. seiner Übersetzung in Sprache, eine Grenze zieht. Diese Grenze innerhalb der Sprache differenziert das Sinnvolle vom Unsinnigen. Das Instrument zur Grenzziehung ist der prädikative Satz.

Für Wittgenstein ist das *Unsinnige* jenes, das nicht in Wahr-Falsch-Disjunktionen dargestellt werden kann und somit nicht entscheidbar ist. Wenn der Sinn eines Satzes

in seiner "Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte" (4.2.) liegt, erlaubt die unsinnige Rede keine solche Entscheidung und hält sich im Unentscheidbaren auf. Damit ist solches Sagen wertlos.

Wittgenstein zählt das Ethische zum "*Mystischen*", das zur Enthaltbarkeit von der Rede gemahnt. (vgl. Wittgenstein 1980)

Weder lassen sich in den Bemerkungen zur Ethik Werturteile erkennen noch Unterweisungen für richtiges Handeln. Es sind allenfalls subjektive Stellungnahmen, keine praktische Philosophie. Es ist keine moralische Botschaft. Jeder ist, indem er sich so und so verhält, auf sich selbst angewiesen. Über eine individuelle Ethik, die neben Religion und Ästhetik zum Bereich des Unsagbaren zählt, hinauskommen und Regeln und Werte für universell erklären zu wollen, ist so gesehen ein hilfloses Anstrampeln gegen die Logik als Spiegelbild der Welt.

Wittgensteins Enthaltbarkeit der Rede scheint den Stationsärzten, Prof. L. und Prof. S., gleichermaßen Recht zu geben. Und gemäß seiner *Ethik der ersten Person* handeln beide, indem sie nach ihrer Intuition handeln, "moralisch angemessen", obwohl jeder seinen ärztlichen Auftrag, den *Wert des Lebens* und *das Gute* anders begreift.

9.

Für den Umgang mit Intensivpatienten bleibt mithin offen: Kann eine dem Individuum vorbehaltene Ethik des Schweigens, eine Ethik der ersten Person im Hinblick auf die Praxis angemessen sein? Gibt es etwas wie *intrinsische Werte* - beispielsweise den Wert des Lebens, der dem Leben *an sich* zukommt und der, unabhängig von auf bestimmte Handlungen folgenden Konsequenzen, unumstößlich bleibt?

Wittgenstein verneint die Frage nach der Existenz von Werten in der Welt. Faktisches kann keinen übernatürlichen Wert haben. Und es gibt nur Faktisches. Und es läßt sich zeigt auch nichts anderes sagen als Faktisches. Alles andere ist unsagbar und zeigt sich.

In seinem Buch *The Right and The Good* hat *William David Ross* das *intrinsisch Gute* auf eine Weise gefaßt, die keinen Zweifel daran läßt, dass es sich dem konsequenzialistisch ausgerichteten utilitaristischen Verständnis von "gut" entzieht.

"The intrinsically good is best defined as that which is good apart from any of the results it produces." (Ross 1973, S.68)

Im Gegensatz zu *intrinsischen* Werten, die bestimmten Dingen und Handlungen *an sich* zukommen, kommen *extrinsische* Werte Dingen und Handlungen nur insofern zu,

als diese Mittel zu bestimmten Zwecken sind oder bestimmte Konsequenzen zur Folge haben. Das *intrinsisch* Gute kann nach Ross nicht über etwaige empirische Folgen charakterisiert werden - daher bleibt noch eine Form seiner Erkenntnis, nämlich die Intuition.

10.

Von den angeführten ethischen Konzeptionen kann keine den Anspruch erheben, alle Probleme der rationalen Moralbegründung zufriedenstellend zu lösen. Jedoch gerade in Bereichen, wo nicht mehr selbstbestimmungsfähige Menschen anderen überantwortet sind, erscheinen mir ein *moralischer Intuitionismus* und eine *Ethik der ersten Person* als zu schwach, um einen Dambruch zu verhindern und vor der Gefahr der Instrumentalisierung menschlichen Lebens zu schützen. Kein philosophisches Schweigen, sondern nur eine Ethik *absoluter Werte* - wie etwa *der Sorge* um den Mitmenschen - kann den mit der Verselbständigung biotechnologischer Möglichkeiten verbundenen Zugriff auf menschliches Leben in für alle vertretbaren Grenzen halten.

