

Jesús Padilla Gálvez (Ed.)
Phenomenology as Grammar

Publications of the
Austrian Ludwig Wittgenstein Society.
New Series

Volume 8

Jesús Padilla Gálvez (Ed.)

Phenomenology as Grammar



ontos

verlag

Frankfurt | Paris | Ebikon | Lancaster | New Brunswick

Bibliographic information published by Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;
detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>



North and South America by
Transaction Books
Rutgers University
Piscataway, NJ 08854-8042
trans@transactionpub.com



United Kingdom, Ire, Iceland, Turkey, Malta, Portugal by
Gazelle Books Services Limited
White Cross Mills
Hightown
LANCASTER, LA1 4XS
sales@gazellebooks.co.uk



Livraison pour la France et la Belgique:
Librairie Philosophique J.Vrin
6, place de la Sorbonne ; F-75005 PARIS
Tel. +33 (0)1 43 54 03 47 ; Fax +33 (0)1 43 54 48 18
www.vrin.fr

©2008 ontos verlag
P.O. Box 15 41, D-63133 Heusenstamm
www.ontosverlag.com

ISBN 13: 978-3-938793-91-6

2008

No part of this book may be reproduced, stored in retrieval systems or transmitted
in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise
without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the
purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use of the purchaser of the work

Printed on acid-free paper
ISO-Norm 970-6
FSC-certified (Forest Stewardship Council)
This hardcover binding meets the International Library standard

Printed in Germany
by buch bücher **dd ag**

CONTENTS

JESÚS PADILLA GÁLVEZ	7
Phenomenology as Grammar. An Introduction	
PIRMIN STEKELER-WEITHOFER	15
Not ‘I say that p’, but “p” says that p’.	
Wittgenstein and Hegel on the identity of ‘the Notion’ and ‘the I’	
WILHELM LÜTTERFELDS	33
Hegels “spekulativer Satz” als “grammatische Bewegung” (Wittgenstein)	
HANS-JOHANN GLOCK	63
Necessary Truth and Grammatical Propositions	
JOCELYN BENOIST	77
Fulfilment	
ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS	97
Phenomenology of Religion and the Grammar of “God”	
AZELARABE LAHKIM BENNANI	109
Religion und transzendente Ontologie bei Wittgenstein	
MICHEL LE DU	125
Aspect perception and conceptual perception.	
Wittgenstein on seeing and understanding	
JESÚS PADILLA GÁLVEZ	141
Phänomenologische Probleme des Sehens	
ERIC LEMAIRE	159
How could he try to whistle it?	
SABINE KNABENSCHUH DE PORTA	169
Phänomenologie <i>versus</i> phänomenologische Probleme.	
Die parallaxische Lösung Wittgensteins	
MIGUEL ÁNGEL PÉREZ JIMÉNEZ	185
First, Second and Third Person in the Emergence of Thought	
ANDREAS ROSER	199
“Die Grammatik der Bilder”. Drehbuch einer Multimedia-Präsentation	
NORBERTO ABREU E SILVA NETO	211
Wittgenstein, Marx, and Language Criticism.	
The Philosophies of Self-Consciousness	
Abbreviations	225

Phenomenology as Grammar

An Introduction

JESÚS PADILLA GÁLVEZ

This volume gathers papers which were read at the congress held at the University of Castilla-La Mancha in Toledo (Spain), in September 2007, under the general subject of phenomenology. More specifically, the congress was devoted to Wittgenstein's thoughts on phenomenology. One of the aims of the congress was to consider and examine the lasting importance of phenomenology for philosophic discussion.

The term 'Phenomenology' originated G. W. F. Hegel, for whom it was mainly an approach to philosophy that began with an exploration of *that*, whatever it is, which presents itself to us in conscious experience, as a means to finally grasp the absolute, logical, ontological and metaphysical spirit that is behind all phenomena. 'Phenomenology' is thus understood as the method employed in scientific philosophy. In his first major work, *Phenomenology of Spirit* (1807), Hegel constructed phenomenology as a representation of the "real sciences". He outlined the development of the mind through various phases, in which it first apprehends itself to the point of full development, where it is aware of itself as it is in itself. Hegel says:

"It is this process by which science in general comes about, this gradual development of knowing, that is set forth here in the *Phenomenology of the Spirit*. Knowing, as it is found at the start, mind in its immediate and primitive stage, is without the essential nature of mind, is sense-consciousness. To reach the stage of genuine knowledge, or produce the element where science is found-the pure conception of science itself-a long and laborious journey must be undertaken. This process towards science, as regards the content it will bring to light and the forms it will assume in the course of its progress, will not be what is primarily imagined by leading the unscientific consciousness up to the level of science: it will be something different, too, from establishing and laying the foundations of science; and anyway something else than the sort of ecstatic enthusiasm which starts straight off with absolute knowledge, as if shot out of a pistol, and makes short

work of other points of view simply by explaining that it is to take no notice of them.”¹

The structure of the *Phenomenology of Spirit* takes roughly the form of the *Bildungsroman*² and explores the nature and development of the mind. It shows how the mind evolves along a process of internal contradiction and develops from the most primitive aspect of sense-perception through all of the forms of subjective and objective mind (including art, religion, and philosophy) to absolute knowledge that comprehends this entire developmental process as part of itself. Two of the contributions in this volume deal with the earlier conception of phenomenology.

Nearly a hundred years later, the idea of phenomenology was developed in a new way. For E. Husserl phenomenology was a discipline that endeavoured to describe how the world is constituted and experienced through a series of conscious acts. E. Husserl's maxim and the nature of philosophy and philosophical method were to get back to “things in themselves” (*Zu den Sachen selbst*).³ This expression meant both, “to the things themselves” and “let's get down to what really matters!”.⁴ Thus, phenomenology must describe what is given to us in immediate experience without being mediated by any kind of pre-conceptions and theoretical notions. His fundamental concept was that of intentional consciousness. Thus phenomenology describes the intentional acts that involve both, the content of consciousness and the representational objective content. E. Husserl describes

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Werke, Vol. 3. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, p. 31.

² A *Bildungsroman* is a novelistic form that concentrates on the moral, psychological, social, or spiritual development and growth of the protagonist. The first novel of education is Christoph Martin Wieland's *History of Agathon*. Goethe's work *Wilhelm Meisters Lehrjahre* is mentioned as a particularly exemplary novel of education. See: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003.

³ Phenomenology is a method of describing the nature of our perceptual contact with the world. It is concerned with providing a direct description of human experience. Perception is the background of experience which guides every conscious action. The world is a field for perception, and human consciousness assigns meaning to the world. We cannot separate ourselves from our perceptions of the world.

⁴ Lothar Eley, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft*. Rombach, Freiburg, 1972, 29.

his position in the first edition of the *Logical Investigations*,⁵ as “descriptive psychology” and carries out a profound analysis of the intentional structures of mental acts as well as of how they are directed at real and ideal objects. The first volume of the *Logical Investigations*, the *Prolegomena to Pure Logic*, begins with a devastating criticism of psychologism, i.e., the attempt of letting the *a priori* validity of the laws of logic to be assimilated by psychology.⁶ He established a separate field for research in logic, philosophy and phenomenology, totally independently from the empirical sciences. On the other hand, phenomenology also describes the process of consciousness and the general structure of the object. He developed his method indirectly, by dealing first with specific, single problems which eventually brought him to a more systematic approach.

For Husserl all knowledge is characterised by an original given intuition (*originär gebende Anschauung*):

“Am Prinzip aller Prinzipien; daß jede *originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß *alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.*”⁷

This is assumed to be the immediate process of direct seeing, that is, not just the actual seeing by the senses, but the seeing as original giving consciousness (*als originär gebendes Bewußtseins*). This process of seeing is the actual legitimized source of any reasonable assertion. E. Husserl explicitly describes what he means by ‘language’. The inherited natural language is not put into question by the transcendental *λογος*. The unity of natural language with the language of phenomenology was never doubted. The essence of language is defined by its logicity. The phenomenological programme was aimed at determining the relation between pure grammar and pure logic. It

⁵ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, (LU) 3 Bände. Niemeyer, Tübingen, 1993.

⁶ Husserl, LU, I, 154 ff.

⁷ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912 - 1929). (*Ideen I*), (Ed. Elisabeth Schuhmann). Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Nijhoff, Den Haag, 1976, 51.

was therefore conceived as a doctrine concerning the forms of meanings (*Formenlehre der Bedeutungen*).⁸ Husserl wanted to know if general statements are meaningful at all. He wanted to reveal their fallacious and paradoxical character. His main goal was to investigate the logical aprioricity of language and grammar. Therefore he analyzed the implicit (*Abwesenheit*) and explicit (*Anwesenheit*) dimensions of language. Although this reduplication is a fundamental element of phenomenology, it carries with it no ontological duplication. For example, the transcendental ego is radically different from my concrete empirical ego; nevertheless, it differs from it in nothing. The transcendental ego is not a kind of phantom of the concrete empirical ego. The difficulty for him lay in the search for a language that would enable us to describe the unspoken reduplication. Now which language could serve to give a proper account of the confrontation between the concrete empirical ego and the transcendental ego? If the ego should reflect on itself, such a language would have to take into account all elements of self-objectification.

Some years after the publication of the *Logical Investigations*, Husserl made some crucial elaborations which led him to distinguish between the act of consciousness (*noesis*) and the phenomena at which it is directed (*noemata*).⁹ ‘Noetic’ refers to the intentional act of consciousness (believing, willing, hating and loving ...). ‘Noematic’ refers to the object or content (*noema*) which appears in noetic acts (respectively what is believed, wanted, hated, loved ...). What we observe is not the object as it is in itself, but rather how and inasmuch it is given in intentional acts. Knowledge of essences

⁸ E. Husserl’s German expression is “reine Formenlehre der Bedeutungen”, which means literally “doctrine of the pure forms of meanings”. Edmund Husserl, *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09*. (Ed. Karl Schuhmann. Nachdruck). Husserliana: Edmund Husserl – Materialien, Vol. 6, Kluwer Academic Publ., Leiden, 2003, 57 f.

⁹ Edmund Husserl, *Ideen I*, 1976. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (Ed. Marly Biemel). Nachdruck. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Nijhoff, Den Haag, 1991. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. (Ed. Marly Biemel). Nachdruck. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Nijhoff, Den Haag, 1971.

would only be possible by “bracketing” all assumptions about the existence of an external world. Husserl calls this procedure *ἐποχή* (*epoché*) or “*Einklammerung*”.¹⁰ Husserl says:

“Durch die phänomenologische *ἐποχή* reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben – das Reich meiner psychologischen Selbsterfahrung – auf mein transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung.”¹¹

In a later period he would concentrate more on the ideal, essential structures of consciousness. As he wanted to exclude any hypothesis about the existence of external objects, he introduced the method of phenomenological reduction to eliminate them.

Having what has been said as a background, we can now ask: What did drag Wittgenstein into working on phenomenology? In order to understand which problems he was dealing with, we have first to have a look at the methodology he used in his approach. In this context it should be noted that, except for the terms ‘phenomenology’ and ‘phenomenological’, Wittgenstein simply did not have recourse to Husserl’s specialized philosophical vocabulary. Wittgenstein’s acquaintance with the history of philosophy was not particularly extent and he made little attempt to relate his investigations to the classical corpus of philosophical speculations. His knowledge of phenomenology was rather fragmentary.

For over four decades now scholars have been writing and arguing about Wittgenstein’s relationship to Husserl’s phenomenology.¹² The German

¹⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Nijhoff, Den Haag, 1991. See: Elisabeth Ströker, Das Problem der *ἐποχή* in der Philosophie Edmund Husserls, in: Elisabeth Ströker, *Phänomenologische Studien*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, 35-53.

¹¹ Husserl *CM*, 65.

¹² C. A. van Peursen, Husserl and Wittgenstein, *Philosophy and Phenomenological Research*, 20, 1959, 181-197; F. C. Copelston, Wittgenstein frente a Husserl, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 21, 1965, 134-149; Thomas N. Munson, Wittgenstein's Phenomenology, *Philosophy and Phenomenological Research*, 23:1, 1962, 37-50; Herbert Spiegelberg, The Puzzle of Wittgenstein’s Phänomenologie (1929-?), *American Philosophical Quarterly*, 5, 1968, 244-256; Wataru Kuroda, Phenomenology and Grammar. A Consideration of the Relation Between Husserl’s Logical Investigations and Wittgenstein’s Later Philosophy, in: *Annalecta Husserliana*, 8, 1978, 89-107; Herbert

publication of *The Big Typescript* in 2000 and its English translation in 2005¹³ represented the main impetus for a new discussion. In his “middle period” work, Wittgenstein used the headline “Phenomenology is Grammar”.¹⁴ He describes his position as follows:

“The investigation of the rules of the use of our language, the recognition (*Erkenntnis*) of these rules, and their clearly surveyable representation amounts to (*übersichtliche Darstellung*), i.e. accomplishes the same thing as, what one often wants to achieve in constructing a phenomenological language.”¹⁵

This raises the question of whether it would make any sense at all to actually consider Wittgenstein a phenomenologist? Wittgenstein’s own answer is not very precise: “You could say of my work that it is “phenomenology””.¹⁶ However, what kind of phenomenology could he have had in mind and what was Wittgenstein’s view of the phenomenological movement? There are several controversial answers to these questions. Thus, for example, H. Reeder denies Wittgenstein to be a phenomenologist at all.¹⁷ On the other hand, Merrill and Jaakko Hintikka believe that Husserl’s *Logical*

Spiegelberg, Wittgenstein Calls His Philosophy ‘Phenomenology’, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 13:3, 1982, 296-299; Merrill B. Hintikka and Jaakko Hintikka, *Investigating Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford, 1986; Nicholas F. Gier, Wittgenstein’s Phenomenology Revisited, *Philosophy Today*, 34, 3, 1990, 273-288; Robert Alva Noe, Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54:1, 1994, 1-42; William Boos, A Metalogical Critique of Wittgensteinian ‘Phenomenology’, in: *Quantifiers, Questions and Quantum Physics. Essays on the Philosophy of Jaakko Hintikka* (Eds. Daniel Kolak, John Symons), Springer Netherlands, New York, Berlin, 2004, 75-99.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, (BT) in: *Wiener Ausgabe* (Ed. Michael Nedo), Springer, Wien, 2000; Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, in: *Wiener Ausgabe* (Ed. Michael Nedo), Zweitausendeins, Frankfurt am Main, 2003. Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, (Ed. and transl. by C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue), Blackwell, Malden, MA, 2005.

¹⁴ Wittgenstein BT, 2000, 295-323 and Wittgenstein BT 2005, 320e-345e.

¹⁵ Wittgenstein BT, 2000, 295 and Wittgenstein BT 2005, 320e.

¹⁶ M. O’C. Drury, Conversations with Wittgenstein, in: *Personal Recollections of Ludwig Wittgenstein*, (Ed. Rush Rhees), Rowman and Littlefield, Totowa, N. J., 1981, 131.

¹⁷ Harry Reeder, *Language and Experience: Description of Living Language in Husserl and Wittgenstein*. University Press of America, Washington D. C., 1984. Harry Reeder, Never Was a Phenomenologist, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20:3, 1989, 49-68.

Investigations, exerted a profound influence on Wittgenstein's philosophical development. In their view, Wittgenstein replaced intentionality as directedness by intentionality as intensionality.¹⁸ The Hintikkas believe that the headline "phenomenology is grammar" is partly directed against Husserl.¹⁹ They also point out that according to *The Big Typescript* phenomenological analysis is conceptual analysis and give two reasons for not applying the term "phenomenology" to Wittgenstein's later works: first, Wittgenstein's rejection of a separate "phenomenological" language went hand in hand with the development of his private language argument; secondly, he gave up the systematic science of phenomena because of his discovery of linguistic pluralism and his identification of meaning with use. H. Reeder has harshly criticized the first part of their objection. Now although Wittgenstein certainly did furnish any kind of phenomenological language, it can safely be said that he nevertheless did not give up the basic project of phenomenology.²⁰

A serious discussion of this topic would require a description of the cornerstones and themes of Wittgenstein's phenomenology. These cornerstones can be signalled by notions like language, grammar, rule, visual space (*Gesichtsraum*) versus Euclidean space, *minima visibilia*²¹ and colours. All his investigations centre around these themes. However, we should not forget that without Husserl's innovative works Wittgenstein's corrections could not possibly be understood.

L. Wittgenstein's main interest takes the form of a research on language. From this perspective Husserl's questions have to be approached in a completely different way. Wittgenstein did grasp a variety of phenomenological problems²² and was interested in analysing the phenomenological language. He says:

"The investigation of the rules of the use of our language, the recognition of these rule, and their clearly surveyable representation amounts to, i.e. accomplishes the

¹⁸ Merrill B. Hintikka and Jaakko Hintikka, *Investigating Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford, 1986, p. 150.

¹⁹ Hintikka and Jaakko Hintikka 1986, p. 154.

²⁰ Nicholas F. Gier, Wittgenstein's Phenomenology Revisited, *Philosophy Today*, 34, 3, 1990, 277.

²¹ Jesús Padilla Gálvez, *Minima visivilia*, *Episteme NS*, 25, 2005, 53-79.

²² Wittgenstein *BF* I 53, 23.

same thing as, what one often wants to achieve in constructing a phenomenological language.”²³

His main target was the concept of the visually tangible (*das Erfahrbare*). He wanted to determine certain terms, statements and description in their phenomenological meaning. By characterizing phenomenology as grammar, he distinguished it from the empirical sciences. This move resembles the attempt of trying to express something about the essential. Contrary to Husserl, however, in Wittgenstein’s considerations to speak about the essential boils down to speak about the rules of grammar.²⁴ Accordingly, the essence of numbers is something that emerges from the rules of their use; the nature of the chromatic phenomena appears in the grammar of the words for colours,²⁵ and so on. Now one of the goals of this book is precisely to bring out the similarities and discrepancies between Husserl’s and Wittgenstein’s stances.

The papers of the present collection were accepted by the Scientific Committee of the III. International Congress on “*Transcendental Phenomenology versus Grammatical Phenomenology*”, held at the University of Castilla-La Mancha in Toledo in September 2007. On the occasion of this third congress, a number of acknowledgements are in order:

First, I would like to thank all those colleagues who accepted our invitation to both participate in the congress and to contribute to the book. Secondly, I am indebted to the public institutions that have financially supported the congress. On this occasion, we benefited not only from the continued and generous support of the Departments of Research and Development of the Government of Castilla-La Mancha, the Provincial Council of Toledo, the City Council of Toledo, the University of Castilla-La Mancha and the Faculty of Law and Social Sciences in Toledo, but also from the generous support of the Alexander von Humboldt Stiftung in Bonn (Germany) and the Internationale Ludwig Wittgenstein Gesellschaft in Leipzig (Germany).

²³ Wittgenstein *BT*, 94.

²⁴ Wittgenstein *PU I*, 371.

²⁵ Wittgenstein *BT*, 97, 310.

Not ‘I say that p’, but “‘p” says that p’

Wittgenstein and Hegel on the identity of ‘the Notion’ and ‘the I’

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER

1. Setting the stage

I could use other titles for the following considerations as well. Here are some, all as obscure as the one I have finally chosen: “Wittgenstein, Hegel, and Fichte on the relation between ‘the Notion’ and ‘the I’”; “What does Hegel mean when he says that the Notion, if developed into reality, is nothing but self-consciousness?”; and: “What does Fichte’s formula $I = I$ try to convey?” But these possible titles are all too long. The fifth is the shortest. But it sounds fairly ridiculous: “The Notion and I”.

Descartes somewhere says that after he had read a couple of books by scholastic philosophers, he only had to look at the titles in order to know the content. This is not only true for a genius like Descartes. It is just what good titles are good for. Therefore, chances are high that you might want to stop following me further, either because you already know what I am about to say, or because you expect some higher nonsense from such a talk. If the latter should be so, I could at least refer to other philosophical writings about the same topic. In his *Tales of the Mighty Dead*, Robert Brandom talks about the structure that “*constitutes the nature of the I as well as of the notion*” and cites the following passage from Hegel’s *Science of Logic*:

“... neither the one nor the other can be truly comprehended unless the two indicated moments are grasped at the same time both in their abstraction and in their perfect unity”,

He continues thus:

“The unity of the recognitive structure leads Hegel to talk (in my view unfortunately) of the essentially related moment of the structures as *identical*. They

are not identical in the ordinary sense but they are also essentially distinct. But he wants us to recognize them nonetheless as identical in a speculative sense.”¹

I must confess that I do not like the words “speculative” and “metaphysical” too much. At least as Arthur Schopenhauer and Otto Weininger have used the word “metaphysical”, it is a kind of miracle operator. It seems to turn utterly wrong statements, for example about gender and race, into allegedly true statements ‘in a metaphysical sense’. Since Ludwig Wittgenstein stands in the tradition of the mentioned authors somehow, it is important to see what it means when he uses the words “metaphysical” or, for that matter, “transcendental”. And we should get clear about sentences in the ‘speculative’ sense, too.

2. Wittgenstein’s flight from intensions

I also must admit that the phrase in the title only sounds like what Wittgenstein says in his *Tractatus*. For I have turned his arguments into the first person. The real context is this:

“... at first sight it looks as if it were possible for one proposition to occur in another in a different way (sc. other than as a truth-argument, PSW). Particularly with certain forms of proposition in psychology, such as ‘A believes that p ’ or ‘A has the thought p ’ etc. it looks as if the proposition p stood in some kind of relation to an object A ...”²

“But it is clear that ‘A believes that p ’, ‘A thinks that p ’, ‘A says that p ’ are of the form “‘ p ” says that p ’: and here we have no co-ordination of a fact and an object, but a co-ordination of facts by means of a co-ordination of their objects.”³

“This shows that there is no such thing as the soul – the subject, etc. – as it is conceived in contemporary superficial psychology.

A composite soul would not be a soul any longer.”⁴

Wittgenstein starts with the assertion that sentences p occur in other sentences only in the form that they contribute, as truth-arguments, to the truth value of the whole sentence. Then he dismisses the seemingly obvious

¹ Brandom 2002.

² Wittgenstein *TLP*, 5.541 (= Wittgenstein *PT*, 6.002/3 *Prototractatus*).

³ Wittgenstein *TLP*, 5.542.

⁴ Wittgenstein *TLP*, 5.5421.

counterexamples provided by the expressions of *propositional attitudes* by claiming that, 'clearly', it is not me as a singular and individual person who says or thinks *that p*, but *I* as a speaker only say "*p*", and "*p*" says *that p*. The same holds for thinking. The relevant notion of thinking here is silent talk. And this should be viewed as a *spontaneous production* of "*p*" in the sense of Kant's *spontaneity*. This means that I produce the sentence "*p*" at will. This is the active part of 'spontaneity'. There is a passive part as well. I can choose "*p*", for example instead of "*q*", only if the possibility of choosing is available to me. I choose it in the realm of possible utterances that have 'occurred' to me by some 'power of memory and imagination'. Therefore we should utter a sentence only after due reflection, for example on better possibilities like keeping silent. Already the Ancient Greek philosopher Bias is famous for this advice. It refers to the well-known and at the same time underestimated practice of silent verbal planning.

Now, Wittgenstein claims that (in the end) not *I* am the 'bearer' of content, neither my soul nor my brain, but the *sentence* "*p*". And when I think *p*, we should not view this as a co-ordination of a *mental fact* or *mental event* or *propositional content in the mind* or in *the brain*, on the one side, an *object* or *fact* in the world on the other, as usual theories of intentionality do until today. We should rather understand it "*as a co-ordination of facts by means of a co-ordination of their objects*". This last sentence, though at first sight fairly obscure, refers to active projections of a sentence (or of any sentence-like symbol) "*p*" onto the world. When I, for example, judge "*p*" to be true, the direction of fit leads from the world to the sentence. But such a projective co-ordination can also be an *action*. Then the direction of fit is turned around. The 'thinking' of the sentence "*p*" is used as an orientation in my action, for example in *making* "*p*" *true* or trying to do so.

In any case, Wittgenstein insists that *projecting sentences* must be understood *as acting*. But the actions can be wrong. This possibility of being right or wrong presupposes, in turn, what I would like to call a 'canon' (or rule) for a *proper or correct understanding* or *projection*. In other words, I cannot arbitrarily 'interpret' a sentence and project it according to my private interpretation onto the world. There is proper and improper understanding. Hence, understanding is a normative, and even ethically thick (and action guiding) concept, not just an empirical one (not just referring to events or passive 'occurrences'). This normativity of the correct interpretation of

sentences consists, in the end, in correct verbal and practical inferences. I agree with this much of what Brandom says.

The important point is, however, this. We can give an immanent and adequate account of this normativity only when we move from talking about a generic *I* to a generic *We*. Brandom's idea to give an account for the normativity of intentionality by just adding a second person into the game does not suffice. For your merely actual acknowledgements of my speech acts do not make them 'true'. Or more precisely, actual feelings of satisfactions or dissatisfactions must be distinguished from the normativity or propriety of correct or true 'inferences' drawn from my or your utterances. It is understandable that Brandom's account wants to avoid the obscure, and admittedly difficult, notion of a *generic We* in capital letters and replace it throughout by an obviously more down-to-earth *sortal* reading like in "us two" or "each of us". But it may be that a proper analysis of meaning, truth, and inference cannot avoid the more complicated way of generically talking about *Us*, at least in some cases, when we have to avoid misunderstandings produced by an all too simple reading.

Be that as it may, our usual abstract way of talking *about propositions* and *meanings* as *intensional objects* already presupposes a linguistic operation of abstraction that leads us from the *use of sentences and words* to talk *about this use*, or from practical understanding to talking about content. This move is similar to the move from using a predicate (like in 'x is a horse') to talking about a predicate (like in "the concept of a horse is no predicate"), as Frege tells us. Wittgenstein dismisses, accordingly, any mystical 'ontic' talk about meanings and any identification of meanings with *psychological entities or events*, just as Quine later did as well, in his flight from intensions and his criticism of all sorts of *mentalism*, including Jerry Fodor's *language of thought* or *mentalese*.

Wittgenstein's last claim, however, comes fairly abrupt: "*A composite soul would not be a soul any longer.*" We probably have to insert a kind of missing link. For Wittgenstein protests here against silent presumptions in what he calls "*contemporary superficial psychology*", which analyses and dissects the soul, as if it were a complex, composite, thing. Instead, he holds that the very idea of the *classical* soul conceptually contains the idea of simple unity, which Hegel also defends.

But what does this unity consist in? My guess is this: It is just the *logical role of the speaker who takes responsibility for the 'truth' of the utterance*, which can mean that it is a true assertion or a 'true promise' (which will be fulfilled, if circumstances allow) or a 'true' generic statement (which gives us some good orientation) or whatever 'truth', 'propriety' or 'correctness' is relevant. In the following, I try to elucidate this idea in some more details. And I want to refer to some rather systematic points of comparison between what Wittgenstein says about *propositional attitudes* and what Hegel says about 'the Notion' and 'the I'.

If I am allowed to call *the content of all possible "p's" the Concept or Notion* with capital C or N (using Hegel's short hand), Wittgenstein seems to say that *I* and *the Notion* are *essentially distinct*. This stands, as it seems at the outset, in sharp opposition to Hegel's claim that *the Notion* and *the I* are identical. Brandom, wisely, wants to say both.

3. Hegel on the nature of the Notion and the I

But what does Hegel really talk about when he says in his Science of Logic:

"The Notion, when it has developed into a *concrete existence* that is itself free, is none other than the *I* or pure self-consciousness. True, I *have* notions, that is to say, determinate notions; but the *I* is the pure Notion itself which, as Notion, has come into *existence*"?⁵

In order to shorten things, I replace the literal translation of what follows by a paraphrase. That is, I attribute to Hegel himself the following claim:

If we want to make the nature of the I explicit, that is the essential features of being a person having the competence of conceptual understanding, we may, and must, already presuppose that we know implicitly, in our usual way of talking about ourselves, what it is that has to be made explicit. The essential features are: *I* is, first, a *pure unity* which in its actions (like speaking and thinking) somehow implicitly refers to itself. But this self-reference is by no means immediate (but mediated). Moreover, it is a form of reference to ourselves in which we abstract from all particular determinations and content.⁶

⁵ Hegel WL, 1969, 253 = Hegel Ph, 1977, 583.

⁶ Miller translates: „When, therefore, reference is made to the fundamental determinations which constitute the nature of the I, we may presuppose that the reference is something

Hegel obviously wants to clarify here what we talk about when we use the word “*I*”. He already has made clear at many other places that it would be misleading to do so by sentences like: ‘I am my body, or my brain, or my memory’. Even the usual talk about the whole person is just an obscure gesture of hand-waving rather than a satisfying answer. In order to see this, we have to ask ourselves what belongs to the whole person. To answer this question, we could start with referring to our eyes and hands, ears and brain, history and future and continue quite for a while. But if we proceed that way, it will finally dawn on us that, in a sense, *the whole world, or rather: my world*, somehow also belongs to me.

In fact, Hegel’s conceptual development of the notion of ‘(self-)consciousness’ in his master-piece ‘Phenomenology of Spirit’ contains not only a dismissal of ‘empiricist’ readings of consciousness as mere awareness and of any ‘introspection’ into one’s own psychology, but also a critique of Kant’s talk about a transcendental I in his Critique of Pure Reason. The very first sentence in the Chapter on “Spirit” reads thus: “Reason is Spirit when its certainty of being all reality has been raised to truth, and it is conscious of itself as its own world, and of the world as itself.”⁷ In its context, this means, according to my interpretation: Generically, self-reflection of some arbitrary human person has to focus not only on the formal, logical and conceptual, conditions of possible experience or world-knowledge, but on the whole world including the world of all human cooperation in which she takes part, and which is the topic of her self-knowledge. Just as we should not just say ‘here’ and point to ourselves when asked where we are, but show the place on a map of the world, true self-consciousness is knowledge of who we are and how we together form a world of humans. It may include answers to question like how we refer to the world as *our* world and how I belong to this world. In other words, Hegel’s notoriously ill received label “Spirit” refers to a *generic We* as the generic subject of self-reflection on *Us* and *our world*. This *Spirit* or *We* is not only the *object* of our (reflective) knowledge, but the *subject* of our joint knowledge and actions. In other words, Hegel’s

familiar, that is, a commonplace of ordinary thinking. But *I* is, *first* this pure self-related unity, and it is so not immediately but only as making abstraction from all determinateness and content and withdrawing into the freedom of unrestricted equality with itself.” (Hegel *Ph*, 1977, 563).

⁷ Hegel *Ph*, 1977, 262.

differentiation distinguishes *Reason* from *Spirit* in the following way: *Reason* is a label for the 'transcendental' (generic, conceptual) *I* as used when we generically talk about the forms of rational competence each of us possesses. It stands in the context of a reflection in the mode "*I about myself*". *Spirit* is the (generic, conceptual) *We* in a (generic) reflection, which takes place in the mode "*we about ourselves*". Only in this mode, we can articulate generically the different *roles* persons play in their world in an explicit and generic way, like, for example, the role of *I* and the role of *You*, as speaker and hearer. Only then we can generically focus on differences of *status*, say, between women and men in traditional societies. In order to articulate this, we already need the distinction between a *private* and a *public world*, between community and society (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, according to Ferdinand Tönnies' famous distinction, which follows Hegel in spirit and form), between the divine laws of implicit family or tribal bonds and the explicit human laws of the state as the domain of all public institutions etc.

If this is so, how can we distinguish the 'whole person' from her 'whole world'? Before I continue with Hegel, this is a good place to have a second look at what Wittgenstein has to say about *Mind and World*.

4. Wittgenstein on subjective idealism as therapy

Wittgenstein says in the *Tractatus* bluntly: "*I am my world*"⁸. This world is limited by my language, since language determines my conceptual understanding:

"The limits of my language mean the limits of my world." (...).⁹

"...what solipsism *means* is quite correct; only it cannot be *said*, but it shows itself."

"That the world is *my world*, shows itself in the fact that the limits of that language (*the language which I understand*) means the limit of *my world*." (...).¹⁰

"I am my world. (The microcosm.)"¹¹

⁸ Wittgenstein *TLP*, 5.63.

⁹ Wittgenstein *TLP*, 5.6.

¹⁰ Wittgenstein *TLP*, 5.62.

¹¹ Wittgenstein *TLP*, 5.63.

“The thinking, presenting subject; there is no such thing.”

“If I wrote a book ‘The world as I found it’, I should also have therein to report on my body and say which members obey my will and which do not etc. This would be a method of isolating the subject or rather of showing that in an important sense there is no subject: that is to say, of it alone in this book mention could *not* be made.”¹²

“Here we see that solipsism strictly carried out coincides with pure realism. The *I* in solipsism shrinks to an extensionless point and there remains the reality co-ordinated with it.”¹³

“There is therefore really a sense in which in philosophy we can talk of a non-psychological *I*.”

“The *I* occurs in philosophy through the fact that the ‘world is my world’.”

“The philosophical *I* is not the man, not the human body or the human soul of which psychology treats, but the metaphysical subject, the limit – not a part of the world.”¹⁴

The last sentence about the ‘philosophical *I*’ concedes, so to speak, that we can (or must) distinguish it from the empirical person or the psychological soul. This is so, even though any talk about a ‘metaphysical subject’ is nonsensical in the sense of the ‘official’ story told in the *Tractatus*. This story tells us which sentences really do have world-related sense and meaning and which do not. As we know, *all* the sentences in the *Tractatus* are senseless, because they (or at least most of them) are, as Wittgenstein will later say, ‘grammatical’ and as such do not talk about empirical facts in the empirical world, but (most of them) express presuppositional conditions for possible empirical content (or decent conduct, attitude, and judgment, when it comes to ethics and aesthetics, for that matter). In the same vein, Hegel labeled (virtually all) the sentences of his *Science of Logic* as ‘speculative’ and ‘infinite’. As such they must be distinguished from ‘empirical’, ‘finitely determined’ and ‘world-related’ sentences of the real sciences.

Let me add some further points to what Wittgenstein has said above:

¹² Wittgenstein *TLP*, 5.631.

¹³ Wittgenstein *TLP*, 5.64.

¹⁴ Wittgenstein *TLP*, 5.641.

1. How *I* (or you or he) can 'relate' to the world (in knowing or believing, intending or acting) is limited by my (or your or his) conceptual (grammatical) competence. And this is mediated by language.
2. Wittgenstein later comments on the passages of the *Tractatus*. These very commentaries on 'solipsism' develop into his considerations about private languages and private experiences. He reacts to the following counter-argument against the claimed impossibility of private ostensive definitions and private knowledge of my own pain:

"'But aren't you neglecting something – the experience or whatever you might call it –? Almost *the world* behind the mere words'?"

"'But here solipsism teaches us a lesson: It is that thought which is *on the way* to destroy this error. For if the world is idea it isn't any person's idea. (Solipsism stops short of saying this and says that it is my idea.) But then how could I say what the world is if the realm of ideas has no neighbor? What I do, comes to defining the word 'world'."'¹⁵

3. In other words, the passages on subjective idealism or solipsism try to show that we can, and must, go one step further and cancel any talk about the *I*. This is so because this *I* "*shrinks to an extensionless point*". There only "*remains the reality co-ordinated with it.*" When Carnap says that there is no real difference between idealism and realism he seems to say just the same.
4. But nevertheless, or rather, because of this consideration, there is "*really a sense in which in philosophy we can talk of a non-psychological I,*" namely when we address the conceptually defined limit of a possible relation of any individual person to the real, objective world.

5. Fichte's formula $I = I$

Now we can come back to Hegel, who continues the consideration presented above by the phrases, which Brandom comments upon:

¹⁵ Wittgenstein *PO*, 1993, 253-256.

“(...) Secondly, the *I* as self-related negativity is no less immediately *individuality* (...) *individual personality*”.¹⁶

“This absolute *universality* which is also immediately an absolute *individualization*, and an absolutely determined being only through its unity with the positedness, constitutes the nature of the *I* as well as of the Notion; neither the one nor the other can be truly comprehended unless the two indicated moments are grasped at the same time both in their abstraction and in their perfect unity.”¹⁷

Note that when Hegel talks about the nature of something, he uses the word in the ancient meaning of *natura* and *physis* referring to how something really is or shows itself in contrast to how we decide to talk about it by formally turning it into an object of our reflection. Wittgenstein accounts for a related (but not exactly the same) difference by distinguishing between *showing* and *saying*.

The ‘identity’ of the Notion and the *I* results, for Hegel, first, from the fact that the nature or way of existence of the *I* and of the Notion share the features of *generality* (or rather *genericity*) and *unity* (which is, when applied to the Notion, a kind of *consistency of judgment and inference*) and that, second, they both are a ‘Being-in-and-for-itself’ (*Anundfürsichsein*), which is just ‘positedness’. This sounds highly obscure. And I will not continue to decipher Hegel’s idiosyncratic prose here. This would take too long. I would have to start with an explanation of the relation to Kant’s transcendental deduction and the role played by the principle of apperception. This principle says, as we know, that any of my presentations (*Vorstellungen*) can be accompanied by an ‘I think’ in the sense of a possible conceptualization or even symbolic (linguistic) representation of the relevant content. I try to circumvent these problems by presenting the basic idea of Hegel’s logical analysis of the nature of the *I* as it goes back to Fichte. For where Hegel obscurely talks of a free formal identity of the *I* with itself, he refers to Fichte’s seemingly tautological formula $I = I$. Nevertheless, Fichte, Schelling, and Hegel try to express the identity of free individuality and genericity by

¹⁶ Hegel *Ph*, 1977, 583.

¹⁷ Hegel *Ph*, 1977, 583.

this formula.¹⁸ I claim that this is so because they read it as a schematic representation of *propositional attitudes*.

It is altogether clear that Fichte's formula " $I = I$ " must be read as kind of logical shorthand. For understanding it, we should remember how we usually use logical shorthand's in philosophy today. Obviously, our formulas for predication $P(x)$, conjunctions $p \& q$ or identity $N = M$ are no good point of comparison. But, as we shall see, Frege's judgment-stroke actually is. Frege wants to indicate by " $\vdash \phi$ " the performance of a judgment. But we also know that Wittgenstein criticized just that in the *Tractatus*:

"Frege's sign ' $\vdash$ ' is logically quite meaningless: in the works of Frege (and Russell) it simply indicates that these authors hold the proposition marked with the sign to be true. Thus ' $\vdash$ ' is no more a component part of a proposition than is, for instance, the proposition's number. It is quite impossible for a proposition to state that it itself is true."¹⁹

However, in Frege's later writings the sign ' $\vdash$ ' is absolutely essential. This is so because Frege simplifies his logical notation technically by turning the biconditional into an equality and replacing predicates and relations by characteristic functions, as any mathematician would do. In fact, the distinction between sense and reference, which appears to many readers as obscure and metaphysical, should rather be understood as a part of explaining this notational developments. I.e., Frege invites us to identify sentences with names of truth values and to view the logical connectives as truth value operators corresponding to truth-functions. Therefore, in Frege's later writings, only an expression of the form ' $\vdash \phi$ ' represents a full judgment. As such, it does not at all, in fact never, say of *itself* that it is true, as Wittgenstein suggests. It rather says that the *possible* judgment ' $\vdash \phi$ ' is true. Hence, Wittgenstein's criticism misses the point.

¹⁸ Hegel is notorious for using obscure logical metaphors. The next part of the sentence is an example: "The pure I goes back into the freedom of unlimited identity with itself". In my interpretation, the simile just says that when we talk about the pure I we talk about the abstract role of being a free agent, who can perform any possible speech act or action at will – such that, of course, the question arises what such possibilities are. The answer is that these possibilities exist generically, in a general and joint practice or We-mode, and that I, as an individual person, have access to some of these possibilities and take some part in applying and developing the practice.

¹⁹ Wittgenstein *TLP*, 4.442 (2) = Wittgenstein *PT*, Prototractatus 4.43119.

But be this as it may, I follow, at least for some time, Wittgenstein's reading and Frege's earlier use of ' $\vdash\phi$ '. According to it, by writing down " $\vdash\phi$ ", Frege says that ϕ is the case. This means that Wittgenstein reads Frege's 'performative operator' such that its '*real form*' rather looks like this: " $\vdash_I\phi$ ", if I am allowed to use the seemingly strange index *I* in order to represent me as the speaker in written form, which is, as we all know, hopelessly nonsensical. I do so nevertheless, for it shows us something.

In fact, from her perspective, the speaker could always accompany her own claims by saying 'I say or think that ϕ '. And for any utterance, there is always a speaker or author. This holds also for written texts.

As a speaker, I usually do not want to say only that I *mean* ϕ to be true. I say that ϕ is the case. Frege, for one, never only wanted to express that he, Frege, thinks ϕ to be true. Rather, he wanted to say that ϕ is true.

We see now that the function of my admittedly queer and nonsensical index "*I*", which I still attach deliberately, is only to make explicit somehow *that there are no free-floating utterances or judgments*. But there are free floating *sentences* – taken as merely syntactical figures or schemes. And there are free floating propositions in the sense of *possible* judgments, for which the early Frege wrote ' $-\phi$ '. We can cite or mention *sentences* or propositions, use them as T- or truth-conditional arguments in logical complex sentences, for example in conditionals. But we cannot do this in the same way with real *judgments* $\vdash_I\phi$. In fact, there is no *nesting* allowed for the sign ' $\vdash$ ' at all.

If we examine my newly created, nonsensical, form of judgment ' $\vdash_I\phi$ ' a little more closely, we see, and this is what Wittgenstein would have been right to point out, that there would be no real difference between " $\vdash_{we}\phi$ ", and " $\vdash_I\phi$ ". For if I say that *we* can hold ϕ true or *anyone* can hold ϕ true, it is still *I* who says that. In this sense, " $\vdash_I\phi$ " and " $\vdash_{we}\phi$ " are equivalent. As a result, we can, as it seems, just skip the index. And this is what Frege does, of course. Wittgenstein goes a step further and skips the judgment-stroke ' $\vdash$ ' altogether. But this has the unfortunate result that we must identify his talk about sentences in the *Tractatus* with *concrete sentences* (as Friedrich Kambartel has called them), i.e. with *judgments*, which are performative actualizations of schemes of judgments represented by sentences. Hence, there is a deeply ambiguous reading of 'sentence' or 'Satz' in the *Tractatus*:

A sentence is sometimes a whole judgment, sometimes a possible judgment or proposition, sometimes a purely syntactic form. For only a sentence in the latter sense can be a real part of other sentences.

My comparison of " $\vdash_{we} \phi$ ", " $\vdash_I \phi$ " and " $\vdash \phi$ " shows that I as the speaker always have to claim that ϕ and defend $\vdash \phi$ as a judgement such that any other person would and could agree to $\vdash \phi$ as well, at least in cases in which my claim is questioned. I.e. I have to defend $\vdash_{we} \phi$. But this is precisely the sense in which *I represent in each judgment a We. And any We in a judgment refers to the I who claims or posits it*. This explains, as I take it, the formula of the I that is We and the We that is I in Hegel's *Phenomenology of Spirit*.²⁰

Moreover, since there is an *implicit I* in any claim (about the world), there is a sense in which the logical form of any judgment is not just $\vdash \phi$ but $\vdash_I \phi$. We can make this implicit self-reference even more explicit by lifting the 'I' into the sentence. As a result, we arrive at the form: $\vdash_I \phi(I)$ in the sense of "I posit ϕ and commit myself to defend its truth"²¹, whatever *this* may mean in more detail (for example, when we distinguish different forms of proprieties). Precisely this is the general logical form, which Fichte wanted to express by the formula " $I = I$ ", even though he knew quite well, as we do, that his formula does not really fit either, especially because no mention is made at all of the particular proposition ϕ . But even then, all these formulas turn out to be nonsensical, if we press them too hard.

On the other hand, Fichte's formula is clearly designed to express the following most general form of any act of conceptually (in)formed reference to the world: Any such reference involves an *I* as an *empirical and real person*, which *identifies herself* with a *transcendental I*, i.e. with a *generic*

²⁰ Hegel *Ph*, 1977, 110.

²¹ In the case of the 'implicit' self-reference in actual performances like "I hereby promise that...", self-identification (like in: was it I who did this?) as addressed by various authors, from Locke to Parfit, or from W. James resp. E. M. Anscombe to S. Shoemaker, G. Evans or J. McDowell does not pose a relevant problem. Later, of course, I or you can refer anaphorically back to me as the speaker. In assertions about myself, however, self-identification can play an important role, including the whole variety of what it means to identify myself, say, with me as I appear on a picture or photograph or with the actor of some acts, which, according to some possibly true stories told about myself or according to my fallible memory, allegedly were *my* acts. Cf. also Lütterfelds 1989, 82.

role of form of action which she actualizes in the act. This happens, for example, when I claim something or when I think of something, or even when I habitually believe something.

This provides us with the key to understanding Hegel's claim that the truth of consciousness is self-consciousness. As such, it is a purely grammatical remark. It says that if we make the form of any statement $\vdash \phi$ explicit, we finally end up at a form like $\vdash \phi(I)$ or " $I = I$ ". By the way, we should read the word "consciousness" not as "awareness" here but as a title for *controlling* forms and norms of correct actions in a pre-formed and normative practice. Control of proprieties or truth of speech acts, judgments, inference, and the like is just a special case.

Now it seems, of course, that Wittgenstein would totally disagree with the idea that the basic form of a proposition or judgment is $\vdash \phi(I)$ or $I = I$. But let us look to where this leads us.

The formulas at least show us something about the form of statements *about myself*. At least in such statements *I* obviously appear twice, implicitly in the speech act and explicitly in the sentence. When I talk about myself, some reference to me (like "I" or "me") occurs in the sentence explicitly. The expression refers in a somehow anaphoric way to me, the implicit speaker. This anaphoric reference or 'identity' is explicitly posited in my very act of claiming that the statement about myself is true. This case is to be taken as a general representative of related cases like the one in which I just recognize or acknowledge a statement made by others, or when I am about making a sentence true in my action. The whole gloss about 'positing' in Fichte and Hegel now can be read as an attempt to make explicit what is going on here: In claiming $\vdash \phi$ or $\vdash \phi(I)$ I 'posit' the sentence ϕ resp. $\phi(I)$, just as Frege explains his sign for force.²²

²² I say, for example, that the sentence is true (or should be made true, in the other cases), that we have attached to it the value true, that we can rely on its truth (or that we have accepted what it says as an obligation, as far as it goes), whatever this means in detail.

6. From the primacy of the actor to the primacy of practice

It was Fichte who realized that in judgments of the form "I have the property E" the word "I" has two functions at once: It refers *in praxi* to me as the speaker and it is the *syntactical subject*, i.e. the *semantical object* I am talking about. In a judgment about myself I attribute properties to myself. Fichte expresses this fact by saying that I (as a performative subject) make myself into the object (of a judgment). Thus, I refer at the same time to some semantical object and to myself. As we can see, this reflection on the very form of reflection on me is totally formal and abstract.

Fichte's further idea of the primacy of the actor, speaker or performative subject with respect to any object of knowledge and judgment can now be reconstructed as a kind of speech act theoretic transformation of Descartes' original insight into the primacy of the thinker, the 'res cogitans': Any performance of a judgment or action presupposes a speaker as an actor. For Fichte and his followers, this consideration gets its importance in the context of an 'anti-empiricist' or anti-Humean distinction between merely animal perception and man's relation to the world.

Understandably, Hegel is neither content with the way Descartes and Kant 'prove' the presupposed existence of a thinking *I*, nor with Fichte's formula $I = I$. But he stills defends the insight that any reference to objects presupposes performative acts and, hence, the two-headed structure of being a speaker or actor. In making this form of performative acts explicit, we have at the same time to distinguish between and identify the individual performative subject or speaker and the generic role (behind the scene, so to speak), the generic or formal *We* of joint conceptual understanding, *the Notion*.

In the end, Hegel says, like Wittgenstein, that we can skip the *I* and keep the *thinking* or the *Notion*. In doing so, both refer in partial approval back to G.C. Lichtenberg's aphorism 'we should say *it is thinking, like it's raining*'.²³ This 'it' is the realm of the conceptual, which constitutes the

²³ "*Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt, es blitzt.*" McDowell 1998, 365, in his comment on this very sentence, also stresses the truism that there is no utterance without a speaker. Hence, we have to give Lichtenberg's bon-mot a new reading, which, hopefully, avoids mystifying events in our brains, but keeps its Anti-Cartesian impetus intact. In fact,

mental, i.e. consciousness, self-consciousness, and mind altogether. In the end it is *Spirit*, if we read it as the generic *We* that corresponds to the generic *Concept* in the following way: *Spirit* is the *We-mode*, in which *we use concepts*.

Obviously all this refers in a way to Kant's transcendental principle of apperception. The Notion is nothing but the generic form of rational understanding and reasonable comprehension of concepts. Since the Notion as the realm of concepts, contents and so on exist only in the forms in which we actualize them, the Notion and the transcendental or metaphysical I in the sense of the limit of the world are just the same, as Wittgenstein, and Hegel both agree.

7. The vanishing I

A last remark concerns a thought that leads from the early romantics and Fichteans, including Friedrich Schiller, via Schopenhauer down to Wittgenstein. It could be called the *paradox of analysis with respect to self-reflections*. It says that it is systematically impossible to make the implicit totality or *pleroma* of my 'inner world' and my performative and practical attitudes as a whole explicit. A famous epigram by Friedrich Schiller expresses this indeterminacy of myself with respect to my subjective states of mind in quite some nice way:

"Why is it that the mind cannot appear to the mind? If the soul starts to *speak*, not the *soul*, alas, is speaking any more."²⁴

In performing actions, especially speech acts, *I* as a concrete personal subject always actualize *generic forms*. Therefore, in any attempt to express myself, it is, so to speak, not a totally singular *I* but already a general *We* who is the real grammatical subject. The word "I" refers to *any* of us, to any possible speaker; and what we call the content of what I say can be understood by anybody. Therefore, Hegel says that what *I mean* and what only belongs to *me*, in the sense of a purely singular *Me* and my totally

Lichtenberg himself seems to over-emphasize the 'passive' and underestimate the active moment in our verbal planning, as explained in my two-part analysis of 'spontaneity' in speech acts above.

²⁴ Schiller 1943, 302, see also vol 2, 322.

individual *meaning*, is the most unimportant thing. It is not at all, as it appears in Schiller's verse, the most important thing.

We might have problems to articulate this thought in all due clarity. In any case, it says the following: It is only a sentimental idea to deplore the conceptual limits of making ourselves understood. For perspectivity is a necessary and conceptual feature of experience as such. We must accept it as a brute and conceptually basic (grammatical) fact. Therefore, the question what it is like to be somebody else, or what is it like to look at the world from another perspective and to have the corresponding qualitative experiences is a conceptually misguided question. The reason is simple: any attempt to 'have exactly the same feelings' (sensations or perceptions) as other subjects or creatures is 'grammatically impossible'. This is only the other side of the private-language-argument. This says that there are no private meanings, rules, or canons of truth. Truth is a matter of *Us*, not just a relation between me and the world.

References

- Brandom, Robert B., 2002: *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge/Mass.
- Hegel, G. W. F., 1969 ff.: *Wissenschaft der Logik*, Hegel, Werke, Vol 6. Werke in 20 Bänden. (Eds. E. Moldenhauer; K. M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F., 1977: *Phenomenology of Spirit*, (Transl. A.V. Miller), Oxford Univ. Pr., Oxford.
- Lütterfelds, Wilhelm, 1989: *Fichte und Wittgenstein*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- McDowell, John, 1998: Reductionism and the First Person, in McDowell. *Mind, Value, & Reality*, Harvard Univ. Pr., Harvard.
- Schiller, Friedrich, 1943: *Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens. 1776–1799*. (Text. Hrsg. von Julius Petersen und Friedrich Beißner). *Werke*, (Nationalausgabe), Vol. 1, Hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums Marbach von Norbert Oellers; Redaktor Horst Nahler; seit 2000: Georg Kurscheidt.], Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1943ff.
- Wittgenstein, Ludwig, 1993: *Philosophical Occasions 1912–1951*, (Eds: J. Klagge and A. Nordmann), Hackett Publishing Company, New York.

Hegels “spekulativer Satz” als “grammatische Bewegung” (Wittgenstein)

WILHELM LÜTTERFELDS

Bestenfalls einen äußeren Anknüpfungspunkt scheint es zu geben, wenn man versucht, Hegels Theorie des “spekulativen Satzes” mit der grammatischen Sprachphilosophie Wittgensteins in Beziehung zu setzen. Zwar spricht Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen*¹ von “Streitigkeiten zwischen Idealisten, Solipsisten und Realisten”;² aber für alle Positionen gelte, daß sie die sprachliche “normale Ausdrucksform” mißverstehen. Und Wittgenstein sieht dieses Mißverständnis wiederum darin begründet, daß eine “grammatische Bewegung” fälschlicherweise mit einem beobachtbaren, theoriefähigen, aussagbaren Sachverhalt verwechselt wird.³

Und dennoch, es gibt auf den ersten Blick auch eine verblüffende Parallele zu Hegel. Denn auch Hegel spricht von einer “dialektische[n] Bewegung des Satzes selbst”⁴, die er sogar das “wirkliche Spekulative” nennt.⁵ Dabei ist diese “Bewegung” in einem Satz das “Werden” des gegenständlichen “Subjekt[s]”, das zu einem akzidentellen “Inhalt” oder “Prädikat” wird, und das darin der “sich bewegende ... Begriff ist”.⁶ Und genau dieses “Werden” soll der spekulative “Inhalt” der Aussage eines Satzes sein, denn es ist als “Bewegung selbst ... der Gegenstand”.⁷

Nun legt sich natürlich für diese “dialektische Bewegung” des Satzes gleichwohl ein prinzipielles Mißverständnis nahe, wenn Hegel für diese “Bewegung” geltend macht, daß sie “selbst ... der Gegenstand” ist und vor

¹ Wittgenstein *PU*, 1995.

² Wittgenstein *PU*, 1995, § 402.

³ Wittgenstein *PU*, 1995, § 401.

⁴ Hegel *Ph*, 1970.

⁵ Hegel *Ph*, 1970, 61.

⁶ Hegel *Ph*, 1970, 57.

⁷ Hegel *Ph*, 1970, 58.

allem: der “Inhalt” des Satzes.⁸ Denn dann drängt sich der Eindruck auf, daß es sich bei dieser spekulativen Bewegung um einen konstatierbaren, aussagbaren Sachverhalt der gegenständlichen Welt handelt, um ein “Werden” der Dinge selber. Doch dies wäre ein generelles Mißverständnis der Überlegung Hegels – man muß vielmehr mit Wittgenstein die fragliche spekulative “Bewegung” bei Hegel als eine “grammatische Bewegung” der Sprache deuten. Dies ist die These der folgenden Untersuchungen. Hegels Variante des Idealismus im “spekulativen Satz” wäre dann gerade nicht der Kritik Wittgensteins ausgesetzt, daß darin ein sprachliches Mißverständnis der “normale[n] Ausdrucksform” vorliegt.

Diese Sprachkritik besagt: Die Struktur einer “grammatischen Bewegung” im Sprechen über die Welt darf nicht als ein gegenständlicher Sachverhalt in der Welt aufgefaßt werden, auf den ein Satz behauptend Bezug nehmen kann. Genau dieser Verwechslung macht sich ein falscher Idealismus schuldig, wenn er die “normale Ausdrucksform”, etwa von “Ich sehe x”, in der immer auch eine “grammatische Bewegung” gemacht wird (was auch immer das vorerst heißt), mit einer behauptbaren Tatsache verwechselt; nämlich in der Form: “Die Welt –X– ist Erscheinung oder Vorstellung”. Diesem Zerrbild eines Idealismus begegnet dann der Realist ebenso falsch, wenn auch kritisch, wenn er aus “Ich sehe X” die behauptbare Feststellung ableitet, daß X real ist.

Ein erster Hinweis darauf, daß auch die “Bewegung”, die im “spekulativen Satz” Hegels vorliegt, d. h. im grammatischen Übergang vom Subjekt-Begriff eines Satzes zu dessen Prädikat, nicht fälschlich als Inhalt einer idealistischen Behauptung über die Welt als Begriff mißverstanden werden darf, geht schon daraus hervor, daß der “spekulative Satz” nach Hegel die übliche “Natur des Urteils oder Satzes überhaupt”, nämlich vor allem “den Unterschied des Subjekts und Prädikats”, radikal “zerstört”.⁹ Deshalb kann die “Bewegung”, die zwischen den Gegenständen und Begriffen im “spekulativen Satz” herrscht, und die diese grammatische Zerstörung verursacht, gerade nicht als aussagbarer inhaltlicher Sachverhalt verstanden werden. Doch wenn eine solche “Bewegung” demgegenüber die sprachliche Darstellungsform eines Sachverhaltes betrifft, worin besteht sie dann?

⁸ Hegel *Ph*, 1970, 61 und 57f.

⁹ Hegel *Ph*, 1970, 59.

1. Der “spekulative Satz” im Unterschied zur gewöhnlichen Auffassung des Satzes

Um die These einer Parallelisierung der “Bewegung” im spekulativen Satz mit einer “grammatischen Bewegung” in einem Sprachspiel differenzierter erläutern und belegen zu können, ist es natürlich unerlässlich, beide darin zueinander in Beziehung gesetzte Faktoren zunächst einmal gesondert zu explizieren. Um was für eine “Bewegung” handelt es sich bei einem “spekulativen Satz” Hegels? Und was hat sie mit der Struktur des Satzes zu tun – im Unterschied zur normalen Auffassung desselben?¹⁰

Ausgangspunkt für eine Antwort auf diese Fragen ist Hegel idealistische These, daß der “Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist”. Denn eben dieses stellt “sich als *sein Werden*” oder seine “Bewegung” dar.¹¹ Geht man einmal davon aus, daß die Sätze der Sprache, in denen als Behauptungen Urteile mit Wahrheitsanspruch formuliert werden, auf ein Objekt bezogen sind, worüber sie etwas aussagen, dann wird dieser referentielle Gegenstand von solchen Urteilen und Aussagen unterschieden. Sätze sagen dann auch so etwas über Gegenstände aus, das letztere als “*gegenständliche* fixe Selbst zugrunde” liegen. Dabei werden Aussagen über die Objekte gemacht, derart, daß der Subjekt-Ausdruck einer derselben diesen Gegenstand identifiziert und der Prädikat-Ausdruck ihn weiter charakterisiert. Die Aussage stellt insofern eine “notwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate” dar.¹² Eine solche identifizierende und präzisierende “Bewegung” geschieht allein auf der Ebene des Satzes oder Urteils. Diese “Bewegung” ist zudem völlig unabhängig davon, ob der urteilende Satz etwas von einem sich nicht bewegendem, oder aber von einem sich verändernden Gegenstand aussagt.

Es ist nun die zentrale Voraussetzung dieser Auffassung, die Hegel bestreitet; nämlich die Differenz von Gegenstand und Begriff. Er hebt sie zwar nicht einfach zugunsten einer differenzlosen Identität beider auf. Aber er macht geltend, daß der fragliche Gegenstand – in dieser Differenz – ja selber schon gedacht und als Bedeutung seines Ausdrucks gefaßt werden muß, soll er überhaupt in einen Unterschied zu seiner gedanklichen und sprachlichen

¹⁰ Vgl. zu Hegels Konzeption des spekulativen Satzes Wohlfart 1981, 177ff.

¹¹ Hegel *Ph*, 1970, 57.

¹² Hegel *Ph*, 1970, 58.

Darstellung gestellt werden können. Ist aber aller Unterschied von Gegenstand und Begriff seinerseits wiederum begriffsimmanent, dann kann Hegel den Gegenstand zurecht als das “*Selbst*” des Begriffes auffassen. Alle Versuche, diese selbstreflexive, kreisförmige Beziehung des Begriffes im Gegenstand auf sich selber, die natürlich immer auch eine Negation dieser Selbstbezüglichkeit enthält, sofern beide ja zugleich voneinander zu unterscheiden sind, zu umgehen, sind in gewisser Weise naiv. Denn sie müssen den Sachverhalt notwendig ausblenden, daß sie die begriffstranszendente Realität der Welt, die Wirklichkeit, das Sein oder den Gegenstand, nur als Bedeutung derartiger Ausdrücke angeben können – oder aber gar nicht.

Diese idealistische Identitätsthese von der Substanz als dem Subjekt,¹³ vom “Sein”, das “sein Begriff” ist,¹⁴ verändert nun auch radikal das übliche grammatische Verständnis des Satzes und seines Verhältnisses zum Gegenstand; aber es verändert auch die satzimmanente Beziehung von Subjekt und Prädikat und die sprachliche “Bewegung”, die darin stattfindet. Die wichtige Voraussetzung des üblichen Verständnisses sprachlicher Behauptungen und Sätze, als Ausdrücke des urteilenden Denkens, besteht darin, daß der referentielle Gegenstand derartiger Aussagen ein “vorgestelltes *Subjekt*” ist, “worauf sich der Inhalt [des Urteils und Satzes] als Akzidenz und Prädikat bezieht”. Dieses “vorgestellte[] *Subjekt*” ist die “Basis” aller sprachlich urteilenden Sätze und ihrer prädikativen Aussagen, wobei letztere sich in der “Bewegung” der vielfältigen prädikativen Bestimmungen vollziehen, indem sie ihr referentielles Worüber als das “ruhende Subjekt” auffassen.¹⁵

Doch warum “schwankt”¹⁶ diese referentielle Subjekt-Basis der Urteile und Sätze? Und warum wird die sprachimmanente “Bewegung” der Aussagen über einen Gegenstand im Hin- und Hergehen zwischen seinen verschiedenen prädikativen Bestimmungen zum “Gegenstand” selbst, so daß er sich als das identifizierbare Feste und Ruhende gegenüber seinen sprachlichen prädikativen Bestimmungen auflöst – was ja nicht zu verwechseln ist mit

¹³ Vgl. Hegel *Ph*, 1970, 23.

¹⁴ Hegel *Ph*, 1970, 54f.

¹⁵ Hegel *Ph*, 1970, 57.

¹⁶ Hegel *Ph*, 1970, 58f.

einer prädikativ aussagbaren, raum-zeitlichen und physischen Bewegung eines Gegenstandes, die von eben diesem selber prädiziert wird. Entsprechend handelt es sich bei dieser “Bewegung”, die der Gegenstand in seinen sprachlich prädikativen Bestimmungen selbst ist, auch nicht einfach um die sprachliche Handlung eines “wissende[n] Ich” oder “Subjekt[s]”, das die sprachlich beschreibende und erklärende Charakterisierung des Gegenstandes in den Prädikaten, wie auch dessen Identifizierung vollzieht, so daß diese “Bewegung” in seinen sprachlichen Gegenstands-Bestimmungen rein subjektiv wäre und ohne Folgen für die Struktur des Gegenstandes selber.¹⁷

Dieses Selbstverständnis sprachlicher Aussagen über Gegenstände wird nämlich dann radikal verändert, wenn der “Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist”. Schließlich soll sich dieses “eigene Selbst des Gegenstandes” dann auch “als *sein Werden*” darstellen,¹⁸ wodurch der “Gegenstand” zur “Bewegung” wird.¹⁹ Doch wie ist dies zu verstehen? Entscheidend ist die – bereits erwähnte – Einsicht, daß die dem üblichen Sprachverständnis zugrundeliegende Differenz von Gegenstand und Begriff (als seine allgemeine geistige Repräsentation), oder auch die Differenz von Einzelem und Allgemeinem, selber schon begrifflich gedacht und sprachlich formuliert ist. Denn angeben, worauf sich ein allgemeiner Begriff bzw. ein sprachlicher Ausdruck referentiell bezieht, also den Gegenstand angeben, ist nur derart möglich, daß man denselben Begriff und denselben sprachlichen Ausdruck wiederholt, ist also nur zirkulär und selbstbezüglich möglich: “Haus” bezieht sich auf – Haus. Es ist nun diese scheinbar triviale Einsicht, die die Überzeugung korrigiert, daß man im urteilenden Satz und seiner prädikativen Aussage über einen referentiellen Gegenstand spricht und ihn allgemein inhaltlich bestimmt, etwa im Beispiel: “Das Haus ist außergewöhnlich groß”, und daß man dabei im identifizierenden Subjekt-Ausdruck (“Haus”) referentiell so auf den Gegenstand Bezug nimmt, daß er im Prädikat hinsichtlich einer Eigenschaft (“groß”) näher charakterisiert wird.

Denn wenn der Gegenstand in seinen Eigenschaften, wovon Urteil und Aussage handeln, bereits begrifflich und sprachlich bestimmt ist, dann ist selbst die Differenz von Begriff und Gegenstand dem Begriff immanent. Und

¹⁷ Hegel *Ph*, 1970, 58.

¹⁸ Hegel *Ph*, 1970, 57.

¹⁹ Hegel *Ph*, 1970, 58f.

auch die Trennung von Subjekt und Prädikat im urteilenden Satz, samt ihren unterschiedlichen sprachlichen Funktionen, besagt dann eine Trennung zwischen Elementen des Gegenstands-Begriffes selbst. Der Gegenstand wird in seinem Begriff zur Einheit von sich und seinem Gegenteil. Er zerfällt in die Differenz von referentielltem Objekt und urteilendem, begrifflichen Satz, der ihn wiederum als einzelnen prädikativ durch allgemeine Eigenschaften inhaltlich bestimmt. Und er ist in diesem Gegensatz von Objekt und sprachlichem Urteil mit sich selber gleich, weil das Objekt bereits eine sprachlich-semantiche Entität ist. In Hegels idealistischer Terminologie formuliert: "Der Geist wird... Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein Anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden und dieses Anderssein aufzuheben".²⁰ In jedem Urteil im Satz geschieht diese Aufhebung des "Andersseins". Aber nur im "spekulativen Satz" wird die darin wiederhergestellte "Einheit des Begriffs", als die der Gegenstand gilt, "*dargestellt*".²¹ Und damit jeder urteilende Satz diese Aufhebung des "Anderssein[s]" in der Sprache leisten kann, ist natürlich der metaphysische Prozeß des gegenständlichen Anderswerdens des Geistes für Urteil und Aussage vorausgesetzt.

Hegel behauptet nun auch, daß diese dialektische "Bewegung", die der Gegenstand selber ist, weshalb er eben nicht in irgendeiner Weise von ihr noch unterschieden werden könnte, etwa indem ihm eine Bewegung (in Raum und Zeit) als bloße Eigenschaft zugeschrieben würde, "auf *unmittelbare Weise*" in jedem "Satz" und seinem Urteil bereits geschieht, und zwar schon "durch den bloßen Inhalt des Satzes".²² Verdeutlichen kann man sich dies an Beobachtungen der Struktur der urteilenden Aussage und ihres Verhältnisses zur objektiven Referenz.

So muß eine Aussage im Subjekt-Ausdruck ihren referentiellen Gegenstand bereits so identifizieren, daß dieser Gegenstand auch schon jene Eigenschaft besitzt, die ihm erst durch den prädikativen Ausdruck zugesprochen werden soll. Und umgekehrt, die prädikative Bestimmung kann im urteilenden Satz dem individuellen Gegenstand nur derart eine allgemeine Eigenschaft zusprechen, daß diese Eigenschaft bereits individualisiert ist, also

²⁰ Hegel *Ph*, 1970, 38.

²¹ Hegel *Ph*, 1970, 59 und 61.

²² Hegel *Ph*, 1970, 61.

ausschließlich dem gegenständlichen Subjekt zukommt. Denn als allgemeine Eigenschaft, die mehreren Objekten zugesprochen wird, bestimmt sie den bestimmten einzelnen Gegenstand gerade nicht. Deshalb kann Hegel feststellen, daß sich das “Subjekt unmittelbar auch im Prädikate findet”, denn letzteres werde “als ... Subjekt, ... [d. h.] als das *Wesen* ausgesprochen ..., welches die Natur des Subjekts erschöpft”.²³

Dadurch wird nun auch der “Unterschied des Subjekts und Prädikats ... zerstört” – denn das Subjekt muß bereits das prädikativ bestimmte Subjekt sein, und die prädikative Bestimmung muß die “Natur des Subjekts” treffen, also dieses selber. Und zwar deshalb, weil die im Subjekt-Ausdruck bezeichnete Entität mit der im Prädikat charakterisierten identisch ist. Deshalb kann Hegel schließlich auch vom “identische[n] Satz” sprechen.²⁴ Denn was der Subjekt-Ausdruck sagt, ist referentiell dasselbe wie das, was im Prädikat-Ausdruck formuliert wird.²⁵

Natürlich ist diese Auffassung des “identische[n] Satz[es]” innerhalb der philosophischen Dialektik Hegels zu verordnen und von jedem logischen und analytischen Verständnis einer Identitäts-Aussage zu unterscheiden. Gerade auch die im üblichen Sinne synthetischen prädikativen Sätze sind für Hegel “spekulative Sätze”, und insofern “identische” Sätze. Daß eben schon der “bloße[] Inhalt” einer normalen Aussage mit Subjekt-Prädikat-Struktur die Voraussetzung impliziert, daß der “Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist”, nämlich des referentiellen Satz-Objektes – auch dies läßt sich an der üblichen Sprach-Praxis erläutern. Auch in ihr wird die “Form des Satzes aufgehoben”,²⁶ mit ihrer Trennung des Satzes vom satztranszendenten Referenzobjekt oder Worüber des Urteils. So macht man den Unterschied zwischen einem Aussage-Satz und seinem Gegenstand, wenn man angeben will, worüber dieser Satz etwas behauptet, indem man dies in der Sprache selber (oder im begrifflichen Denken) tut. Und nicht nur dies! Sondern darüber hinaus wiederholt man auch den fraglichen Satz selber, wenn man angeben möchte, worüber dieser urteilt oder eine Aussage macht.

²³ Hegel *Ph*, 1970, 59.

²⁴ Hegel *Ph*, 1970, 59.

²⁵ Vgl. zu Hegels These des identischen Satzes Graeser 1990, 175ff.

²⁶ Hegel *Ph*, 1970, 61.

Auch dadurch wird offenbar die “Form des Satzes aufgehoben”. Freilich nicht in ihrer grammatischen Struktur von Subjekt und Prädikat; so aber doch in ihrem Unterschied zur satztranszendenten, referentiellen Objektivität. Denn es ist dann derselbe Satz, der als Satzzeichen von seinem Referenz-Gegenstand unterschieden ist, und der zugleich in seinem semantischen Gehalt den Gegenstand selber darstellt. In der Bedeutung ein und desselben Satzes ist demnach zum einen das Referenz-Objekt selber und nicht bloß die Semantik seiner Aussage über es gegeben; und zum anderen muß diese Satz-Bedeutung zugleich radikal – als Aussagesemantik – von ihrem referentiellen Gegenstand unterschieden werden. Diese widersprüchliche Struktur der Identität und Nichtidentität von sprachlich-begrifflicher Bedeutung und Objekt-Referenz ist es nun auch, die das spekulative “eigene Selbst des Gegenstandes” ausmacht.

Sofern der Satz in seiner “spekulativen” Form beide Varianten in sich enthält, nämlich die normale Aussage in ihrer Subjekt-Prädikat-Struktur im Unterschied zu ihrem referentiellen Aussageobjekt, und den Satz, der dieses unterschiedene Referenz-Objekt als seine Bedeutung enthält, wird darin also auch jene “Form des Satzes aufgehoben”, worin er selber (als reine Verknüpfung sprachlicher Zeichen) von der Wirklichkeit getrennt wird.

Entscheidend für die Thematik der Untersuchung ist nun, daß der “spekulative Satz” eine sprachliche “Bewegung” darstellt, und daß der “Gegenstand” in dieser “Bewegung” besteht.²⁷ Deswegen muß Hegel immer wieder davon sprechen, daß in dieser “Bewegung” das Referenz-Objekt eines Satzes, worauf dieser sich identifizierend und in Prädikaten charakterisierend bezieht, und das die “feste”, “ruhende” “Basis” des Urteilens und Aussagens ist, oder das “vorgestellte[] Subjekt”, zugrunde geht, sich auflöst und in ein “Werden” eintritt.²⁸ Bei der “Bewegung” des “spekulativen Satzes” handelt es sich also – wie mehrfach betont – keineswegs um eine von einem Gegenstand aussagbare, raum-zeitliche und qualitative Veränderung inhaltlicher Art, derart, daß diese Bewegung einem bestimmten Objekt zugesprochen wird und es weiterhin charakterisiert. Denn in dieser üblichen Aussagepraxis des urteilenden Denkens wird alle akzidentelle Bewegung prädikativ auf einen

²⁷ Hegel *Ph*, 1970, 57f.

²⁸ Hegel *Ph*, 1970, 57.

Gegenstand bezogen, im “spekulativen Satz” hingegen ist der Gegenstand selber die “Bewegung”.

Wie läßt sich diese noch einmal abschließend kennzeichnen? Negativ ist zunächst festzuhalten, daß Hegels These, der “Gegenstand” sei die “Bewegung selbst”, von einer Reihe von Missverständnissen abgehoben werden muß. Denn diese These Hegels gilt für alles referentielle Worüber, für alle Aussage-Objekte von wahrheitsfähigen, prädikativen Behauptungen – also unabhängig davon, ob es sich um Dinge, Sachverhalte, Ereignisse, Personen, Beziehungen, Eigenschaften, Veränderungen und Bewegungen handelt. All dies ist nun für das Normalverständnis von Urteil und Satz, von Aussage und Behauptung, “ein vorgestelltes *Subjekt*”, worauf derartige kognitive und sprachliche Handlungen bezogen sind und worauf sich ihr “Inhalt als Akzidens und Prädikat” bezieht.²⁹ In all diesen Fällen handelt es sich um einen referentiellen “Gegenstand”, der als “Bewegung” vorliegt; und zwar dann, wenn die Aussagen als “spekulative Sätze” verstanden werden.

Schließlich ist es auch diese “Bewegung”, die also kein aussagbarer, propositionaler und semantischer Inhalt von Urteil und Aussage sein kann, die Hegels dialektischem Begriff der “Erfahrung” zugrundeliegt.³⁰ Entsprechend kann es sich dabei auch nicht um jene “Bewegung” handeln, die auf der Ebene von Satz und Urteil verläuft, nämlich zwischen Subjekt und Prädikat bzw. zwischen Subjekt-Ausdruck und Prädikat-Ausdruck, oder zwischen einem ersten Prädikat und einem weiteren Prädikat in der vielfältigen Bestimmung eines Gegenstandes. Hegel muß deshalb von einem “Werden” sprechen, in das sich der “Gegenstand” als “Bewegung” selber auflöst, selbst wenn ihn eine raum-zeitliche und qualitative Konstanz kennzeichnet, so daß dieses “Werden” gleichfalls keinen aussagbaren, beurteilbaren Sachverhalt, etwa als raum-zeitliche, physikalische Veränderung eines Objekts, darstellt. Natürlich “wird” auch all dies –, aber Hegel beansprucht offenbar, über eine Einsicht zu verfügen, die den Grund für dieses in Urteil und Satz aussagbare, inhaltliche Werden der Dinge im Unterschied zu ihrer empirisch “feste[n]”, “ruhende[n]” und “unbewegt[en]” Entität liefert.³¹ Und dieser Grund muß wiederum in der spekulativen

²⁹ Hegel *Ph*, 1970, 57.

³⁰ Hegel *Ph*, 1970, 38f.

³¹ Hegel *Ph*, 1970, 57.

Aussage-Form vorliegen, die jeder normale Satz über einen “Gegenstand” enthält, sofern er darin “Werden” und “Bewegung” ist.

Diese These Hegels läßt sich zusammenfassend noch einmal an einem Beispiel erläutern, nämlich “wenn gesagt wird: das *Wirkliche* ist das *Allgemeine*”.³² Im Normalverhältnis impliziert dieser Satz eine doppelte Bewegung; und zwar einmal die vom Referenz-Objekt, dem Wirklichen, auf welches mit diesem Ausdruck identifizierend Bezug genommen wird, zum gesamten Satz und seiner Aussage; sowie zum anderen – satzimmanent – vom Subjekt-Ausdruck zu seinem Prädikat, zum Allgemeinen. Hegel moniert nun, daß in einem solchen Satz das Allgemeine nur eine prädikative Rolle spielt, die man etwa als Charakterisierungs-Leistung beschreiben kann, während der Satz eigentlich die Funktion hat, daß in ihm “das Allgemeine... das Wesen des Wirklichen ausdrücken” soll.³³ An anderer Stelle heißt es auch, daß der propositionale, semantische “Inhalt” des Satzes, der vom Subjekt ausgesagt wird, “nicht mehr” dessen “Prädikat” ist, sondern die “Substanz, ... und der Begriff dessen, wovon die Rede ist”.³⁴ Diese Ausdrucksfunktion hat der Satz im Normalverständnis mit seiner Prädikation eben nicht, sondern sie besitzt nur der “philosophische Satz” als der “spekulative Satz”, wobei dessen “Gegenstand” dann die skizzierte “Bewegung” ist. Und nur darin ist das “Prädikat” dann auch das “Wesen”, die “Substanz” oder der “Begriff” eines Gegenstandes und einer Sache.

Diese radikale Aufwertung des “Prädikates” gerät nun in den Blick, wenn man sich im Beispiel des Satzes: “Das *Wirkliche* ist das *Allgemeine*” klarmacht, worauf der Referenz-Ausdruck “das *Wirkliche*” Bezug nimmt. Denn dieses ist ja bereits das in seinem allgemeinen Begriff gedachte Wirkliche oder das als semantisches Sinn-Allgemeines referentiell Benannte. Und genau dies macht sein eigentliches, substantielles “Wesen” aus – im Prädikat-Ausdruck jenes Satzes wird sein essentiell Allgemeines ihm lediglich explizit und gesondert zugesprochen.

Daraus resultiert z. B. auch Hegels neue Fassung von “analytisch”. Wenn nämlich das Referenz-Objekt einer Aussage schon die Bedeutung seines identifizierenden Subjekt-Ausdruckes ist, dann ist die gesamte

³² Hegel *Ph*, 1970, 59f.

³³ Hegel *Ph*, 1970, 60.

³⁴ Hegel *Ph*, 1970, 58.

prädikative Aussage “analytisch”, d. h. begrifflich in dieser Bedeutung begründet, und zwar unabhängig davon, ob es sich um eine empirische Prädikation handelt oder nicht.

Entsprechend muß ein urteilender Satz insofern “synthetisch” heißen, als er selbst, und zwar als ganzer, also samt seinem Prädikat und dessen (nichtlogischer) Verknüpfung mit dem Subjekt, seinerseits noch einmal synthetisch verbunden werden muß, nämlich mit dem Gegenstand, wovon er handelt. Eine derartige Synthese verbindet demnach Referenz und Satz, und sie liegt jeder satzimmanenten Synthesis von Subjekt und Prädikat voraus bzw. zugrunde.

Und diese Referenzsynthese der gesamten Aussage ist deshalb erforderlich, weil für Hegel zwischen dem substantiellen referentiellen “Gegenstand” des Satzes und eben diesem selber oder dem “Ich” als Sprachsubjekt eine “Ungleichheit” und ein “Unterschied” herrscht – was das “*Negative überhaupt*” ist.³⁵ Im “Gegenstand” ist nämlich die Gleichheit des sprachlichen, urteilenden Begriffes mit sich immer auch radikal negiert, weshalb er (zugleich) das “*Ansich*” darstellt.³⁶ Und es ist dieser ansich seiende “Gegenstand”, mit dem ein Satz und Urteil primär zu verknüpfen ist – unabhängig von deren interner Subjekt-Prädikat-Verbindung.

Ist nun jeder urteilende Satz in seinem “spekulativen” Verständnis ein “identischer Satz”, dann vollzieht sich in ihm die skizzierte zweifache “Bewegung”. In dieser “Bewegung” wird einmal der Unterschied zwischen dem satzexternen Objekt und der sprachlichen Aussage (mit ihrer Subjekt-Prädikat-Struktur) gleichsam eingezogen, weil auch das referentielle Objekt nur als Bedeutung des Satzes vorliegt. Der Satz geht insofern im Gegenstand zu sich selber zurück. Zum anderen läuft er im identifizierenden Subjekt-Ausdruck bereits zur begrifflich-allgemeinen prädikativen Bestimmung vor. Diese “Bewegung” läßt sich satzimmanent im Verhältnis von Subjekt und Prädikat derart belegen, daß bereits der Subjekt-Ausdruck den Gegenstand in der allgemeinen Bestimmung identifizieren muß, die er erst im Prädikat erhalten soll (etwa im Beispiel: “Dieses Haus ist groß”) – der Subjekt-Ausdruck (“dieses Haus”) ist ebenso bereits eine begriffliche Bestimmung

³⁵ Hegel *Ph*, 1970, 39.

³⁶ Hegel *Ph*, 1970, 76.

(selbst in: “dieses”), wie in seinem konkreten Einzelnen die allgemeine prädikative Eigenschaft schon enthalten ist (“groß”).

Demnach ist der “Gegenstand” eines “spekulativen Satzes” die doppelte, gegenläufige “Bewegung” vom Ding zum Satz und zurück, wie auch vom Subjekt zum Prädikat und umgekehrt. Und in diesem Vorgang, der in der Sprache und im Begriff verläuft, löst sich nicht nur das “feste Subjekt” als “ruhendes Subjekt” auf,³⁷ weil es nur durch die “Bewegung” zum begrifflichen Prädikat seine “Bestimmtheit” hat – denn es selbst bezeichnet nur das “leere begrifflose Eins”³⁸ oder die noch unbestimmte, formale Referenz. Sondern auch das Prädikat des Satzes wird in seinem “Inhalt” zum “Subjekt” selbst, zum “Wesen” und zur “Substanz”,³⁹ so daß auch das “Prädikat” aufhört, “das zu sein”, was es “durch die Stellung des Satzes ist”,⁴⁰ nämlich das vom Subjekt, welches das Referenz-Objekt bezeichnet, unterschiedene und gesonderte “feste” Prädikat.⁴¹

Nun spricht Hegel in diesem Zusammenhang mißverständlich vom “identischen Satz”, von der “Identität des Subjekts und Prädikats”.⁴² Darin verwechselt er nicht das prädizierende “ist” (“Das Haus ist groß”) mit dem identifizierenden “ist” (“Das Haus ist das Rathaus”), und hält keineswegs alle Prädikationen fälschlich für Identifikationen. Diese grammatische Differenz bleibt anerkannt. Wenn aber “der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist”,⁴³ also dieser “sein Begriff”,⁴⁴ dann sind nicht nur alle “inhaltlichen Bestimmungen” desselben von begrifflicher Natur. Sondern im Begriff vom Objekt nimmt man dann auch derart auf den Gegenstand Bezug, daß er darin zunächst eine inhaltsleere, referentielle Objekteinheit ist. Und alle seine folgenden inhaltlichen Bestimmungen sind begrifflich-prädikativ, die im grammatischen Subjekt-Ausdruck ebenso wie die im gesonderten Prädikat. Sofern sich nun beide im selben Objektbegriff auf ein und dieselbe Gegenstandseinheit beziehen, sind sie dann auch referenzidentisch. Und nicht

³⁷ Hegel *Ph*, 1970, 59 und 57.

³⁸ Hegel *Ph*, 1970, 62.

³⁹ Hegel *Ph*, 1970, 58.

⁴⁰ Hegel *Ph*, 1970, 59.

⁴¹ Hegel *Ph*, 1970, 59.

⁴² Hegel *Ph*, 1970, 59.

⁴³ Hegel *Ph*, 1970, 57.

⁴⁴ Hegel *Ph*, 1970, 54.

nur dies! Der referentielle Gegenstand ist auch identisch mit seinem begrifflich-semantischen „Inhalt“, und dessen „Unterschiede[.]“ ist er selbst – er ist der „seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff“ von ihm.⁴⁵

Auf diesem Hintergrund wird ein auf den ersten Blick unverständliches Strukturmoment des Satzes verständlich, das Hegel bildlich so beschreibt, daß im urteilenden Satz das übliche „vorstellende Denken“ im „Prädikat[.]“ in seinem Fortlaufen gehemmt wird und insofern einen „Gegenstoß“ „erleidet“, indem es genötigt wird, vom Prädikat wieder zum Subjekt zurückzulaufen. Denn üblicherweise besteht die normale sprachliche Bewegung des „vorstellende[n] Denken[s]“ darin, von Prädikat zu Prädikat weiterzugehen und so einen referentiellen Gegenstand in einer Reihe von prädikativen Aussagen in all seinen Facetten inhaltlich zu bestimmen. Wenn aber der „spekulative Satz“ klar macht, daß, „was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist“,⁴⁶ dann wird ein solches Weitergehen im prädikativen Bestimmen der referentiell- und gegenständlichen „Substanz“ gleichsam unterbunden, eben weil die „Substanz“ in jeder ihrer begrifflich prädikativen Bestimmung selber schon gegeben ist, und nicht erst nach Durchlaufen all ihrer im Satz zusprechbaren, also auch nicht einmal ihrer „wesentlichen“ Eigenschaften.