Literatur:

- Ross, William D. (1973): *The Right and the Good, reprinted (Clarendon)*
- Schulte, Joachim (Hrsg.): *Texte zum Tractatus, Frankfurt/M (Suhrkamp)*
- Wittgenstein, Ludwig (1980): *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker, hsg. v. B. McGuinness u. G. H. von Wright, Frankfurt/M (Suhrkamp)*
- Wittgenstein, Ludwig (1989a): *Vortrag über Ethik, Frankfurt/M (Suhrkamp)*
- Wittgenstein, Ludwig (1989b): *Tractatus logico-philosophicus, Kritische Edition, hsg. von Brian McGuinness und Joachim Schulte, Frankfurt/M (Suhrkamp)*

Wittgenstein und die indirekte Mitteilung

Jacek Ziobrowski

Wittgenstein hat Kierkegaard sehr geschätzt, der Däne war für ihn der grösste Denker des 19. Jahrhunderts. Die Schriften Kierkegaards haben den Philosophen aus Cambridge beeinflusst. Insbesondere scheint es, daß Wittgenstein durch die Konzeption der indirekten Mitteilung inspiriert wurde. Bei Kierkegaard ist die indirekte Mitteilung mit seiner Auffassungen betreffend der Grenzen des Erkennens und der subjektiven Wahrheit eng verbunden, die auch Analogien in Wittgensteins Philosophie finden. Man kann also nicht nur über Konvergenz spezifischen Ideen, sondern auch der Denkweisen bezüglich der philosophischen Mitteilung, sprechen. In diesem Vortrag will ich diese Konvergenz aufzeigen.

Beide Philosophen vertreten folgende philosophische Auffassungen:

1. Neben der Welt unserer Erfahrung gibt es etwas was für den Menschen grundsätzlich unerkennbar und unaussprechlich ist.
2. Eine wesentliche Funktion der Philosophie ist es auf ein richtiges Verhältnis zur Welt und zum Unaussprechliche hinzuführen.
3. Diese Aufgabe kann auf dem Weg der indirekten Mitteilung vollzogen werden, die asystematisch, unautoritär und auf den Einzelnen gerichtet ist.
4. Eine Mitteilung dieser Art kann dem vertieften Verstehen verschidener Kulturerscheinungen dienen, das nicht auf dem Wege von Erklärungstheorien erreicht wird.

Ich werde diese Auffassungen beider Denker verfolgen und auf weitere Zusammenhänge - auch solche, die bislang nicht aufgezeigt wurden- zwischen der Philosophie Wittgensteins und Kierkegaards hinweisen.¹

Die Philosophie Kierkegaards wird wesentlich von der Überzeugung bestimmt, daß das Christentum ein Paradox ist. Kierkegaard bezeichnet als Paradox etwas, was für die Vernunft unbegreiflich ist. Ein Paradox ist nach dem Autor von *Philosophischen Brocken* ein gegenseitiges Verhältnis zwischen einem existierenden Menschen und Gott. Kierkegaard zeigt dieses Paradox auf, indem er in *Philosophischen Brocken* über die Vernunft schreibt, daß diese an der Grenze des Denkbaren beständig gegen etwas

Unbekanntes stößt. Die Vernunft verlangt das Unbekannte zu erreichen, kann nicht aufhören nach ihm zu streben, aber auf paradoxe Weise führt dieses Streben zum Erweisen einer Schwäche der Vernunft.

Es ist ein Paradox, ein leidenschaftliches Streben nach etwas, was sich nicht dem Denken unterordnet. Unbegreiflich und paradox ist auch das Objekt dieses Strebens - das Unbekannte. Das Unbekannte kann man nicht denken, nicht beschreiben. Wenn man es als *das Unbekannte, die Grenze, an die man stößt* bezeichnet, bleibt man in den Grenzen vom Denkbaren und diese Bezeichnungen beziehen sich auf etwas, was sich außerhalb dieser Grenzen befindet. Der Autor der *Brocken* nennt dieses Unbekannte Gott.

Nach Kierkegaard ist die Relation zwischen dem Unbekannten und einem Existierendem ein Paradox, das hat schon Sokrates bemerkt. Im Christentum wird das Paradox noch deutlicher, da in ihm größere Gegensätze zusammenstoßen. Das Christentum betont, daß der Mensch in der Unwahrheit, in der Erbsünde, geboren ist. Das eingezeigte Paradox wird zum absolutem dadurch, dass das Unbekannte sich zu solchem Existierendem verhält. Darüber hinaus bildet das Unbekannte selbst ein Paradox. Es ist paradox, daß die ewige Wahrheit in der Zeit entstand, dass der ewige Gott geworden ist, im Gestalt Jesus geboren wurde und lebte, sich nicht von den anderen Menschen unterscheidend. Kierkegaard nennt das Paradox Gottes Menschenwerdung *das Absurde*.

Eine Sphäre des Unausprechlichen umfasst auch Erscheinungen, die sinnlich erfahrbar sind. In *Entweder-Oder* weist Kierkegaard dem Leser bestimmte Begriffe und Stimmungen auf, die in der Musik enthalten sind und die Musik, wie er schreibt, fängt dort an, wo die Sprache endet.

Eine Idee von seiner Mitteilung zeigt er bildlich mit Hilfe einer Metapher über zwei Reiche: die Sprache und die Musik.

"... ich würde beständig der Grenze des mir bekannten Reiches entlanggehen und bei dieser Bewegung den Umriss des unbekanntes Landes beschreiben und so eine allgemeine Vorstellung davon gewinnen, ohne mit meinem Fuß hineingesetzt zu haben. (...) Das mir bekannte Reich, zu dessen äußerster Grenze ich gehen will um die Musik zu entdecken, ist die Sprache" (s.59-60).

In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* unterscheidet Kierkegaard zwei Wege der Reflexion: eine objektive und eine subjektive. Die objektive Reflexion führt den Menschen zum historischen und spekulativen Wissen, die subjektive Reflexion - zum ethischen und religiös-ethischen Erkennen.

Durch die objektive Reflexion wird etwas gesucht, das - unabhängig vom erkennenden Subjekt - die Wahrheit ist. Durch die subjektive Reflexion hingegen verhält sich das Subjekt - zu etwas - in der Wahrheit.

"Wenn subjektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert; wenn nur *das Wie* dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, so ist das Individuum in Wahrheit, selbst wenn es sich so zur Unwahrheit verhielte" (Bd.I, s.190).

Die objektiven Wahrheiten kann man ausdrücken und unmittelbar mitteilen. Oft haben sie einen Charakter allgemeingeltender Behauptungen, bilden ganze Theorien, werden autoritativ verkündet.

Die wesentliche subjektive Wahrheit kann man nicht direkt mitteilen, so wie man Wissen kommuniziert. Sie ist erreichbar auf dem Wege der indirekten Mitteilung. In dieser Mitteilung geht es darum, daß man beim Empfänger eine besondere Haltung gegenüber dem ausgesagten Inhalt und das, was es betrifft - Existenz, Welt, Gott - erweckt. Und die Mitteilung kommt zustande, wenn der Empfänger ein seinem Verhältnis entsprechendes *Wie* findet und seine Wahrheit in Handlungen verwirklicht.

Die indirekte Mitteilung ist dadurch kenngzeichnet, daß sie asystematisch, unautoritär ist und das Mitgeteilte einen subjektiven Charakter besitzt.

Anders als das Wissen, kann eine subjektive Wahrheit nicht im objektiven sprachlichen Gebilde Ausdruck finden. Sie gilt nicht für alle, sondern nur für den Einzelnen. Ein Mitteilender kennt die Wahrheit, nach der sich der Empfänger richten soll, nicht. Er kann also nicht als Autorität auftreten. Die Worte des anderen Menschen sind nur ein Anstoß, der dazu dient, im Empfänger eine Reflexion auszulösen, die zur Wahrheit führt.