Letzteres ist vielmehr ein irreführendes Bild des bloß „vorstellende[n] Denken[s]“. Entsprechend ist schon im „Prädikat[.]“ die referentielle „Substanz“, als Aussage-Objekt des Satzes, in ihrer „ganzen und selbständigen Masse“ gegeben, und sie hält das freie Herumirren des präzisierenden Denkens „durch diese Schwere“ auf.⁴⁷ Und dann ist in der Tat auch die sprachliche „Bewegung zur Mannigfaltigkeit der... Prädikate“ im üblichen Verständnis von Aussagen sekundär, ja eine sprachlich irreführende grammatische Form, während demgegenüber ein Gegenstand „im begreifenden Denken“ angemessen bestimmt wird.⁴⁸

Deshalb kann Hegel nicht zuletzt auch davon sprechen, daß der „spekulative Satz“ die übliche grammatische Struktur „des Urteils oder Satzes“ mit ihrem „Unterschied des Subjekts oder Prädikats“ radikal

⁴⁵ Hegel *Ph*, 1970, 57.

⁴⁶ Hegel *Ph*, 1970, 58.

⁴⁷ Hegel *Ph*, 1970, 58.

⁴⁸ Hegel *Ph*, 1970, 58 und 57.

“zerstört”; und zwar durch die mehrfach skizzierte “Bewegung”, worin dieser “Unterschied” rückgängig gemacht und zugleich, also nicht alternativ, eine “Identität des Subjekts und Prädikats” hergestellt wird. Es geht also um eine “Identität des Subjekts und Prädikats” im “spekulativen Satz”, die nur in Form einer “*Einheit*” mit dem “Unterschied derselben” existiert.⁴⁹ Auch der philosophische, “spekulative Satz” kann demnach nur in der üblichen grammatischen Weise behauptender, wahrheitsfähiger und prädicierender Aussagen vorliegen; aber freilich auch nur derart, daß er den “Unterschied” von gegenständlicher Aussage-Referenz und sprachlichem Satz, sowie von identifizierendem Subjekt-Ausdruck und bestimmendem Prädikat zugleich negiert; und zwar genötigt durch die mit diesem doppelten “Unterschied” gegebenen Aporien und Widersprüche und der damit verknüpften Einsicht in eine dialektische “Identität” von sprachlich-prädicierendem Begriff und referentielltem Gegenstand sowie von benennendem Subjekt-Ausdruck und charakterisierender prädikativer Bestimmung.

Deshalb kann Hegel feststellen: Gerade auch der “philosophische Satz” (wie: “das *Wirkliche* ist das *Allgemeine*”), suggeriert, “weil er Satz ist”, das gewöhnliche Subjekt-Prädikat-Verhältnis, und – was folgenschwere ist – den Eindruck, daß sich in ihm gewöhnliches “Wissen” ausdrückt. Doch dies ist Sprachverführung, die durch den “philosophische[n] Inhalt” aufgedeckt wird; wobei dadurch die “Form des Satzes aufgehoben wird”.⁵⁰ Und der zentrale “philosophische[] Inhalt”, der dies leistet, ist eben die in jedem Satz mit ausgesprochene, aber unreflektierte Einsicht, daß das “Wahre ... wesentlich ... Subjekt” ist.⁵¹ Denn wenn dieses “Wahre” das referentielle Objekt einer prädikativen Aussage ist, als das Kriterium der Berechtigung ihrer Wahrheitsansprüche, und wenn dieses “Wahre” bereits der begrifflich bestimmte Gegenstand darstellt, so daß der Begriff sich in ihm auf sich selber bezieht – trotz aller zugleich erforderlichen objektivierenden, negativen Differenz; und wenn dies schließlich der “philosophische[] Inhalt” des prädicierenden Satzes ist, der wiederum allem gewöhnlichen, grammatisch-normalen Satz-Verständnis zugrundeliegt, dann ist es in der Tat Hegels idealistische Identitätsthese von der Substanz als dem Subjekt, welche die “Form des Satzes” durch ihre Aufhebung “zerstört”. Und zwar wegen der

⁴⁹ Hegel *Ph*, 1970, 59.

⁵⁰ Hegel *Ph*, 1970, 59f.

⁵¹ Hegel *Ph*, 1970, 60f.

dieser These innewohnenden “dialektische[n] Bewegung”, die zirkulär von der Referenz zum Satz und vom Subjekt zum Prädikat verläuft.⁵² Und es ist diese “Bewegung”, wodurch die propositionalen Gehalte oder “Gedanken”, bzw. Sinn und Bedeutung der Sätze, allererst “Begriffe” sind, oder “geistige Wesenheiten”, die sich wiederum nur als “Selbstbewegungen, Kreise” realisieren.⁵³

2. Die “Vorstellung” eines Gegenstandes als “grammatische Bewegung”

Es sind solche Themen der Sprachverführung, ferner der sprachlichen Bewegung und der philosophischen Aussageweise, die eine verblüffende Parallelität mit einigen Analysen der *Philosophischen Untersuchungen* Wittgensteins aufweisen. Wenn Wittgenstein zu klären versucht, “welche Rolle *Vorstellbarkeit* in unserer Untersuchung spielt”, und zwar hinsichtlich der Sicherstellung des semantischen Sinnes eines Satzes,⁵⁴ dann kommt er nicht zufällig, wenn auch kritisch, auf die “Streitigkeiten zwischen Idealisten ... und Realisten” zu sprechen.⁵⁵ Denn daß die Welt Vorstellung, Erscheinung, Begriff ist, ist bekanntlich die Grundthese des Idealismus.

Und eine zentrale Behauptung Wittgensteins besagt, daß die “Streitigkeiten zwischen Idealisten, Solipsisten und Realisten” auf einer Sprachverführung beruhen. Es geht dabei um eine “normale Ausdrucksform”, die wegen ihrer sprachlichen Art und Weise den Eindruck suggeriert, es handle sich dabei um eine “Behauptung”. Diese “normale Ausdrucksform”, die scheinbar den Charakter einer “Behauptung” hat, und die zu den genannten “Streitigkeiten” führt, liegt z. B. vor, wenn man in einem Zimmer sitzt und dabei sagt “Ich sehe das Zimmer oder stelle es vor” – wenn man also von einem “,visuellen Zimmer” redet.⁵⁶ Scheinbar wird mit dieser Aussage eine “Tatsache[]” behauptet, die allgemein akzeptiert wird, also von “jede[m] vernünftige[n] Mensch[en]”.⁵⁷ Nämlich die Tatsache, daß das Zimmer, in dem ich sitze und das ich wahrnehme, wirklich existiert. Und es ist dann eben auch

⁵² Hegel *Ph*, 1970, 61.

⁵³ Hegel *Ph*, 1970, 37; vgl. 23.

⁵⁴ Wittgenstein *PU*, 1995², § 395.

⁵⁵ Wittgenstein *PU*, 1995², § 402.

⁵⁶ Wittgenstein *PU*, 1995², § 398.

⁵⁷ Wittgenstein *PU*, 1995², § 402.

diese Tatsachen-Behauptung der Realität des Zimmers, die scheinbar vom “Idealisten” angegriffen wird; indem er geltend macht, daß es sich bei der fraglichen Realität des Zimmers lediglich um etwas in der eigenen Vorstellung und Wahrnehmung handelt, so daß zumindest offen bleiben müßte, ob dieses “visuelle Zimmer” auch tatsächlich existiert, also ob es auch ein “materielle[s] Zimmer” ist⁵⁸ – was ja ein Idealist wie Berkeley mit der These seiner Immaterialität der Welt zu bestreiten scheint.

Zwar handelt es sich bei derartigen sprachlichen Beispielen durchaus um eine “normale Ausdrucksform” unserer Darstellungsweise der Welt. Aber Wittgenstein kritisiert daran, daß sich dabei “uns ein Bild” aufdrängt, was “gar nichts nütz[t]”.⁵⁹ Und dieses “Bild” beruht eben auf einem Mißverständnis der sprachlichen Aussageform, sofern sie als Tatsachen-Behauptung aufgefaßt wird, was sie jedoch nicht ist. Wenn aber die fragliche Aussage wie “Ich sehe das Zimmer” keinerlei Behauptung ist, dann behauptet man darin auch weder, daß man sich im Zustand der Zimmer-Wahrnehmung befindet, noch daß diese Wahrnehmung einen Inhalt hat und daß dieser Inhalt die Realität des Zimmers ist.

Unterstellt man gleichwohl, daß man solches mit diesem Satz behauptet, dann wendet man auf den Sachverhalt des eigenen Sehens, auf den Inhalt der eigenen Wahrnehmung und auf die Realität desselben die “gleiche Ausdrucksform” an, wie auf das “materielle Zimmer selbst, in dem” man sitzt.⁶⁰ Daß es aber ein materielles Zimmer gibt, daß darin eine bestimmte Person sitzt, und daß sie dieses Zimmer wahrnimmt und beschreibt – all dies sind sinnvolle, wahrheitsfähige Behauptungen. Doch genau dies gilt für entsprechende Aussagen über das “visuelle Zimmer” nicht, denn das eigene Sehen des Zimmers ist normalerweise (abgesehen von der Frage der Sinnestäuschung) ebensowenig ein behauptbarer Sachverhalt, wie, dass es Inhalt der Wahrnehmung ist und dass es Realität hat.

Nun bleibt dabei noch offen, wie die “Ausdrucksform ,visuelle[s] Zimmer” aufzufassen ist. Aber es geht doch daraus schon hervor, daß idealistische und realistische Philosophen einer Sprachverführung aufsitzen, wenn sie Sätze wie “Ich sehe x” als eine “Behauptung” auffassen – positiv, im

⁵⁸ Wittgenstein *PU*, 1995², § 398.

⁵⁹ Wittgenstein *PU*, 1995², § 397.

⁶⁰ Wittgenstein *PU*, 1995², § 398.

Sinne eines Tatsachen-Realismus der wahrgenommenen Sachverhalte, negativ als eine falsche Aussage, weil x nur ein Wahrnehmungsinhalt ist, aber nichts wahrnehmungsunabhängig Existentes.

Diesen Vorwurf, einer Sprachverführung aufzusitzen, muß man dann etwa auch Schopenhauers idealistischer These von der Welt als Vorstellung machen, oder Kants Überzeugung, die Natur sei nichts anderes als eine subjektive Erscheinung. Aber sie gilt natürlich ebenso für die These des hypothetischen Realismus bei Popper, und generell für eine Realismus-Antirealismus-Diskussion, falls es sich dabei um sinnvolle, wahrheitsfähige, behauptbare Positionen handeln soll.

Können aber das eigene Ich, sein Sehen und die Realität seines Wahrnehmungsinhaltes keine strittigen Sachverhalte sein, obwohl die "normale Ausdrucksform" dies suggeriert, so daß letztere auch nicht im Sinne einer "Behauptung" mißverstanden werden darf, was ist dann die korrekte Auffassung all jener Sätze, in denen man zum Ausdruck bringt, daß man etwas vorstellt, wahrnimmt, sieht, anschaut oder auch empfindet? Und in welcher Weise stellt all derartiges den "Sinn eines Satzes" sicher⁶¹ oder leistet dies gerade nicht? Jedenfalls kann dann auch die semantische Funktion derartiger Sätze nicht darin bestehen, daß durch sie einem bekannten Sachverhalt etwas inhaltlich Anderes, Behauptbares und Neues zugesprochen wird. So haben entsprechend Sätze der Beschreibung eines "materielle[n] Zimmer[s]" keineswegs einen geringeren oder schmäleren semantischen Informationsgehalt als solche sprachlichen Aussagen über ein "materielle[s] Zimmer", in denen zusätzlich Ausdrücke wie "Ich stelle es vor" oder "Ich sehe es" vorkommen.

Doch worin liegt dann deren gleichsam semantischer Informationswert, oder haben sie keinen; zumal es sich dabei ja um die "normale Ausdrucksform" unserer Sprache handeln soll? Wenn es jedenfalls einen solchen Informationswert gibt, dann lassen sich die für die Idealismus-Realismus-Debatte fundamentalen Ausdrücke, wie z. B. "Vorstellung", "Wahrnehmung", "Anschauung", "Denken" und ähnliches kognitives Vokabular sowie natürlich auch das Wort "Ich" nur um den Preis aus der Sprache eliminieren, daß dies auch einen Verlust an Erkenntnis, Wissen und Information zur Folge hat. Dabei kann es sich zwar nicht um einen Verlust an

⁶¹ Wittgenstein *PU*, 1995², § 395.

Information über die Dinge, Sachverhalte und Tatsachen der Welt handeln; so aber vielleicht doch um einen Verlust an Informationen darüber, daß diese Welt samt ihrem inhaltlichen Reichtum die Welt für uns Menschen ist – und nicht für andere Lebewesen. Und dies sagt dann durchaus auch etwas über diese Welt selber aus, sofern sie nur eine unter vielen möglichen Welten für Lebewesen ist, für deren Wahrnehmung, Vorstellung oder Wissen und deren Ausdruck in der Sprache.

Wenn Sätze mit einem subjektiven, kognitiven Vokabular wie “Ich sehe das Zimmer” nichts über die Gegenstände selber aussagen, und auch – normalerweise – nichts über die Verfassung des subjektiven Wahrnehmungsapparates und seiner Zustände, und wenn sie gleichwohl einen gewissen Informationswert haben, dann lassen sich beide Bedingungen so miteinander verbinden, daß sie etwas über ein “bestimmtes[s] Mittel der Darstellung” der Wirklichkeit aussagen,⁶² ferner über eine bestimmende Art und Weise der Auffassung des Gegenstandes in der Wahrnehmung,⁶³ so daß in ihnen eine “neue Sprechweise, ein neuer Vergleich” zum Ausdruck kommt,⁶⁴ eine “neue Auffassung” der Welt – oder eben eine “neue[] Art der Darstellung” derselben.⁶⁵

Verhält es sich so, dann führt das kognitiv-mentalistiche Vokabular in der Tat in die Irre. Denn entgegen der Annahme, die seine sprachliche Ausdrucksform nahelegt, nimmt es nicht auf einen psychologischen, subjektiven Vorgang in inhaltlichen Aussagen darstellend Bezug, sondern es drückt eine neue Form des Sprechens aus, z. B. über ein materielles Zimmer. Mit Kant könnte man formulieren, daß Sätze, die aussagen, daß die Wirklichkeit von einem Subjekt gesehen, wahrgenommen oder gedacht wird, – lediglich – subjektive Möglichkeitsbedingungen der Welt ausdrücken, aber nichts Inhaltliches über diese Welt aussagen. Dann hätte Wittgensteins “Mittel der Darstellung”, und ein solches Darstellungsmittel wäre die “Vorstellbarkeit”,⁶⁶ den Rang einer transzendental-subjektiven Voraussetzung der Welt, soll diese in sprachlicher Form überhaupt darstellbar sein. An Kant erinnert jedenfalls auch Wittgensteins Kritik des sprachlichen

⁶² Wittgenstein *PU*, 1995², § 397.

⁶³ Wittgenstein *PU*, 1995², § 398.

⁶⁴ Wittgenstein *PU*, 1995², § 400.

⁶⁵ Wittgenstein *PU*, 1995², § 401 und § 403.

⁶⁶ Wittgenstein *PU*, 1995², § 397.

Missverständnisses derartiger Aussagen. Dieses Mißverständnis besteht darin, daß die „neue Art“ der „Auffassung“ eines materiellen Gegenstandes (wie eines Zimmers) verwechselt wird mit einem „neuen Gegenstand[]“, mit einem „neuen“ inhaltlichen Sachverhalt. Dieser „neue[] Gegenstand[]“ ist dann ein „visuelle[r]“ Gegenstand, z.B. ein „visuelle[s] Zimmer“, der dem „materielle[n]“ Gegenstand, dem „materielle[n] Zimmer“, gegenübergestellt wird. Das „visuelle Zimmer“ wäre dann das von mir gesehene Zimmer – im Unterschied zum „materielle[n] Zimmer“, das nicht Inhalt der eigenen Wahrnehmung ist.⁶⁷ Aufgrund dieses sprachlichen Mißverständnisses kann man dann auch die Frage stellen, ob „Sinnesdaten [quasi als visuelle Dinge] der Baustoff des Universums“ sind.⁶⁸ Derartige „Sinnesdaten“ gelten nämlich dann als beobachtbare, „quasi-physikalische Erscheinung[en]“, und sofern entsprechend das „Universum“ als ein solches aufgefaßt werden muß, das nur in derartigen Erscheinungen oder Sinnesdaten vorliegt, wird eben dann auch die Frage sinnvoll, ob es nicht aus Sinnesdaten zusammengesetzt ist. Wittgensteins Kritik besagt: In derartigen Daten der Sinne oder Erscheinungen werden nicht neue Gegenstände gesehen, sondern sie sind Ausdruck einer „neue[n] Auffassung“ der Welt, sie sind eine „neue Art“ ihrer „Darstellung“ und eines „bestimmten Mittel[s]“ derselben.⁶⁹

Sätze wie „Ich stelle das Zimmer vor, ich sehe es und nehme es wahr“ drücken demnach eine „neue Sprechweise“ aus,⁷⁰ Gegenstände der materiellen Welt wahrzunehmen und sprachlich zu beschreiben. Diese neue Auffassungsform ist gegenüber der alten dadurch ausgezeichnet, daß sie gleichsam die Unmittelbarkeit der referentiellen Bezugnahme verloren hat, worin die Gegenstände direkt und unmittelbar in ihren Eigenschaften sinnlich erfaßt und sprachlich bestimmt werden. Ausdrücke wie „Ich sehe x“ und ähnliche verändern diese Ausdrucksweise und ersetzen sie durch eine „neue Sprechweise“, die Wittgenstein bezeichnenderweise nicht näher kennzeichnet und nicht gesondert erörtert – oder nur negativ, etwa in seiner Kritik an der Sinnesdaten-Theorie, worin „Sinnesdaten“ als „quasi-physikalische Erscheinung[en]“ gelten, während sie korrekterweise lediglich eine Form darstellen, in der materielle Gegenstände wahrgenommen werden, also keine

⁶⁷ Wittgenstein *PU*, 1995², § 398 und § 401.

⁶⁸ Wittgenstein *PU*, 1995², § 401.

⁶⁹ Wittgenstein *PU*, 1995², § 397 und § 401.

⁷⁰ Wittgenstein *PU*, 1995², § 400.

Art eines “neue[n] Gegenstand[s]”, der beobachtet wird.⁷¹ Aber dann stellt sich die Frage, was die Struktur und die Elemente dieser neuen visuellen Auffassungsweise des materiellen Gegenstandes sind, die Wittgenstein auch als “Vorstellbarkeit”⁷² der Dinge kennzeichnet.

Wenn in “Ich sehe x” eine “neue Auffassung” von x zum Ausdruck kommt, dann heißt dies: “ich weiß”, wie man x “aufzufassen, zu sehen, wie man ihn [diesen Gegenstand] sozusagen durch Blick und Gesten zu bezeichnen meint”.⁷³ Man kann sie im Unterschied zur alten Auffassungsweise von x so kennzeichnen, daß alle objektiven, physischen Eigenschaften der Dinge immer in einem ich-zentrischen, perspektivischen, visuellen Gesichtsfeld eines Subjekts liegen und entsprechend sprachlich beschrieben werden müssen; etwa durch subjektabhängige Indikatoren wie “hier” und “dort” oder wie “dieses”, was zur Identifikation gerade auch der objektiven räumlichen Bestimmungen unerlässlich ist. Ähnliches trifft auf die Bestimmung der räumlichen Größenverhältnisse der Dinge zu, die in der “neue[n] Sprechweise” ohne einen auf das menschliche Subjekt bezogenen Maßstab nicht möglich ist. Und dies gilt erst recht für die Bestimmung von den Eigenschaften, die z. B. die lichtabhängigen, sekundären Sinnesqualitäten, wie die Farben, betreffen, aber auch für die Plazierung der Dinge in der Zeit, sofern eine Bestimmung der objektiven Zeit der Ereignisse in der Welt ohne subjektgebundene Zeitindikatoren wie “jetzt” keinen vollständigen Aussagewert haben.

3. Die Grammatik der idealistischen “Sprechweise”

Zu dieser “neue[n] Sprechweise” gehören nun auch zwei Arten der Ausdrucksverwendung in den Aussagen über die Welt, die an Hegels “spekulativen Satz” erinnern. Wenn nämlich die Beschreibung eines “materielle[n] Zimmer[s]”, z. B.: “Das Zimmer ist geräumig”, immer nur möglich ist unter Voraussetzung einer sprachlich “neue[n] Auffassung” oder “Darstellung” wie: “Ich sehe, das Zimmer ist geräumig”; und wenn entsprechend auch der “Sinn” dieses “Satzes” nur durch diese “neue

⁷¹ Wittgenstein *PU*, 1995², § 401.

⁷² Wittgenstein *PU*, 1995², § 397.

⁷³ Wittgenstein *PU*, 1995², § 398.

Sprechweise" "sicher[ge]stellt" werden kann,⁷⁴ die darin liegt, daß es sich dabei um ein "'visuelle[s] Zimmer'" handelt, dann bestimmt dies auch die Art der Verknüpfung des Subjekt-Ausdrucks ("das Zimmer") mit dem charakterisierenden Prädikat-Ausdruck ("ist geräumig"). Denn es muß sich bei dieser Verknüpfung nicht nur um eine Art Referenz-Identität der beiden Ausdrücke handeln, genauerhin ihres Worüber oder Wovon. Sondern der semantische Sinn beider Ausdrücke fällt auch mit ihrem referentiellen Objekt zusammen, weil dieses selber – trotz seines Unterschiedes zum verschiedenen Ausdruckssinn – auch nur durch derartige Ausdrücke angegeben werden kann, so daß die Verknüpfung beider Ausdrücke begrifflich notwendig ist⁷⁵. Und zwar deshalb, weil alle Sachverhalte im eigenen Wahrnehmungsfeld zunächst nur als bewußte Einheit eines Objektes vorliegen, deren unterschiedliche inhaltliche Bestimmung der Gegenstand selber ist. Zwar unterscheidet man in: "Ich sehe, daß dieses Zimmer geräumig ist" die identifizierende Bezeichnung des Gegenstandes von seiner ihn charakterisierenden und prädikativ zugesprochenen Eigenschaft. Aber sofern diese Unterscheidung den von einem selbst gesehenen Sachverhalt betrifft, ist er eine Einheit des eigenen Wahrnehmungsbewußtseins oder ein und dasselbe visuelle Objekt, das von keiner seiner wahrgenommenen inhaltlichen Bestimmung unterscheidbar ist und in allen dasselbe: Man nimmt im Subjekt-Ausdruck ebenso schon auf jenes Zimmer Bezug, das in der prädikativen Charakterisierung scheinbar weiter bestimmt wird; wie umgekehrt in letzterer der Gegenstand selbst, und nicht nur seine Eigenschaft, dargestellt wird. Deshalb kann der Aufforderung: "Beschreibe das Zimmer selbst und nicht nur seine Eigenschaften!" oder: "Zähle seine Eigenschaften auf!" keine spekulative Darstellungspraxis entsprechen. Oder es ist auch ein Vorwurf sinnlos wie: "Du beschreibst ja nur Eigenschaften!". Daß schließlich die einzelne, wahrgenommene und zugeschriebene Objekteigenschaft bereits den gesamten Gegenstand in all seinen Bestimmungen enthält, so daß diese Eigenschaft – entgegen dem üblichen Selbstverständnis – "mehr" ist als ein prädikatives Akzidens,⁷⁶ zeigt die Zuschreibungspraxis auch. Denn das

⁷⁴ Wittgenstein *PU*, 1995², § 395.

⁷⁵ Dies impliziert natürlich ebenso eine Kritik an Freges einseitiger Unterscheidung von Sinn und Bedeutung (vgl. Frege 1962, 40ff), wie darin Kripkes kontingentes Apriori vorweggenommen wird (vgl. Kripke 1981, 44ff, 75f, 180ff).

⁷⁶ Hegel *Ph*, 1970, 58.

einzelne Prädizieren garantiert schon, daß in ihm auf den vollständig bestimmten Gegenstand Bezug genommen wird, so daß es nicht zu anderen Prädikaten weiterzulaufen braucht, um dies zu erreichen.

Bei Hegel bedeutet diese Veränderung der “Sprechweise” im Zusammenhang mit seinem “spekulativen Satz”, daß das Subjekt in seinem “vorstellende[n] Denken”, wenn es über Gegenstände urteilt, nicht mehr anhand der einzelnen prädikativen Bestimmungen desselben fortläuft zu weiteren “Prädikaten”, sondern daß es dabei “in seinem Fortlaufen gehemmt” wird, eben weil das “Prädikat” die “Substanz” selber ist, und damit die “ganze[] ... Masse” der bestimmaren Realität,⁷⁷ was schon erläutert wurde.

Für das prädizierende Aussage-Subjekt besagt dies, daß sein “Bewegen des Prädikats” – im Zu- oder Absprechen desselben – keineswegs bloß eine eigene Handlung ist, so daß es nicht einfach nur das “Tuende” darin ist. Sondern der gegenständliche “Inhalt selbst” nötigt dazu, prädikative Bestimmungen vorzunehmen⁷⁸ – und er prädiziert sich darin von sich selbst. Denn wenn die prädikative Bestimmung einem Gegenstand zugesprochen wird, der genau so als referentielles Worüber schon sprachlich-begrifflich bestimmt ist, dann liegt in der charakterisierenden Aussage eine wiederholende Selbstanwendung des prädikativen Inhalts vor. Deshalb kann man z. B. davon sprechen, daß Gegenstände in den Aussagen über sie in der Tat sich selber identifizieren.⁷⁹

Die These einer Parallelität des “spekulative[n] Satzes” bzw. seiner “Bewegung” mit Wittgensteins “neue[r] Sprechweise” läßt sich nicht nur satzimmanent im Verhältnis von Subjekt und Prädikat belegen, sondern auch für ein zweites Strukturmoment seiner “neue[n] Sprechweise” geltend machen, genauerhin für die darin implizierte Relation von Satz und Sachverhalt. So stellt Wittgenstein einmal in seinen “Vermischten Bemerkungen”⁸⁰ fest, daß man jene Tatsache, die “einem Satz entspricht”, also die sprach- und subjektunabhängige Tatsache der Welt, nur dadurch angeben könnte, daß man diesen Satz wiederholt; dies nennt Wittgenstein bezeichnenderweise auch die “Kantische[] Lösung des Problems der

⁷⁷ Hegel *Ph*, 1970, 58.

⁷⁸ Hegel *Ph*, 1970, 58f.

⁷⁹ Vgl. die These der sich selbst identifizierenden Gegenstände bei Putnam 1982, 80f.

⁸⁰ Wittgenstein *VB*, 1977, 27.

Philosophie”, was wiederum der Kantischen These entspricht, daß die Welt für uns unter unseren subjektiven Bedingungen der Erfahrung steht – also nur die Wiederholung der Erfahrung oder Erscheinung ist. In der üblichen Sprachpraxis und ihres Aussagegebrauches wird in der Regel übergangen, in welcher Form das Referenz-Objekt in der Welt, worauf eine Aussage Bezug nimmt, gegeben ist. Daß dies wiederum in der Sprache selber geschieht, so daß auch die Übereinstimmung von Sprache und Wirklichkeit innersprachlich ist,⁸¹ bleibt dabei ausgeblendet.

Genau dies geschieht in der “neue[n] Sprechweise” des “Ich sehe x; ich nehme wahr, daß das und das der Fall ist” nicht. Denn darin ist gerade auch der von den eigenen Aussagen und Wahrnehmungen unterschiedene Gegenstand oder Sachverhalt in der Welt – z. B. ein “materielle[s] Zimmer” – Inhalt des eigenen empirischen Bewußtseins und Objekt im eigenen visuellen Gesichtsfeld, so daß er auch nur in der Wiederholung seiner Wahrnehmung und seines eigenen sprachlichen Ausdrucks angegeben werden kann: Ich sehe einen Gegenstand oder Sachverhalt (etwa ein Zimmer) immer auch in räumlicher Differenz zu mir als wahrnehmender Person – oder an einem anderen Ort, als wo ich mich befinde. Dieses Zimmer selbst (wie jedes andere Objekt in der Welt) angeben, und zwar im Unterschied zur Art und Weise, wie es von einer Person (man selbst eingeschlossen) wahrgenommen wird, heißt dann: noch mal hinschauen und beschreiben.

Diese “neue Sprechweise” ist dann aber durch eine Merkwürdigkeit gekennzeichnet. Nämlich dadurch, daß ein und derselbe Satz (1) als Menge von sprachlichen Zeichen und Ausdrücken samt Sinn und Bedeutung von seinem referentiellen Objekt in der Welt unterschieden wird, das ein außer- und vorsprachlich, selbständig bestehender Sachverhalt ist. Und daß (2) derselbe Satz verwendet wird, wenn das satzunabhängig existierende Objekt in der Welt beschrieben wird, so daß Sinn und Bedeutung desselben Satzes zugleich mit eben diesem referentiellen Sachverhalt zusammenfällt. Dies bedeutet wiederum, daß die Satzsemantik nicht nur äußerst widersprüchlich ist, sondern daß sie sich in der Welt-Referenz auch zirkulär auf sich selber bezieht – unter gleichzeitiger Negation dieser Gleichheit mit sich.

Diese ambivalente, widersprüchliche, doppelte Verwendung ein und desselben Satzes ist alltäglicher Sprachgebrauch. Und insofern muß man für

⁸¹ Wittgenstein *PU*, 1995², § 429.

sie auch geltend machen, daß sie durch ihre zirkuläre sprachliche Angabe der Satz-Referenz “den Sinn eines Satzes sicherstellt”;⁸² begründet ist sie darin, daß eine subjektive Wahrnehmungs-Sprechweise zugrunde liegt. Allerdings bleibt dieser Sachverhalt für die Sinn-Verständigung der alltäglichen Sprachpraxis normalerweise ausgeblendet. Es sei denn es ist strittig, auf welche Gegenstände und Tatsachen alltägliche Aussagen referentiell Bezug nehmen. Dann setzt die “neue Sprechweise” ein, die darin besteht, daß ein und derselbe Satz, dessen Geltungs- und Wahrheitsansprüche für die Tatsachen der Welt strittig und fraglich sind, überprüft wird, indem die Tatsache angegeben wird, auf die er sich bezieht und von der die Berechtigung seiner Ansprüche abhängt. Dies geschieht wiederum durch die eigene Wiederholung des Satzes. Darin wird er dann durch sich selbst verifiziert, bzw. er wird durch die Negation der Möglichkeit seiner Wiederholung falsifiziert. Weil nun auch Recht oder Unrecht dieser Möglichkeit selber in Frage stehen, nämlich wegen der widersprüchlichen Zirkularität der Verifikations- bzw. Falsifikationsverfahren, spricht Hegel auch von einer prinzipiellen Falschheit selbst der wahren Urteile und Sätze über die Welt.⁸³

Interessant ist nun nicht zuletzt, daß Wittgenstein diese “neue Sprechweise” als eine “grammatische Bewegung” kennzeichnet. Zwar kritisiert er diese Ausdrucksweise, und zieht die Kennzeichnung der “neue[] Auffassung” vor, die für ihn offenbar eine bessere Feststellung des fraglichen Sachverhaltes darstellt. Aber gleichwohl hat das Wort von der “grammatische[n] Bewegung” seinen berechtigten und zutreffenden Sinn. In den bisherigen Überlegungen sollte deutlich geworden sein, warum der semantische Gehalt einer Aussage wie “Ich sehe x; ich nehme wahr, daß das und das der Fall ist” eben keine Feststellung eines neuen Sachverhaltes der Vorstellung, einer “quasi-physikalische[n] Erscheinung” oder des Vorliegens von “Sinnesdaten” ist, und warum es sich andernfalls um zu kritisierende Sprachverführung handelt; vielmehr kommt darin eine “grammatische Bewegung” zum Ausdruck. Wittgenstein erläutert diese “grammatische

⁸² Wittgenstein *PU*, 1995², § 395.

⁸³ Hegel *Ph*, 1970, 40f.

Bewegung” auch durch das Bild einer “neue[n] Malweise” oder einer “neue[n] Art von Gesänge”^{84 85}.

Deutlich geworden ist in den vorgetragenen Analysen auch, daß es sich dabei offenbar um einen Vorgang innerhalb der Sprache und der Art und Weise ihrer Ausdrucksverwendung handelt. Dann besteht der Unterschied zwischen der Beschreibung eines Sachverhaltes wie: “Dieses Zimmer ist groß” und der Feststellung “Ich stelle dieses große Zimmer vor; oder ich nehme wahr, daß es groß ist”, darin, daß es sich dabei um eine Veränderung der grammatischen Regeln der Sprachpraxis handelt. Und dies betrifft nicht nur den Typ und die Syntax der verwendeten Wörter, sondern in einer solchen “grammatische[n] Bewegung” muß sich auch die referentielle Semantik und selbst die Art ihrer Gegenstände wandeln. All diese sprachlichen Veränderungen sind aber nicht zu verwechseln mit einer aussagbaren Objektveränderung oder mit dem inhaltlichen “Sehen eines neuen Gegenstands”⁸⁶ – z. B. der “Erscheinung” eines Zimmers, im Unterschied zu diesem Zimmer selber.

Auch andere nichtgrammatische Interpretationen von “Ich habe jetzt die und die Vorstellung” sind ein Mißverständnis; etwa wenn sie diese “gewöhnliche[] Ausdrucksweise” korrigieren wollen, indem sie den “Worte[n] ,Ich habe’” eine pragmatisch-soziale Funktion beilegen und sie so auffassen, daß sie “ein Zeichen für den *Andern*” sind, während die darauf folgende Beschreibung der “Vorstellungswelt ... *ganz* in der Beschreibung der Vorstellung dargestellt” sein soll.⁸⁷ Denn Ausdrücke wie “Ich habe ...” erheben nicht den Anspruch, die Sprechaktfunktion zu verändern, die etwa im

⁸⁴ Wittgenstein *PU*, 1995², § 401.

⁸⁵ Vgl. zu Wittgensteins Konzept des “visuellen Zimmers”, der “neuen Auffassung”, der “grammatischen Bewegung” von Savigny 1989, 82ff. Savigny versteht unter der “neuen Redeweise” einen pragmatisch-intersubjektiven Sachverhalt, nämlich daß durch sie “die Verschiedenartigkeit der Reaktionen von Person zu Person von vornherein in den Blick” gerückt wird (von Savigny 1989, 88). – A. Birk dagegen versteht unter der “grammatischen Bewegung” die solipsistische “Umbenennung” im Falle des Verzichtes “auf die Unterscheidung von ,mein und dein’ etwa im Fall von Schmerzen, wobei dadurch fremde Schmerzen so verstanden werden, dass sie von den eigenen abhängen (Birk 2006, 197ff.).

⁸⁶ Wittgenstein *PU*, 1995², § 401.

⁸⁷ Wittgenstein *PU*, 1995², § 402.

Gegensatz steht zur bloßen “Beschreibung des materielle[n] Zimmer[s]”.⁸⁸ Die in ihnen zum Ausdruck gebrachte “grammatische Bewegung” darf eben auch nicht mit einem kommunikativen Zeichen für andere Personen verwechselt werden, so wenig wie mit einem zusätzlichen, informativen semantischen Gehalt, der die vorgestellte Welt – im Unterschied zur realen – als Ansammlung von sichtbaren “Sinnesdaten” beschreibt, die einem Ich in dessen Wahrnehmung gegeben sind.

Die neue “Sprechweise”, die durch eine “grammatische Bewegung” gekennzeichnet ist, ist auch keine Art einer sprachlichen Abbildung der Wirklichkeit. Diese besteht nach Wittgensteins früher Auffassung darin, daß wir uns in den Sätzen der Sprache Bilder von den Tatsachen der Welt machen;⁸⁹ und zwar derart, daß wir in einer bestimmten Verknüpfung von sprachlichen Zeichen Bezug nehmen auf bestehende Sachverhalte in der Welt, wobei die Zeichen im Satz den Elementen der Tatsachen in der Welt zugeordnet werden. So oder ähnlich könnte man die Tatsachen-Beschreibung der “gewöhnlichen Ausdrucksweise”, deren Abbildung-Konzeption Wittgenstein selbst später radikal kritisiert, auffassen.

Demgegenüber vollziehen wir im Satz “Ich habe eine Vorstellung von der Tatsache x” eine “grammatische Bewegung”. Denn wenn wir sagen: “Wir bilden im Satz ‚Das Zimmer ist groß‘ ein reales Zimmer ab”, dann liegt die Tatsache des realen Zimmers auch schon als Sinn und Bedeutung dieses ihres sprachlichen Ausdrucks vor. Dabei handelt es sich dann um eine “Bewegung”, die in der Sprache und deren Grammatik existiert, und die von der (sprachlichen) Tatsache zu ihrem Satz verläuft und umgekehrt; so wie um eine satzimmanente “Bewegung” von einem sprachlichen Subjekt-Ausdruck mit identifizierender Funktion (“das Zimmer”) hin zu einem damit verknüpften Prädikat-Ausdruck, der eine charakterisierende Bestimmung zuspricht (“ist groß”).

Diese “grammatische Bewegung” verläuft kreisförmig-zirkulär zwischen Tatsachen in der Welt und Satzzeichen hin und her, wobei diese Tatsachen bereits im Satz vorliegen. Sie charakterisiert eine “Sprechweise”, die von einer a priori innersprachlichen Tatsache ausgeht, und die zu einem sprachlichen Satz-Ausdruck führt, sowie von diesem wieder zurück zur

⁸⁸ Wittgenstein *PU*, 1995², § 398.

⁸⁹ vgl. Wittgenstein *PU*, 1995², 14ff.

Tatsache, wobei sich der Satz in seiner Referenz-Tatsache auf sich selber bezieht, so daß er darin mit sich selber gleich ist. Innerhalb dieser „Bewegung“ ist die satzimmanente Verknüpfung von einzelnen sprachlichen Wörtern oder komplexen Wortgruppen sekundär; d.h. die Verknüpfung von identifizierendem Subjekt-Ausdruck und charakterisierendem Prädikat. Diese „Bewegung“ ist schließlich eine Bewegung in der Grammatik. Und zwar deshalb, weil sie zwar nicht zum semantischen Aussagegehalt der sprachlichen Darstellung gehört, aber dennoch letztere in ihrer Tatsachenbeziehung strukturiert, wobei sie als normative Regel der Satzüberprüfung fungiert: „Rekurriere für die Satzüberprüfung auf die Tatsache selbst, indem Du den Satz wiederholst!“. Zudem legt sie die referentielle Semantik der sprachlichen Ausdrücke fest. Denn das Objekt der Aussage wird in jener sprachlichen „Bewegung“ angegeben, die hin zu einer ausgezeichneten, weil „objektiven Verwendung“ ihrer Ausdrücke führt. Und damit wird auch durch den Typ der gebrauchten Wörter die Art der Gegenstände festgelegt. Und nicht zuletzt sind es – um die Parallele zu Hegel abzuschließen – die Beschreibung und die Analyse dieser „grammatische[n] Bewegung“, die eine „philosophische Untersuchung“ kennzeichnen, so daß diese aus „grammatische[n] Bemerkung[en]“ besteht.⁹⁰ Letztere spielen dann jene Rolle, die bei Hegel der „philosophische Satz“ ausfüllt.

Ähnlich bei beiden ist auch die entscheidende These, die den Grund für Wittgensteins „grammatische Bewegung“ als „neue Aussageweise“ formuliert. Lautet sie bei Hegel, daß der „Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes“ ist, „das sich als *sein Werden* darstellt“, ⁹¹ so mündet Wittgensteins Kritik an der augustinischen Bezeichnungstheorie der Sprache und ihrer Ausdrücke⁹² in der These, daß die „Harmonie“, die „Übereinstimmung“ von Sprache und Welt, „von Gedanke und Wirklichkeit“, wiederum „in der Sprache“ liegt. Deshalb kann man etwa einen Satz wie „Das ist nicht grün“ dadurch erklären, daß man auf Grünes zeigt,⁹³ so daß also dasjenige, worauf als sprachunabhängiger Sachverhalt in der Welt ein sprachlicher Ausdruck (wie „grün“) nicht zutrifft, gleichwohl mit der Bedeutung von Wörtern übereinstimmt, oder damit identisch ist. Insofern

⁹⁰ Vgl. Wittgenstein *PU*, 1995², § 199, § 232, § 392, § 401, § 574.

⁹¹ Hegel *Ph*, 1970, 57.

⁹² Vgl. Wittgenstein *PU*, 1995², § 1ff.

⁹³ Wittgenstein *PU*, 1995², § 429.

werden die Dinge oder Objekte in der Welt nicht durch sprachliche Ausdrücke allererst bezeichnet, quasi in einer “Bewegung” vom Wort-Zeichen zum Gegenstand. Sondern jene Unterscheidung der Objekte in der Welt von Ausdrücken der Sprache ist bereits eine Operation in der sprachlichen Praxis, in deren “Harmonie” mit der Welt, und sie folgt der Grammatik eines unterschiedlichen Ausdrucksgebrauches – sie ist eine “grammatische Bewegung”.

Man kann deshalb auch ein eigenes Sprachspiel einführen, gleichsam das Sprachspiel des Idealismus und des Realismus. Darin werden Aussagen wie “Ich stelle x vor” oder “Ich nehme wahr, daß x ” als “grammatische Bewegungen” geäußert, gelesen, gehört und verstanden, aber natürlich auch normale objektsprachliche Sätze wie “ X ist groß”. In einem derartigen Sprachspiel wird aber nicht – wie seitens der “Idealisten” – die eigene Vorstellung von x im Sinne einer Tatsachen-Konstatierung aufgefaßt, “die [etwa mit der These: Die Welt ist nur Vorstellung] jeder vernünftige Mensch anerkennt” – was “Realisten” wiederum entschieden bestreiten.⁹⁴ Denn beides wäre ein sprachliches Mißverständnis derartiger Sätze. Vielmehr drücken letztere eine grammatische Operation aus. Nämlich daß man über die Welt und ihre Objekte in der Verwendung und Abfolge unterschiedlicher Typen von Aussagen und ihrer verschiedenen Gebrauchsregeln der Grammatik sprechen kann, aber auch sprechen muß. Dabei liegt eine entscheidende Differenz in der zusätzlichen Verwendung des egologischen, subjektiven kognitiven Vokabulars. Darin ist die Welt des – grammatisch sich korrekt verstehenden – Realisten keine andere als die des Idealisten oder “Solipsist[en]”.⁹⁵ Aber es wird in verschiedenen “Sprechweise[n]” und in deren differenten Darstellungsformen auf sie Bezug genommen – und die idealistische “Aussageweise” ist “neu”.

Literatur

- Birk, A., 2006: *Vom Verschwinden des Subjekts. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Solipsismusproblematik bei Wittgenstein*, Mentis, Paderborn.
- Frege, G., 1962: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. (Hrsg. und eingeleitet von Günther Patzig), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

⁹⁴ Wittgenstein *PU*, 1995², § 402.

⁹⁵ Wittgenstein *PU*, 1995², § 403.