Nutzlos sind in der indirekten Mitteilung Theorien und Systeme. Sie ignorieren eine Existenz und ihre Wahrheit. Ein System der Existenz kann es nicht geben.

In den philosophische Betrachtungen Kierkegaards sind oft kurze literarische Erzählungen eingefügt. Der Däne beschreibt die Situationen, in denen die Personen, die verschiedene Werte und Lebensweisen vertreten, wichtige Entscheidungen treffen müssen. Er bemüht sich ihre Denkweisen nicht zu beurteilen, sondern eine Aufmerksamkeit auf die Umstände und Konsequenzen verschiedener Wahlmöglichkeiten lenken. Manche Zwischenbemerkungen haben den Charakter von Gesprächen mit dem Leser.

Kierkegaard hat seine Bücher unter Pseudonymen herausgegeben. In den *Philosophischen Brocken* und in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* benutzt er den

Pseudonym *Johannes Climacus*; das griechisches Wort *klimax* bedeutet Stufe oder Leiter.² Kierkegaard tritt auf als *der uneigentliche Verfasser, der Gleichgültige*, jemand, der für den Inhalt des Werkes keine Verantwortung trägt. Auf diese Weise verschwindet er als der Belehrende, als Autorität. Der Leser bleibt alleine mit einer Vielfalt von Persönlichkeiten, möglichen Denk- und Lebensweisen. Er bleibt auf sich selbst gestellt und als solcher verhält er sich gegenüber der vorgelegten Botschaft.

Die indirekte Mitteilung auch als Mitteilung eines Könnens bezeichnet tritt in vielen Bereichen des Lebens auf. Sie bildet u.a. die ethische Mitteilung und die religiös-ethische Mitteilung.

Die ethische Mitteilung ist im strengsten Sinne eine indirekte Mitteilung, ihr Ziel ist das Ethische im Handeln zu verwirklichen. Wenn eine ethisch-religiöse Mitteilung in einer christlicher Form auftritt, ist sie zum Teil die Mitteilung eines Wissens, zum Teil - eines Könnens. Hier muss das Wissen von Christentum mitgeteilt werden. Das Wissen über Paradox des ewigen Gottes, der in der Zeit als Christus geboren ist, wird unmittelbar mitgeteilt. Das wesentlichste - eine subjektive Wahrheit - kann hingegen nur indirekt mitgeteilt werden.

Die indirekte Mitteilung wurde auf besondere Weise auch von Wittgenstein angewandt.

In seinem *Traktat* versucht Wittgenstein die Grenze der Sprache aufzuzeigen, das Undenkbare von Innen durch das Denkbare zu begrenzen. Er meint, daß es außer der Welt, die als die Gesamtheit der Tatsachen verstanden wird, "das Höhere" gibt, das den Sinn der Welt ausmacht und daß ein richtiges Verhältnis des Ichs zum Höheren und zur Welt wichtiger ist als die Erkenntnis von Tatsachen.

Das transzendente Ich, worüber Wittgenstein im *Traktat* spricht, ist der Träger der Ethik. Es kann gut oder schlecht sein je nach dem, wie es sich zur Welt verhält. Es sind also nicht die Handlungen des Menschen in der Welt, die gut oder schlecht sind, sondern ein metaphysisches Subjekt - das Ich. Diese Überzeugung, daß ein wesentlicher ethischer Sinn eine Stellungnahme des Menschen zur Welt (das *Wie* dieses Verhältnisses) besitzt, ist nicht weit von der Kierkegaardschen Konzeption der subjektiven Wahrheit entfernt.³

Im *Traktat* befindet sich eine Suggestion, daß einer Änderung des Sehens der Welt, und wahrscheinlich auch der Stellungnahme des Subjekts zur Welt, dienen unsinnige Sätze der Philosophie. Sätze des *Traktates* sollen den Leser auf eine richtige Anschauung der Welt richten, sie bilden sozusagen eine Leiter (6.54), auf die man hinaufsteigen und die Welt von oben als begrenztes Ganzes- *sub specie aeterni* - sehen kann.

Im Brief an von Ficker ist die Aufgabe des *Traktates* von Wittgenstein anders formuliert. "Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von innen her begrenzt und ich bin überzeugt, daß es, streng, nur so zu begrenzen ist" (Wittgenstein 1969).