- Graeser, A., 1990: Hegel über die Rede vom Absoluten. Teil 1: Urteil, Satz und spekulativer Gehalt, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44:2, 175ff.
- Hegel, G.W.F., 1970: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke* 3, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Kripke, S., 1981: *Name und Notwendigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Putnam, H., 1982: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- von Savigny, E., 1989: Wittgensteins “*Philosophische Untersuchungen*”, Band II, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, L., 1977: *Vermischte Bemerkungen*, in: *Werkausgabe*, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, L., 1995²: *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Bd 1. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Wohlfart, G., 1981: *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gruyter, Berlin.

Necessary Truth and Grammatical Propositions

HANS-JOHANN GLOCK

The topic of this paper is what I call the linguistic doctrine or, keeping in mind Wittgenstein's animadversions to philosophical theories, the linguistic account of necessary propositions. I shall first present a sketch of the linguistic doctrine, and of its two versions—classical conventionalism which maintains that necessary propositions are true by virtue of meaning and Wittgenstein's and Carnap's alternative that they are constitutive of meaning (section I). Next I discuss classical conventionalism and some of the criticisms that have been raised against it by Quine and Wittgenstein (section II). In section III, I turn to Wittgenstein's 'grammatical' version of the linguistic doctrine. My main interest will be to explore in how far it can stand up to the objections of reasonably sympathetic critics like Kalhat. In the final section I return to the question of whether there isn't after all a kernel of truth in classical conventionalism, taking my cue from Schroeder.

1. The Linguistic Account

The linguistic account deals with the propositions of logic (e.g. those of the form ' $\sim(p \& \sim p)$ ') and mathematics (e.g. ' $7+5=12$ '), as well as with analytic propositions, broadly conceived. The latter include definitional truths like

- (1) All bachelors are unmarried.

The linguistic account is characterized by the following claims:

- a) mathematical, logical and analytic propositions are necessary and a priori, contrary to radical empiricists like Mill and Quine;
- b) they do *not* describe or provide information about (a special kind of) mind-independent reality, whether it be abstract entities beyond space and time or the most abstract or general features of physical reality (contra Plato and, Aristotle);
- c) they do not explicate mental structures, contrary to the transcendental approach of Kant, neo-Kantianism and the later Husserl;

Phenomenology as Grammar (Ed. Jesús Padilla Gálvez), 63-76.

© Ontos Verlag, Frankfurt a. M.

- d) they are not synthetic but analytic or conceptual, in that their special (necessary, a priori) status has to be explained by reference to *language*, and, more specifically, by reference to the meaning of expressions and hence to the way they are used.

The linguistic account faces challenges on several fronts. It has to demarcate necessary, a priori or analytic from contingent, empirical or synthetic propositions; it has to account for the special status of the former; and it has to explain their philosophical relevance. This paper only addresses the second problem. Furthermore, it concentrates on the version of the linguistic account propounded by Wittgenstein in his middle and later period. Finally, it restricts itself to ‘analytic propositions’, leaving aside logic and mathematics. This means among other things that I shall not attempt to meet the Quinean objection against classic conventionalism, namely that a linguistic account of logic is circular, since logic is required to derive logic from linguistic conventions.¹

The linguistic account comes in two versions. The first is far better known, since it is associated with logical positivism during its heyday and was popularized by Ayer². According to this position, which I label classical conventionalism, analytic propositions are *true by virtue of* their meaning, or, more specifically, by virtue of the meaning of their constituent terms. *Logical* truths are tautologies which are true in virtue of the meaning of the logical constants alone, and *analytical* truths proper can be reduced to tautologies by substituting synonyms for synonyms. Thus (1) is transformed into “All unmarried men are unmarried”, a tautology of the form “(x)((Fx & Gx) → Gx)”. This conception of analytic propositions as those that can be derived from logical propositions with the help of definitions is nowadays often referred to as Frege analyticity,³ although it goes back at least to Kant. What the logical positivists added is the idea that the truth of both logical propositions and analytic propositions proper is guaranteed by meaning alone and hence by linguistic conventions. Whereas the truth of logical propositions is guaranteed by the meaning of the logical constants that occur in them, the truth of analytic propositions is *also* guaranteed by the meaning of other constituent terms of those propositions.

¹ For my attempts to meet some of the other challenges see Glock 1996; 2003 and 2008. See also Schroeder 2008.

² Ayer 1971.

³ E.g. Boghossian 1997.

The second version of the linguistic account was developed by Wittgenstein's reflections on grammatical propositions in the early thirties, and taken up by Carnap's discussion of implicit definitions. Its progenitors have not left us with a neat canonical formulation, but its general outline has been brought to light by recent commentators.⁴ The basic idea is that necessary propositions (alias 'grammatical propositions' (Wittgenstein)) or 'implicit definitions'⁵ far from following from meaning, are *constitutive of* meaning and hence normative.

Classic conventionalism can be seen as arising from the following argument:

- P₁ In the case of analytic propositions, meaning suffices for truth
- P₂ Linguistic rules/conventions suffice for meaning
- C In the case of analytic propositions, linguistic rules / conventions suffice for truth

The argument is valid. Furthermore, there are good reasons for accepting P₂.⁶ But ever since the 1930s, P₁ has been rejected by critics of classical conventionalism as diverse as Wittgenstein, Waismann and Quine.

They question the very idea that some propositions are true *solely* in virtue of the meaning of their constituents, independently of the world. As Waismann⁷ pointed out, the phrase "true by virtue of meaning" is *prima facie* puzzling, since it is unclear how a proposition could follow from a meaning rather than from another proposition. Quine associated the phrase with the "myth of a museum"⁸, Wittgenstein with the picture of "meaning-bodies"⁹. What they condemn under these titles is the idea that there are meanings--abstract entities or mental processes--which coerce us (either psychologically or rationally) to hold on to analytic propositions, come what may.

In fact, the proponents of the linguistic theory were never committed to such a Platonist or mentalist myth. Without it, however, the idea of truth by virtue of meaning boils down to the claim that necessary propositions are true

⁴ See Baker/Hacker 1985, ch. VIII; Coffa 1990.

⁵ Carnap 1937.

⁶ See Wittgenstein *BB*, 1958, 27-8.

⁷ Waismann 1968, 124-5.

⁸ Waismann 1969, 27, see 19.

⁹ Wittgenstein *PG*, 1974, 54-8.

by virtue of *definition*: they follow from the definitions, or, more loosely, the *explanations*, of their constituents.

Wittgenstein rejected even this seemingly innocuous idea. But his animadversions are unconvincing¹⁰. Wittgenstein challenged the idea that the tautologies and the associated rules of inference follow from the truth-tabular definitions of the logical constants. Rules of inference, he informs us, determine the meaning of the logical constants, rather than proceeding from them. Whether a specific transformation of symbols is licensed or not is one aspect of the correct use and hence of the meaning of the terms involved. That we use ' $p = \sim\sim p$ ' as a rule of inference contributes to the meaning of ' $\sim$ '. Without that rule the sign would not have the meaning it has. And if the rule were changed, if we accepted instead ' $\sim\sim p = \sim p$ ', the meaning of ' $\sim$ ' would change correspondingly. Accordingly, the rules of inference cannot correspond or fail to correspond to the meaning of e.g. negation. Someone who passes, let us say, from ' $\sim\sim p$ ' to ' $\sim p$ ' does not follow a false rule of negation, but has given a different meaning to ' $\sim$ '.¹¹

However, to say that ' $\sim\sim p = p$ ' follows from the truth-tabular definition of ' $\sim$ ' can be understood innocuously as the contrapositive of Wittgenstein's own claim. From Wittgenstein's claim that if we alter the rule we alter the meaning it follows that if we do *not* alter the meaning, we get the rule. Furthermore, although we could use ' $\sim$ ' according to either ' $\sim\sim p = p$ ' or ' $\sim\sim p = \sim p$ ', it would be inconsistent to combine *our* truth-tabular explanation of it with the second rule. For in that case we would say that the truth-table has been misunderstood--as every logic-tutor will confirm. By Wittgenstein's own lights, the truth-tabular explanation is a rule, and to accept ' $\sim\sim p = \sim p$ ' is a criterion for having misunderstood that rule, because one is not applying the *same* operation--that of reversing the truth-value--to $\sim p$ that has been applied to p .

Wittgenstein replies 'Who says what "the same thing" is'.¹² What he has in mind is that the rule follows from the explanation only if it is understood that in the truth-table the place of p can be taken by ' $\sim p$ ', i.e. that in applying negation to ' $\sim p$ ' we reverse the truth-value of a *proposition* rather than operating on an *operation*. Wittgenstein illustrates the difference through

¹⁰ Glock 1996a, 239-41; cp. Baker/Hacker 1985, 312-8.

¹¹ Wittgenstein *PU*, 1953, 147n; Wittgenstein *LFM*, 1976, 398.

¹² Wittgenstein *LFM*, 1976, 180.

brackets: the first—and standard--option corresponds to ' $\sim(\sim p)$ ', the second to ' $(\sim\sim)p$ '. Accordingly, ' $\sim\sim p=p$ ' is not determined by the truth-table definition alone, but only in conjunction with this second rule. Since there is no comparable rule in natural languages, nothing determines how to understand 'I ain't done nothing'.¹³ But this is not a general objection to the idea that explanations—if necessary in combination--can render a proposition true. 'The rules/grammatical propositions determine the meaning' is as wrong as 'The meaning determines the rules/grammatical propositions'. Understanding the truth-tabular explanation and acknowledging ' $\sim\sim p=p$ ' are simply *internally related* aspects of one and the same practice of using ' $\sim$ '. The truth-table would mean something different in a practice in which the rule is rejected. Both are simply *two different rules* which make up our practice.

Another qualm about the very idea of truth by virtue of meaning or convention goes back to C.I. Lewis¹⁴ and C. Lewy¹⁵. It seems that for *any* sentence s , s is true iff for some p , s says that p and p . All that conventions do is to determine what a sentence *says*; whether what it says is true is another question, to which linguistic conventions are irrelevant. Therefore, a sentence cannot owe its truth-value exclusively to meaning or conventions¹⁶. A related worry has exercised some Wittgensteinians. What could it mean for a convention to *create* a truth? Of course, we can choose to *assume* that a certain proposition is true, in the course of constructing hypotheses, or for the sake of argument. But this does not *render* that proposition true. In the sense in which, for example, the fact that the cat is on the mat might be said to render true the statement that the cat is on the mat, conventions cannot be said to render anything true. The only truths conventions could 'create' are truths such as 'In 1795 France adopted the metric system', which are precisely not true by convention¹⁷.

¹³ Wittgenstein *LFM*, 1976, 184.

¹⁴ Lewis 1946.

¹⁵ Lewy 1976.

¹⁶ Boghossian 1997, 335-7.

¹⁷ Baker/Hacker 1985, 234; Glock 2003, 158-9.

2. Necessary Propositions and Grammatical Rules

What conventions can do, however, is to establish rules. Thus we can remove a sentence from the scope of empirical refutation by using it normatively rather than descriptively. But in that case we have not created a *truth* but *adopted* what Wittgenstein calls a ‘norm of representation’.

Like the logical positivists, Wittgenstein seeks to preserve a *connection* between (1) and the meaning of the word ‘bachelor’. Verifying (1) requires attendance not to the marital status of men, but to the meaning of ‘bachelor’ and ‘unmarried’. By the same token, rejection of (1) betokens linguistic misunderstanding rather than factual ignorance. Unlike the logical positivists, Wittgenstein denies that (1) *follows from* the meaning of its constituents; instead he maintains that (1) is partly *constitutive* of that meaning. According to Wittgenstein, (1) is a ‘grammatical proposition’. That is to say, it standardly expresses a *rule* for the correct use of at least one of those constituents (what Wittgenstein also calls a ‘norm of representation’), and thereby *determines* their meaning instead of following from it. By the same token, (1) has a *normative* status: it can be used to explain ‘bachelor’, and to criticize or justify one’s use of that term. It also draws a line between meaningful uses of that term and nonsense like ‘There is a married bachelor at the party’.

For Wittgenstein, this normative role of (1) explains its necessity. (1) cannot possibly be refuted by the facts, simply because no sentence contradicting it counts as a meaningful description of reality which is even in the running for stating a fact. In English, no combination of words which contravenes (1) is truth-apt, i.e. counts as a statement or proposition that is even in the running for being true. At the same time, according to Wittgenstein language is ‘autonomous’ and grammatical rules like (1) are ‘arbitrary’. They do not mirror putative essences in reality, but constitute what might be called the essence or nature of bachelors. By the same token, they have the status of conventions. Although it is not up to individuals to alter grammatical rules, and although there can be reasons for adopting one grammar rather than another, we can in principle adopt different rules, and thereby accord a necessary alias normative status on different propositions.

Wittgenstein's normativist account of necessity faces an immediate objection first formulated by Waismann¹⁸: unlike necessary propositions, grammatical rules cannot be true or false. As it stands, however, this objection is not compelling. We do predicate truth of paradigmatic expressions of rules such as

- (2) The chess-king moves one square at a time

But this means no more than that the rule to move the chess king one square at a time is in force¹⁹.

This defence of the normativist position has recently been criticized by Kalhat²⁰. According to him, such 'normative truth' cannot account for crucial features of necessary propositions. For one thing, they can occur in conditional statements such as

- (3) If all bachelors are unmarried and Kant is a bachelor, then Kant is unmarried

If (1) were normatively rather than factually true, however, (3) would be, in the words of von Wright, '*a logical monster*'. Kalhat considers the response that one can mix factual with normative truth without creating logical monsters, as in

- (4) If the chess-king moves one square at a time, then the move you have just made will not be accepted by the community of chess players

He objects, however, that this is elliptical for

- (5) If [The rule according to which the chess-king moves one square at a time is in force] then [The move you have just made will not be allowed by the community of chess players]

We cannot treat (3) in an analogous fashion, Kalhat suggests. For that would deliver

- (6) If [the rule according to which the word 'bachelor' applies to men who are unmarried, is in force] and [Kant is a bachelor] then [Kant is unmarried]

And this would render the conditional contingent and would 'allow for a possibility that is otherwise (rightly) blocked', namely that 'while Kant is a bachelor, we cannot infer that Kant is unmarried because the proposition

¹⁸ Waismann 1968, 66-7, 136-7.

¹⁹ see Glock 2003, 163-4.

²⁰ Kalhat 2008.

‘The rule according to which the word “bachelor” applies to men who are unmarried, is in force’ is false²¹.

Unlike Kalhat, I do not regard this as an absurdity. If it is not a rule for the use of ‘bachelor’ that the term applies exclusively to unmarried men, then we can indeed no longer infer from the fact that ‘bachelor’ applies to Kant that ‘unmarried’ applies to Kant. (3) is a tautology *quite independently* of the conceptual connection between ‘bachelor’ and ‘unmarried’, and hence independently of the modal status of (1). That status reveals itself precisely in the fact that we do *not* need an additional piece of information to move from ‘Kant is a bachelor’ to ‘Kant is unmarried’. By contrast, we *would* need an additional factual premises to move, e.g., from ‘Kant is a bachelor’ to ‘Kant is unhygienic’, in our case the premise ‘All bachelors are unhygienic’.

As a result, Kalhat’s first line of attack boils down to two objections. The first is that statements like (3) would be ‘logical monsters’ rather than tautologies if they mixed factual and normative propositions. But it remains to be shown that this fear is more than superstition. Why shouldn’t one preserve the distinction between factual and normative propositions, while recognizing that the common applicability of ‘true’ signals, among other things, that the two can be combined e.g. in conditionals like (3)?

The second objection which emerges from Kalhat’s discussion of normative truth is that Wittgenstein’s account cannot do justice to the necessity of propositions like (1). Normative truth attaches to rules (or rule-formulations) that are in force. Furthermore, since grammatical rules are arbitrary, they might not be in force. Accordingly, ‘normatively construed, the truth predicate *could* fail to apply to necessary propositions (in those cases where *qua* rules they fail to be in force). Yet insofar as these propositions are *necessary*, the truth predicate simply *could not* have failed to apply to them. In calling them “necessary” we mean precisely that they could not possibly fail to be true. They could not possibly fail to be true *whatever* their truth amounts to’.²²

This passage eloquently expresses the realist sentiment concerning necessary propositions. As a criticism of Wittgenstein, however, it begs the

²¹ Kalhat 2008, 9-11.

²² Kalhat 2008, 12.

question. For Wittgenstein challenges that sentiment by maintaining that the idiom of ‘necessarily true’ disguises the actual role of the propositions concerned. He grants that in calling propositions like (1) necessary or necessarily true, we accord them a special status. But he claims that this special status is not simply being true *plus* being true eternally or in all possible worlds. Rather, it means that we would not count anything as refuting a necessary proposition. Not their truth, but rather their *necessity* depends on this normative status. The way we use ‘bachelor’ has no immediate impact on the marital status of people. But it can have an impact on whether the term ‘married bachelor’ can meaningfully be applied to someone. Accordingly, certain propositions can lose their normative status, the status to which their necessity boils down to.

That may sound implausible. But there are pertinent examples that suggest otherwise²³. Statements that were once regarded as paradigms of necessary truth, such as Euclid’s 5th axiom or the claim that there cannot be negative numbers have not just been stripped of their necessary status, they have been rejected altogether. Kalhat would presumably regard this as a merely epistemological complication. We can be mistaken as to what truths hold in all possible worlds. But even if the progress of mathematics involved increased knowledge of a modal realm, this would not explain all the cases in which necessary propositions have been abandoned. If it were a truth about that realm that there are negative as well as positive numbers, it would be one so basic that it should have been obvious to mathematical geniuses like Euclid or Eudoxos. The progress concerning negative numbers consists not in a new discovery about an abstract reality, but in the realization of the power of a novel system of calculation. That system is alien to ancient modes of thought, yet immediately attractive to a physics which revolves around acceleration vs. deceleration and a financial system which includes debt as well as credit.

Another objection to the normativist view also goes back to Waismann. Unlike linguistic rules, analytic propositions are *about* vixens, colours, and bachelors, etc., not about words. A standard response is that Wittgenstein’s notion of a grammatical proposition concerns function rather than linguistic form. Accordingly, a grammatical proposition like (1) can both be about bachelors and function as a rule for the use of words.

²³ see Baker/Hacker 1985, ch. VIII.

Kalhat has responded that a necessary statement cannot *both* be about, e.g., numbers and colours *and* be a rule for the use of words. A look at the rules of chess suggests otherwise, however. (2) is both about the chess-king and a rule for the use of the chess king. Kalhat might question the analogy. For in the chess case, the rule guides the use of *what it is about*. In the linguistic case, by contrast, the rule guides words, yet it is supposed to be about what those words denote. Wittgenstein would respond, however, that the sense in which numerals like ‘2’ denote numbers is a special one. Numbers are what numerals denote or signify, but the meaning of numerals is given not by a mental pointing at entities beyond space and time, but by specifying the rules for their use.

Kalhat next contends that if a grammatical proposition like (1) were constitutive of the meaning of ‘bachelor’, then it should in some sense be about that word²⁴. I don’t see why this should have to be the case. The so-called central paragraphs are constitutive of the constitution of the Federal Republic of Germany *not just* in the mereological sense, but also in the sense that they *define* that particular body of laws irrespective of its overall composition at any given time. They are explicitly specified to be unalterable, and hence no legal codex that lacks them can be that constitution. And yet these paragraphs are not about the constitution of the Federal Republic of Germany. Furthermore, there is a sense in which (1) is about the word ‘bachelor’: it is standardly used as rule for the use of that word. If you say ‘I met a married bachelor’, I can correct and inform you by uttering (11).

Kalhat also maintains that as a grammatical rule (1) would have to be equivalent to

(7) The English word ‘bachelor’ applies to all and only unmarried men.

This, he protests, is wrong, since unlike (1), (7) is a meta-linguistic statement and hence contingent.

Admittedly, (7) can be used as an empirical proposition, as what von Wright calls a ‘norm proposition’.²⁵ In that case it is a statement to the effect that a community (in our case the community of Anglophones) follows certain linguistic rules (in our case the rule of applying ‘mare’ only to female

²⁴ Kalhat 2008, 14.

²⁵ von Wright 1963, viii.

horses and accepting its application to all and only female horses). But (7) can also be used normatively, as the expression of a constitutive rule of English. In that case, it is not an empirical proposition which is falsified e.g. by someone who applies ‘mare’ to male horses, or female foxes, or nightmares. Its dependence on the contingent behaviour of Anglophones is indirect: if everybody violated the rule and nobody accepted corrections of such violations, then the rule would no longer be in force. Certain contingent regularities are part of the framework for our linguistic activities, as Wittgenstein stressed.

3. Conclusion

In Section II, I indicated that there are reasons for rejecting classical conventionalism not just from a Quinean but also from a Wittgensteinian perspective. At least one Wittgensteinian begs to differ, however. Schroeder²⁶ makes out a clear and *prima facie* attractive case for insisting that there is nothing mysterious about the idea of truth in virtue of meanings or conventions. What we need to do is to move away from the general schemas invoked by the Lewis-Lewy objection, he insists, and instead attend to suitable specific examples. Thus:

(8) ‘A tandem’ means: a bicycle with two seats

is true because the word ‘tandem’ *does* mean a bicycle with two seats. The same goes for the definitional truth

(9) A tandem is a bicycle with two seats

which has the same function and can also be verified simply by looking up the meaning of ‘tandem’ in a dictionary (assuming standard meaning for the other components).

Schroeder also addresses Kalhat’s worry that a linguistic account turns necessary propositions into mere stipulations without a truth-value. This holds true of original stipulations which ‘give a meaning’ to expressions, he concedes, but not of propositions like (9) which ‘report correctly what meaning [“tandem”] has in English’. In this context Schroeder takes me to task for maintaining (in line with Wittgenstein, incidentally) that analytic-

²⁶ Schroeder 2006, 242-3; Schroeder 2008.

cum-grammatical propositions partly determine or constitute the meaning of the words involved. ‘The meaning of the English word “tandem” is completely independent of what I may say: What “partly constitutes” the meaning of the word “tandem” is not the statement (16), but the linguistic convention that such a statement reflects’.

In one respect, this is a misunderstanding of the Wittgensteinian position. It makes meaning dependent not on what individual speakers ‘may say’, but on whether we use certain sentences as standards of correctness, rather than as factual statements. To that extent, there is no real conflict, even though Schroeder’s reminder of the dependency of analytic propositions on a convention is salutary. In another respect, the term ‘reflect’ conceals precisely the difficulty highlighted by Kalhat. Schroeder himself spells it out by saying that analytic propositions ‘describe’ games or ‘report correctly’ what meaning expressions have in a particular language. In that case, however, it would seem that these propositions must be empirical and *contingent* rather than necessary.

A way out of this particular quandary has already been intimated in my discussion of Wittgenstein’s animadversions against meanin-bodies. Unlike norm propositions, analytic propositions do not just *talk about* a practice, they are part of it. They are partly constitutive of meaning rather than simply recording or following from it. That is to say, they are normative statements which form part of practice that, in its entirety, determines the meaning of the word. Both the applications and the explanations of words by individual speakers are responsible to this established practice (unless they deliberately diverge from it and thereby stipulate a new meaning for a word). Analytic propositions are ‘normatively true’ in that they *express*--rather than describe or state the existence of--conventions that are actually in place in a particular linguistic community. At the same time, those conventions would not exist if the community adopted different conventions, that is, if it adopted different explanations or consistently tolerated behaviour at odds with the old one.

In conclusion, there is not irreconcilable conflict between the following two ideas. First, necessary propositions have a normative status and are an essential part of the practice that constitutes the meaning of our words. Secondly, they are true by virtue of practice, i.e. by virtue of announcing, instead of describing, the norms which govern and structure that practice.

That the two ideas can be made to cohere does not mean that they are true, either jointly or individually. But it is a starting-point for a more comprehensive defence.²⁷

Bibliography

- Ayer, A. J., 1971: *Language, Truth and Logic*, Penguin, Harmondsworth.
- Baker, G. P. and P.M.S. Hacker, 1985: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell, Oxford.
- Boghossian, P., 1997: Analyticity, in B. Hale, B. and C. Wright (Eds.) *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1997, 331-68.
- Carnap, R., 1937: *The Logical Syntax of Language*, (German edn. 1934), K. Paul Trench, London.
- Coffa, A., 1991: *The Semantic Tradition, from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Glock, H. J., 1996: Necessity and Normativity, in: H. Sluga / D. Stern (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, 198-225.
- Glock, H. J., 2003: *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Glock, H. J., 2008: Necessity and Language, *Philosophical Investigations*, 31, 24-47.
- Kalhat, J. 2008: Has the Later Wittgenstein accounted for Necessity?, *Philosophical Investigations*, 31, 1-23.
- Lewis, C.I., 1946: *An Analysis of Knowledge and Valuation*, The Open Court Publishing Company, La Salle, Ill.
- Lewy, C., 1976: *Meaning and Modality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Quine, W.V., 1969: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York.
- Schroeder, S., 2006: *Wittgenstein. The Way Out of the Fly-Bottle*, Polity, Cambridge.
- Schroeder, S., 2009: Analytic Truths and Grammatical Propositions, in H. J. Glock & J. Hyman (eds.), *Wittgenstein and Analytic Philosophy*, Oxford.
- Waismann, F., 1968: *How I See Philosophy*, St. Martin's Press, New York.

²⁷ For comments on previous versions of this material I am grateful to John Hyman, Javier Kalhat and Severin Schroeder, as well as to audiences at Nettelbeck and Toledo.

Wittgenstein, L., 1953: *Philosophical Investigations*, (Trans, by G.E.M. Anscombe), England: Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L., 1958: *The Blue and Brown Books*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford.

Wittgenstein, L., 1974: *Philosophical Grammar*, (R. Rhees (Ed.). A. Kenny (Trans.)), Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L., 1976: *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge 1939*, Cornell University Press, Diamond, Ithaca, NY.

von Wright, G.H., 1963: *Norm and Action*, Routledge & Kegan Paul, London.

Fulfilment*

JOCELYN BENOIST

It seems reasonable to say that the basic problem of Husserl's phenomenology is the possibility for the mind to get *related* to the world. In Brentano's view, intentionality was a universal characterization of the mental. In Husserl's, it becomes as well the framework of the possible contact of the mind with the world. As Hilary Putnam observes:

“‘Brentano's thesis' was meant by him to serve as a way of showing the autonomy of mentalistic psychology ('act-psychology') by showing that the mental was separate from the real (external) world. Brentano himself, to my knowledge, never used the word 'intentionality', nor did he use the terms 'intentional inexistence' and 'intentional existence' to refer to the relation between mind and the real world, as philosophers have come to use the word 'intentionality' after Husserl.”¹

* I owe my understanding of what Wittgenstein says on 'intentionality' to Bouveresse 1987, p.279-302. My further criticism of 'intentional objects', and my present conception of intentionality, was also deeply influenced by Vincent Descombes's realist strand of intentionalism. See Descombes 1995 and 1996. John McDowell (see "Intentionality and interiority in Wittgenstein", reprinted in McDowell 1998a, 297-321, among other papers) gave me the decisive clue as to the problem of the basic 'harmony' between thought and reality in Wittgenstein, and illuminating discussions with Jean-Philippe Narboux, in particular on the occasion of a lecture in which he presented a sharp criticism of Husserl's conception of indexicality, helped me to measure up all the difficulty of a comparison with Husserl. See Narboux 2008. As to my awareness of the trouble one may have 'meaning' and sticking to a use, I owe it to Stanley Cavell's radical reading of Wittgenstein that shows that realism makes room for scepticism, far from extinguishing it, and Sandra Laugier's sensitive research in the field of moral philosophy, following in the footsteps of Cora Diamond, drew my attention to the role some experiences play in overcoming such difficulty (as the lack of such experiences can make it a dead-end). I would like to thank all of them for the help they gave me to make sense of Wittgenstein, of Husserl, and of their difference.

¹ Putnam 1988, 129. In the same note, Hilary Putnam thanks Lloyd Carr for having brought that point to his attention.

Husserl calls such a contact, when intentionality really gets grip on what there is, ‘fulfilment’². Now, the possibility of such a grip seems to be central in the way Wittgenstein takes up the theme of intentionality in the criticism of Russell’s philosophy of mind he developed in the late 20’ / early 30’, when he came back to philosophy. Wittgenstein, then, defends intentionality against Russell’s attacks, but he insists also on the fact that a correct account of intentionality must allow for it to find some counterpart in reality – apparently exactly what Husserl called ‘fulfilment’.

There seems, thus, to be a noteworthy similarity between the conceptions of intentionality that both authors endorse, although obviously on different methodological bases. How far does that similarity go? To which extent does the Husserlian ‘fulfilment’-clause meet the requirements that Wittgenstein discloses in our ordinary way to speak, as far as the relation between intentionality and reality is concerned?

1. The case for intentionality

The intentionality thesis as Brentano coined it (‘Brentano’s claim’) amounts to the idea that every mental phenomenon as such has an *object*:

“Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on.”³

So, one cannot describe any mental attitude without specifying its ‘object’, one love without indicating the beloved, one hatred without the

² It is by the way interesting to observe that, in the early stage of phenomenology and of Husserl’s thinking, in the *Logical Investigations* (1900-1901), that notion is, in the context of the Brentanian school, whose themes Husserl’s book mostly looks like a huge patchwork, *the only really Husserlian discovery*. That notion of ‘fulfilment’ (*Erfüllung*) in the strict Husserlian sense (experience of a way for the things to be given that corresponds exactly to a definite intentionality) is indeed to be found by no other Brentanian before.

³ Brentano 1995, 88.

hated, one desire without the desired, etc. The object is, each time, an *internal feature* of the attitude in question. It is impossible to separate the attitude from that ‘object’: there is an *internal relation* between both – which is exactly called ‘intentionality’.

Russell, in *The Analysis of Mind* (1921), contests that picture of mental life. Sticking up for a philosophy of external relations, he understands our mental attitudes on the model of ‘expectation’. ‘Expectation’ can, in Russell’s view, serve as a model of mental life because it entails some kind of structural *incompletion*. If I *had* the thing, I would not wait. And, as far as I wait, that means that I have not yet the thing, and that remains open to some extent what might happen. Now, Russell’s point is that the characterization of expectation as ‘expectation of something’ exactly depends on what will happen. As I cannot know (or *not absolutely* know) what will happen, I must wait until it happens in order to know what I waited for. As long as I wasn’t having it, how could I have known that it was what I was waiting for? “How can I expect the event, when it isn’t yet there at all?”⁴

On the other side, then, arises the question: how can we know, when we get something, that it was what we were waiting for? Russell sees only one possible criterion for that: the fact that a given thing arouses a feeling of satisfaction that accompanies, so to speak, our being relieved from waiting. In fact, more than a criterion, this is a *symptom*: the symptom that we have indeed gotten something that makes our waiting stop.

Obviously (and this is Russell’s point) there might be more than one thing in position to produce such effect. If I am hungry, I can eat an apple or I can eat a pear; but, failing that, a punch in my stomach can suppress my hunger as well. There is no *intrinsic* object of the hunger, and we are not hungry ‘of’, notwithstanding what children or lovers say – but these are ‘secondary’ uses, that do not make sense independently of the primary, unintentional use of the phrase ‘to be hungry’ nor of the uses of other superficially parallel running expressions, that are properly intentional. At that level – that is the one of *needs* – the object seems to be to some extent indifferent, mostly variable, and, as such, *external* to the nature of the need, that can be structurally satisfied by an object or another.

⁴ Wittgenstein *PG*, 1974, 1st part, §90, 137.

“But expectation isn’t like that!”⁵ By dealing with the latter as some kind of hunger, Russell is, in Wittgenstein’s view, grammatically mistaken. If I say that I am waiting for an apple, and you give me a pear, the latter can possibly satisfy my hunger, but does not become an apple for all that, and it would be really strange to say that it was ‘what I was waiting for’. My initial expectation has just been dropped; no one would ever say that it has met ‘its object’.

Much less in the case of the punch in the stomach: who would seriously claim that it was what I was waiting for when I said that I waited for an apple? This is a strange definition of an apple, one would say. Nevertheless, the punch might have the very same *effects* as the apple – and even, contextually, arouse the same subjective feeling.

So, in our normal use of the verb ‘to wait’, we seem to *presuppose* that it entails a constitutive reference to its object, an object that is not at all indeterminate, but whose determination is a part of the expectation itself. The object is not externally added to the expectation, but an *internal feature* of it, exactly as Brentano would have said. Of course, that analysis applies only to some canonical, central use of the verb ‘to wait’. It is clear that there might be other uses of it, as, for instance, when I say ‘wait and see’. In this case, another sense of expectation is involved, in which it is definitely not an expectation ‘of’ anything definite, but much more of a mere openness to the future and the possibilities that will turn up (even if that mere openness, one more time, is usually not neutral, but *oriented*). When Wittgenstein insists on the fact that expectation is constitutively expectation ‘of’ something, he makes clear that that observation does not concern, as he says, “expectation in the void” (*Erwartung ins Blaue*)⁶ – a phenomenon whose reality he does not contest. That, however, diminishes his point for nothing, if we rephrase it this way: whenever expectation is of such a kind as to be directed toward an object, that object can be of its, ‘object of expectation’, only *intrinsically*, and never only extrinsically, as Russell would have taken.

Of course, we might also happen to say to have waited for something, without knowing what, or, differently, though believing that we were waiting for something else, and to have discovered what we really had been waiting

⁵ Wittgenstein *PR*, 1975, §29, 68.

⁶ Wittgenstein *PG*, 1974, 68.

for only when we got it. However, that complex and literary use is possible only as far as one structurally waits *for something* determinate and far from contradicting that structure, takes advantage of it, making a paradox of our uncertainty about what we were waiting for.

So, Wittgenstein discloses the intentional structure entrenched in the very grammar of some of our ‘mental verbs’⁷, and, on that original basis (different from the Brentanian direct psychological one), seems to go in support of the Viennese philosopher, against Russell.

2. Satisfaction and ‘Fulfilment’

One will observe, however, that, in Wittgenstein’s view, the gist of the idea that to wait in some canonical sense of the term is ‘to wait *for something*’ is that, for a given expectation, if what I wait for was given, then, it would be possible to know that it is exactly the thing I waited for. This is not enough to say that every expectation includes in itself the picture of what it expects as its own ‘object’, but one must absolutely add that proviso that a corresponding *recognition* be possible. *Representation cannot just stand idle: it must be able to apply.*

As Wittgenstein puts it, the recognition in question would consist in “seeing an internal relation”⁸ (and not just “an external relation”, as in Russell’s conception). Expectation is not connected to the happening that fulfils it by the presence of a third, ‘external’ element, as such independent of that happening and that might arise failing the latter as well, as the so-called ‘feeling of satisfaction’, but *intrinsically*. To know if something fulfils an expectation, it is just required to look at that expectation, and at nothing else.

Here Wittgenstein’s ideas are pretty akin to Husserl’s. In his *Prolegomena to pure logic*, Husserl criticized the conception, endorsed by Mill and Sigwart among others, according to which

“Judgement (...) is only recognized as true when it is inwardly evident. The term ‘inner evidence’ stands, it is said, for a peculiar mental character, well-known to

⁷ That is to say the verbs we use in the reports we make on our mental attitudes. I owe that expression to Vincent Descombes, who follows Wittgenstein’s strand of analysis.

⁸ Wittgenstein *PR*, 1975, §21, 63.

everyone through his inner experience, a peculiar feeling which guarantees the truth of the judgement to which it attaches.”⁹

Such a ‘feeling of evidence’ would play, on a theoretical ground, a role quite analogous to the one played by the ‘feeling of satisfaction’ in Russell’s construction of practical attitudes of the kind of expectation.

Husserl establishes that such a feeling, as such, cannot have anything to do with truth. As a state, it might be present in my mind even when nothing is given that corresponds to my thought. And the mere fact of its presence is not enough to qualify what is given to me as object as the object of that thought of mine. The feeling, as such, is superfluous, and cannot spare us to ask about the *match* between our meaning and what is given, that is what is really at stake in truth. Here, some more substantial, more *internal* link is required.

That kind of linkage is exactly what Husserl calls ‘fulfilment’, that, as such, has nothing to do with ‘satisfaction’. To some extent, the example of expectation might be misleading in that. The Russellian strand of analysis takes advantage of the fact that, usually, expectation seems to be associated with some kind of tension, which seems to be discharged at the time of ‘fulfilment’. “When someone has his expectation fulfilled, there’s always a relaxation of tension”¹⁰.

Wittgenstein, however, questions that ostensible triviality: “– How do you know that?”¹¹ In his view, what is essential to expectation is not any strain but the fact that what would fulfil that expectation is exactly *represented* in that expectation. In that sense, the relation between expectation and fulfilment is merely *logical*, and not economical. Intentionality, as such, is unconcerned by tension, nor is fulfilment by ‘discharge’.

It is exactly the same with Husserl, maybe even more, because his own concept of ‘fulfilment’ is *directly* set down on a purely logical ground. Husserl, when he introduces his concept of fulfilment, emphasizes that intentionality, as far as it might be ‘fulfilled’ (and so is an ‘intention’ [*Intention*], in the technical sense that Husserl gives to that term) need not for anything be an ‘expectation’ (*Erwartung*):

⁹ Husserl, *Prolegomena*, §49, in Husserl *LU*, 1970, vol.1, 115.

¹⁰ Wittgenstein *PG*, 1974, I, §108, 158. Someone speaks who might be Russell.

¹¹ Wittgenstein *PG*, 1974, I, §108, 158.

“It would (...) be quite wrong to think (...) that every relation of an intention to its fulfilment was a relationship involving expectation. Intention is not expectancy, it is not of its essence to be directed to a future occurring. If I see an incomplete pattern, e.g. in this carpet partially covered over by furniture, the piece I see seems clothed with intentions pointing to further completions – we feel as if the lines and coloured shapes go on ‘in the sense’ of what we see – but we expect nothing.”¹²

Of course, one must note that, here, ‘intention’ is not what Wittgenstein analyzes under that title. Husserl definitely takes the word ‘intention’ in a sense other than its ordinary sense – a *technical sense* – whereas the “being-directed to a *future* occurring” seems to be intrinsic to what we usually call intention.

What Husserl tries to isolate under that term, by extracting it from its strictly temporal use, it is some timeless sense of ‘intention’, that is present in what we ordinarily call ‘intentions’ (which are temporal), but also elsewhere, in fact in any kind of attitude in which we *represent* reality. Even where I do not expect anything, and I am not specifically oriented toward the future, there might be, in that sense, an ‘intention’, in the exact sense in which *I project the real*. Expectation, in that sense, is only an attitude among a whole family of mental attitudes.

Now, Wittgenstein does not say anything else:

“Isn’t it like this: My theory is completely expressed in the fact that the state of affairs satisfying the expectation of p is represented by the proposition p?”¹³

So, in some sense, Husserl is right: the problem of ‘intentionality’ and fulfilment in general does not depend on the problem of expectation and the latter must not be read into the former. It is quite the opposite: the problem of expectation must be construed as a special case of the general problem of ‘intentionality and fulfilment’.

The basic issue, thus, is: what does it mean, in general, that we *represent* something? And how can our representing, whether accompanied by a feeling of ‘satisfaction’ or not, ever meet reality?

The latter possibility has definitely nothing to do with the resolution of any ‘tension’ or with any further happening that may come or not. It is a mere

¹² Vth LI, §10, Husserl *LU*, 1970 (we are correcting the English translation slightly here), vol.2, 211.

¹³ Wittgenstein *PR*, 1975, §25, 66.

logical possibility, and, as such, *necessary*. ‘Fulfilment’ just means that the way the things are objectively fits our way to represent them. If that representing of ours is about the future (as it is the case in expectation), the fit will hinge on future happenings, but it is, in that case as well, something about the representing itself (which tells us *which* future happenings would fulfil it) and not about any external factor that would stitch that previous representing with some piece of occurring reality at last.

If it is possible for the things to be given *as they are meant*, it is, according to both authors, that, to mean them, in some sense, is to mean *how they would be given if they should be given*, or, at least, it entails that. In other words, in Husserl’s as in Wittgenstein’s view, *intentionality itself*¹⁴ *must allow fulfilment*, and is not to be conceived independently of it¹⁵, to the effect that the structure of intentionality must entail at least the *logical possibility of such a ‘fulfilment’*.

3. The pseudo-problem of ‘intentional objects’

An obvious difficulty, however, arises then. If intentionalities – or at least some distinguished intentionalities, which we are concerned with for the time being – are constitutively oriented toward ‘fulfilment’, so as to allow its *logical possibility* systematically, to which extent is that structure compatible with the widespread fact of the non-fulfilment? What to say about all the non-fulfilled expectations, or, to make it simpler, all the false statements or beliefs?

This point, of course, concerns the structure of the logical relation between intention and fulfilment. As we have put it, the intention says what would be the case if it was fulfilled. In some (ordinary) sense, it is certainly true. The problem is that philosophers are prone to take the turns of phrase of ordinary language excessively literally so as to extract from them a whole metaphysics that there isn’t. So, to understand what that phrase exactly means, we must consider accurately the case where the intention is *not*

¹⁴ Or at least, in Husserl’s case, some distinguished intentionalities (which constitute the core of his doctrine of intentionality): the ones that are ‘intentions’ in the technical sense of the term. As to that important distinction, usually neglected by Husserl’s commentators, see Vth LI, §13, Husserl *LU*, 1970, vol.2, 102.

¹⁵ As it was by Brentano.

fulfilled. Does it mean that, in that case, there 'is' still what fulfils it, but, so to speak, unreal, as a mere 'intentional object', as would say a tradition of which Wittgenstein obviously knows? So,

"one may say of the bearer of a name that he does not exist; and of course that is not an activity, although one may compare it with one and say: he must be there all the same, if he does not exist. (And this has certainly already been written some time by a philosopher)"¹⁶

The allusion to Meinong is transparent:

"...there are objects of which it is true to say that they do not exist."¹⁷

So, my naming would still refer to something even if there is nothing that really bears that name. Isn't it a logical consequence of the claim about the unconditional possibility of 'fulfilment', that seems to entail that, so to speak, the object of the intention is 'in' the intention itself, ready to get identified with a real object or not? As if the problem of fulfilment was the problem of a possible identity between *the intended object* and *a given object*? Wittgenstein shows, however, that such a description is inappropriate and relies on an illusion.

"I see someone pointing a gun and say 'I expect a report'. The shot is fired. - Well, that was what you expected, so did that bang somehow already exist in your expectation? Or is it just that there is some other kind of agreement between your expectation and what occurred; that that noise was not contained in your expectation and merely accidentally supervened when the expectation was being fulfilled? But no, if the noise had not occurred, my expectation would not have been fulfilled; the noise fulfilled it; it was not an accompaniment of the fulfilment like a second guest accompanying the one I expected. - Was the thing about the event that was not in the expectation too an accident, an extra provided by fate? - But then what was not an extra? Did something of the shot already occur in my expectation? - Then what was extra? for wasn't I expecting the whole shot?