Eine Absicht mit den Worten von innen eine Grenze des Udenkbaren - beziehungsweise des Ethischen - zu ziehen, ist analog zur Metapher des dänischen Denkers, die zwei Reiche: der Sprache und der Musik betrifft.

In einem *Vortrag über Ethik* spricht Wittgenstein über den Status ethischer Aussagen, insbesondere von Urteilen über den absoluten Wert. Der absolute Wert gehört nicht zur Welt der Tatsachen, die den sinnvollen Gebrauch von Sprache bestimmt. In Zusammenhang damit, keine Behauptung von Tatsachen kann ein Urteil über den absoluten Wert sein oder ein solches implizieren. Der Mensch ist geneigt über etwas Transzendentes, über absolute Werte zu sprechen. Solche Aussagen sind jedoch unsinnig.

Wittgenstein selbst neigte dazu, den absoluten Wert auf besondere Erfahrungen übertragen. Diese Erfahrungen versucht er zu beschreiben, indem er von dem Erstaunen dab die Welt ist, von der Erfahrung, sich absolut sicher und geborgen fühlen und von der Erfahrung der Schuld spricht. Das Motiv der absoluten Sicherheit kann man auch bei Kierkegaard finden.⁴

Wittgenstein sagt, dass die Sätze in denen man die erwähnten Erfahrungen zu beschreiben versucht sind unsinnig weil sie mit den natürlichen Weisen des Sprachgebrauchs nicht übereinstimmen. Es ist auch ein Unsinn, nach dem frühen Wittgenstein, den genannten Erfahrungen -also Tatsachen- den absoluten Welt zuzuschreiben. "Das Paradoxe ist, dab ein Erlebnis; ein Faktum übernatürlichen Wert zu haben scheint" (s.18).

Der Vortrag endet mit der Bemerkung dab ethische und religiöse Äußerungen ein Ausdruck eines hoffnungslosen Versuchs sind, die Grenzen der Sprache und der Welt zu überschreiten.

"Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen und dies, glaube ich ist der Trieb aller Menschen, die je Versucht haben, über Ethik oder Religion zu schreiben oder zu reden" (s.19).

Diese Überzeugung über Religion und Ethik ist der Kierkegaardschen Idee des Paradoxes der Relation zwischen dem Menschen und dem Unbekannten nahe. Wittgenstein selbst hat diesen Zusammenhang bemerkt, was seine Äußerung aus dem Jahre 1929 bezeugt:

"Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. (...) Dieses Anrennen hat auch Kierkegaard gesehen und es sogar ganz ähnlich (als Anrennen gegen das Paradoxon) bezeichnet" (Weismann, s.68).

In der späten Philosophie Wittgensteins sind die Grenzen der Sprache nicht mehr durch den Bau der Wirklichkeit festgesetzt, sondern unveränderlich, apersonal verstanden. In der *Philosophischen Untersuchungen* sind solche Grenzen durch Sprachspiele bestimmt. Wer die Grammatik der Sprachspiele nicht befolgt, sagt Unsinnigkeiten. Das ist, was die Philosophen tun.

"Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat" (119).

Nach der frühen Philosophie von Wittgenstein sind manche unsinnige Sätze nützlich, indem sie eine Mitteilung bilden, die ihren Empfänger auf bestimmte mystische Intuitionen aufweist. Die Unsinnigkeiten, über die Wittgenstein in den *Untersuchungen* schreibt, erfüllen keine wichtige Funktion. Wittgenstein will Philosophen zur Einsicht des wirklichen Mechanismus des Funktionierens der Sprache führen, die Art und Weise wie sie sprachliche Erscheinungen sehen ändern, damit sie aufhören, Unsinnlichkeiten zu formulieren.