"The report was not so loud as I had expected." "Then was there a louder bang in your expectation?"¹⁸

The sense of these reflections is clear. The bang might be not as loud as I expected. However, in that case, that does not mean that there is, on the one side, the bang I expected, and, on the other side, the real bang that has to be

¹⁶ Wittgenstein *PG*, 1974, I, §91, 138.

¹⁷ Meinong 1960.

¹⁸ Wittgenstein *PG*, 1974, I, §88, 134-135.

compared with the other: there is just *the real bang and my expectation*, the real bang that has to be measured, so to speak, by the ruler of my expectation. Expectation is nothing but a way to measure reality, which provides a standard for it. The mistake would be to reify the standard, and to take it for an object: exactly so arises the shadowy being of so-called “intentional object”¹⁹.

All the point in that is to understand that *my expectation meets the reality no less when it is “not fulfilled” than when it is*. One understands what expectation is only if one deals with it “as something that is necessarily either fulfilled or disappointed”²⁰. That means that, anyway, expectation is applied to what really happens. In some cases, what happens ‘fulfils’ that expectation; in others, it does not. But expectation does not concern what happens (and exactly what happens) less in the case the latter does not fulfil it than in the case it does. As such, expectation is not about any imaginary happening that would ‘stand in’ for the reality in the expectation, but about the reality itself, whatever the latter might turn out to be.

So, on such a conception, intentionality, where it is confronted with reality, can never miss it, standing by the so-called ‘intentional object’. There is no intentionality to which reality wouldn’t reply in some way – by being as it is intended *or not*. This picture of intentionality seems to be at odds with the reading of intentionality traditionally ascribed to phenomenology. Wouldn’t Husserl say that there are meanings that can find ‘fulfilment’ – and, therefore, whose objects are ‘real’, or at least ‘true’ objects (*wahre Gegenstände*), as he would put it – and there are that cannot – and whose objects remain, therefore, merely ‘intentional’?

The widespread traditional view about Husserl’s position is however really questionable. It is, *in the first place*, because the founder of phenomenology is not the unconditional friend of ‘intentional objects’ that a lot of people take him to be, but in fact shares most part of Wittgenstein’s misgivings about them. He rejects the ascription of any shadowy being to them, and, insisting on the distinction to be made between ‘referring’ and

¹⁹ About which we should say, with Elizabeth Anscombe: “All such questions are nonsensical” (G.E.M. Anscombe, “The Intentionality of Sensation”, in: Anscombe 1981, 11).

²⁰ Wittgenstein *PR*, 1975, §28, 68.

‘having an object’ (in which case intentionality is a real relation), he warns against the risk to understand by ‘intentional objects’ any genuine kind of ‘objects’²¹.

It seems to follow from that that we must paradoxically allow the possibility of some kind of ‘objectless’ intentionalities: intentionalities that do not find any object of theirs in reality, or at least in the realm of what there is. There are intentionalities that meet the given and others that do not.

It is, nevertheless, more complicated than that. Because, *second*, exactly as Wittgenstein, Husserl thinks also that every intentionality (at least, as far as intentionality is to be identified with *meaning*, or belongs at least to the class of the ‘intentions’ in general) can in some extended sense meet any given, to the effect that, *as to any given, it is possible to apply any intentionality to it and to check whether there is or not the ‘match’ between them*.

To make sense of that, we must take a closer look at Husserl’s doctrine of ‘fulfilment’ in its relation to ‘meaning’. Husserl is certainly perfectly clear about the fact that there are, in some sense, ‘unfulfilled intentionalities’. How could it be otherwise?: things cannot definitely always be as I mean them to be, and, even if they are, I may not have the opportunity nor the desire to verify it. But, Husserl adds that, whatever, to every meaning as such is linked a ‘*fulfilling sense*’, to be contrasted to the meaning itself as ‘*sense simpliciter*’. Meaning, as we have seen, even if it is not ‘fulfilled’, determines *what it would be for it to be fulfilled*. Now, how must we conceive that ‘fulfilling sense’? As the shadow of how the object would look if it were given? Such an interpretation seems to suppose that there is only one way for an intention to be fulfilled, that is to say: to find an object that would exactly be ‘as intended’. However, it just misses a decisive point in Husserl’s construction, that is to say that, according to the phenomenologist, the case of the ‘perfect match’ is only *one case of fulfilment among the others*: this is the case of what Husserl calls ‘adequate fulfilment’. Not every intentionality can reach an adequate fulfilment, as a matter of fact. But that lack of ‘adequate’ fulfilment does not amount to the lack of *any* fulfilment, to the contrary.

²¹ See the sharp criticism of the notion of ‘intentional object’ in the appendix to §§11 and 20 of the Vth *Logical Investigation*, Husserl *LU*, 1970, vol. 2, 127. On that, see Benoist 2001.

What is, then, ‘fulfilling sense’? The shadow of a chimeric adequate fulfilment even in intentions for which such an adequate fulfilment would be *a priori* impossible (as an intention directed at the Bolzanian ‘round square’)? – Certainly not, it has a much more general import: ‘fulfilling sense’ is rather to be identified with *the demands that a given intention, a priori, places on any possible intuition*. The idea is that I can try to synthesize any given intuition with any given meaning, making as if that intuition would match that meaning. Then, ‘fulfilling sense’ determines *the exact way of such a synthesis*: that is to say it tells what we must pay attention to in the intuition in order to know whether it matches that specific intention *or not*, and *how far* the match goes. So, ‘fulfilling sense’ constitutes a framework for the conflict (‘incompatibility’) as for the fit, and turns out to be the format of some kind of general *applicability* of intention to reality. This sounds, on the whole, pretty similar to Wittgenstein.

4. Demystifying the synthesis

There remains, however, one difficulty – the major difficulty in this comparison. In his clarifying analysis of the grammar of expectation, Wittgenstein insists on the fact that we “cannot confront the previous expectation with what happens. The event replaces the expectation, is a reply to it.”²² He observes: “you wouldn’t normally say ‘This is the same as I expected’, but ‘This is what I expected’.”²³

Now, the way Husserl describes ‘fulfilment’ as ‘a synthesis of identity’, seems to clash directly with those observations. It is as if, according to Husserl, in ‘fulfilment’, the given would have exactly to be identified as ‘the same’ (or ‘not the same’, respectively) as what was intended.

This is certainly a problem. We must not exaggerate it by a hasty, inaccurate interpretation of Husserl, but we must not either underestimate it, trying to explain it out as a mere difference of phrasing.

Why is a ‘synthesis’ necessary, in Husserl’s view? One might reconstruct Husserl’s picture of the relationship between ‘intentions’ and

²² Wittgenstein *PR*, 1975, §28, 67.

²³ Wittgenstein *PR*, 1975, §30, 69.

‘intuitions’ this way: Intuitions are not, by themselves, fulfilments²⁴. They are just what they are: intuitions, and we *have* them as such.

Intuitions might nevertheless turn out to fulfil some intentions. However, in that case, it is not the whole of the intuition that fulfils my intention, but only *the relevant part of it*. For instance, the blackbird that is settling on the branch of the tree in front of the window of my study might be big or small, its perception fulfils the report according to which ‘I am seeing a blackbird’ by the simple fact that it is the perception of a blackbird. The part of it that concerns the size of the bird is, so to speak, left aside and does not seem to take any part in the ‘fulfilment’. It, however, belongs to the same perception. So, how does the ‘adjustment’ proceed? An intuition does not fulfil an intention by itself, but only *from a certain point of view*, as far as it answers the demands of that intention.

On Husserl’s conception, ‘fulfilment’ is the *act* necessary to organize intuition accordingly to that ‘point of view’ which belongs to an intention, and so to put intuition in position to effectively reply to that intention.

It is worth noticing, from that point of view, that, contrary to a widespread belief about Husserlian phenomenology, it never takes *perception or ‘intuition’ to be forms of knowledge by themselves*. As Husserl insists, in order to know something, I do not need only it to be given, but to be given as *I mean it*²⁵. What fulfils (or not) my cognitive meaning, as any other intention, is not intuition itself, but intuition, so to speak, stencilled by meaning.

Now, that conception seems to get in an obvious predicament. Does not it sound as if our truths weren’t about ‘reality’ *simpliciter*, but *about it only inasmuch as they are true of it*? As if our expectations would be fulfilled by

²⁴ Although they are, by themselves, *intentionalities* (but, if they are pure intuitions, not ‘intentions’ for all that). It is, however, another story, about which we cannot say anything in this context.

²⁵ In that sense, Husserl’s theory of ‘evidence’ is definitely not one in the sense criticized by John McDowell in “Criteria, Defeasibility, and Knowledge”, reprinted as chapter 17 of McDowell 1998b, 345: “But it would be a confusion to take it that I am postulating a special, indefeasible kind of evidence, if evidence for a claim is understood-naturally enough-as something one’s possession of which one can assure oneself of independently of the claim itself.” On the whole, Husserl seems to be in line with McDowell. The only problem, however, is to know how the meaning’s bearing on what is given is secured – is this anything about the meaning itself, or not?

reality, but by it only inasmuch as it is ‘expected’? That would be really weird, as, on the one hand, usually we – and Husserl certainly does – take truth to be just about ‘the things themselves’, and, on the other hand, as Wittgenstein emphasizes, when expectation meets reality, it certainly meets the very same kind of reality that might be experienced independently of that expectation as well.

Thus, Husserl does not endorse such a fantastic conception. In his view, ‘fulfilment’ is not *another intuition* beside the primary one. In fact, it leaves the latter untouched, and feeds on it just as it is. It consists just in imposing a *perspective* on it, but what is given through such a perspective remains quite the same intuition, the intuition itself, with all what it is. In some sense, this is the intuition as a whole that ‘fulfils’ my meaning, my seeing of that blackbird, with its particular size, and its particular hopping, etc., that fulfils my simple belief: “I am seeing a blackbird”. What else might be given?

There remains, however, then, so to speak, to *appropriate* that given to my meaning, to effectively consider it from the point of view of my intention. This is exactly what ‘fulfilment’ as an act, in the Husserlian perspective, is supposed to perform.

It is probably difficult not to find some appeal in such a view, as it certainly does not make any sense to deal with some event as ‘fulfilling’ or not an expectation as long as we have not considered it by the standard of that expectation.

The only problem is that it might just be the case that... it is not such a problem. One must ponder what Husserl’s logic of a ‘synthesis of identity’ presupposes. Husserl derives from the basic indifference of the given to our intentions (Austin’s famous ‘silence of the senses’²⁶?) the alleged necessity of some act of ‘appropriation’ in order to make our intuitions assessable by the standard of our intentions. As if our intentions as such hadn’t yet any contact with our bare intuitions, but had to acquire it each time, by securing a grip on any particular intuition – as the bareness of intuitions make them really difficult to grip!

²⁶ As Charles Travis taught us to read it. See Travis 2004.

Husserl's whole conception comes down to the basic hunch of some *incommensurability* between intention and intuition.²⁷ That incommensurability has to be compensated by allowing some kind of act that, so to speak, makes intuition commensurable to intention: this is what 'fulfilment' is.

On the contrary, in Wittgenstein's view, there is no need (nor room) for such an act. Wittgenstein takes the experience of reality to be as independent of our intentions, and untouched by them, as Husserl does. He thinks, however, that those intentions of ours are not at all independent of that experience, but always already connected to it. It is perfectly true that the things that are concerned by our intentions, as a rule, play many other roles than to fulfil or not to fulfil them, as finally, *as such*, they play *no role*; but it is exactly with those indifferent things that the intentions in question deal, with those things themselves, and there is no need to make those things able to 'reply' in a way or another to these intentions, because *it has all times already be done*: it is a part of the definition of those intentions to be structurally exposed to a reality that is indifferent to them (and *the exact way* in which they are exposed to that reality is also a part of that definition).

In that sense, what is characteristic of Wittgenstein's perspective on intention is that, in his view, that synthesis of which Husserl emphasizes the ongoing necessity has always already been done.

"It is in language that it's all done"²⁸

In language, thought has already been adjusted to reality as it is, so as to be able to represent it, either correctly or incorrectly. Thus, there is no need of a converse adjustment of the reality as it is 'given' to our abilities to represent, in order to make the former 'representable' by the latter.

To make as if there was each time a synthesis to make, it is to pretend intentions were basically detached from reality and should so have to 'get in touch with it'. But it is just to ignore what intentions are, that have sense only *within reality*, and suppose that some kind of basic 'agreement' with that

²⁷ An incommensurability that is, in Husserl's view, partially compensated by the fact that intuitions themselves are supposed to be 'intentionalities'. Some adjustment is nonetheless required between the two kinds of intentionalities – the ones that are intentions and the ones that are not, or, at least, that, contextually, do not play that role.

²⁸ Wittgenstein *PG*, 1974, I, §95, 143.

reality (Wittgenstein would call it ‘harmony’) has already been reached²⁹. It is on the basis of that ‘agreement’, and within its limits, that the things can be said to ‘fulfill’ or not our intentions. If the agreement should not have been yet found, the question of ‘fulfilment’ would not even arise.

By putting back intentions into the world, Wittgenstein therefore demystifies the Husserlian problem of ‘synthesis’. One does not need to make the intuition assessable by the standard of intention, because, if that is a real ‘intention’, it has been designed so as to be able to assess the intuitions as they are. When we cannot see how to assess an event, we must rather ask ourselves about our intention: we might not have been clear enough in our minds about it.

5. The art of fulfilment

To return to Wittgenstein’s own phrasing, what is it to “recognize” (*wiedererkennen*) that the things are or are not how I said them to be? – Nothing but to apply to them the normative framework provided by my statement. In such an application, no further ‘synthesis’ is required, because the statement is immediately about the reality itself, the ‘picture’ it makes is already connected to the reality in a certain way, that leaves open the possibility for it to be applied correctly or incorrectly. To ‘represent’ is just to make use of such a pre-established connection.

For it to be true that I see a blackbird, it is enough that I see a blackbird. There is no need for that that I see it ‘as a blackbird’. And, as strange as it might seem, for me to *know* that I see a blackbird, there is no need either of a special kind of seeing that would be called ‘seeing it *as a blackbird*’. I need just to be *used to* see blackbirds. The connection between thought and reality needs just to have been already secured, in a way or another.

²⁹ As John McDowell puts it: “The need to construct a theoretical “hook” to link thinking to the world does not arise, because if it is thinking that we have in view at all -say being struck by the thought that one hears the sound of water dripping-then what we have in view is already hooked on to the world; it is already in view as possessing referential directedness at reality.” (“Putnam on Mind and Meaning”, reprinted as ch. 13 of McDowell 1998b, 288)

If our ways to represent the world are so structurally rooted in experience, there is definitely no need of a mysterious ‘synthesis’ in order to connect them to experience. No mediating ‘act’ is required in order to apply the standard of intention to experience³⁰: the former applies to the latter directly, because it is just a way we have to sort the latter out, a way we have to *do* that.

To check whether something fulfils or not our intention is just as to make a *calculation*, that is to say, to implement a way to do whose rules (including whose connections to reality) have already been settled:

“From expectation to fulfilment is a step in a calculation.”³¹

What to say, then, in defence of the Husserlian sense of ‘fulfilment’, as an *act*, that is to say as something that has not been all done already when we are presented with what happens? How might there remain anything to *do*, then?

It seems that there remains that, if any intention is just a way to sort experience out, and so a definite game with reality, the notion of an ‘act’ or a ‘synthesis’ of fulfilment may perhaps help us to conceive of *the trouble one might have participating in that game*.

There are particular situations that the Russellian account seems to fit, after all: it is only when I am experiencing the thing itself that I get the impression to know that it was ‘what I was waiting for’. What does it mean?

It would be certainly mistaken to take it, as Russell seems to do, for the general equation of ‘expectation’. *Normally*, to expect supposes that one knows what one expects: the conditions of determination of the adequacy of happenings to the standard of expectation are, so to speak, internal features of the expectation in question. We play the game of an expectation or another, so to speak, *as those games are given to us, in our lives*³², and the determination of what is expected is a part of each game.

³⁰ In that sense, there is no ‘schematism’: our concepts are always already schematized.

³¹ Wittgenstein *PG*, 1974, part I, §111, 160.

³² See the famous observation in Wittgenstein *PU*, 1953, IId part, ch.11, 226: “What has to be accepted, the given, is – one could say – forms of life”, which shifts the meaning of the phenomenological ‘given’.

However, as we mentioned it at the beginning, what might happen is that we are unclear about *our expectation itself* – about which game we are playing now or even about whether we are playing or not. Suddenly something happens, and it becomes obvious: we have been waiting for *that*! But the point is that, in such a case, the discovery is not as much that it was *that* (and not anything else) for which we have been waiting, as that so far, *we-have-been-waiting-for-that*. What we discover is our expectation, and not its object. Or: we discover our expectation at the same time as ‘its object’ – which makes perfectly sense, as one thing is inseparable from the other: there is no expectation without object, and as far as we weren’t able to indicate the object in any way, we did not have a real understanding of the expectation either. It is as if my expectation was *disclosed and resolved* at the same time.

What is ‘synthetized’, in such a moment, is not that the situation is ‘the same as I expected’ (this is a question to which the answer lies purely and simply in my way to expect), but *that I expect this way*. In other words, it is not that I have to add ‘the real situation’ to an empty pre-existing expectation in order to *know* eventually what I have been expecting, but that I have to add an expectation to the given situation in order to see the latter as fulfilling (or not) that expectation, *from the point of view of that expectation*.

That kind of experience exists definitely. It is not limited to the dramatic case of ‘expectation’, but pertains to all kind of intentional attitudes, wherever is involved anything like a *representing*. It is never necessary that things, as they are given, be represented in a way or another. To represent them, we must make an effort, there is something to *do* – some synthesis to operate?

To sum up what we have to say, we can extrapolate from the marvellous reading Vincent Descombes proposed of Proust’s *In Search of Lost Time*³³.

In *The Guermantes Way*, the narrator confesses his disappointment about his time: the aristocracy is not what he believed it to be. He envies Balzac or Chateaubriand, who seemed to have had a much more interesting world to describe at their disposal. He feels as if literature would want another reality than the one that is given to us in order to be possible. At the

³³ See Descombes 1987.

beginning of the last volume of the *Search*, he is completely baffled when he reads a passage of the *Diary* of Brothers Goncourt that describes exactly the world he knows. All what the Goncourts say strikes him as false, inadequate: the world they are speaking of, that Marcel knows, does not seem to him as interesting as they put it. He, then, has misgivings about the power of literature: maybe it is not the world that is not fit for literature, but the literature that is not fit for the world. It seems that the former is unable to represent the latter.

Now, at the end of the work, when his vocation becomes obvious for him, Marcel realizes that what literature speaks about is exactly *this* world, as it is – that is to say as unconcerned by literature as well. What else might it be? Far from taking us away from the experience we actually have of the world, it has no other object. The people of whom the *Diary* of the Goncourts speaks are those real people who move in the circles Marcel knows, and not only some ‘image’ of them.

The problem is, then, to be able to *use* that form of representing that literature is, as any form of representing – to see it as relevant for the real situations we experience, but it is exactly the same as to know how to use it. And that might take a life.

To that, some moment of ‘revelation’ might be necessary, as the one the narrator experiences in the final party at the Guermantes town house, at the end of *The Past Recaptured*. Suddenly the truth comes to him: it is about *them*, those very same people he believed to know. However, those people have not changed, nor have the tools of literature (those are the very same words as they used to be). But *he* has changed: he is now able to make the connection between them, that is to say, to *use* the connection there is between both.

In that, one must be there – it is something that one *does*, and no one can substitute for anyone in doing it – and, maybe, Husserl’s emphasis on a ‘synthesis’ to be made can finally help to make sense of that necessary *participation*. The problem would not be, then, as much to synthesize the given experience with our intention, as to *synthesize the intention as ours on the occasion of that experience*. Which supposes something on the part of the world, obviously, but also something on the part of the subject, as it, in the world, is.

References

- Anscombe, G.E.M., 1981: *Collected Philosophical Papers*, II: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, Oxford.
- Benoist, Jocelyn, 2001: *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, PUF, Paris.
- Bouveresse, Jacques, ²1987: *Le mythe de l'intériorité*, Ed. de Minuit, Paris, 1976.
- Brentano, Franz, ²1995: *Psychology from an empirical standpoint*, (trans. by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister), Routledge, London, 1973.
- Descombes, Vincent, 1987: *Proust. Philosophie du roman*, Ed. de Minuit, Paris.
- Descombes, Vincent, 1995: *La denrée mentale*, Ed. de Minuit, Paris.
- Descombes, Vincent, 1996: *Les institutions du sens*, Ed. de Minuit, Paris.
- Husserl, Edmund, 1970: *Logical Investigations*, (trans. by J. N. Findlay), Routledge, London.
- McDowell, John, 1998a: *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- McDowell, John, 1998b: *Meaning, Knowledge, & Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Meinong, Alexius von, 1960: *Theory of Objects*, (transl. by I. Levi, D.B. Terrell, R.M. Chisholm, in Roderick Chisholm (ed.)), *Realism and the Background of Phenomenology*, Free Press, Glencoe (Ill.).
- Narboux, Jean-Philippe, 2008: "L'intentionnalité au prisme de l'indexicalité", in Jocelyn Benoist (ed.), *Husserl*, Ed. du Cerf, Paris.
- Putnam, Hilary 1988: *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Travis, Charles, 2004: The Silence of the Senses, *Mind*, vol. 113, Nr 449, 2004, 57-94.
- Wittgenstein, Ludwig, 1953: *Philosophical Investigations*, (ed. by G.E.M. Anscombe and Rush Rhees, trans. by G.E.M. Anscombe), Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig, 1974: *Philosophical Grammar*, (ed. by Rush Rhees, trans. by Anthony Kenny), Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig, 1975: *Philosophical Remarks*, (ed. by Rush Rhees, trans. by Raymond Hargreaves and Roger White), Blackwell, Oxford.

Phenomenology of Religion and the Grammar of “God”

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS

1. Introduction

A probably trivial truth is that Wittgenstein invented a particular technique for philosophical clarification, known as ‘grammatical analysis’. What, on the other hand, is probably not so trivial is the fact that this kind of analysis emerged out of a different method that Wittgenstein for some time adopted and of whose limitations he little by little became aware until he finally rejected it. I have in mind the phenomenological method or approach. Regardless of how historically phenomenology has been understood and practiced, for Wittgenstein it was always the study of “immediate experience”, that is, the study of what is given to consciousness in a straightforward way. It seems to be an established fact that towards the end of the 20s, after his return to Cambridge, and probably under the influence of Russell’s thought and in particular of his crucial notion of “knowledge by acquaintance”, Wittgenstein toyed for a while with the idea of a “phenomenological” or “primary” language. I don’t think we could include without further ado the *Tractatus* as falling within the scope of this tendency or approach, for the nature of its objects is a highly debatable issue and because, in that book, Wittgenstein himself just dismisses the theory of knowledge in general. With respect to phenomenology, one central idea was that a logically correct notation or symbolism would enable us to account for “the given”, a philosophical task for which natural language was considered as rather useless. Now while polishing his views Wittgenstein began to replace the phenomenological approach and everything it entails, as solipsistic and idealist temptations, by a new one, an approach which fitted better with what was a clearer conception of the nature of philosophy and of its functions. The new approach had as a fundamental goal not so much to take us to phenomena themselves or to things themselves as to reveal the essence of what was being talked about by stating the rules of use of the

Phenomenology as Grammar (Ed. Jesús Padilla Gálvez), 97-107.

© Ontos Verlag, Frankfurt a. M.

relevant words, that is, the rules of their depth grammar. It was only through them that the nonsensical character of philosophical assertions could be exhibited and the philosophical puzzle with which we would be struggling be disposed. From this new perspective, the phenomenological approach was simply the outcome of an oversimplification and of a number of misunderstandings concerning the functioning of language, and so it had to be rejected. What replaced it was the grammatical approach.

2. From Phenomenology to Grammar

The idea of a phenomenological language in Wittgenstein's sense is the idea of a language composed of signs which would function as labels, that is, as names for objects. This is important, for it enables us to reject the charge of "linguistic idealist" something of which occasionally he has been accused. The truth is that it is senseless to ascribe to Wittgenstein any idealist stance whatsoever, just because the mere naming of something, *i.e.*, the nominal baptism, alters absolutely nothing in the object's nature or in its appearances. The man Napoleon doesn't change at all just by being baptized with a different name. He might be identified in different ways, but his nature would remain exactly the same. He's not modified by my naming him either linguistically or mentally, since naming is an external relation to the object and therefore leaves him untouched. The name serves only to point to him, to allow us to (so to speak) fish him out from the ocean of objects. On the other hand, it is perfectly understandable that since we are above all visual beings (much less smelling ones than, for instance, dogs and much less tactile ones than, say, snakes), the Wittgensteinian idea of phenomenological analysis had to be related mainly to visual objects, as colours, and more generally to our visual field and what is to be found in it. Moreover, we shouldn't let pass unnoticed that if the idea of phenomenological analysis, that is, the analysis of immediate experience, is important, it is because it carries with it the idea of a final point, of an end after which we find ourselves face to face with the ultimate objects of reality, the genuine objects, the stuff of the world.

As Prof. J. Hintikka has convincingly argued, Wittgenstein's views on language went through radical changes at the end of the 20s and the beginning of the 30s, changes which made him abandon the phenomenological project which so far he had favoured. This evolution was

particularly fruitful for Wittgenstein (and therefore for us!), for it is evident that the phenomenological programme could be hardly successful in a different context than that of visual experience. If we examine Wittgenstein's writings from *Philosophische Bemerkungen* till *The Blue Book*, going through *The Big Typescript* and *Philosophische Grammatik*, what we can't avoid noticing is that all his analyses and discussions having to do with experience concern almost exclusively visual themes. Of course, there's nothing surprising in this, since those issues had been inherited from the *Tractatus* and Wittgenstein felt that he still had to deal with them. This is the case of, for instance, the problems concerning the logic of colour, which forced Wittgenstein to carry out extremely detailed and complicated analyses of visual situations and colour relations. It is obvious that normal visual experience is not an hallucination, but how are we supposed to distinguish the perception of a coloured object from the having in our visual space a coloured patch? In the same vein, how are we supposed to give an account of the transitions among colours, that is, how are we to explain that there can be a yellowish red but not a greenish red or how we pass from red to yellow? Indeed, Wittgenstein's visual analyses are totally original and it would be very difficult to find antecedents of them in the history of philosophy. There's simply no tradition which they could be associated with. But they become understandable if we see them as arising from Wittgenstein's need to solve difficulties related to his logical and phenomenological approach. From this point of view, problems which at first sight seem to be utterly redundant or artificial suddenly acquire a definite sense. Now, regardless of what I've stated, one thing is clear, namely, that for Wittgenstein at the beginning of the 30s visual experience, stated in terms of a primary language, had warranted its accusatives: visual experience was always (*i.e.*, under normal conditions) experience of something.

What I've very roughly described points to a quite interesting and even exciting subject-matter, but there was a problem: there is no question that we have a whole range of experiences, a variety of them, sets of experiences which are far more complex than visual ones and which were not reducible to primary or basic experiences. But then: how would it be possible to give a phenomenological account of them? In particular, it can hardly be denied that there is such thing as "religious experience", but what is the accusative of, say, a mystical experience? What is its object, the thing or the phenomenon

which would in principle constitute the content of the experience itself, the thing to which one would be immediately related? Let's recall that already in the *Tractatus* Wittgenstein had stated that "God does not reveal himself *in* the world". But what this implied was, among other things, that the phenomenological approach meant the end of rational inquiry about so important an issue: in the case of religious experience, and probably in many others as well, there was simply no accusative to point to and to get in touch with. Such an outcome could only mean an impoverishment of philosophical inquiry, which was then forced to reserve all the important subjects to the sphere of silence. It was then obvious that the phenomenological perspective had very narrow limits set up *a priori*: there would always be countless subjects, among which we would have to include moral issues, artistic creativity and enjoyment and of course religious experience about which the only way we could eventually have to transmit something would be by saying nothing. Such a perspective, therefore, had to be acknowledged as a complete failure. Probably Wittgenstein got rid of the phenomenological approach for many other reasons as well, that is, for a number of explanatory holes or failures it gave rise to. All these were the internal limitations of phenomenology itself. So quitting the phenomenological approach did represent a rather happy event for philosophy in general and for the philosophy of religion in particular, as I shall argue now.

I don't think that one could put into question the idea that the grammatical approach is not only much more fruitful than the phenomenological one, but also that it fits better with Wittgenstein's conception of philosophy and of philosophical difficulties. It enabled Wittgenstein, for example, to get rid once and for all of all sorts of temptations concerning quasi-empirical or pseudo-empirical kinds of analysis, but above all it reinforced Wittgenstein's inclination in favour of the linguistic perspective. Needless to say, Wittgenstein's linguistic turn didn't entirely coincide with Austin's or Ryle's conception of linguistic philosophy. From Wittgenstein's point of view, the genuine philosophical exercise had to consist of an examination of uses and applications of words, which required the philosopher to be familiar with their normal background. So this kind of philosophical analysis inevitably takes us beyond the realm of signs to locate us in the realm of human action, that is, of intentional and meaningful movements, regardless of their context (mathematical, artistic, religious,

moral and so on). Religious experience or moral life went on representing for him actual poles of interest, but fairly soon it dawned on him that the introspective, pseudo empirical or existential kind of analysis, however detailed they could be, had to be abandoned as a mechanism for philosophical clarification. Experiences are valuable and do reveal something about the person who has them, but the point is that the mere description of their supposed content amounts to nothing philosophically significant. Of course there is such a thing as religious experience, but it is neither introspection nor the study of its qualia what would help us to understand it. So not too much later Wittgenstein's return to Cambridge, the "name-object" model, the Augustinian conception of meaning had already been completely overcome. By the time the *Brown Book* had been produced, it was clear that phenomenology was just useless for the understanding of religious experience. With respect to the latter, the task was to give an account of it assuming no accusatives at all, that is, presupposing no special objects with which the subject could eventually get in touch. Now the new approach demanded new methods and a new conception of what philosophical research had to consist in. In other words, it was thanks to the rejection and abandonment of the phenomenological kind of research in favour of the grammatical one that Wittgenstein's new way of thinking was in a position to open itself to religious experience and to offer a much more satisfactory philosophical explanation of it.

3. The rules of Grammar

Trying not to be dogmatic, I think we could say that the idea of "depth grammar" (*Tiefengrammatik*), something which obviously has nothing in common with the Chomskian idea of "deep grammar", plays in Wittgenstein's later conception of language a similar role to the one played by logic and logical form in the context of the *Tractatus*. To put it briefly, the rules of grammar are the rules of language which inform us what kind of objects there are, since in a sense they constitute them. The rules of depth grammar give us the essence of objects once we conceive them from the perspective of the use of words and the way they are identified by speakers. It is evident, I assume, that to assert that words literally constitute objects is to assert something absurd. The idea is rather that objects may be constituted

linguistically in the sense that every time we are asked what the nature of an object is what we offer as an answer is a rule of grammar. Naturally, from this point of view purely formal considerations are entirely irrelevant. Here such notions as “*a priori*”, “necessary”, “true in all possible worlds” and so forth are just useless. The rules of grammar fix the use of words, use being considered as totally independent from the classifications of surface grammar. Accordingly, the rules of grammar are retrieved or recovered by means of sentences which *prima facie* at least have no special *status*. For instance, rules of grammar cannot be understood as analytical nor as true in all possible worlds. Nevertheless, there is a sense in which they are necessary, while being at the same time synthetic. But it would be utterly misleading to refer to them as “synthetic *a priori*”, since they are not *a priori* in the sense of “being true independently of experience”. If we speak of them as being “*a priori*” it is simply because the meaning of what we say is delimited by what they state, but in spite of being *a priori* in this sense, it is clear that they *could* have been different. To put it paradoxically, the rules of depth grammar are contingently necessary. If this conflicts with some well established theorem of modal logic, so much the worse for modal logic. Finally, it is worth pointing to a curious feature of these rules, which could be called their “double aspect” feature. What I mean is that in the context of normal speech, that is, non philosophical discourse, the rules of grammar state nothing but trivialities, platitudes, whereas used in philosophical contexts they become all important, for it is by their means that philosophical theses can be blocked, since we can then point out exactly where philosophers carried out their the semantic transgression.

It is obvious that language is not learnt by learning rules of grammar (or rules in any sense whatever). Rules are implicit in our use of words. We cannot deduce them formally from our assertions. Rather, we have to dig them out from the philosophical ground in which we find ourselves. Neither can we find them by means of, say, transcendental arguments. Rules of grammar enable us to separate what has a sense from what is meaningless and of course Wittgenstein’s insight was that *all* philosophical assertions *always* constitute a violation of the rules of grammar. Since this violation doesn’t conflict with the rules of surface grammar, the semantic offense can pass unnoticed. Needless to say, hardly anybody has a perspicuous representation of our systems of grammatical rules. It is only when one has managed to have

a synoptic view of such rules that the philosophical difficulty that troubles us vanishes and that one can rest.

What I've been saying holds equally for words like 'number', 'knowledge', 'truth', 'meaning', 'existence' and so on as it does for religious terms, like 'faith', 'prayer', 'sin', etc., and obviously 'God'. I'll now examine the concept of God, taking of course into account what I've been saying about the rules of depth grammar in general.

4. The usefulness of "God"

Following a suggestion by G. H. von Wright, I think that the best adjective to refer to the Wittgensteinian conception of language is 'praxiological'. If we accept this characterization, lots of things Wittgenstein says become easier to grasp and to appreciate. So concerning religion Wittgenstein was interested in drawing the boundaries of experience and action, that is, of the forms of life that religious language-games conform or delineate. It goes without saying that the faithful description of the utility of the term 'God' excludes all sorts of cognitive aims. The clarification of the meaning of 'God' requires us to have an insight into its corresponding rules of grammar. Whoever intends to employ the word 'God' as a term belonging to the language-games of scientific knowledge and truth will automatically be violating its depth-grammar rules.

It follows from what I've said that the rules of language in our sense cannot be guessed. How then do we trace them? The only thing we can do to ferret them out is to analyze particular cases in which the term is correctly applied. The rules of grammar are just those semantic principles which underlie and justify our legitimate moves in the various language-games which we have recourse to. Let's then see where this idea leads us.

I don't think it's misguided to assert that, throughout both history and the history of philosophy, the concept of God has been used mainly in two different ways. There has been, first, a cognitive and explanatory concept of God and, secondly, a moral and practical one. With the *Tractatus* the former was simply ruled out. Within the context of knowledge (the explanation of the world and life), 'God' just means that we have arrived at the limits of our explanations and that there remains nothing else to ask about. For instance,

natural phenomena are explained, in the sense that we are told why they happen and how it is that they happen, by appealing to the laws of science, some of them being thought of as laws of nature. But if now we are asked why such laws are what they are, the only possible answer is to say that they are what they are because that's the way God decided them to be. Now this is not to give a new kind of knowledge, but a way of saying that there is no further explanation to get, not only that our cognitive powers are utterly unable to provide an answer for such questions but rather that they make no sense at all. Clearly, this is what Wittgenstein wants us to be convinced of when, in 6.372, he points out that in this respect the Ancients were more profound than Modern philosophers, who tend to think that everything can be explained. Now, assuming that the explanatory concept of God has indeed been eliminated: does the same happen with the moral concept of God?

The answer is: of course not! Already in the *Notebooks*, Wittgenstein makes a series of assertions in which he highlights the practical nature and the indispensable character of the moral concept of God. We can point to at least three crucial connections in this sense. So we have:

- a) the idea of God as a father
- b) the idea that conscience is the voice of God
- c) the idea that happiness is the acting in accordance with God's commandments

Although these ideas are all important, the truth is that in his first writings Wittgenstein presents them as the outcome of some sort of inspiration. He offers no justification of them. Now, however, we understand that he could offer no phenomenological explanation of them, no clarification at all of the meaning of statements like 'God is what makes me happy', 'God tells me what I ought to do' and so on. The explanation of these kinds of assertions would be available only after the language paradigm had changed and the phenomenological approach totally abandoned in favour of the grammatical one. Let's try to make this clear.

The mature Wittgenstein's philosophy, a philosophy which takes shape through the application of a new conceptual apparatus (mainly "seeing as", "language-game", "form of life", "family resemblance", "criterion", "perspicuous representation", "grammar") to philosophical situations, that is, to conceptual tangles which have the appearance of insoluble problems, offers the possibility of real elucidations where the *Tractatus* ends and can explain

no more. It was the detailed description of the use of religious terms in a variety of situations what enabled Wittgenstein to discover that what we call 'religious language' is basically a language of images, these being characterized by the peculiar utility they lend to normal speakers. But we can see now that the use Wittgenstein had made of the concept of God in, say, the *Notebooks*, is precisely the use of an image. Obviously, to speak of God as a father or to speak of the voice of God is not to speak literally (only a fanatic, I suppose, could ever imagine that God expresses Himself in his language!). So however darkly, the idea that religious assertions are possible by having recourse to images was already present in the young Wittgenstein's thought. Given that, strictly speaking, we can elaborate no proposition about God, the *status* of what Wittgenstein says about Him had to remain unexplained and misunderstood. In order to really grasp what expressions like 'Conscience is the voice of God' mean, and many others similar to it, Wittgenstein's second philosophy had first to be developed.

In this as in many other cases, it is important to distinguish between religious propositions (or better: legitimate moves in the various religious language-games) and grammatical propositions about such and such a religious concept. This is not always easy to achieve. Before trying to clarify this issue, let me first show the difference between those two groups of sentences by means of examples.

*Moves in religious
language-games*

- a) God will punish you!
- b) I'll come back safely to
Mexico, if God permits

- c) I know that God will forgive me
- d) God will not allow you to do that!

*Grammatical propositions
concerning religious expressions*

- a') God sees everything
- b') Everything is in God's hands

- c') God is infinitely good
- d') God is in your heart

People learn concepts by applying the corresponding words and by watching how they are used in the appropriate situations by other people, but they really attain a proper intellection of them only when they succeed in having a perspicuous representation of their grammatical rules. Thus, thanks to the grammatical approach we are in a position not only to separate what makes sense from what doesn't, but also to understand the nature of religious

experience, which is what phenomenology was supposed to give us. For instance, no one can say that he or she had a horrible mystical experience, for that makes no sense and it is senseless because (and here we bring in another grammatical rule) the contemplation of God is what constitutes happiness.

At this stage there arises a problem, one which we also have to face within, for instance, the philosophy of mathematics. Thus although numbers serve to carry out operations, anyway we tend, induced by surface grammar, to reify them. Given that this way of interpreting them doesn't correspond to or fit with their use, we immediately find ourselves in the problem of giving an account of the nature of numbers in a totally independent way from their real utility or usefulness. The same happens with 'God': we tend, under the influence of surface grammar, to overlook the real services it lends, and so we spontaneously reify Him and then, for example, we can't avoid falling into the absurd and eternally failed attempt to offer proofs of His existence. In the case of God the issue is still more complex, for it would seem that in order to make sense of religious practices, as prayer, invocations, manifestations of acceptance of fate, and so forth, God has to be imagined as theists "visualize" Him, that is, as a living supernatural being, with whom they can interact, develop a personal relationship, etc. And so it could be argued that were this reification unavoidable, then it would have been shown that there is no other possibility to understand the language of God than in the fashion of theism. We would then be back to traditional, rational theology

I think that Wittgenstein's remarks about religious language help us out of this problem. Wittgenstein showed that religious language is articulated by means of images, images which we adopt not so much through arguments as by being inculcated to us. Such images have multiple applications and they may become indispensable for speakers. Now if we do understand that religious language cannot be taken literally, as mere factual language, and if the grammatical clarifications did enable us to grasp its real utility (the kind of thing it enables us to say and, accordingly, the kind of experience we can in principle enjoy), then the supposed reification induced by surface grammar becomes neutralized and harmless. The belief in God as in a supernatural being arises out of misunderstanding or ignoring, so to speak, the logic of the use of the term. If we do understand that what is at stake is nothing but an image, the search for an entity becomes an extravagant intellectual adventure, proofs of existence and non existence utterly irrelevant, and so on. It'll no

longer will matter to us that necessarily ‘God’ appears as the subject of sentences: with the rules of grammar in view, the traditional temptation to reify Him just breaks down.

5. Final remarks

It could hardly be denied that the grammatical approach suddenly opened up a new horizon of philosophical debate, actually a new range of subjects. There is no doubt that religion enormously benefited from this. From this new perspective, it became feasible to distinguish and separate moves in the language-games from the constitutive rules of the game itself, meaningful assertions from senseless ones (however correct they are from the point of view of surface grammar), genuine subjects from spurious themes (as, for instance, the efforts to demonstrate the existence of God). The fact that in contemporary philosophy and, however surprizing, in the self-called ‘analytical philosophy’, very few philosophers make serious efforts to carry out grammatical analyses and that the study of Wittgenstein has been reduced to a kind of theological exegesis, cannot hide the truth that the transition from the phenomenological to the grammatical approach is a clear example of what could be called ‘genuine philosophical progress’.

Religion und transzendente Ontologie bei Wittgenstein

AZELARABE LAHKIM BENNANI

1. Einleitung

Wir werden die Ausführungen Wittgensteins zur Religion aus seinen verstreuten Anmerkungen zum Glauben schildern. Die gesamte Untersuchung wird aber von dem Hintergrund der Probleme der Religionsphilosophie ausgeführt. Wenn wir den theologischen Zusammenhang der Beschäftigung mit Religion im Auge haben, können wir das Unternehmen Wittgensteins besser verstehen. Ausgehend von dieser historisch-theologischen Perspektive darf man die Einstellung Wittgensteins zur Religion als ontologisch-transzendente verstehen, in der Weise, in der Gott, Ich, Welt, Ethik und Ästhetik im *Tractatus* transzendent sind. Die metaphysischen Begriffe verdanken ihren *unsinnigen* Charakter einem ständigen "Anrennen gegen die Grenzen der Sprache."¹ Von diesem Standpunkt aus, setzen wir voraus, dass Wittgenstein seine frühere Einstellung zur Religion in seinem späten Werk nicht grundsätzlich modifiziert hat.² Aber es gibt keinen vermeintlichen theoretischen Faden, der diese Ausführungen zusammenhält. So wie er in den "Philosophischen Untersuchungen" keine abgeschlossene Liste der Sprachspiele aufgestellt hat, so hat er auch keine systematische Beschreibung des Wortes "Gott" aufstellen wollen.³

Trotzdem, wie wir im Einzelnen sehen werden, sind seine Ausführungen zur Religion in mehrfacher Hinsicht originell. Denn "Religion" ist nicht identisch mit einer historisch existierenden Konfession. Der "religiöse Glaube" hat auch keine kognitive abgeschlossene Bedeutung, wie der Begriff Got-

¹ Wittgenstein 1965, 12.

² Dies bezeugt sein phänomenologischer Ansatz, der auf die Unterscheidung von 'Beschreiben' und 'Erklären' setzt. Z.B. "Es werden Lebensregeln in Bilder gekleidet. Und diese Bilder können nur dienen, zu *beschreiben*, was wir tun sollen, aber nicht dazu, es zu *begründen*." Wittgenstein 1994, 67.

³ Vgl.: Wittgenstein 1994.

tes selbst. Das Ziel der Religion gleicht demjenigen der Philosophie, dem der therapeutischen Überwindung aller Lehrmeinungen bzw. theoretischen Einstellungen. “Es ist mir durchaus nicht klar, dass ich eine Fortsetzung meiner Arbeit durch Andere mehr wünsche, als eine Veränderung der Lebensweise, die alle diese Fragen überflüssig macht (darum könnte ich nie eine Schule gründen.)”⁴ Dieser Grundsatz hat dazu geführt, dass Wittgenstein in seinen Vorträgen und *Vermischten Bemerkungen* zum religiösen Glauben⁵ keine fertige Religionsphilosophie aufgestellt hat, wie auch keine Sprachphilosophie im *Tractatus*, und zwar aus ähnlichen Gründen. Die Erinnerungen Drurys, veröffentlicht in der Herausgabe von Rush Rhees, geben diesen verstreuten Bemerkungen Wittgensteins ihren historischen Hintergrund.⁶ Wir möchten durch den Begriff ‘Religion’ einen neuen Zugang zu Wittgenstein vorschlagen. Aber Wittgensteins Philosophie von einem “religiösen Standpunkt” aus zu interpretieren, ist weitaus sehr umstritten.⁷

2. Wechselspiel zwischen Philosophie und Religion

Auf Anhieb dürfen wir die starken Bedenken gegen eine solche religiöse Interpretation von Wittgenstein aufheben. Denn wir stehen vor einem ernsthaften Dilemma: Erstens es bestehen ernsthafte Zweifel gegen alle Religionsphilosophien, die ontologisch nicht neutral sind. Eine religiös inspirierte Lektüre von Wittgenstein verstößt gegen das Gebot der *Neutralität* der Philosophie – im Sinne Habermas’ – gegenüber allen Konfessionen.⁸ Denn als ‘Schiedsrichterin’ hat die Philosophie den Anspruch auf Unparteilichkeit im Umgang mit den kontroversen Fragen der Religion erhoben. Zweitens soll man nicht Gefahr laufen, Religionsphilosophie in religiöse Philosophie zu verwandeln. Eine solche Gefahr besteht in der Tat, wenn Wittgenstein aus der Perspektive der protestantischen Theologie bzw. der religiösen Mystik verstanden wird.

⁴ Wittgenstein 1994, 121.

⁵ Wittgenstein 1966 (Franz. Übers.: Wittgenstein 1992). Wittgenstein 1994.

⁶ Wittgenstein 1984.

⁷ Eine Auseinandersetzung wurde entfacht zwischen Norman Malcolm und Peter Winch in Bezug auf die sog. Analogien zwischen Philosophie und Religion. Siehe: Malcolm 1994.

⁸ Siehe: Maly 2005, 546-565.

Zwar vertritt Wittgenstein weder eine Religionsphilosophie, noch eine religiöse Philosophie, aber die religiösen Fragen sind ihm nicht gleichgültig. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der Entfremdung Gottes in der Welt, der Säkularisierung, ist in Beziehung zu stellen zum *Tractatus*: "Gott offenbart sich nicht in der Welt"⁹. Wittgenstein behandelt die religiösen Fragen außerhalb der Religionsphilosophie, die sogar dem 'Atheismus' eine neue religiöse Signifikanz beilegt (in der Folge des philosophischen Nachdenkens Feuerbachs, Schopenhauers und Nietzsches).¹⁰ Eine solche Religion ohne Dogmatik und ohne biblische Gottheit hat die Scheidelinie zwischen Theismus und Atheismus mehr und mehr verwischt.

Ohne dieses Wechselspiel zwischen Philosophie und Theologie wäre die dialektische Theologie, die Wittgenstein anscheinend bekannt war¹¹, undenkbar gewesen. Zwar hat Mackie¹² diesen Theologien, und namentlich Hans Küng, in der neuen katholischen Schule vorgeworfen, dass sie verhüllte Formen des philosophischen Atheismus darstellen und nicht die Beweiskraft der Argumente und Gegenargumente in Bezug auf die Existenz Gottes unterschätzen dürfen.¹³ Tatsächlich gibt die Theologie (insbesondere die protestantische) den Argumenten für die Existenz Gottes kein Gewicht, da der Widerstreit der Argumente und Gegenargumente unlösbar bleibt. Wittgenstein weist darauf hin, dass erst, wenn wir schon an Gott glauben, nach Bestätigung des Glaubens suchen. "[A]ber ich denke mir, dass die *Gläubigen* die solche Beweise lieferten, ihren 'Glauben' mit ihrem Verstand analysieren & begründen wollten, obgleich sie selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen wären."¹⁴ Wittgenstein rückt auch die Unterscheidung zwischen Beweis und festem Glauben in den Vordergrund, da sie zu unterschiedlichen Sprachspielen gehören. "Der feste Glaube. (An eine Verheißung z. B.) Ist er weniger sicher als die Überzeugung von einer mathematischen Wahrheit? – (Aber werden dadurch die Sprachspieler ähnlicher!). Außerdem findet die scharfe Unterscheidung zwischen Fragen der Geschichte und Fragen des Glaubens (in

⁹ Wittgenstein 1977 (TLP), 6.432. Zur Entfremdung siehe: Spaemann 1990, 25.

¹⁰ McIntyre 1969.

¹¹ "[...] Die Theologie, die auf den Gebrauch gewisser Worte & Phrasen dringt & andere verbannt, macht nichts klarer. (Karl Barth)". Wittgenstein 1994, 160.

¹² Mackie 2002, 380-402.

¹³ Wittgenstein 1994, 141.

¹⁴ Wittgenstein 1994, 161.

der dialektischen Theologie) ihr Echo bei Wittgenstein: “Die historischen Berichte der Evangelien könnten, im historischen Sinn, erweislich falsch sein, & der Glaube verlöre doch nichts dadurch: aber *nicht*, weil er sich etwa auf ‘allgemeine Vernunftwahrheiten’ bezöge! Sondern, weil der historische Beweis (das historische Beweis-Spiel) den Glauben gar nichts angeht.”¹⁵

Darf man die Philosophie im Rampenlicht des Glaubens verstehen? Sicher steht fest, dass die Sprachspiele von Religion und Philosophie verschieden sind, trotz aller Ähnlichkeit: “Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen darliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht.”¹⁶ Obwohl die Begriffe ‘Folgerung’ und ‘Erklärung’ verschiedenen Sprachspielen angehören, dem Religion und der Philosophie, hatte N. Malcolm daraus vermeintliche Analogien zwischen Philosophie und Religion gezogen. Viele Leute “...would have no understanding of what it would *mean* to provide a ‘rational justification’ for their religious belief – nor do they feel a need for it.”¹⁷ Malcolm versteht die religiöse Praxis selbst als Sprachspiel, “...a pattern in which words and gestures are interwoven in acts of worship, prayer, confession, absolution, thanksgiving. Religious practices are part of the natural history of mankind and are no more explicable than are other features of this natural history.”¹⁸ Die Philosophie aber stellt ein anderes Sprachspiel als Religion dar, weil Glauben und Wissen in ihr anders verstanden werden als in der Religion. Deswegen, um Verwechslungen zwischen Fragen der Philosophie und denjenigen der Religion zu vermeiden, ist es vernünftiger, die Fragen der Religion gesondert zu behandeln und sie von dem Hintergrund der gängigen Religionsphilosophie zu beleuchten.

¹⁵ Wittgenstein 1994, 72-73. Siehe dazu auch das Buch von Rentsch 2003.

¹⁶ Wittgenstein 1977 (PU), § 126.

¹⁷ Malcolm 1994, 84.

¹⁸ Malcolm 1994, 85.

3. Philosophie und dialektische Theologie

Das Unternehmen von Malcolm, die philosophischen Fragen fast als religiöse zu behandeln, stößt auf Unverständnis, z. B. bei P. Winch.¹⁹ Dieser mag Recht haben in seinen Vorwürfen gegen die Analogien. Es gab seit jeher bei den Philosophen einen scharfen Unterschied zwischen ‘Glauben und Wissen’. Aber, was bedeutet Wittgensteins scharfe Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen?

Das bedeutet erstens, dass sie in der Linie des Bruchs zwischen dem Christentum und der Kultur steht, der sich nach einigen Autoren “seit dem Auseinanderfallen der mittelalterlichen Christenheit, d. h. seit dem 13. Jahrhundert, vollzogen hat.”²⁰ Das bedeutet auch, dass die ‘gute Nachricht’ (Kerygma) unterschieden wird von hl. Buch selbst. “Das Christentum gründet sich nicht auf eine historische Wahrheit, sondern es gibt uns eine (historische) Nachricht & sagt: jetzt glaube! Aber nicht: glaube diese Nachricht mit dem Glauben, der zu einer geschichtlichen Nachricht gehört, – sondern: glaube, durch dick & dünn & das kannst du nur als Resultat eines Lebens.”²¹

Wittgenstein fügt die verschiedenen religiösen Bedeutungen des Wortes ‘Glauben’²² hinzu: Er verbindet ‘glauben’ mit ‘lieben’. “Diese Nachricht (die Evangelien) wird glaubend (d.h. liebend) vom Menschen ergriffen. Das ist die Sicherheit dieses Für-wahr-haltens; nichts *Anderes*.”²³ “Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben.”²⁴

Er verbindet auch Glauben mit Gewissheit: “Wenn ich aber *wirklich* erlöst werden soll, – so brauche ich Gewissheit, nicht Weisheit, Träume, Spekulation – und diese Gewissheit ist der Glaube. Und der Glaube ist Glaube an das, was mein *Herz*, meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand.”²⁵

¹⁹ Siehe die Nachwort Winchs zu dem Buch Malcolms: Malcolm 1994.

²⁰ Spaemann 1990, 26.

²¹ Wittgenstein 1994, 72.

²² Siehe die sorgfältige Behandlung des Wortes ‘belief’ in dem rationalen und dem religiösen rationalen Sinne bei: Swinburne 2005.

²³ Wittgenstein 1994, 73.

²⁴ Wittgenstein 1994, 74.

²⁵ Wittgenstein 1994, 74.

Wittgenstein stellt den Glauben der Weisheit gegenüber: “Die Weisheit ist etwas Kaltes, & insofern Dummes. (Der Glaube dagegen, eine Leidenschaft.”²⁶; “ ‘Die Weisheit ist grau’. ‘Das Leben aber & die Religion sind farbenreich’.”²⁷ Das Ziel des Glaubens ist keine Vermehrung des Wissens als vielmehr eine Lebenswandlung. Die Religion besagt, dass “...alle guten Lehren nichts nützen. Man müsse das Leben ändern. (Oder die Richtung des Lebens.)”²⁸

So sagt Wittgenstein: “Religiöser Glaube & Aberglaube sind ganz verschieden. Der eine entspringt aus Furcht und ist eine Art falscher Wissenschaft. Der andere ist ein Vertrauen.”²⁹ “Das Leben kann zum ‘Glauben an Gott’ erziehen.”³⁰ Wittgenstein fügt unmittelbar hinzu, in einem Lessing vergleichbaren Tonfall³¹: “Das Leben kann zum ‘Glauben an Gott’ erziehen. Und es sind auch *Erfahrungen*, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen, die uns die ‘Existenz dieses Wesens’ zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht wie ein Sinnesindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn *vermuten*. Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen.” Hier besteht Wittgenstein auf der Idee der Erziehung zum Glauben, soweit Menschen Leiden ausgesetzt sind, ohne dass diese Idee dem evolutionistischen Rahmen Lessings einzugliedern wäre. Die Vielfalt der religiösen Erfahrung ist das Schlüsselwort. Einerseits stimmt er keineswegs der Idee eines linearen historischen Fortschritts der Offenbarung zu.³² Andererseits, teilt er nicht Lessings Opti-

²⁶ Wittgenstein 1994, 112.

²⁷ Wittgenstein 1994, 123.

²⁸ Wittgenstein 1994, 106.

²⁹ Wittgenstein 1994, 138. Siehe auch Vossenkuhl 1995, 299.

³⁰ Wittgenstein 1994, 161.

³¹ “Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte”; “Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.” Lessing 2003, 7-8.

³² Gott sollte nach Lessing “...bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen.” Die Rangordnung führt indessen vom Monotheismus zum Polytheismus: “Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgeteilte, und nicht erworbene Begriff

mismus des damaligen Zeitalters der Wissenschaft und Aufklärung.³³ Des Weiteren, war die Idee einer Unvereinbarkeit von ‘Glauben’ und ‘Wissen’ im Zeitalter der Moderne verbreitet. So Jacobi: “Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sey, kein übernatürliches, ausserweltliches, supramundanes Wesen.”³⁴ Jaeschke kommentiert Jacobi mit den Worten: “Über weite Strecken der religiösen Tradition des Abendlandes hat sich der Theismus nicht auf Erkenntnis, sondern auf den Glauben gestützt. Problematisch wird diese Situation erst unter den Bedingungen der Moderne: wenn die vermeintlich festen Stützen des Glaubens ins Wanken geraten und ‘Wissen’ zum Schlüsselbegriff kultureller Gestaltung aufgewertet wird.”³⁵ Wittgenstein seinerseits sieht Wissenschaft weder als Alternative³⁶ zum Glauben noch als dessen Begründung. Wenn wir die Grenze des Vertrauens überschreiten, und Glauben durch Wissen zu beglaubigen trachten, wird der Glaube zum Aberglauben. Wir müssen uns davor hüten, ‘Superstition’ ‘Aberglaube’ zu betreiben, ohne das richtige religiöse Gefühl in den Griff zu bekommen.³⁷ Aufgrund dieses Bruchs zwischen Religion und Wissenschaft bei Wittgenstein, und obwohl er katholisch getauft wurde, sind seine religiösen Gedanken in

unmöglich lange in seiner bestehen.”; “So entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei.” Lessing 2003, 8. Andere Philosophen, wie D. Hume, haben diese Rangordnung in der Geschichte der Offenbarung umgekehrt angesehen, d.h. ausgehend vom Polytheismus zum Polytheismus führend. Siehe Hume 1984 und Hume 2004. Der Streit um den monotheistischen, bzw. polytheistischen Ursprung der Religion ist von Wittgenstein, dank der Idee der Vielfalt der religiösen Erfahrung, beigelegt.

³³ “Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines *neuen ewigen Evangeliums*, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird.” Lessing 2003, 85.

³⁴ Jacobi: *Von den göttlichen Dingen*. Werke III, 384 f. Zitiert aus: Jaeschke 1999, 16.

³⁵ Jaeschke 1999, 16.

³⁶ “Es ist, z. B. nicht unsinnig, zu glauben, dass das wissenschaftliche & technische Zeitalter der Anfang vom Ende der Menschheit ist; dass die Idee vom großen Fortschritt eine Verblendung ist, wie auch von der endlichen Erkenntnis der Wahrheit; dass die wissenschaftliche Erkenntnis nichts Gutes oder Wünschenswertes ist & dass die Menschheit, die nach ihr strebt, in eine Falle läuft. Es ist durchaus nicht klar, dass dies nicht so ist.” Wittgenstein 1994, 111.

³⁷ “I am not talking about superstition but about real religious feeling.” Wittgenstein 1984, 101.

die Nähe des Protestantismus zu rücken, speziell der dialektischen Theologie.³⁸

Das Hauptmerkmal der undogmatischen Theologie besteht darin, dass sie das Schwergewicht auf den Begriff 'Glauben an Gott' legt, nicht auf wissenschaftliche bzw. kulturelle Begründung des Glaubens an Gott.³⁹ Der Inhalt der Theologie ist bei Bultmann ein "*Skandalon*", d.h. ein 'Ärgernis' für den Menschen. "Und so ist der Vorwurf gegen die liberale Theologie der, dass sie sich diesem *Skandalon* [Ärgernis] zu entziehen oder es zu erweichen suchte."⁴⁰ Die herkömmliche rationale Theologie wird damit bekämpft, dass man den Begriff 'Gott' durch *Vertrauen* und nicht durch *Beweis* einführt. In dieser Richtung stehen die Aufzeichnungen der Tagebücher Wittgensteins: "An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. An einen Gott glauben heißt sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An Gott glauben heisst sehen, dass das Leben einen Sinn hat."⁴¹ Diese stark verkürzte Zeitgeschichte des 'Glaubens' bezeugt den Abstand Wittgensteins und der dialektischen Theologie (K. Barth, der Wittgenstein bekannt war) gegenüber der *kulturellen* Färbung des Glaubens.⁴²

Wittgenstein denkt nicht an Religion aus der Sicht des Kulturprotestantismus, d.h. expressis verbis aus der Sicht der Scientisten, Modernisten und Ideologien des Fortschritts. "People who call themselves modernists are the more deceived of all. I will tell you what modernism is like: In the Brothers Karamazov the old father says that the monks in the nearby monastery believe

³⁸ Die dialektische Theologie hat einen siegreichen Kampf gegen die neo-kantianische Schule und die liberale Theologie geführt. Denn Religion fällt in ihrem Sinne mit keiner Kirche, Konfession oder historischen Gestalt zusammen. Neo-Kantianer bestehen auf dem Kulturprotestantismus, während die Theologie der Krise und des Paradoxes – dargestellt von K. Barth, Gogarten und Bultmann – eine scharfe und zerstörerische Kritik an Historismus, Idealismus und Kulturprotestantismus geübt hatte.

³⁹ Im Gegensatz zu den Kantianern, die die dialektische Theologie angegriffen haben. So wendet Troeltsch zur dialektischen Theologie ein: "Während Kierkegaard sich vor allem gegen die Kirchen wendet, wendet sich Gogarten gegen die Kultur, gegen ihre sozialen Forderungen und wissenschaftlichen Gedanken, die alle historisch oder intellektualistisch sind." Lorenzmeier 1968, 21 und 27-28.

⁴⁰ Lorenzmeier 1968, 39.

⁴¹ Siehe: (TB 8. 7. 1916) Vgl.: Rentsch 2003, 317.

⁴² Dies ist bezeugt von Drury, als er Wittgenstein aus dem Band K. Barths '*The Word of God and the Word of Man*' vorlas. Wittgenstein 1984, 119 und Wittgenstein 1994, 160.

that the devils have hooks to pull people down into hell; ‘Now’, says the old father, ‘I can’t believe in those hooks.’ That is the same sort of mistake that modernists make when they misunderstand the nature of symbolism.”⁴³

Obwohl Wittgenstein einige Grundideen der dialektischen Theologie teilt, hängt er aber, allem Anschein nach, keiner bestimmten Konfession an. Denn er ist überzeugt, dass “...alle Religionen wundervoll sind, in welcher Weise auch immer die Leute ihre religiösen Gefühle ausdrücken”⁴⁴. Soweit der Glaube Ausdruck der Gemütszustände des Vertrauens und der Liebe, und soweit er in den Gemütsbewegungen der Leidenschaft und des Leidens ausgedrückt wird, soll er abgekoppelt werden von den herkömmlichen Fragestellungen der rationalen Theologie. Aus diesem Grunde kommt in den Augen Wittgensteins William James das höchste Verdienst zu.⁴⁵

4. Die Vielfalt der religiösen Erfahrung

Wittgenstein schreibt in einem Brief an Russell am 22 Juni 1912:

“Whenever I have time I now read James’s ‘Varieties of religious experience’. This book does me a lot of good. I don’t mean to say that I will be a saint soon, but I am not sure that it does not improve me a little in a way in which I would like to improve very much: namely I think that it helps me to get rid of the *Sorge* (in the sense in which Goethe used the word in the 2nd part of *Faust*).”⁴⁶

Das Bekenntnis zu James erlaubt ihm, die ungeheuerere Vielfalt der religiösen Erfahrungen in den Vordergrund zu stellen und sich von den Zwängen der kirchlichen Einrichtungen zu befreien. Denn die phänomenologische, sorgfältige Beschreibung des religiösen Materials hat William James eine langjährige positive Rezeption beschert.⁴⁷ Aus dieser Perspektive verstehen wir was folgende Bemerkung Wittgensteins gegenüber Drury sagt (zitiert von

⁴³ Wittgenstein 1984, 107.

⁴⁴ Wittgenstein 1984, 102.

⁴⁵ James 1997.

⁴⁶ Wittgenstein 1984, 219.

⁴⁷ “James trug eine Fülle von Material für seine Zwecke zusammen. Er verwendete zum einen Schriften, Tagebücher und Selbstdarstellungen religiöser Virtuosen: Heiliger, Sektengründer und anderer Genies des Glaubens aus allen Zeitaltern und Weltreligionen. Zum anderen benutzte er eine Sammlung autobiographischer Zeugnisse von Konversionserfahrungen zeitgenössischer Amerikaner.” Johas 2004, 65.

Drury): "...the religion of the future will be without any priests or ministers. I think one of the things you and I have to learn is that we have to live without the consolation of belonging to a church."⁴⁸ Weil Kirche nicht zum Leib der Religion gehört, besteht Wittgenstein auf der Vielfalt des Begriffs 'Religion'. So fühlte er sich nicht geschockt, den ägyptischen Gott *Horus* "...with an erect phallus in the act of ejaculation and collecting the semen in a bowl."⁴⁹ Dargestellt zu sehen. Dank der Idee der 'Vielfalt der religiösen Erfahrung' ist die Spannweite der 'Religion' größer als die eines bestimmten von einer Kirche vertretenen 'Glaubens', (der Kirche z. B. bei Paul).

"Die Quelle, die in den Evangelien ruhig & klar fließt, scheint in den Briefen des Paulus zu schäumen. Oder, so scheint es *mir*."; "Dort [in den Evangelien] sind alle Menschen gleich & Gott selbst ein Mensch; bei Paulus gibt es schon etwas wie eine Hierarchie, Würden & Ämter. – So sagt quasi mein GERUCHSSINN."⁵⁰

Das Entscheidende bei Wittgenstein liegt in der phänomenologischen Sichtweise des Glaubens, im Gegensatz zur rationalen Theologie, die sich seit jeher daran gewöhnt hat, zur Metapher '*Athen und Jerusalem*' Zuflucht zu nehmen.⁵¹ Er legt die Weichen für eine sorgfältige Beschreibung des Glaubens, ohne die religiösen Gefühle selbst in eine spekulative, d. h. formal-theoretische Argumentation zu verwandeln. So führt Wittgenstein fort:

"I would be afraid that you would try and elaborate a philosophical interpretation or defence of the Christian religion. The symbolism of Christianity is wonderful beyond words, but when people try to make a philosophical system out of it I find it disgusting."⁵²

⁴⁸ Wittgenstein 1984, 114

⁴⁹ Wittgenstein 1984, 148.

⁵⁰ Wittgenstein 1994, 69. Das Zitat ist eine Andeutung auf die herkömmliche Unterscheidung von 'Geist und Buchstabe'. "Folglich sind die Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion." Lessing 2003, 53.

⁵¹ Wittgenstein 1984, 161. Deswegen sein Einwand gegen eine Mischung von Abraham und Aristoteles gegenüber Drury: "...your religious ideas have always seemed to me more greek than biblical. Whereas my thoughts are one hundred percent hebraic." Damit ist Wittgenstein sehr weit davon entfernt, eine Religionsphilosophie zu billigen, welche versucht, den Glauben mit den Mitteln der Vernunft oder der Moral zu begründen. Dieses hybride Gemisch aus Abraham und Aristoteles wirkt zum Schaden der religiösen Gefühle selbst.

⁵² Wittgenstein 1984, 86.

Es gilt deshalb auch nicht die biblische Dogmatik rational zu begründen:

“[B]ut the New-Testament does not have to be proved to be true by historians either. It would make no difference if there had never been a historical person as Jesus is portrayed in the Gospels; though I don't think in any competent authority doubts that there really was such a person.”⁵³

Die oben angedeutete Unterscheidung von ‘Geist’ und ‘Buchstabe’ befreit den Glauben von der Einmischung der Geschichtsfakten in die Glaubensfakten. Alles was zu den Fakten gehört, wird der Dualität von ‘wahr’ und ‘falsch’ unterzogen. Soweit wir den Inhalt der Evangelien als Inhalt eines Wissens darstellen, ist er nicht immun gegen die Widerlegung. In Kontrast zu den Wissenschaftsfragen, gehören die Fragen der Philosophie keiner bestehenden Wissenschaft an; keine eingebilddete Protowissenschaft ist musterhaft für das Vorgehen der Philosophie. Denn sie ist eine Aktivität und keine Dogmatik.⁵⁴ D. h. Philosophie ist keine Lehre im scholastischen Sinn, sondern eine ‘kritische’ Aktivität⁵⁵.

Zusammenfassend stellen wir wieder die Frage: Warum hat das Sprachspiel der Religion, insbesondere des Glaubens einen Sinn? Es sind die folgenden Antworten möglich:

- Ich glaube an Gott, d.h. ich habe eine vertrauensvolle Beziehung zu Gott;
- Ich glaube an Gott, d.h. ich habe eine liebende Beziehung zu Gott;
- Ich glaube an Gott, d.h. ich bin dazu erzogen worden;
- Ich glaube an Gott, d.h. ich bin ein anderer Mensch geworden;
- Ich glaube an Gott, d.h. die Welt hat einen Sinn; usw. ...

Der Glaube hat keinen bestimmten abgeschlossenen Sinn. Denn in verschiedenen Kontexten können wir verschiedene Bedeutungen des Glaubens hervorheben. Diese Bedeutungen sind keine theoretischen Gründe. Denn obwohl manche Philosophen den Glauben auf bestimmten Grundbegriffen aufgebaut haben (z.B. dem Gefühl der Abhängigkeit bei Schleiermacher), tragen diese Versuche der Vielfalt der religiösen Erfahrung keinerlei Rechnung. In dieser Hinsicht kann man den Glauben nicht theoretisch begründen:

⁵³ Wittgenstein 1984, 101.

⁵⁴ Wittgenstein 1977 (TLP), 4.112.

⁵⁵ Der Zusatz ‘kritische’ stammt aus Hadot 2004, 61.

- Ich glaube nicht an Gott, weil mein Glaube eine Folge des Wissens ist, dass das Dasein Gottes ontologisch bewiesen ist;
- Ich glaube nicht an Gott, weil mein Glaube eine Folge des Wissens ist, dass der kosmologische Gottesbeweis gültig ist;
- Ich glaube nicht an Gott, weil mein Glaube eine Folge des Wissens ist, dass der geschichtliche Inhalt der Evangelien wahr ist;
- Ich glaube nicht an Gott, weil ich einer bestimmten Kirche angehöre;
- Ich glaube nicht an Gott, weil ich die Erfahrung der Unverfügbarkeit habe.
- Ich glaube nicht an Gott, weil ich an einen personalen Gott glaube.⁵⁶
- Ich glaube nicht an Gott. Ich habe keine Ahnung, was 'Glaube an Gott' heisst, oder, ich versuche umsonst zu glauben.

Folgesätze stellen keine zwingenden Gründe zu glauben dar. Denn Glauben ist keine logische Folge des Wissens. Im Gegenteil, erst wenn ich an Gott glaube, versuche ich im Nachhinein den Glauben zu begründen. Deshalb, kann man den letzten Satz 'ich glaube nicht an Gott' weder bestätigen, noch widerlegen.⁵⁷ Wenn der Denker den Sinn des Glaubens beschreibt, ohne zur rationalen Theologie Zuflucht zu nehmen, dann soll er eine phänomenologische Beschreibung unternehmen, die keine theoretischen Ansprüche erhebt. Aber sein Unternehmen ist nicht weniger wichtig. "Der ehrliche religiöse Denker ist wie ein Seiltänzer. Er geht, dem Anschein nach, beinahe nur auf der Luft. Sein Grund ist der schmalste, der sich denken lässt. Und doch lässt sich auf ihm wirklich gehen."⁵⁸

5. Transzendente Ontologie: *sub specie aeternitatis*

Mit diesen Ausführungen zur späten Philosophie Wittgensteins ist es möglich, die angesprochenen Themen in der früheren Philosophie zu erhellen. In dieser Hinsicht steht die Religion im Rahmen einer transzendentalen Ontologie, d.h.

⁵⁶ "Ich kann nicht niederknien, zu beten, weil gleichsam meine Knie steif sind. Ich fürchte mich vor der Auflösung (vor meiner Auflösung) wenn ich weich werde." Wittgenstein 1994, 111.

⁵⁷ Dieser Satz trägt auch der Tatsache Rechnung, dass Religion nicht zum Wesen der menschlichen Kultur gehört. Nach Daniel Dennett, mag es menschliche Kulturen gegeben haben, die keine Religion hatten, weder Gott, noch Kirche oder Ritual. Siehe: Dennett 2006.

⁵⁸ Wittgenstein 1994, 141.

einer Onto-Theologie, die die Unabhängigkeit der Sprachspiele postuliert. Unabhängig von den Fakten der Welt (im *Tractatus*) bzw. von dem Sprachspiel der theoretischen Begründung (in der späten Philosophie) stellt sich das phänomenologische Vorgehen im *Tractatus* als Spiegelbild der transzendentalen Sprachkritik dar. Als Ersatz für die historische Dogmatik steht der transzendente Weg frei: "Das Kunstwerk ist der Gegenstand *sub specie aeternitatis* gesehen; und das gute Leben ist die Welt *sub specie aeternitatis* gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik."

"Die gewöhnliche Betrachtungsweise sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung *sub specie aeternitatis* von außerhalb. So dass sie die ganze Welt als Hintergrund haben."⁵⁹

Einige Philosophen haben den Positivismus des Weltverständnisses im *Tractatus* erwähnt, um den transzendentalen Weg der Philosophie frei zu legen. Was Pierre Hadot einmal als den Positivismus Wittgensteins bezeichnete, nahm Bezug auf den ersten Satz des *Tractatus*: "Die Welt ist alles, was der Fall ist." Die philosophischen Fragen hingegen sind ontologisch transzendental; sie bestehen in einem 'Anrennen gegen die Grenzen der Sprache' und haben keinen Platz in einem transzendenten Reich.⁶⁰

In diesem Sinne beharrt der amerikanische Theologe Van Buren auf den Grundlinien der transzendentalen Ontologie Wittgensteins. Er kritisiert den alten Begriff 'Gott' anhand der 'Grenze der Sprache', d. h. der 'Grenze der Gemeinschaft'.⁶¹ Trotzdem ist das Unternehmen von Van Buren in ein schwerwiegendes Paradoxon verwickelt. Er sagt einerseits: "To take 'God-talk' as equivalent to 'talk of or about God', however, is to beg the whole question right from the start. This so-called 'claims' are in fact other words

⁵⁹ Wittgenstein Tagebücher 7. 10. 1916.

⁶⁰ Eine mystische Lesart am Beispiel der antiken Philosophie (neu-Platonismus) findet sich bei dem Franzosen Pierre Hadot: "...la dernière proposition de son *Traité* nous conduit à placer Wittgenstein dans la tradition des écrivains mystiques qui ont voulu nous conduire jusqu'aux portes du silence devant l'Ineffable." Hadot 2004, 45.

⁶¹ Van Buren schreibt: "'God', then, is not a separate, discrete concept or word for investigation, for any who wish to understand religious discourse. To examine the word in isolation from its context in the life of religious people is to pursue an abstraction. 'God' as a discrete concept regardless of context is simply not the same word 'God' that occurs in religious discourse. In religious discourse, this word is at the center of a complex linguistic pattern and the role it plays is related to every thing else that the religious person wants to say." Siehe: van Buren 1972, 70.

used together with the word ‘God’.”⁶² Aber andererseits ist er ein Theologe, der von dem Hintergrund der Kritik am Begriff ‘Theologie’ die Theologie wieder aufbauen möchte. Th. Rentsch legt auch seinerseits großes Gewicht auf “...den transzendental-sprachkritischen Aufweis von Lebensformen als Grenzen des Lebens (der Welt/der Sprache) im *Tractatus*”⁶³. Die transzendental-ontologischen Fragen gleichen einem “Anrennen gegen die Grenzen der Sprache”. Denn die metaphysischen Aussagen im *Tractatus* sind weder *sinnlos* noch *sinnvoll*, sondern *unsinnig*. Sie bestehen in einem ständigen “Anrennen gegen die Grenzen der Sprache”⁶⁴. Begriffe wie Gott, ich, Ethik, Welt, sind transzendental, Teil dessen, was gezeigt und nicht gesagt werden kann. Durch die transzendente Sprachkritik, bzw. durch die Phänomenologie der Sprachspiele kann man nur das wiederfinden, was man schon glaubt. Dadurch wird aber die Philosophie aus dem Blickwinkel der Religion nicht zu einem einfachen *acte de foi* verwandelt, wie dies von Peter Winch gegen N. Walcolm richtig dargestellt wurde.⁶⁵

6. Schluss

Die Philosophen sind eher skeptisch gegenüber dem Fach Religionsphilosophie. Es besteht Gefahr darin, dass die Philosophie, als rationale Argumentation, ihre exzentrische Stellung außerhalb der verschiedenen Weltanschauungen verlieren könnte. So kann Wittgenstein von allerlei Ideologien in Anspruch genommen werden (so etwa vom esoterischen Mystizismus). Trotzdem haben wir unsere Interpretation der Religion bei Wittgenstein aus der Perspektive seiner letzten Bemerkungen zum religiösen Glauben gemacht. Auf der Grundlage dieser Sichtweise ist es möglich wohlbegründet, die Einstellung Wittgensteins zu den philosophischen Fragen des *Tractatus* zu verstehen.

Ich habe die transzendental-ontologische Perspektive deswegen erwägt, um eine Deutung der Philosophie Wittgensteins als Sprachphilosophie auszuschießen. Als Freidenker hat Wittgenstein eine scharfe Kritik an der rationalen Theologie geübt, ohne eine neue Dogmatik vorzuschlagen. Er hat die reli-

⁶² van Buren 1972, 138-139

⁶³ Rentsch 2003, 181.

⁶⁴ Wittgenstein 1965, 12.

⁶⁵ Winch 1994, 95-135.

giöse Erfahrung des Glaubens in seinen verschiedenen Kontexten geschildert, ohne den Kulturprotestantismus anzunehmen. Als Einzelgänger hat Wittgenstein Abstand genommen von der Ideologie der Aufklärung, die im Glauben an den Kausalnexus gipfelt, ohne dabei die kirchliche Hypostasierung der Religion zu akzeptieren. Er hat eine Phänomenologie der religiösen Erfahrung skizziert, ohne der gesamten traditionellen 'Religionsphilosophie' Rechnung zu tragen.

Literatur

- Buren, Paul M. van, 1972: *The Edges of language. An essay in the logic of a religion*, Macmillan Company, New York.
- Dennett, Daniel C., 2006: *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin, London.
- Hadot, Pierre, 2004: *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris.
- Hume, David, 1984: *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerie. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*, (Übers. und hrsg. von L. Kreimndahl), Felix Meiner, Hamburg.
- Hume, David, 2004: *Dialoge über natürliche Religion*, (Übers. u. Hrsg. von N. Hoerster), Reclam, Stuttgart.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 2000: *Von den göttlichen Dingen*, in: *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*. (Hrsg. von Walter Jaeschke), Werke, Band 3. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Jaeschke, Walter 1999: *Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- James, William, 1997: *The varieties of religious experience*. In: *Selected Writings*. (Introduction by Robert Coles), Book-of-the-Month-Club, New York.
- Johas, Hans, 2004: *Die Soziologie und das Heilige*. In: *Braucht der Mensch Religion. Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder Spektrum.
- Lessing, G. E., 2003: *Die Erziehung des menschlichen Geschlechts, und andere Schriften*. Nachwort von Helmut Thielicke, Reclam, Stuttgart.
- Lorenzmeier, Theodor, 1968: *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Furche Verlag, Hamburg.
- Mackie, John Leslie, 2002: *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Reclam, Stuttgart.

- Malcolm, Norman, 1994: *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (Edited with a response by Peter Winch), Cornell University Press Ithaca, New York.
- Maly, Sebastian, 2005: Die Rolle der Philosophie in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von Jürgen Habermas, *Theologie und Philosophie*, 80/4, 546-565.
- McIntyre, Masdair, 1969: *P. Ricoeur: The religious significance of atheism*, Columbia Univesity Press, New York, London.
- Rentsch, Thomas, 2003: *Heidegger und Wittgenstein*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Spaemann, Robert, 1990: *Fénelon. Reflexion und Spontaneität*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Swinburne, Richard, 2005: *Faith and Reason*. 2. Edition, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Vossenkuhl, Wilhelm, 1995: *Ludwig Wittgenstein*, C. H. Beck, München.
- Winch, Peter, 1994: Discussion of Malcolm's Essay, in: Malcolm, 1994, 95- 135.
- Wittgenstein, Ludwig, 1965: Notes on Talks with Wittgenstein Friedrich Waismann. *The Philosophical Review*, 74/1, 12-16.
- Wittgenstein, Ludwig, 1966: *Lectures and Conversations. Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. (Edited by: Cyril Barret). Basic Blackwell, Oxford. (Französische Übersetzung: *Leçons et conversations*, Folio Essais Gallimard, Paris, 1992).
- Wittgenstein, Ludwig, 1977: *Tractatus logico-philosophicus (TLP)*, *Philosophische Untersuchungen (PU)*. Werkausgabe, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984: *Recollections of Wittgenstein*. (Edited by Rush Rhees), Oxford U. Press, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig, 1994: *Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Aspect perception and conceptual perception

Wittgenstein on seeing and understanding

MICHEL LE DU

1. Introduction

Aspect perception is one of Wittgenstein's central concerns in his remarks on the philosophy of psychology. One can read in the *Philosophische Untersuchungen*¹ that his goal is to determine its place among what he calls "experience concepts" (as one knows, experience concepts, *Erfahrungsbegriffe*, are a subset of *Erlebnisbegriffe*). *Gemütsbewegungen* (=emotions), for instance, fall under *Erlebnisbegriffe* but are not experiences.² However, this place is not easy to figure out because aspect perception has numerous relations with the various psychological concepts Wittgenstein has dealt with. Those concepts are everyday concepts such as thought, understanding etc. and their main feature, according to the *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* seems to be that their use at the first person, present tense, is expressive and that the other uses are descriptive. However, Wittgenstein eventually says that this is not quite right:

"Satz in der dritten Person Präsens: Mitteilung, in der ersten Person Präsens Äusserung (Stimmt nicht ganz)."³

There are deep connections between the expressive use of language and aspect perception. I think that one of Wittgenstein's most significant remarks on the expressive use of language is the distinction he establishes between *report* (*Meldung*) and *exclamation* (*Ausruf*). Both are expressions ("*Ausdruck der Wahrnehmung und des Sehenserlebnisses*") but have two different meanings: the exclamation is connected to the experience (*Erlebnis*) just like cry is connected to pain.⁴ One could also say that in a different context the

¹ Wittgenstein *PU*, 1984a, II, xi.

² Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 836.

³ Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 2, § 63.

⁴ Wittgenstein *PU*, 1984a, II, xi.

report may well be incorporated into a descriptive language-game and that no such possibility exists for the exclamation. Thus, aspect perception sentences are basically expressive and the use of such sentences seems to be associated with the concepts we have just evoked and probably with many others: seeing an aspect involves a process of thinking⁵, a certain amount of understanding and also has to do with imagination⁶ etc. Wittgenstein underlines, for instance, that the dawning of an aspect is “half a visual experience and half a thought”.⁷

In addition to that, even if the importance of aspect seeing in mental life is beyond doubt, its cognitive and epistemological implications remain unclear. Some epistemologists have suggested that theory changes involve “conceptual disruption” and entail “world changes”, such changes being conceived as “Gestalt switch” or “aspect changes”. It is not surprising that after Newton or Lavoisier the world started to appear under a new aspect: such a statement is easy to find in the writings of philosophers and historians of science and has become a platitude even for the layman.⁸ However, one should notice that in this epistemological context, a special use has been devised for the verb *to see*: the new aspect of the world (or, as is sometimes misleadingly said, the “new world”) is not literally *seen*, and *to see* seems to be used here primarily in a metaphorical way. It is clear that *seeing as* in Wittgenstein’s writings appears as an expansion of *seeing* (Wittgenstein sometimes says that *seeing as* is, at the same time, comparable and not comparable with *seeing*) but an expansion is not always a metaphor: perceiving an aspect is still a kind of perceiving whereas perceiving the whole universe (or the history of humanity) is not. On some occasions Wittgenstein insists that the expansion is based on a categorial distinction between the perceived *objects*: *X* sees the resemblance between object A and object B (and therefore sees object A, for instance, under the aspect of its resemblance with

⁵ Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 1036: “(...) *man einen Aspekt durch Gedanken hervorrufen kann*”.

⁶ Wittgenstein *PU*, 1984a, II, xi. Wittgenstein speaks of the ability to see a triangle as a reversed object and says that such an ability involves an imaginative power (“*Diesen Aspekt des Dreiecks zu sehen, braucht es Vorstellungskraft*”).

⁷ Wittgenstein *PU*, 1984a, II, xi. Wittgenstein seems to think, however, that purely optical (*rein optische*) aspects do exist. Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 1017.

⁸ See for instance: Hanson 1958; Kuhn, 1969; Pickering, 1983.

object B) instead of simply seeing object A or object B.⁹ The point is that in the metaphorical use of *to see*, on the contrary, the categorial change concerns the word *to see* itself and not only the objects of vision: the term is transferred to another grammatical position and if one uses the word *to see* in such a way, it is doubtful whether the aspect which is supposed to be seen is, strictly speaking, a perceptual one. This point may be illustrated by one of Wittgenstein's remark on Freud. He notices that seeing one's life as a repetition of an *Urszene*, as having a tragic pattern, might be the source of "an immense relief".¹⁰ In other words, to see one's life as tragic and not only as an addition of foul and nasty episodes can be profitable from a therapeutic point of view. The benefit, if real, is based on an aspect perception, "perception" being understood here metaphorically: the patient eventually *sees*, figuratively speaking, his life *as* a tragedy. In summary: we must distinguish between the expansion of the use of a term (as if new threads were added to a family resemblance concept) and the conception of a completely derivative sense (such as *wedded* in *wedded to one's work*).¹¹ And this is a point we must keep in mind especially when we deal with a verb such as *to see*.

However, even taken literally, the locution *seeing an aspect* covers a family of phenomena and does not correspond to a clear-cut category. That is why the present paper tries to analyze as accurately as possible (1) both the literal and metaphorical uses¹² of *to see* in the reflections on aspect perception (2) the epistemological relevance of the two uses. The examination of this second topic will lead us to the conclusion that the so-called consequences of "world changes" and other "paradigm changes" cannot be easily justified by considering Wittgenstein's remarks about aspect changes.

⁹ Wittgenstein *PU*, 1984a, II, xi.