In diesem Zusammenhang arbeitete er ein eigenartiges Modell philosophischer Untersuchungen aus, das man *ästhetisches* nennen kann.⁵ Man setzt dabei voraus, daß in der Philosophie die Gründe angewandt werden, die für ästhetische Betrachtungen sowie Gespräche über Literatur und Kunst charakteristisch sind. Das ästhetische Modell ist einem wissenschaftlichen Modell der Philosophie gegenübergestellt, das sich Methoden der Naturwissenschaften zum Vorbild nimmt. Wittgenstein wäre wahrscheinlich mit Kierkegaard einig, der in seinen *Tagebüchern* über die Verwirrung schreibt, deren Ursache sei, daß das, was wie Kunst mitgeteilt sein soll, wie Wissenschaft mitgeteilt wird.

Wittgensteins späte Philosophie bildet eine Mitteilung, die asystematisch, unautoritär, auf einzelne Personen gerichtet ist, weist also Eigenschaften auf, die für Kierkegaards indirekte Mitteilung charakteristisch sind.

In der Philosophie - wie sie von Wittgenstein verstanden wird - soll man keine Erklärungen konstruieren, keine erfinden, kein System von allgemeingültigen Gesetzen - eine Theorie - bilden. Die Philosophie beschreibt nur Tatsachen, die intersubjektiv erfahrbar sind, insbesondere Situationen, die sich mit dem Gebrauch der Sprache verbinden. Bei dieser Beschreibung soll man eine Aufmerksamkeit auf trügerische

Ausdruckformen und Analogien lenken, die oft die Quelle von Scheinproblemen und Unsinnigkeiten sind.

Viele Bemerkungen haben den Charakter von Berichten geführten Gesprächen zwischen dem Autor und den Personen, die philosophischen Illusionen unterliegen. In diesen Gesprächen spielt der Autor der Berichte keine bestimmende Rolle. Er zwingt den anderen seine Interpretation der Erscheinungen nicht auf, vielmehr spornt er an, sie genau zu betrachten.

Philosophische Untersuchungen sind an wenige Personen gerichtet, die Wittgenstein zu eigenen Gedanken anregen will. Das Resultat seiner philosophischen Mitteilung ist differenziert, von der Empfindlichkeit des Einzelnen, seiner Vorstellungskraft und von den selbständigen Untersuchungen abhängig.

Ich meine, daß die Konzeption der indirekten Mitteilung weitere Betrachtungen und ausführlichere Behandlungen verdient.

In Beziehung auf kulturelle Erscheinungen - die u.a. in Rahmen der Sprachphilosophie und Ästhetik analysiert sind - ist sie eine Alternative gegen die Forschungen, die auf Erklärungstheorien abzielen. Sowohl in der Ethik als auch in der Tätigkeit, die der Gestaltung von ethischen Haltungen dient, bildet die indirekte Mitteilung eine Alternative gegen zahlreiche Arten des Aufdrängens eigener Überzeugungen, gegen eine Indoktrination.

Zitierte Arbeiten

- Creegan C. L. (1989), *Wittgenstein and Kierkegaard*, London and New York, Routledge.
- Edwards J. C. (1982), *Ethics without Philosophy*, Tampa, University Presses of Florida.
- Kierkegaard S. (1922), *Entweder-Oder*, Jena, Dederich.
- Kierkegaard S. (1988), *Abschliessende Unwissenschaftliche Nachricht zu den "Philosophischen Brocken"*, Gütersloh.
- Weismann F. (1984), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Winch P. (1972), *Can a Good Man Be Harmed?*, in *Ethics and Action*, Routledge.
- Wittgenstein L. (1969), *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburg, Otto Müller Verlag.
- Wittgenstein L. (1984), *"Vortrag über Ethik" und andere kleine Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Wittgenstein L. (1989a), *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Wittgenstein L. (1989b), *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Endnote

- 1 Die Relationen zwischen den Werken Kierkegaards und Wittgensteins sind u.a. im Buch von Creegan (1989) und in einigen Beiträgen zu den Wittgensteins-Symposien besprochen.
- 2 Vgl. Wittgenstein (1989a), 6.54
- 3 Manche Bemerkungen vom späten Wittgenstein erinnern auch an die Idee der subjektiven Wahrheit.
- 4 Vgl. Winch.
- 5 Vgl. Edwards, s.131.

24. Internationales Wittgenstein Symposium

Kirchberg am Wechsel, 2001