¹⁰ Wittgenstein 1972, 51.

¹¹ I borrow this example from Peter Hacker 1993, 129.

¹² One might say that in its metaphorical use, *to see* seems to refer to a kind of understanding.

2 Aspect perception and the will

In many of his writings on aspect perception, Wittgenstein insists that the changing of aspect is voluntary.¹³ Sometimes the dawning of it is described as something sudden, the new aspect itself being doomed to disappearance as soon as the observer releases his attention. Sometimes the new aspect remains and effort again is required to have the initial aspect back. The characteristic expression of aspect discovery, Wittgenstein says, is exclamation and exclamation is supposed to be the expression of surprise or excitement.¹⁴ Obviously, if a particular aspect occurs again and again, one would have to be simple-minded to exclaim at every new appearance of it. And even in the case of the first appearance, exclamation is not supposed to be everybody's reaction but only the most typical one. Incidentally, the voluntariness of aspect-change has to be taken *cum grano salis* and it is important to see why.

Wittgenstein would certainly have accepted to say that one can see aspects in nature (a face on a cliff carved by the sea, for instance), but the fact remains that most of his examples concern the grasp of aspects in pictures and drawings. And in many of these cases, the observer is guided by an order or a key. *If* X looks at a drawing in accord with its key and does it successfully, X will see it, for instance, *as* an ice cube.¹⁵ However, looking at the drawing in a certain way doesn't guarantee that the aspect will automatically become visible. *Trying to see* denotes a voluntary action but *to see* is a success verb. In other words, *to look at* is voluntary, may be interrupted by various events etc.; but *to see* (and this is true of seeing *simpliciter* as well as of *seeing as*) is neither an action nor an activity. There is an internal relation between the teacher's order and the way the student looks at things, just like such a relation exists between the rule of an action and the action itself (indeed, the teacher's instruction is the *reason* why the student looks at things the way he does); but no such internal relation exists between ordering and seeing the aspect. A key is nothing but an *interpretation* of the drawing and interpreting

¹³ This is suggested, for instance, in Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 997: "*Es ist kein Zweifel dass man einem Aspekt oft durch eine Augenbewegung, durch eine Bewegung des Blicks, hervorruft.*" An eye movement is not always voluntary but may be voluntarily made and controlled.

¹⁴ Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 862. In this paragraph, Wittgenstein describes exclamation as a primitive reaction (the kind of reaction a kid could have).

¹⁵ Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 9.

is an action.¹⁶ But not all interpretations of pictures or drawings are such that the interpretation is eventually “incorporated” in the drawing, as Wittgenstein sometimes puts it. When the observer makes such an experience, one may say that he really *sees* the thing *as* the interpretation suggests, he dresses the object with the interpretation.¹⁷

On the one hand, an aspect perception seems easy to obtain (the observer discovers the aspect by himself, or as the result of being guided by his teacher’s instructions in such a way that it becomes difficult to miss). On the other hand, *seeing as* seems unstable: one may look at an object successfully a hundred times and once fail to see the aspect in it. A person may also see an aspect for the first time after a bump on the head (=involuntarily) but may well after that be able to see it again and again and then notice with surprise the persistence of aspect blindness (*i.e.*, the fact that someone doesn’t see an aspect that seems obvious) in somebody else. As a conclusion one may say that *X* very often succeeds in seeing an aspect after having made an effort (that’s why there is a point in saying that seeing an aspect is voluntary); it doesn’t mean that seeing in itself is an action and, strictly speaking, only actions can be described as voluntary. However, one may think that an ordinary perceptive judgment is also voluntary, so it must be clear that in the present discussion, the voluntary feature is the backward and forward movement from one aspect to another or from the situation where no aspect is visible to the situation where the aspect is being seen. We need now to see how this voluntary feature distinguishes aspect perception from other conceptual perceptions.

3. Cognition and seeing

The distinction between a capacity and its exercise is widely admitted among philosophers. But even if we agree with the idea that psychological verbs like *to think*, *to understand* very often denote capacities, the relation between our various mental capacities and their exercise deserves an analysis. I think a good way to start the examination of this subject is to distinguish between

¹⁶ Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 21 and Wittgenstein 1984a, II, xi.

¹⁷ Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 33 “(...) *sie (=die Deutung) verkörpert sich auch gleich im Gesehenen (...) Ich deute die Figur nicht nur, sondern ziehe ich auch die Deutung an.*”

capacities which are actualized through actions or activities and capacities which are not. My knowledge of French, for instance, is actualized through my speech acts. Vision is a capacity too, but its actualization is neither an action nor an activity, because, as we have said earlier, *to see* never denotes an activity. Many activities may be needed for something to be seen by me (I may look, watch, stare at, scan etc.) but *to see* is none of these activities. It is also important to establish a distinction between the cases where sight involves recognition and cases where no recognition is involved. If I see my favorite book by Wittgenstein on my desk, I cannot normally describe my perception as a recognition. But if some helpful person has put a new cover on it and has not informed me about this, it may become relevant to describe my new perception of the book as a recognition. Such a recognition may be accompanied by specific feelings such as surprise, astonishment etc. The conclusion is that those feelings, as one can see, are not exclusively connected with aspect perception: they may occur each time a recognition is involved in perception. In view of that, if we forget aspect perception for a while and focus on the analysis of the verb “to see” generally speaking, we need to distinguish between vision without recognition, on the one hand and, on the other hand, vision involving recognition, with or without *Erlebnisse* i.e. specific feelings (excitement, surprise). Those distinctions may easily be transposed to aspect perception as well as to action, as will be shown later on.

As everyone knows, the effort to eradicate various forms of immoderate mentalism is a constant feature of Wittgenstein’s philosophy of psychology. Mentalism is immoderate when it hypothesizes inner thoughts, inner psychological processes etc. in order to explain people’s behavior, even where no such suppositions are needed. When a rule, for instance, has become familiar to an agent, no mental act of recognition is needed from him every time he starts to follow it (he doesn’t have to consult it or to bear it in mind). Let us first examine two other examples of anti-mentalist therapy in the wittgensteinian spirit and then we will see how the distinctions established with the help of this therapy apply to aspect-perception. (1) The meaning of a word unknown to the speaker may, as we sometimes say, “penetrate” his mind at a determinate moment. Then, according to a remark by Wittgenstein, this moment will simply be the beginning of the speaker’s knowledge (“*Wem*

die Bedeutung einfiel (...) kann nun das Wort in dieser Weise anwenden”).¹⁸

The meaning here is not an entity (mental or other) but the way the word is to be used, and the speaker's fresh knowledge is only the mastery of this use. Consequently, when the speaker's understanding of the word starts, it just means that his linguistic capacity has expanded. In other words, my acquisition of the employment of the term *t* is not necessarily underlined by a grasp of the rules governing this employment, even if such rules do exist and even if I may well be able to give them later on. (2) When I look in the drawer in order to find my keys and have discussion with a friend at the same time, it would be inaccurate to say that I “have in mind” the thought *that the keys are in the drawer*: the thoughts I have in mind are those I form in the course of the discussion. Nevertheless, as Norman Malcolm underlined,¹⁹ I may be said to *believe* that the keys are in the drawer. Simply thinking (or believing) that *p* (=a first level thought, in Malcolm's words) is different from forming the thought that *p* (=a second level thought). First level thoughts are implicit and visible only through the agent's behavior and sometimes such thoughts, as revealed by conduct, are in contradiction with those expressed in the agent's own statements (again: second level thoughts). The speaker's knowledge of the word's meaning in our previous example, the agent's belief that the key is in the drawer, my perceptual belief that a familiar object *O* is located in front of me are first level thoughts: I can *avow* them, I can *justify my actions* if asked by reference to them (for example, I might say that I move *O* because I suspect another object I need to be hidden behind it) but they're quite different from a reasoning being carried on or from sudden thoughts crossing the mind. We must notice that the locution *conceptual perception* is sometimes ambiguous, because it may be employed *stricto sensu* to denote perception involving an act of recognition and, in a broad sense, to denote perception underlined by first level thoughts. So, let us see now how those distinctions apply to the account of aspect perception.

It's very important to establish a distinction between the discovery of the aspect, properly speaking, and the perception of the aspect in the chronic sense.²⁰ In this latter sense, the aspect becomes familiar and our aspect

¹⁸ Wittgenstein *PU*, 1984a, II, ii and Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 263.

¹⁹ Malcolm 1973, 13.

²⁰ Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 1022: “*In chronischen Sinn ist er (= der Aspekt) nur die Art und Weise, wie wir die Figur wieder und wieder behandeln*”. Aspect may become

perception is nothing but the way we deal with the object showing this aspect in our everyday business. In that case, one sees an aspect just like one sees a familiar object *simpliciter*, just like one follows a familiar rule or acts upon a first level belief. We may draw a parallel between aspect change and a more complex variant of Malcolm's search in the drawer example. If the agent tries to find his keys and remains unsuccessful, he may start a new search in some other place (let's say in his pocket). This doesn't mean necessarily that he forms in his mind the conclusion *that his first belief was wrong* or the proposition *that the keys must then be in the pocket*. He believes (wrongly) one thing and then another, but the two beliefs may remain first level beliefs, visible through the fact that the agent acts first in one way and then in another. If an observer sees an aspect *A* (in the chronic sense) and then another aspect *B* in the same object (also in the chronic sense), this may as well be described as a succession of first level thoughts.

This may be what Wittgenstein has in mind in the paragraphs 73 and 74 of the *Philosophische Untersuchungen*. He starts asking if a "general sample" of leaf may exist, *i. e.* a picture that wouldn't simply depict a particular leaf but the "general form of a leaf". He suggests that such a sample should be called a *schema*. He answers "yes" and notices that the difficulty is to understand how a particular sample can be understood in the right way, as a general schema of leaf, for instance, and not as the form of a particular leaf. The answer, to his opinion, is to be found in the way the sample is *applied* (*verwenden*). We might sum up this point by saying that an observer who *sees* the drawing first *as* a picture of a particular form of leaf (aspect *A*) and then *as* a picture of a general form of leaf (aspect *B*) *categorizes* the sample successively in two different ways, but as far as the two successive aspects are both familiar, such categorizations may remain implicit (like first level thoughts) and the observer may not form in his mind the proposition *that the sample now illustrates aspect B* or anything of this kind. And if the change of aspect itself remains implicit, no specific *Erlebnis*, no insight experience is involved in it. People often say, Wittgenstein also reminds us, that the one who considers (*ansieht*) the sample *as* "the general form of leaf", *sees* it differently from the one who considers it only as the sample of a particular

familiar, but this has nothing to do with the idea that familiarity itself is an aspect. John R. Searle is wrong when he speaks of our everyday environment as showing an "aspect of familiarity" (Searle 1996, chap. 6).

form. In the first case indeed, the sample is understood as an illustration of the concept *general form of leaf* and that in the second case, the sample is understood as an illustration of the concept of *a determined form of leaf*. But it's a mistake, Wittgenstein adds, to imagine that because the schema implies a different categorization in the two cases, this difference must always echo in the agent's *Erlebnisse*. Such a change in the experience of the sample, in connection with a change in its categorization, may of course occur, as we will see in the next paragraph, but it doesn't *necessarily* occur and the change of one category for the other often boils down to a change in the way the sample is applied by the agent.

Wittgenstein doesn't deny that seeing something *as* first an object and then *as* another object (=to experience successively in two different ways) does exist. One may, for instance, see successively a picture as a schema or as a three dimensions object. Speaking of seeing as *stricto sensu* is, I think, appropriate when one at least of the two aspects requires an effort or a mental act to be seen: the observer interprets the key and, as we already have said, eventually "dresses" the picture with this interpretation. The interpretation of the picture may be called recognition, but the "dressing" of the picture is recognition in a different sense: the observer becomes *aware* of the aspect. Here, a new distinction has to be introduced. The awareness of the aspect must be distinguished from the feelings, emotions etc. that may accompany it. We may sum the previous considerations in three propositions. (1) An observer may see a familiar aspect only in a chronic sense (=he uses the object having this aspect in a certain way) (2) The same observer may become aware of a new aspect (3) Sometimes the word "awareness" denotes the awareness *simpliciter* and sometimes it denotes the awareness + the specific feelings that very often occur at the moment the observer becomes aware. This leads us to the last question we need to deal with in this section. If the awareness of the aspect as such is to be distinguished from ongoing feelings, what is it intrinsically?

In one of his remarks on psychology, Wittgenstein suggests that the awareness of lie is a power ("*Das sich-der-Lüge Bewusstsein ist ein Können*").²¹ He notices that this doesn't contradict the idea that feelings characteristic of lie do exist. The point is that the awareness is *not* identical

²¹ Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 735.

with those characteristic feelings and may occur *without* those feelings. I may also have the intention to visit a friend and have a *Vorstellung* of this friend; but I may be right to say of myself that I have such an intention even if I don't have any *Vorstellung*. Incidentally, Wittgenstein himself suggest a connexion between being aware of a lie and being aware of an intention.²² My intentions are very often dispositions (it makes sense to say of an agent that he has such and such intention even if he is sleeping). Intentions may also be actualized only in actions, just like the previously called first level thoughts, and it may be very difficult for an agent to avow those implicit intentions. Wittgenstein is very clear about that when he says: "Only you can know if you had that intention".²³ This is of course a grammatical remark about how the word "intention" is used and the important point here is the auxiliary verb. Sometimes you *can* know and sometimes you have an effective recognition of what your intention was. When Wittgenstein says that the awareness of a lie is a power, he has in mind (1) something more than a disposition in the previous sense, (2) something different from its concomitant feelings. *Können* is also different from *tun* (doing). When you do something (mental calculation, for instance) you are supposed to be able to show publicly how you proceed ("... *Tun* ist etwas man Einem vormacht").²⁴ On the contrary, you don't need to do anything to be aware of your lie: you are able to avow it at any moment. Sometimes, in the case of *Absichten*, obstacles impede the knowledge by the agent of his own intentions,²⁵ but as soon as the agent has the required knowledge, he is able to express them, and this is what power consists in. That's why Wittgenstein comes to the suggestion that awareness of a lie and awareness of an intention belong to the same category. My point is that when aspect perception is not only a chronic one, it is a power as well. *To look at* belongs to the *tun* category (you can show someone how to look at something) ; *to perceive an aspect* belongs to the *können* category and when you attain this power you don't have anything special to do to exercise it: on the other hand, you can express it by exclamation, an underlining or a comparison. Some primitive reactions to aspect dawning seems to be

²² Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 781: "Das Bewusstsein des Lügens ist von der Kategorie des Bewusstseins der Absicht."

²³ Wittgenstein *PU*, 1984a, § 247: "Nur du kannst wissen, ob du die Absicht hattest."

²⁴ Wittgenstein *BPP*, 1984b, vol. 1, § 655.

²⁵ See on this topic Mac Intyre's 1958 *locus classicus*.

connected to the dawning of the aspect like pain expressions are connected to pain: one may say that showing pain behavior is part of (=is a criterium for) what we call *having pain*. But no such connexion exists in all cases of aspect awareness: a violent pain without the slightest expression is improbable, but an unexpected aspect perception without characteristic expressions of aspect perception is perfectly believable. Eventually, we must remember that standard aspect seeing is voluntary and that pain is not.

We must now draw some cognitive consequences, especially from the distinction between aspect seeing understood as a power and the *Erlebnisse* and expressions (surprise, excitement, amusement) that are contingent upon it. If two persons see a giraffe and if the first one categorizes it *as* a giraffe and the second one *as* a mammal, this doesn't mean that they necessarily have different experiences when confronted to the giraffe.²⁶ The fact that one of the two speakers has lost sight of the *giraffe* category and has his talk about the animal oriented by his seeing it *as* a mammal, may be detected through the examination of his assertions, by noticing the things he stresses etc. Eventually, to say that he sees the giraffe *as* a mammal might only be convenient shorthand for two ideas: that he sees the giraffe and that he categorizes it in a certain way. This doesn't mean that, would the category have been different; the subject's perceptive experience would also have been different. Perception may be independent from a particular categorization without being independent from categorization in general. And this last remark brings us to epistemological issues I alluded to at the very beginning of this paper.

4. Paradigm shift and aspect seeing

To repeat myself, some epistemologists have drawn unexpected consequences from the idea of aspect perception. Norwood Hanson is one of them.²⁷ He first rejects the idea that the opposition between theories can be reduced to contradictory interpretations of the same *data*. Scientists with different theories are supposed, if Hanson is right, to "categorize the objects of their observation in correspondingly different ways, and must therefore, in a

²⁶ I borrow this example from Scheffler 1967, 41.

²⁷ Hanson 1958.

critical sense, be said to see different things”.²⁸ A new theory, among other things, reassigns the role of familiar descriptive terms and recasts definitions. The aspect change, according to his conclusions, has radical effects: *X* doesn’t only see an object under a new aspect but, strictly speaking, sees another object. According to Hanson, Tycho Brahe and Kepler, for instance, “do not observe the same thing”.²⁹ There seems to be a confusion underlying Hanson’s reasoning (and, to some extent, Kuhn’s reasoning too).³⁰ In fact, one may notice two strange things about the way the notion of aspect change contribute this discussion.

(1) The allusion to a change in the *data* is foreign to Wittgenstein’s reflections on *Aspektwechsel*, one of his most constant ideas being that when a new aspect dawns, the *data* remain the same (and this precisely why the phenomena is so puzzling). An aspect change is definitely not a change in the *data*. In reality, the dawning of an aspect is a change occurring, as we have already suggested, in the observer’s *reactions* to the very same *data*. So, if a change in *data* is involved in the process Hanson has in mind, this process can’t simply be the kind of change Wittgenstein has contributed to bring to attention.

(2) There’s something weird in the idea that Brahe and Kepler see different things when they stare at the same place in the night sky. On the contrary, a change in the aspect supposes the changing thing to be permanent: only the aspect changes. I suspect this specious view of Hanson and Kuhn to be inspired by a false idea about how categorization works. Categorization has two functions: individuation and sorting. Two category systems may well discriminate the same items and sort them in a different way. One may sort the giraffe as a giraffe; the other may sort the giraffe as a mammal.³¹ This is close to the distinction made by Quine between *ontology* and *ideology*: ontology is concerned by what counts as one individual, ideology is concerned by the way the discriminated individuals are classified.³² Hanson and Kuhn both tend to equate one of the two functions with the other and this is why they think that aspect change (and the categorial change that underlies

²⁸ Scheffler 1967, 14.

²⁹ Scheffler, 1967, 15.

³⁰ Kuhn 1969.

³¹ Scheffler 1967, 41.

³² Quine 1953, 131-132.

it) entails a change of things. So to speak, according to them, a change in the categories implies a change in the items falling into the categories. But to say that to see the moon *as* a planet and to see it *as* a satellite among others in the solar system is to see two different things is definitively puzzling. It's not even obvious that the way the same object (=the moon) is experienced changes from one situation to another.³³

One may find a good illustration of the previous confusion in Kuhn's assertion that what was for the scientist before the revolution a duck becomes after the revolution a rabbit. In Wittgenstein's example (taken from Jastrow) the very same thing (a drawing) *appears* alternately *as* a duck and *as* a rabbit. It would be absurd to sum up the situation by saying that the duck has become a rabbit. Kuhn is wrong if he thinks that he is dealing with the same problem as what seems to be Wittgenstein's one. His problem is to show that when a paradigm shift occurs, the "same" terms get another denotation; and you can't "see" new things (even if "see" is taken metaphorically) after an epistemic change and "see" the old things as different at the same time. The combination of change in reference with aspect change yields a conceptual monster. Only the false idea that there is no fixed nature behind the phenomena's (for ontological economy reasons, it seems), as Kuhn sometimes says, almost succeeds in making this monster look normal.

Kuhn makes both an interesting and confusing observation when he says that it is wrong to think that Priestley *saw* oxygen *as* air without phlogisticon: he simply saw the oxygen, he says. Unfortunately, this remark is made about a clearly metaphorical use of "to see": oxygen was not "seen", in any literal sense of "seen", at least during the second half of the eighteenth century. So, what is the visual metaphor here for? It can't mean that Priestley *understood* what oxygen was, because he didn't, and that's precisely what Kuhn himself stresses. Does it simply mean that Priestley *discovered* oxygen? This is a very controversial point, even according to Kuhn's own opinion. He "discovered" it but mistook it for air without phlogisticon: he didn't see it as a distinct gas. Lavoisier did (and so discovered it in a more accurate sense) but

³³ Kuhn 1967, chap. 8 et Feyerabend 1968. A kindred mistake may be noticed in Kuhn's and Feyerabend's remarks on Einstein's concept of mass compared to Newton's one. According to them, the two terms don't have the same denotation: here a change in the interpretation of a concept is taken to be also a change in its extension.

was wrong about its nature. I think that here the meaning of “to see” remains unclear. In this context, however, the use of the phrase *to see as* is understandable if you don’t pretend to describe one actor of the history of science’s position and waver, as an epistemologist in the course of doing his job is led to, between two paradigms, in other words, between this actor’s views and those of one of his colleagues in the commonwealth of learning. When opposing them, it becomes natural to say that *X sees oxygen as being P* and to say that *Y sees oxygen as being Q*. But, in reality, this *comparative sense* of *to see as* has nothing much to do with aspect perception. An actor of the scientific community can’t be on both sides of what Kuhn sometimes describes as a conversion, and that’s precisely why his point of view can’t be described as *seeing as*. The historian must be able to bear both paradigms in mind without, of course, adhering to both. To take another of Kuhn’s example, a scientist who sticks to Galileo’s paradigm will see a pendulum where a disciple of Aristotle will only see swaying stones. Here also it would be foolish to describe the situation by saying that Galileo has been the first to see the swaying stones *as* a pendulum.³⁴ So the reader has the right to be surprised when he discovers that Kuhn describes this revolution in the conception of movement as a “gestalt shift” caused by the paradigm. This again may at best describe the experience of a historian exercising his empathy to understand alternatively the visions of the two protagonists.

Kuhn is on a better former ground when he explains that in a Wilson chamber the physicist sees electrons’ traces where the layman only sees lines and droplets.³⁵ I think the idea of aspect perception really shed light here. To say that the physicist sees the lines and the bubbles *as* electrons’ traces is an accurate description of the situation. The lines and the droplets may look familiar or insignificant to the layman, but only the scientist can see them *as* symptoms of the electron presence. The important point here is that aspect perception is underlied by scientific knowledge and not by common sense categories. This might well be a mean to substantiate the view, recurrent in Kuhn’s writings, that members of the scientific community leave world which is not the ordinary man’s one. The absorption of scientific knowledge by the

³⁴ Kuhn 1969, chap. 9.

³⁵ Kuhn 1969, postscript.

scientist eventually gives him the power to see aspects he and his colleagues only are able to see.

References

- Feyerabend, P., 1968: "How to be a good empiricist". In: P. H. Niddich (ed.), *Philosophy of science*, Oxford University Press, Oxford.
- Hacker, P. M. S., 1991: "Seeing, representing and describing". In J. Hyman (ed.): *Investigating Psychology*, Routledge, London,
- Hanson, N. R., 1958: *Patterns of discovery*, Cambridge University Press, London.
- Kuhn, Th., 1969: *The structure of scientific revolutions* (second edition with postscript), Chicago University Press, Chicago.
- MacIntyre, A., 1958: *The unconscious*, Routledge, London.
- Malcolm, N., 1973: "Thoughtless brutes". In: *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Associations*, 46.
- Pickering, A., 1983: *Constructing quarks*, Chicago University Press, Chicago.
- Quine, W. V. O., 1953: "Notes on the theory of reference". In: *From a logical point of view*, Harvard University Press, Cambridge.
- Scheffler, I., 1967: *Science and subjectivity*, Hackett, Indianapolis.
- Searle, J. R., 1996: *The construction of social reality*, Penguin Books, London.
- Wittgenstein, L., 1972: "Conversation on Freud". In: *Lectures and Conversations*, University of California Press, Los Angeles.
- Wittgenstein, L., 1984a: *Philosophische Untersuchungen*. In: Werkausgabe Band 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L., 1984: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie 1 & 2*. In: Werkausgabe Band 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Phänomenologische Probleme des Sehens

JESÚS PADILLA GÁLVEZ

1. Einführung

Es ist Edmund Husserl zu verdanken, dass er in Zusammenhang mit der Grammatik auf das Problem der selbstständigen und unselbstständigen Bedeutung hingewiesen hat. Innerhalb des Kapitels *‘Der Unterschied der selbstständigen und unselbstständigen Bedeutungen und die Idee der reinen Grammatik’* seines Werkes *‘Logische Untersuchungen’* macht er auf einen Unterschied bei der Untersuchung der Meinongschen Objekte¹ aufmerksam, indem er, wie im Beispiel des *runden Vierecks*, zwischen Unsinn und Widersinn² unterscheidet. Er besteht also darauf, das Unsinnige oder Sinnlose vom Widersinnigen und Absurden zu trennen. Der Meinongschen Verknüpfung *“rundes Viereck”* spricht er zwar die Existenz eines entsprechenden Objekts ab, gesteht ihm aber eine ideale Bedeutung zu. Um solche Verknüpfungen genauer zu untersuchen muss man vorher einige die Grammatik betreffende Fragen beantworten. Ihre Lösung besteht darin, dass die Vereinheitlichung der Bedeutungen von *“rund”* und *“Viereck”* keinem Gegenstand entspricht. Die Begriffe *“rund”* und von *“Viereck”* sind sowohl im Bereich der Vorstellung als auch in dem der Gegenstände miteinander unverträglich. E. Husserl bleibt dem Bereich der Gegenständlichkeit verhaftet, wenn er zwar die Bedeutung von *“rundes Viereck”* als existierend anerkennt, aber ihr gleichzeitig keinen existierenden Gegenstand zuordnen kann.

In diesem Zusammenhang erstaunt es, dass L. Wittgenstein am Anfang eines Absatzes mit dem Titel *‘Das sehende Subjekt und der Gesichtsraum’* in *‘The Big Typescript’* folgendes behauptet:

¹ Meinong 1978, 481-530.

² Husserl *LU*, II/1, 1968, 326 ff.

“Es ist unsinnig zu sagen “ich sehe die Dinge / diesen Gegenstand / im Gesichtsraum”.³

Wenn man diesen ersten Satz liest, so erscheint L. Wittgensteins Behauptung zunächst so, als ob der prototypische Satz aus der Wahrnehmungstheorie unsinnig wäre.⁴ Normalerweise fragt man sich dann nach dem Grund für die Unsinnigkeit und wieso es unsinnig sei, alle Objekte der Umgebung zu sehen, die das ruhende Auge wahrnimmt. Aber diese erste Lektüre hat die Anführungszeichen nicht in Betracht gezogen und bei näherer Betrachtung rückt “Gesichtsraum” in den Vordergrund der Untersuchung. Bei eingehender Lektüre merkt man, dass L. Wittgenstein einen in Anführungszeichen stehenden Satz als Unsinn bezeichnet und jeden Sinn abspricht. Es stellt sich folgende Frage: Geht es hier also um die Unsinnigkeit bestimmter Formulierungen, die das sehende Subjekt über den Gesichtsraum ausdrückt? E. Husserl sagt diesbezüglich, dass der Satz “Ich sehe die Dinge / diesen Gegenstand / im Gesichtsraum” zwar wahrhaft eine einheitliche Bedeutung liefert, die “... ihre Weise der “Existenz”, des Seins in der “Welt” der idealen Bedeutungen hat; aber es ist eine apodiktische Evidenz, daß der existierenden Bedeutung kein existierender Gegenstand entsprechen kann.”⁵ Leider ist für den von L. Wittgenstein vorgeschlagenen Satz die von E. Husserl vorgeschlagene Antwort nicht schlüssig, da es in der semantischen Problemstellung der Bedeutung nicht um die Frage der Existenz des Seins in der Welt geht, sondern um den passenden Ausdruck, den man benutzen soll um den Zusammenhang zwischen Dingen bzw. Gegenständen und Gesichtsraum zu analysieren. Das veranlasst Wittgenstein zu folgender Frage:

“Im Gegensatz wozu? Ist es denkbar, daß ich sie / ihn / höre, oder daß ein Anderer sie / ihn / sieht?”⁶

Bekämen wir im Rahmen einer Prüfung im Fach Physiologie eine Frage gestellt oder würden wir uns in der Kunstakademie befinden und gefragt werden, ob wir Gegenstände sehen oder hören, so würde sicherlich jeder diese Fragen bejahen. Diese Antwort lässt sich dadurch erklären, dass wir die Hypothese des Sehens von Objekten aufgrund der Erfahrung immer rechtfertigen können. Die seit der Neuzeit vorgeschlagene Vorgangsweise

³ Wittgenstein *BT*, 2000, 310.

⁴ Siehe z.B. die Beschreibung E. Machs über sein Gesichtsfeld in: Mach 1922 (1991), 15f.

⁵ Husserl *LU*, II/1, 1968, 326.

⁶ Wittgenstein *BT*, 2000, 310.

haben wir gelernt und wir gehen fest davon aus, sie bei jeder Beobachtung anwenden zu können. Wenn wir beispielweise eine Rose im Garten wahrnehmen, so greifen wir auf unsere Erfahrung mit dem Gegenstand den wir "Rose" nennen zurück. Danach stellen wir eine Hypothese auf der Grundlage der oben angesprochenen Beobachtung auf. Und erst in einem nächsten Schritt können wir eine Regel aufstellen, die die Form einer Art Allhypothese annimmt. Diese Vorgangsweise hilft uns, den Aufbau des Satzes im ersten Zitat zu verstehen, wo behauptet wird, dass ein sehendes Subjekt die Dinge bzw. einen Gegenstand im Gesichtsraum wahrnimmt. Das Rätsel hat sich damit gelöst, obwohl man fragen könnte, ob es das eigentliche Rätsel war? Oder anders gesagt: hat diese Fragestellung überhaupt allgemeingültigen Charakter? Fragen wir ein Kind, wieso es keine Tomaten isst oder ob ihm eine Gurke schmecke, so antwortet es vielleicht dass es das rote Ding nicht möge oder ihm der grüne Gegenstand nicht schmecke. Kann es aber das wahrnehmbare Rot schmecken oder kann das Grün der Gurke den Geschmack beeinflussen? Oder bildet das Kind einfach unsinnige Sätze?⁷ In diesem Fall würde Edmund Husserl auf die "normale Funktion" hinweisen, die dem Ausdruck seine Bedeutung verleiht.⁸ Als Grund für die Unsinnigkeit verwies er dann auf die Unverträglichkeit zwischen "Ding" und "Gesichtsraum". Diese These bleibt der Ebene der Gegenständlichkeit verhaftet, liefert aber keine Erklärung dafür, wieso ein Gegenstand unverträgliche Bedeutungen haben kann. Sie stellt nur die Existenz der Dinge als Kriterium für die Unsinnigkeit des "roten Geschmacks"⁹ in den Vordergrund.

Ist L. Wittgenstein auf dem richtigen Weg, wenn er die Theorie des hypothetischen Rasonierens mittels irrealer Konditionalsätze hinterfragt? Seine Fragen sind dazu geeignet das Problem von einer anderen Seite zu beleuchten. Er stellt an das Subjekt, das sich mit dem Hervorbringen eines wissenschaftlichen Satzes begnügt, die Frage, nach welcher Regel es beim

⁷ Man braucht kein Kind zu sein, um solche unsinnigen Paare zu bilden. Thomas Mann bekam den Nobelpreis für den "Zauberberg", obwohl es keinen Sinn macht einen Berg als bezaubert zu bezeichnen. Edmund Husserl bevorzugt die Beispiele des *runden Vierecks*, des *hölzernen Eisens* oder *alle Vierecke haben fünf Ecken*, um unsinnige (d.h. sinnlose) grammatikalische Ausdrücke zu untersuchen. Husserl *LU*, II/1, 1968, 327.

⁸ Husserl *LU*, II/1, 1968, 326 f.

⁹ Husserl *LU*, II/1, 1968, 327.

Sehen vorgeht. Erstaunlicherweise kann diese Frage mit dem Verständnis der neuzeitlichen Methode nicht zufriedenstellend beantwortet werden. Sowohl die Frage, als auch die daraus resultierende Antwort werden für unsinnig gehalten, da sie keine naturwissenschaftlichen Sätze sind. Wie bereits oben erwähnt, werden naturwissenschaftliche Sätze auf der Grundlage von Beobachtungen aufgestellt und scheinen eine Erklärung für das Sehen abzugeben. Man könnte aber unmittelbar fragen, ob die naturwissenschaftlichen Sätze das leisten. Wie in der neuzeitlichen Wissenschaft stehen uns Hypothesen zur Verfügung: Man hat sich bisher eher um Antworten auf Fragen gekümmert, wie etwa, wieso die Blume namens „*Rosa*“ hier und jetzt ein Gegenstand ist. Man hat sich dabei eher der Frage zugewandt, wieso die Rose im Garten, also im Raum, wahrgenommen wird. Ähnliches gilt für die Phänomenologie Husserls: indem er solche Verknüpfungen wie „*rundes Viereck*“ hinterfragt, drängt sich die Frage in den Vordergrund, ob ein „Gegenstand“, der gleichzeitig „rund“ und „viereckig“ wäre, überhaupt existiere? Dieser Gegenstand „*rundes Viereck*“ kann gar nicht existieren, da sich zwar jeder einen runden und einen viereckigen Gegenstand vorstellen kann, aber beide Formen zusammen genommen eine „sinnlose“ Figur darstellen und daher beide Wörter miteinander unverträglich sind. Daher muss die Phänomenologie die Verknüpfung „*rundes Viereck*“ wegen der Unverträglichkeit eines gleichzeitig runden und viereckigen Gegenstands ablehnen. Kann diese Methode der Unverträglichkeit auch auf den Satz „ich sehe die Dinge / diesen Gegenstand / im Gesichtsraum“ angewendet werden? Ist eine naturwissenschaftliche Aussage wirklich eine Erklärung dafür, was wir sehen? Sind also am Ende die von L. Wittgenstein gestellten Fragen unsinnig? Um all diesen Fragen eine Antwort zuzuführen müssen wir uns mit der hypothetischen Methode auseinandersetzen.

2. Die hypothetische Methode

Das Problem sei nochmals mittels eines einfachen Beispiels dargestellt. Wenn jemand sagt:

(1) Die Rose ist eine rote Blume,

so kann dieser Satz vielerlei bedeuten. Es kann heißen, dass wir eine Zierpflanze mit duftenden Blüten und dornigem Stiel sehen. Wir könnten auch sagen, dass die Farbe der Zierpflanze auf einer Wellenlänge zwischen 600

mm und 780 mm liegt. Oder auch, dass mir jemand eine Blume schenkte, die eine politisch links stehende Partei als Symbol benutzt. Alle diese Beschreibungen versuchen "Rose" aufgrund ihrer Farbe zu bestimmen.¹⁰ Ein Hörer kann in verschiedenen Kontexten zumindest verstehen, was ein Sprecher sagen möchte. Von einem Hörer außerhalb unseres Kulturkreises, wie etwa dem Zugehörigen eines Amazonasvolkes, mit dem wir keine gemeinsame Erfahrung haben, würden wir mit solch einer Definition von "Rose" möglicherweise nur Unverständnis ernten. Wenn wir also sagen:

(2) Letztes Jahr schenkte mir jemand rote Rosen,

so könnte der Sprecher von (2) mit dem Ausdruck "rote Rosen" gewöhnlich folgende Bedeutung ausdrücken: Ich glaube, dass mir jemand letztes Jahr zu irgendeinem Ereignis Rosen schenkte, da ich etwas Rotes gesehen habe, das so aussah und so roch und in unserer Kultur ein Symbol für etwas ist. Wenn man mich nach Rosen fragt, so wird von mir erwartet, dass ich alle diese Beschreibungen aufzähle. Die Bestimmung von denjenigen "Rosen", die ich letztes Jahr geschenkt bekam, wäre also: die Blumen, auf die alles oben genannte zutrifft, können als Rosen identifiziert werden.

Wenn sich aber nun Einiges davon als falsch erwiese, weil ich etwa nur phantasiert oder eine Geschichte erfunden hätte und gar keine Rosen geschenkt bekommen, sondern selbst gekauft hätte, wäre dann der Satz (2) als falsch anzusehen? Der Satz (2) wäre nicht falsch, wenn dieser "Jemand" durch "mich selbst" ersetzt werden könnte. Dann hieße der Satz: "Letztes Jahr schenkte ich mir rote Rosen." Zwar wäre der Satz etwas paradox, würde man aber den Begriff "schenken" anstelle von "kaufen" gebraucht. Nehmen wir an, der heimliche Verehrer, der keine Rosen schenkte, heiratete die Verehrte trotzdem. Würde dann die Heiratsabsicht falsch sein? Wenn es dem Verehrer, ohne dass er seine Verehrung zum Ausdruck gebracht hat, gelungen wäre die Partnerin zu heiraten, wäre der ursprüngliche Satz dann falsch? Wo beginnt und wo endet die hauptsächliche Bedeutung? Man könnte sogar so weit gehen und sagen, dass wir den Ausdruck "Rosen" in gewissem Sinne ohne feste Bedeutung gebrauchen, oder dass Sprecher und Hörer bereit sind, die Bedeutungen des Ausdrucks je nach veränderten Spielregeln zu verstehen.

¹⁰ Siehe: Russell 1956, 41-56.

Wenn wir vor einer optischen Prüfung stehen und gefragt werden, was wir unter "Rose" verstehen, so würde von uns erwartet, dass wir gemäß der bereits erläuterten Vorgehensweise antworten, die Blume habe z.B. im Falle einer roten Rose eine Wellenlänge zwischen 600 und 780 nm und es lägen Anzeichen vor, die auf eine Rose hindeuteten. Ist dieser Satz aber eine Antwort auf die ursprüngliche Frage? Selbstverständlich ist es *eine* Antwort auf meine Frage und in *einem* bestimmten Kontext ist es die richtige Antwort, die vom Sprecher erwartet wird. Aber verstehen wir unter "rote Rose" genau die der Farbe entsprechende Wellenlänge, bzw. wird mit der Wellenlänge einer bestimmten Blumenfarbe die Frage eindeutig beantwortet? Im Prinzip könnte ein Prüfer den Satz als korrekt ansehen, weil er auf der Grundlage einer Hypothese aufgebaut wurde. Die in der Neuzeit übliche Vorgangsweise basiert auf einer Wahrnehmung, wie z. B. dem Sehen der Farbe Rot, die einer bestimmten Wellenlänge entspricht. Auf der Grundlage dieser Beobachtung wird dann eine Hypothese aufgestellt. Als Resultat steht am Ende eine Reihe von naturwissenschaftlichen Sätzen. Dieses Verfahren geht von der Annahme aus, dass ein sehendes Subjekt die Dinge bzw. einen Gegenstand im Gesichtsraum sieht, dem bestimmte Eigenschaften entsprechen. In der neuzeitlichen Wissenschaft wird das sehende Subjekt durch ein Modell ersetzt das erlaubt, die Farbe des Gegenstandes wahrzunehmen und zu messen. Bei der Messung geht es um die Ersetzung der rein qualitativen Eigenschaften des Dings durch quantitative, damit "rot" in einer Skala immer eindeutig bestimmt werden kann. Immer wenn diese Skala eine Wellenlänge von 600 nm bis 780 nm anzeigt, können wir die Farbe der Blume als "rot" kennzeichnen und dann als *rote* Rose bestimmen. Darüberhinaus steht aber zur Diskussion, warum wir einen Gegenstand wahrnehmen und welche Erklärung wir für diese Wahrnehmung geben können. Oben habe ich eine quantitative Skala herangezogen, die mir die Farbe des Gegenstandes bestätigt.

Als wir nach einer Erklärung für (1) suchten, erhielten wir eine Reihe von Beschreibungen, von denen einige als Definitionen fungieren konnten. Auf die Frage "Was verstehen Sie unter "rote Rose"? erhielten wir eine Reihe von Antworten, die nicht gänzlich regellos waren. Trotz genauerer Untersuchung haben wir keine konkretere Bestimmung erhalten als das, was

L. Wittgenstein ein “Schwanken zwischen mehreren Bedeutungen”¹¹ nennt. Wenn gefragt wird was wir eigentlich mit “Rose” genau meinen, wird es schwieriger. Dabei sind vor allem zwei Elemente hervorzuheben, erstens, dass man Definitionen mit der Absicht vorgibt, das zuerst gegebene Zeichen durch ein neues zu ersetzen.¹² Zweitens, dass bei diesen Ersetzungen auch undefinierte Elemente vorkommen, die als verschwommene Ränder fungieren.

Aber kehren wir nochmals zu den von L. Wittgenstein aufgestellten Fragen zurück. Haben wir die Bedeutung von “Rose” bestimmt? Ich stelle meine Tochter vor unseren Rosengarten und bitte sie, die Zierpflanze mit duftenden Blüten und dornigem Stiel mit der Farbe des Blutes abzuschneiden. Und entgegen unserer wissenschaftlichen Erwartung fragt sie, welche Blume sie abschneiden solle. Vor ihr steht eine rote Rose, die aber nicht duftet und keinen dornigen Stiel hat und so rot ist wie Nelken, etc. Hat sie einen Fehler gemacht oder ist an unserer Definition etwas falsch? Danach ersuche ich sie, mir die Zierpflanze, die farblich in der Wellenlänge von 600 mm bis 780 mm liegt abzuschneiden, und sie hält mich für etwas sonderbar. Zwar versteht sie die Zahlen, aber sie kann sie hier nicht in einen Zusammenhang bringen, da es keine so grosse Anzahl von Blumen gibt und weil sie das Wort Wellenlänge zunächst nur mit den ihr bekannten Meereswellen in Verbindung bringt. Wenn ich sie weiters auffordern würde, mir eine Blume zu schenken, die von politisch links stehenden Parteien als Symbol benutzt wird, dann würde sie bestimmt irgendwelche Blumen abschneiden. Hat sie falsch gehandelt? Nein, wenn man ihr durch eine deiktische Handlung einen Hinweis geben würde, so könnte sie gemäss L. Wittgenstein antworten: “Du wolltest also eigentlich sagen...”¹³ und meint damit “rote Rosen”. Meine kleine Tochter braucht die formenreichen Arten nicht zu kennen, um zwischen einer *Rosa* und einem *Hibiscus rosa-sinensis* unterscheiden zu können. Sie braucht auch nicht die physikalische Regel und die Theorie über die Wellenlängen oder parteitypische Symbole zu kennen, um die richtige Pflanze zu finden. Obwohl alle die hier aufgezählten Bestimmungen und

¹¹ Wittgenstein *BT*, 2000, 178.

¹² Ich werde hier nicht auf die Frage eingehen, ob diese Einsetzung durch die Identifizierung gemacht werden kann. Siehe: Padilla Gálvez 1989 und Padilla Gálvez 1988, 685-692.

¹³ Wittgenstein *BT*, 2000, 178.

Beschreibungen in E. Husserls Vorträgen weder Unsinn noch widersinnige Ausdrücke waren, würden sie trotzdem zu keiner eindeutigen Definition von “Rose” führen. Unverträgliche grammatische Verknüpfungen sind seiner Auffassung nach nicht unbedingt sinnlos oder absurd. Was ein Hörer wissen muss ist, ob dessen Antwort (hier das Schneiden der richtigen Pflanzen) in unserem Spiel als Antwort auf meine Frage gilt. In unserem Spiel muss die Antwort auf die Frage folgen, aber so, dass beide miteinander in Beziehung stehen. Daher ist es relevant, das Spiel so zu analysieren, dass die Sprache des Spiels, bzw. dessen Grammatik, unter dem Gesichtspunkt eines Kalküls angesehen wird und als ein Operieren nach festgesetzten Regeln analysiert wird.¹⁴ Nur so können wir untersuchen, ob korrekt gespielt wird oder nicht.

3. Die grammatische Methode

In den ‘*Bemerkungen zur Philosophie*’ behauptet L. Wittgenstein “Philosophieren ist, /:/ falsche Argumente zurückzuweisen.”¹⁵ Aufgrund dieser Sichtweise lässt sich die folgende Frage stellen: Hat es einen Sinn zu sagen, dass ich eine Rose in meinem Gesichtsraum sehe? Wir haben oben darauf hingewiesen, dass die Behauptung von L. Wittgenstein als unsinnig bestimmt wird. Nach dem Grund der Unsinnigkeit gefragt antwortet er:

“Wenn wir von Gesichtsraum reden, so werden wir leicht zu der Vorstellung verführt, als wäre er eine Art von Guckkasten, den jeder mit / vor / sich herumtrüge. D.h. wir verwenden dann das Wort “Raum” ähnlich, wie wenn wir ein Zimmer einen Raum nennen. In Wirklichkeit aber bezieht sich doch das Wort “Gesichtsraum” nur auf eine Geometrie, ich meine, auf einen Abschnitt der Grammatik unserer Sprache.”¹⁶

In diesem Zitat nimmt er auf das Modell des “Guckkastens” Bezug, wie es J. Kepler¹⁷ vorschlug und S. Hoogstraten¹⁸ repräsentierte. Schon R. Descartes hatte diesem Modell folgendes entgegengesetzt:

¹⁴ Wittgenstein *BT*, 2000, 180.

¹⁵ Wittgenstein *BP*, (WA, 4), 1999, 12.

¹⁶ Wittgenstein *BT*, 2000, 310.

¹⁷ Kepler 1604, 56 ff.

¹⁸ van Hoogstraten, 1670. Ein solcher Guckkasten diene der Untersuchung der perspektivischen Gegebenheiten und Raumeinheiten mit den darin angeordneten Objekten.

“... mais cela n’empesche pas qu’il ne foit vray que les objets que nous regardons, en imprimant d’affés parfaites dans le fonds de nos yeux; ainsi que quelques vns ont desia tres-ingenieusement expliqué, par la comparaison de celles qui paroissent dans vne chambre, lors que l’ayant toute fermée, reserué vn seul trou, & ayant mis au deuant de ce trou vn verre en forme de lentille, on estend derriere, a certaine distance, vn linge blanc, sur qui la lumiere, qui vient des objets de dehors, forme ces images.”¹⁹

R. Descartes kritisiert die Darstellung des, gleichsam in dem überschaubaren Raum eines Guckkastens fungierenden unbewegten Auges. Der Guckkasten wurde zur Betrachtung von Bildern entwickelt, die durch Spiegel und Linsen scheinbar realistischer wirken. Der Guckkasten hat sich zu jenem Modell entwickelt, auf dem die subjektive Philosophie gründet.²⁰ Die Betrachtung eines Bildes ist subjektlos. Wenn wir dennoch davon sprechen, dass ich im Guckkasten einen Berg sehe, so kann ich mit dem Personalpronomen nicht auf mich als eine Person unter anderen Bezug nehmen. Bilder haben also keine personalen Besitzer. Sieht man “Bilder” durch den Guckkasten, so kommt man darin nicht als personaler Besitzer vor. Sie sind bereits dann sinnvoll beschrieben, wenn man ihren “Ort” im Guckkasten bestimmt und sie so beschrieben werden können. Man hat von einer personalen Besitzerlosigkeit gesprochen, die auf eine innere Struktur hinweist.²¹ Diese personale Besitzerlosigkeit entspricht dem Vorgang, den man bei der Rückbezüglichkeit vollzieht.²²

Wittgenstein kritisiert dieses Guckkasten-Modell, da das visuelle Bild innerhalb des Kastens auf Projektion beruht. Dieses Gleichnis zwischen Bild und Projektion ist innerhalb des szientistischen Denkens nie durchdacht worden, sondern wird immer vorausgesetzt, da wir das Verhältnis beider zueinander immer im Abbildmodell ansehen. Ein Sprecher sagt: “Ich sehe die Berge”, aber niemals sagt er: “Ich sehe die Reproduktion der Berge in einer Abbildung”, sondern eher: “Ich sehe die Abbildung der Berge”. Der Betrachter müsste dann genau genommen sagen: “Ich sehe das reflektierte Bild der Berge (bzw. das reflektierte Bild der Bilder der Berge),” da im

¹⁹ Descartes 1996, 114 f.

²⁰ Padilla Gálvez 2001, 259-273; Padilla Gálvez 2005, 53-79.

²¹ Siehe: Lütterfelds 2006, 225.

²² Siehe: Padilla Gálvez 1995, 1-25; Padilla Gálvez 1995, 97-104; Padilla Gálvez 2004, 137-153.

Spiegel die Berge und deren Abbild nicht eindeutig unterschieden werden können. Im Spiegel werden sowohl die Berge, als auch deren Abbild zweidimensional wiedergegeben. Das Fehlen einer solchen Explizitheit macht die Beschreibung so konfus. Die eindeutige Bestimmung des Abschnitts über die Grammatik der Sprache erlaubt uns, ihre Inkongruenzen zu erkennen. Die Sekundärliteratur analysiert Wittgensteins Grammatik-Begriff aus verschiedenen Blickwinkeln. Für Rosaria Egidi wird Grammatik auf eine "phänomenologische Aufgabe" reduziert.²³ Für Christian Stetter steht die "Schulbedeutung des Wortes "Grammatik", des Kompendiums von Regeln noch im Wege."²⁴ Sabine Knabenschuh de Porta vertritt die Auffassung, dass die grammatikalische Einstellung Wittgensteins eine Art "vitaler Holismus" sei.²⁵

Im Zitat wird eindeutig darauf hingewiesen, dass das Wort "Gesichtsraum" nur auf *eine* Geometrie Bezug nimmt und daher nur einen "Abschnitt" der Grammatik darstellt. Die Frage besteht folglich darin, zu wissen, welcher Abschnitt hier gemeint sein kann. E. Husserl hat in den *Logischen Untersuchungen* darauf hingewiesen, dass er die *apriorische* Grammatik aufrecht erhalten wollte. Diese Grammatik sollte als "... die mögliche Bedeutungsformen bestimmender Gesetze ein zweifelloses Fundament" erhalten.²⁶ Nach seiner Auffassung gehören die Gesetze zur Konstitution der wesentlichen Bedeutungsformen. Die Verträglichkeit bzw. Unverträglichkeit der Bedeutung wird bedingt durch die "...Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Seins von bedeuteten Gegenständen (...), sofern sie durch das eigene Wesen der Bedeutungen bedingt und somit aus diesem in apodiktischer Evidenz einsehbar ist."²⁷ Der Gegensatz zwischen Objektivität und Unsinnigkeit wird – wie wir oben rekonstruiert haben – zwar vorausgesetzt, aber nicht erklärt.

L. Wittgenstein lehnt die Husserlsche Auffassung von Grammatik ab. Bevor wir uns hier mit seiner eigenen Position auseinandersetzen, wollen wir seine Zugangsweise analysieren. Er widmet sich der Frage, ob die Gesichtsräume einen Besitzer haben. In dieser Hinsicht ist er sehr explizit,

²³ Egidi 1989, 199.

²⁴ Stetter 2006, 114.

²⁵ Knabenschuh de Porta 2007, 90.

²⁶ Husserl *LU*, II/1, 1968, 295.

²⁷ Husserl *LU*, II/1, 1968, 334.

denn er entgegnet, dass Gesichtsräume weder einen “Besitzer” haben, noch dass sie jemandem gehören würden. Letzteres benennt er mit einem lateinischen Ausdruck als “vazierende” Gesichtsräume, was eine veraltete Ausdrucksweise ist und “frei von Gesichtsraum” als auch “unbesetzt” meint.²⁸ Die von L. Wittgenstein angewendete Argumentationsfigur kann folgendermaßen zusammengefasst werden. Wenn sich der Terminus “Gesichtsraum” allein auf eine Geometrie bezieht, so ist er objektiv. Daher ist ein Gesichtsraum ohne Besitzer und ihm fehlt jegliche Subjektivität. Damit ist der Gesichtsraum innerhalb eines objektiven Schnitts zu analysieren. Der Gesichtsraum muss als Abschnitt der Grammatik der geometrischen Sprache untersucht werden. Diese Geometrie wird aber als ein Abschnitt der Grammatik unserer Sprache bestimmt und ihre Bestimmungen werden wie folgt zusammengefasst:

“Das Wesentliche der Töne und Farben ist offenbar in der Grammatik der Wörter für die Töne und Farben gezeigt.”²⁹

Folglich müssten wir die Grammatik bestimmen, die man beim Gebrauch der Wörter “Töne” und “Farben” anwendet. Grammatik und Wirklichkeit werden als getrennte Bereiche angesehen, die sich nicht gegenseitig bedingen. Sie stehen nicht in Rechtfertigungszusammenhang. Auf die Wörter “Töne” und “Farben” wird eine Grammatik angewendet, die – ganz im Gegensatz zu Husserls Bestimmung – nicht für die Realität haftet. So sagt Wittgenstein:

“Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit verantwortlich.

(Die Grammatik ist der Wirklichkeit nicht Rechenschaft schuldig.)”³⁰

Durch dieses Zitat spricht L. Wittgenstein mehrere Probleme an: Wenn von der Grammatik kein Bezug zur Realität verlangt wird, wie entsteht dann eine Korrelation zwischen beiden Bereichen? Wieder ist L. Wittgenstein sehr explizit, wenn er als einziges Korrelat zwischen der Sprache und der Wirklichkeit die Willkürlichkeit der grammatischen Regeln stellt.³¹ Er bezeichnet die Regeln der Grammatik als “willkürlich”, weil sie nicht durch ihren Wirklichkeitsbezug definiert werden. Wenn ein Sprecher andere

²⁸ Wittgenstein *BT*, 2000, 310.

²⁹ Wittgenstein *BT*, 2000, 310.

³⁰ Wittgenstein *BT*, 2000, 165.

³¹ Wittgenstein *BT*, 2000, 166.

grammatische Regeln als die üblichen gebraucht, muss er nicht unbedingt etwas Falsches aussprechen, er könnte auch einfach auf etwas anderes Bezug genommen haben. Nehmen wir an, ich soll den deutschen Satz “die Rose wächst rechts in meinem Garten” im Spanischen ausdrücken, durch:

(3) La rosa en mi jardín crece a la derecha.

Obwohl der Satz in (3) eine andere Grammatik aufweist als die deutsche, so heisst es nicht unbedingt, dass der Satz (3) etwas anderes aussagt. Ein deutscher Hörer, der der spanischen Sprache nicht kundig ist, könnte bezweifeln, dass ein in einer Sprache durch sieben Wörter ausgedrückter Sachverhalt diesselbe Bedeutung habe wie das, was in seiner Sprache durch neun Wörter zum Ausdruck gebracht wird. In diesem Zusammenhang betont Wittgenstein, dass eine Sprache das ist, was sie ist “... und eine andere Sprache ist nicht *diese* Sprache.”³² Somit können sich zwei verschiedene Sprachen nicht gegenseitig bestimmen, sondern behalten vom grammatikalischen Standpunkt aus gesehen ihre Unabhängigkeit. Die Ausdrucksfähigkeit des Deutschen kann von der spanischen Sprache unterschieden sein durch die Anzahl der Wörter, die man gebraucht, obwohl die grammatikalischen Regeln entsprechend verwendet werden.

4. Wider den Konventionalismus

Mit dem oben genannten Argument entscheidet sich L. Wittgenstein gegen den Konventionalismus. Er sagt andernorts: “Ich nenne Regeln der Darstellung nicht Konventionen, wenn sie sich dadurch rechtfertigen lassen, daß die Darstellung, wenn sie ihnen gemäß ist, mit der Wirklichkeit übereinstimmt.”³³ Es geht darum, herauszufinden, ob sich die Konventionen der Grammatik durch die Beschreibung des Dargestellten begründen lassen.³⁴ Der Konventionalist behauptet, dass der Sprecher in immer wiederkehrenden Situationen eine bestimmte Regel verwendet. Wenn nun eine ähnliche Situation auftritt, dann müsste der Sprecher dieselbe Regel verwenden. Von jedem anderen Sprecher wird ebenfalls erwartet, dass er in ähnlichen Situationen dieselbe Regel befolgt. Der Konventionalist geht davon aus, dass

³² Wittgenstein *BT*, 2000, 165.

³³ Wittgenstein *PG*, 1969, 186.

³⁴ Vgl. Wittgenstein *BT*, 2000, 168.

eine grammatikalische Regel zum gemeinsamen Wissen gehört, wenn jeder Sprecher einer Sprachgemeinschaft die Regel befolgt, nahezu jeder von nahezu jedem anderen erwartet, dass der Sprecher die Regel befolgt. Dabei wird immer vorausgesetzt, dass jeder Sprecher dieselben sprachlichen Präferenzen habe und jeder zu einer Sprachgemeinschaft Zugehörige die Regeln befolgt.

L. Wittgenstein lehnt diese Position ab. Im Falle von Farbausdrücken ist die Aussagekraft des Konventionalismus aus zweierlei Gründen eingeschränkt und daher abzulehnen. Erstens, wenn ein Sprecher die grammatischen Konventionen in der Weise beschreiben würde, dass man der Farbe gewisse Eigenschaften zuschriebe, so würde das die Konvention selbst unnötig machen. In diesem Fall könnte nämlich jeder Sprecher das aussprechen, was die Konvention ausschließen würde. Wenn, zweitens, die Konventionen als Kriterium für den Ausschluss bestimmter Wortkombinationen benutzt würden, so könnte man Farben nicht bestimmte Eigenschaften zuschreiben. Dafür würde man nämlich Konventionen brauchen. Wenn die Farben diese Eigenschaften hätten, dann würde das wiederum gegen die Konventionen verstoßen. Man muss sich in Erinnerung rufen, dass die Beschreibung des Dargestellten immer Grammatikregeln voraussetzt. Daher ist der Konventionalismus keine Lösung des Problems, sondern hindert uns eher daran, zu erkennen, wo die eigentlichen Probleme liegen.

Wenn die Regeln nicht konventionell bestimmbar sind, so stellt sich die Frage, was Regeln eigentlich sind. Was versteht L. Wittgenstein genau unter einer "Regel"? Er antwortet mit folgender Metapher:

"Die Regel – wie ich sie verstehe – ist wie ein Weg in einem Garten."³⁵

Das Zitat scheint *prima facie* alles andere als eindeutig zu sein. Offensichtlich wird die Metapher deswegen verwendet, weil der Begriff der "Regel" selbst undeutlich ist. Der Begriff "Regel" ist nach Wittgenstein selbst verschwommen und unscharf.

"'Regel' ist in dem Sinne ein Begriff mit verschwommenen Rändern, wie 'Blatt' oder 'Stiel' oder 'Tisch', etc..³⁶

³⁵ Wittgenstein *BT*, 2000, 171.

³⁶ Wittgenstein *PG*, (WA, 5), 1996, 30.

Bei der Untersuchung der strikten Grammatik der Regeln stößt L. Wittgenstein immer wieder auf das Problem der unscharfen Grenzen der Begriffe. Er betont, dass viele Begriffe nicht scharf begrenzt werden können. Was versteht er aber in diesem Zusammenhang unter der Metapher "Weg in einem Garten"? Ein Weg ist normalerweise ein begehbarer Streifen in einem wenig ausgebauten Gelände, der einem die Erreichbarkeit eines bestimmten Bereiches erleichtert. Dieser Weg soll aber nicht als Mittel für einen bestimmten Zweck erforscht werden.

Diese metaphorische Bestimmung der Regel ist ganz anders als die übliche Regelbestimmung, die als eine begrifflich bestimmte Gleichförmigkeit oder Konstanz definiert wird. I. Kant stellte den Begriff der "Regel" *a priori* auf, in welcher eine Vereinigung von Vorstellungen als notwendig gedacht wird. Somit definiert er die Regel als "Urteile, sofern sie bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden."³⁷ L. Wittgenstein wendet sich von einer solchen Definition ab.

Er weist auf zwei Momente hin, die den Begriff der Regel bestimmen, zum einen sieht er in der Verwechslung zwischen physikalischer und phänomenologischer Sprache den Ursprung einer Paradoxie. Wenn man versucht, die Verschwommenheit der Begriffe durch unklare Begriffe wiederzugeben, so redupliziert man das Problem. Somit kann man die unklare Bestimmung des Begriffs der Regel nicht eindeutig machen. Damit hängt das zweite Moment zusammen, dass nämlich die Undeutlichkeit eine "interne Eigenschaft"³⁸ sei. Diese interne Eigenschaft ist beispielsweise dafür verantwortlich, dass wir die Grenzenlosigkeit des Gesichtsraumes konzipieren. Die oben genannte Argumentation wird in den *Philosophischen Untersuchungen* noch klarer herausgearbeitet, wo der Begriff "Regel" durch "Spiel" ersetzt und wie folgt dargestellt wird:

"Man kann sagen, der Begriff 'Spiel' ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern."³⁹

Wittgenstein fragt sich daraufhin, ob ein verschwommener Begriff überhaupt ein Begriff sei. Im Gegensatz zu G. Frege, der mit "unbegrenzten

³⁷ Kant 1983, § 23, 172.

³⁸ Wittgenstein *BT*, 2000, 313.

³⁹ Wittgenstein *PU*, 2001, § 71.

Bezirken” nichts anfangen konnte, versucht Wittgenstein eine minimalistische Theorie der Verschwommenheit zu entwickeln. Er lehnt selbst die Möglichkeit ab, Unschärfe durch Schärfe zu ersetzen.⁴⁰

Selbstverständlich ist ein Weg in einem Garten alles andere als eine “Regel *a priori*”, da sich die Funktion eines Weges in der Erreichbarkeit eines bestimmten Bereiches erschöpft. Er ist eine Art “vorgezeichnetes Feld”. Somit wird der Weg – in der Regel – “... nur als Instrument der Darstellung verstanden werden.”⁴¹ Die Grammatik wird als ein Operieren nach festgelegten Regeln analysiert. Gemäß dem von E. Husserl vorgeschlagenen Beispiel stellt L. Wittgenstein fest, dass der Gebrauch der Wörter “rund” und “Viereck” dann als sinnlos anzusehen ist, wenn sich am selben Ort und zur selben Zeit ein Kreis in einem Viereck befindet. Die Sinnlosigkeit eines solchen Satzes liegt in seiner Kontradiktion. Dieser Satz sagt nichts über das Objekt aus, das wir uns vorstellen sollen und das gleichzeitig rund und viereckig sein sollte. Um den Unterschied noch besser hervorzuheben, muss man die Regel in ihrer Beziehung zu den Sätzen stärker hervorheben. In dieser Hinsicht verhält sich eine Regel zu einem Erfahrungssatz ähnlich wie die Zeichnung eines Wohnhauses zu dessen Beschreibung. So sagt L. Wittgenstein:

“Eine Regel verhält sich zu einem Erfahrungssatz ähnlich, wie die Zeichnung, die die charakteristischen Merkmale eines Wohnhausplanes hat, zu der Beschreibung, welche sich einer solchen Zeichnung bedient, und welche sagt, daß so ein Haus dort und dort existiere / stehe/.”⁴²

Daraus ergibt sich seine Absicht, ein Regelverzeichnis unserer Sprache aufzustellen, um strikte grammatische Regeln zur Verwendungsweise der Begriffe zu kennzeichnen. Bei diesem Unternehmen stößt er auf einen relevanten Aspekt, nämlich die sogenannte “unscharfe Grenze” der Begriffe.⁴³

⁴⁰ Wittgenstein *PU*, 2001, § 77.

⁴¹ Wittgenstein *BT*, 2000, 172.

⁴² Wittgenstein *BT*, 2000, 173.

⁴³ Der Begriff “Regel” ist in ‘*The Big Typescript*’ nach Wittgenstein selbst verschwommen und unscharf. “‘Regel’ ist in dem Sinne ein Begriff mit verschwommenen Rändern, wie ‘Blatt’ oder ‘Stiel’ oder ‘Tisch’, etc.” (Wittgenstein *PG*, 1996, 30). Um dies noch schärfer klarzustellen müssen wir einen kurzen Hinweis auf die späteren Werke machen, wo das Thema eindeutiger dargestellt wird als im Jahr 1933. Die oben genannte Argumentation wird in den *Philosophischen Untersuchungen* klarer herausgearbeitet, wo

5. Schluß

L. Wittgenstein hat in Zusammenhang mit den Problemen um das “runde Viereck” auf die Diskussion zwischen Sokrates und Theaitetos Bezug genommen. Dort findet sich folgender Dialog:

“Sokrates: Wer also vorstellt, was nicht ist, der stellt nichts vor?

Theaitetos: So scheint es.

S.: Wer aber nichts vorstellt, der wird gewiß überhaupt gar nicht vorstellen?

Th.: Offenbar, wie wir sehen.”⁴⁴

L. Wittgenstein schlägt dazu folgendes Gedankenexperiment vor:

“Setzen wir in diesem Argument [[und dem |ihm| vorherstehenden]] statt “vorstellen” etwa “zerschneiden” / “töten” / so läuft es auf eine Regel der Verwendung dieses Wortes hinaus. Man dürfe nicht sagen / Es hat keinen Sinn zu sagen /: “ich zerschneide /töte/ etwas was nicht existiert.””⁴⁵

L. Wittgenstein betont, dass der Unterschied zwischen den Begriffen “Vorstellung” und “Zerschneiden” nicht auf irgendwelche gegenständlichen Elemente zurückgeführt werden kann, sondern eher in der Regel ihrer Verwendungsweise liegt. Folglich kann man sagen, dass der Unterschied zwischen der Bedeutung beider Wörter von der Grammatik abhängig ist.

In der Welt Platons kann man sich kein “rundes Quadrat” vorstellen, das gleichzeitig rund und quadratisch wäre. Wenn man sich ein nicht existierendes, rundes Quadrat vorstellen will, bedeutet das, dass man sich ein rundes Quadrat vorstellt, obwohl keines da ist. Die Diagonale eines runden Quadrats zu zerschneiden hieße aber nicht, dass ein rundes Quadrat da sein müsste und dadurch verschiedene grammatische Regeln garantiert sind. Wenn Sokrates behaupten würde, um mir ein rundes Quadrat vorzustellen, muss es dieses doch in einem gewissen Sinne geben, so verneint Wittgenstein das

der Begriff “Regel” durch “Spiel” ersetzt und wie folgt dargestellt wird: “Man kann sagen, der Begriff ‘Spiel’ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern. Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein Begriff? [...] Frege vergleicht den Begriff mit einem Bezirk und sagt: einen unklar begrenzten Bezirk könne man überhaupt keinen Bezirk nennen. Das heißt wohl, wir können mit ihm nichts anfangen.” (Wittgenstein *PU*, 2001, § 71).

⁴⁴ Wittgenstein *BP*, (WA, 4), 1999, 12. Vgl.: Platon 1940, 629.

⁴⁵ Wittgenstein *BP*, (WA, 4), 1999, 12.

eindeutig. Würde Sokrates hingegen argumentieren, dass die Existenz der roten Farbe eine Voraussetzung dafür ist, dass man sie sich vorstellen kann, so wäre L. Wittgensteins Antwort, dass dessen Existenz nur als Färbung eines Gegenstandes angesehen werden kann. In *'The Big Typescript'* bricht Wittgenstein mit jeder Eindeutigkeit und entdeckt die Verschwommenheit der Begriffe, die das Problem des Sehens beeinträchtigen.

Literatur

- Descartes, René, 1996: *La Dioptrique*. In: *Œuvres de Descartes*, (Publiées par Charles Adam & Paul Tannery), Bd. VI, J. Vrin, Paris, 79-228.
- Egidi, Rosaria, 1989: Phänomenologie, Psychologie und Grammatik in Wittgenstein, *Wittgenstein im Focus – Im Brennpunkt: Wittgenstein*, (Hrsg. von Brian McGinnes und Rudolf Haller), Rodopi, Amsterdam, 185-205.
- Hoogstraten, Samuel van, 1670: *Inleyden tot de Hooge Schoole der Schilderkunst: Anders de Zichbare Werelt*, Rotterdam.
- Husserl, Edmund, 1968: *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, II/1, Max Niemeyer, Tübingen.
- Kant, Immanuel, 1983: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: I. Kant, *Werke in sechs Bände* (Hrsg. von W. Weischedel), Bd. III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kepler, Johann, 1604: *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiæ pars optica traditur; Potissimum de artificiosa observatione et æstimatione diametrorum deliquiorumq; Solis & Lunæ*.[...], Claudium Marnium & Hæredes Ioannis Aubrii, Frankfurt.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2007: Gramática como principio experiencial: El holismo vital de Wittgenstein, in: *El laberinto del lenguaje* (Hrsg. Jesús Padilla Gálvez), Ediciones UCLM, Cuenca, 75-94.
- Lütterfelds, Wilhelm, 2006: "Schmerz haben". Wittgensteins frühes Plädoyer für eine solipsistische Privatheit des Innere, in: Stefan Majetschak (Hrsg.), *Wittgensteins 'große Maschinschrift'*, Peter Lang, Frankfurt a.M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien, 219-246.
- Mach, Ernst, 1922: *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena. (Nachdruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991).
- Meinong, Alexius, 1978: Über Gegenstandstheorie, in: A. Meinong, *Gesamtausgabe*. Bd. II, Akad. Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 481-530.

- Padilla Gálvez, Jesús, 1988: Identität und Selbigkeit. Ontologische Interpretation der Leibnizschen Individuen, in: V. *Internationaler Leibniz-Kongreß. Leibniz Tradition und Aktualität* (Hrsg. A. Heinekamp), Hannover, 685-692.
- Padilla Gálvez, Jesús, 1989: *Referenz und Theorie der möglichen Welten. Darstellung und Kritik der logisch-semantischen Theorie in der Sprachanalytischen Philosophie*, Peter Lang, Frankfurt a. M.
- Padilla Gálvez, Jesús, 1995: Die Verwendung des Wortes "Ich" bei L. Wittgenstein, *Wittgenstein Studies*, 3, 1-25.
- Padilla Gálvez, Jesús, 1995: Gibt es in der Sprache ein metaphysisches Subjekt? *Culture and Value. Philosophy and the Cultural Sciences*, Kirchberg am Wechsel, 97-104.
- Padilla Gálvez, Jesús, 2001: Nichts ist dunkler als das Licht. Das Problem der Farben bei Wittgenstein, Goethe, Rizzetti und Newton, *Philosophisches Jahrbuch*, 108 /II, 259-273.
- Padilla Gálvez, Jesús, 2004: Disgressionen über das sich entwerfende Ich. In: *Die Wiederkehr des Idealismus? Festschrift für Wilhelm Lütterfelds zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von Thomas Mohrs, Andreas Roser und Djavid Salehi, Peter Lang, Frankfurt a.M.; Berlin; Bern; New York; Oxford; Wien, 137-153.
- Padilla Gálvez, Jesús, 2005: Minima visibilia, *Episteme NS*, 25, 53-79.
- Platon, 1940: Theaitetos, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Lambert Schneider, Berlin, 561-662.
- Russell, Bertrand, 1956: On Denoting, in: B. Russell, *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, (Ed. by R. Ch. Marsh), George Allen & Unwin, London, 1956, 41-56.
- Stetter, Christian, 2006: Der Begriff der Grammatik in Wittgensteins Big Typescript, in: *Wittgensteins 'große Maschinenschrift'*, (Hrsg. Stefan Majetschak), Peter Lang, Frankfurt a. M., 99-114.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969: *Philosophische Grammatik*, in: *Schriften*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, Ludwig, 1996: *Philosophische Grammatik*, in: *Wiener Ausgabe*, (WA, 5), (Hrsg. M. Nedo), Springer, Wien – New York.
- Wittgenstein, Ludwig, 1999: *Bemerkungen zur Philosophie*, in: *Wiener Ausgabe*, (WA, 4), (Hrsg. M. Nedo), Springer, Wien – New York.
- Wittgenstein, Ludwig, 2000: *The Big Typescript*, in: *Wiener Ausgabe*, (WA, 11), (Hrsg. M. Nedo), Springer, Wien – New York.
- Wittgenstein, Ludwig, 2001: *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*, (Hrsg. Joachim Schulte), Suhrkamp, Frankfurt a. M.

How could he try to whistle it?

ERIC LEMAIRE

Introduction

At the end of the *Tractatus* Wittgenstein says that anyone who understands him should see that the propositions of the book are nonsensical. Furthermore, he asks us to reject them if we want to see the world aright. There is no consensus about this concluding remark. Should we take it at face value? Should we reject it? What is its real meaning? Why does he say such a thing? It is an important issue to understand the book itself. But it is important to understand the second Wittgenstein too since the *Tractatus* is the principal target of the *Investigations*. In the *Investigations*, Wittgenstein apparently tries to avoid such a situation. The questions related to remark 6.54 are related to a more general problem about the nature of Wittgenstein's philosophy, its place in the history of philosophy, and its inheritance. This problem can be expressed in the following ways: Did he really show that we could not produce a scientific metaphysics? Did he really show that metaphysical propositions are nonsensical?

First, I will briefly present three facts. Second, from these facts I will raise the problem. The three facts are the following: 1) The *Tractatus* is an attempt to construct and apply a method of analysis of ordinary language in order to distinguish between sensical and nonsensical propositions and to pass over silence what is nonsensical. 2) The analysis of ordinary language does not work and cannot work. 3) Even though the analysis of ordinary language is impossible, Wittgenstein applies the concept of nonsense to different areas such as mathematics, ethic, aesthetic, natural sciences, religion, and philosophy.

2. Wittgenstein's conception of philosophy¹

Philosophy is neither a natural science (In Philosophy we cannot make hypothesis and test them) nor a meta-empirical science. The purpose of philosophy is not to build general theories or to construct philosophical propositions in order to describe the essential and necessary features of reality, but it is to logically clarify thoughts. "Philosophy is not a body of doctrines but an activity". Its aim is to "set limits to the much disputed sphere of natural sciences."²

The main thesis of the book, which is expressed in the preface, is that problems of philosophy are based on the misunderstanding of the logic of our language. The only thing one can do with philosophical propositions is to eliminate them because they do not have a clear sense. As he says in the preface:

"What can be said at all can be said clearly, and what we cannot talk about we must pass over in silence."³

When one meets some philosophical problem, as for example "Does the external world exist?" one is tempted to give them some solutions which consists in philosophical propositions. Generally, when, one is confronted with such questions, one does not find a unique apparently suitable answer but several contradictory answers, even though; all the sources of argumentation are dried up. In these cases, there are three different possibilities. Firstly, one can cut short the discussion in favour of one of the possible answers. Secondly one can conclude that things are contradictory. Thirdly, one can investigate the foundations of our theses in order to find the point(s) of tension or disagreement. The last possibility is the one chosen by Wittgenstein. The correct method in philosophy is:

"To say nothing except what can be said, propositions of natural sciences [...]. Whenever, someone else wanted to say something metaphysical, to demonstrate him that he had failed to give a meaning to certain signs in his propositions."⁴

With the logical clarification of thoughts, one should be able to

¹ See the preface, Wittgenstein *TLP*, 4.002 to 4.0031, Wittgenstein *TLP*, 4.111 to 4.116, Wittgenstein *TLP*, 6.5 to 7.

² Wittgenstein *TLP*, 4.113.

³ See also Wittgenstein *TLP*, 4.116 and in Wittgenstein *TLP*, 7.

⁴ Wittgenstein *TLP*, 6.53.

eliminate metaphysical propositions; so that the propositions of natural sciences would enter into considerations. So the solution of a philosophical problem is not a philosophical proposition but the disappearance of the problem⁵ and of its apparent solutions. We can notice here that his conception of philosophy implies our actual ability to practice logical analysis. Then, we must be able to give an end to the explanation of the sense of a proposition. Otherwise, the idea that metaphysical propositions are nonsensical is completely empty.

3. The project of analysis of ordinary language

The project of logical analysis aims at distinguishing sensical from nonsensical propositions. This project is based on three premises: 1) Sometimes ordinary language deceives us because its apparent logical structure is not necessarily its real logical one. 2) One has the idea of a perfect logical language in which nonsense is intrinsically excluded. Such a language is the *ideography*. 3) The translation of ordinary language into logical language is a means of drawing a frontier between sensical and nonsensical propositions.

Wittgenstein writes that in “... everyday language it very frequently happens that the same word has different modes of signification – and so belongs to different symbols – or that two words that have different modes of signification are employed in propositions in what is superficially the same way.”⁶ If one is tempted, he says in 3.324, to assert some philosophical propositions, it is due to the fact that the apparent logical structure of ordinary language is not necessarily the real logical one, as the signs we use to express thoughts do not necessarily and immediately reflect what they mean.

The logical imperfection of ordinary language is not something inevitable. In order to avoid it, one must use a perfect logical language. A perfect logical language consists in “... a sign-language that excludes them by not using the same sign for different symbols and by not using in a superficially similar way signs that have different modes of signification: that is to say, a sign-language that is governed by logical grammar – by logical

⁵ Wittgenstein *TLP*, 4.003.

⁶ Wittgenstein *TLP*, 3.323.

syntax.”⁷ Such a language is symbolic logic. Symbolic logic is the universal grammar of every possible language. For Frege and Russell, in quite different ways, logic was conceived as a science. It was presented as an axiomatic, with its primitive symbols and propositions. For Wittgenstein, there is no *real* primitive symbol or propositions in logic. The only logical constant is a form, and not the name of a logical entity. Logical propositions are tautologies or contradictions that do not depict fact, but the frontier of the world. Consequently they are empty of sense. Logic is not the description of a mechanism, thoughts’ mechanism. It is not a branch of natural sciences like psychology or biology. Logical laws are not subject of the evolution. They express the norms of thoughts, so, for Wittgenstein, there are no thoughts outside logical rules. We can notice the fact that the criticism of ordinary language depends on the idea of a perfect logical language. Without this idea, why should we *blame* our ordinary language?

What is the difference between a sensical and a nonsensical proposition? A fundamental point of the theory of proposition is that a proposition is not a name. He writes: “Situation can be described but not *given names*.”⁸ A reason why a proposition cannot be a name is that a proposition can be false, not a name. One can assert or deny a proposition. Its sense must not be destroyed if the fact described by a proposition does not exist. I can say “Toby is bald”, and it is perfectly intelligible, whatever is the case in the world. But one cannot assert or deny a name, because in the first case the proposition would be redundant, and in the second case, it would be self-contradictory. According to that conception of name, a sign is immediately related to the object that gives it its meaning. So if a sign is a real name it cannot fail to denote an object otherwise, the sign is simply gibberish like ‘Tcheu’, and the proposition in which it is used is self-contradictory.

A proposition has a sense if and only if it has *truths-conditions*. Moreover, one understands it if and only if one *knows* what is the case is when it is true and what the case is when it is false. One can understand a proposition without knowing if it is now true or false. The sense of a proposition is independent of the world in that manner. But in another sense,

⁷ Wittgenstein *TLP*, 3.325.

⁸ Wittgenstein *TLP*, 3.144.

it is not independent because, for him, it is necessary that a proposition can be true or false. He said: a proposition is necessarily bipolar. To know if a proposition is true, one must compare it with reality. Understanding a proposition means knowing the totality of its use. In other words, when one understands a proposition one cannot fail while using it even if what he says is true or false. In order to understand it, one must get its constituents and their meaning, the objects they *mean*, and to know an object, to understand a name, is to know the totality of its possibilities of occurrence in states of affairs.⁹

To represent something, a proposition must be a picture of a fact. And it is a picture of a fact if and only if the proposition has the same number of elements than the fact it represents. It is also possible to say that it must have the same logical form. The logical form is not a further element. Logical form does not exist apart from the elements of the proposition. The elements of the propositions are not externally related, like in Russell's theory, by a logical form with which we must be acquainted and that guarantees the possibility of the combination of the elements (particulars or universals). In Russell's theory, the logical form is a completely general proposition which informs us about the ontological status or logical type of the constituent of a proposition and of the order of their combination. Logical form is neither an object nor a fact, so one cannot *name* or *describe* it. *The logical form is absolutely indescribable*, it can only be *shown*. The ineffability of the logical form is absolute. It says that, the proposition p does not *describe* what its sense is but *show* it, and no proposition q can do this. It does not say that the proposition p cannot describe what its sense is, but another proposition q can describe the logical form that p *shows*.

In the logical form of a judgment, Wittgenstein does not include a *subject* as constituent. It is another difference between W's theory of proposition and Russell's one. In Russell's theory, the subject synthesizes all the constituents (Particulars, Universals and the logical form) by means of a *relating relation*.

A meaningless proposition is a proposition in which at least one element (and this element must be a primitive element, a complete symbol) lacks meaning. When such a case appears, the whole proposition lacks logical

⁹ Wittgenstein *TLP*, 2.012 to 2.0123.

form and has as much sense as “tcheuntchewa tobicha” which is gibberish. It has absolutely no sense, or denotes no reality. In that frame, all propositions must describe contingent fact. No proposition can be true *a priori*. Why an *a priori* proposition is nonsensical and cannot be synthetic? We briefly tackle the point when we explain the difference between a name and a proposition. Examples of such propositions are:

- (1) “Redness is a colour.”
- (2) “Material beings exist in space and time.”

These propositions try to assert necessary features. These propositions try to say that certain things have certain properties. But either these propositions are true and are redundant because, a competent speaker must know it if he/she understands the meaning of their subject, or these propositions are false and meaningless because the properties they try to attribute to their subject are internal properties. Internal properties are constitutive of the identity of a concept. So for Wittgenstein, it is not possible to assert or deny intelligibly essential features (internal properties or relations) of facts or objects, for if such a proposition is true, it is redundant (*a priori* true), and if it is false it is self-contradictory.

Other propositions can be seen as attempt to negate necessary features. For example:

- (3) “Redness bleeds.”
- (4) “God is a good pianist.”

Propositions (3) and (4) try to say something about objects we cannot say without destroying the identity of the objects.

So Wittgenstein’s project of elimination of metaphysical propositions does not aim at supporting the view that there is only contingent attributes or relations (as Russell did). There are necessary features, but we cannot prove that such or such things have these properties. We must see it in our sensical use of language. He tries to show to the metaphysicians and to the Sceptics that necessary features cannot be asserted nor denied intelligibly. His position has a price. He needs to assume the idea that there is between LanguageThought and the World an absolute harmony. Wittgenstein reject both Realist and Anti-Realist approaches of metaphysics and deny that there can be *a priori* knowledge of the essential features of reality (whatever we

thing about reality). His anti-metaphysical approach is mixed: He thinks both that metaphysical statements are meaningless, and that there is *something* (the substance of the world) that we are not able to know.

4. The failure of the project of logical analysis of ordinary language

The success of the project is based on our ability to clarify the propositions of ordinary language. This implies that our language is based on simple objects introduced by conventions (elucidations) that determine the meaning of name. The existence of objects is a necessary condition. What is an elucidation? Wittgenstein wrote:

“The meaning of primitive signs can be explained by means of elucidations. Elucidations are propositions that contain the primitive signs. So they can only be understood if the meanings of those signs are already known.”¹⁰

Wittgenstein’s explanation is, I think, circular. It says that to clarify the meaning of a constituent of a proposition, one must use a proposition containing the sign we want to explain. But to understand the elucidation, one must understand the sign we indeed search to explain.

We can use here another argument based on Wittgenstein’s criticism of the ostensive definition. Briefly, W’s argument says that an ostensive definition is ambiguous outside a language. An ostensive definition cannot introduce the meaning of primitive signs if the pupil does not know the function of the word in our language. For example, to understand an elucidation like “This is red”, one must know that red is the name of a colour and not the name of a shape or of a sound. To understand an ostensive definition, one could say that the pupil must be aware of the kind of thing we speak about.

Another reason to think that the analysis does not work is based on an historical fact. When Wittgenstein tried to give a solution to the problem of colours (*Remarks on logical form, Philosophical Remarks*), he never found the elementary propositions but he abandoned the idea that the elementary propositions are mutually independent.

It is difficult to see how we could actually do the clarification of our

¹⁰ Wittgenstein *TLP*, 3.263.

language. We cannot find the elementary propositions. Therefore, it seems impossible to draw the frontier between sensical and nonsensical propositions. The idea of an absolute harmony between language/Thought and the World leads him into difficulties. To succeed in eliminate assertions about metaphysical features of Reality, we need a kind of knowledge (knowledge of the logical form of objects or propositions), which is, according to him, impossible.

5. Applying the theory of proposition

Other consequences of the distinction can be seen. In the last pages of the book, Wittgenstein applies his theory of symbolism to different subjects such as mathematics, ethic, moral, aesthetic, natural sciences, religion and philosophy. In each case, he says that propositions are nonsensical. Especially, in 6.54 Wittgenstein writes a very famous and baffling remark:

“My propositions serve as elucidations in the following way: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them – as step – to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.)

He must transcend these propositions, and then he will see the world aright.”¹¹

So, if one understands Wittgenstein, believes that he is right, one must see that his propositions are nonsensical, that they are neither true nor false, and cannot be true or false, which is not comfortable.

6. The paradox

We have seen three facts: 1) The *Tractatus* has a project: to draw the frontier between sensical and nonsensical propositions and to eliminate nonsensical propositions. To succeed, the author needs to analyse ordinary language. 2) The project does not work, so it is not possible to draw the frontier. 3) Nevertheless Wittgenstein claims that some propositions are nonsensical. As a result, we lack determination for the use of the concept of nonsense, but meanwhile the concept is being used. If the correct method in Philosophy is the analysis of ordinary language, if this is the manner to recognize

¹¹ Wittgenstein *TLP*, 3.263.

nonsensical propositions, and if analysis does not work, how can he say that such or such proposition is nonsensical? How can he say that his own propositions are nonsensical? It seems that analysis is impossible and in the same time that it is effective. The alternative seem to be the following: either the analysis of ordinary language does not work and the propositions of the *Tractatus* are not nonsense, or the propositions of the *Tractatus* are nonsense and the analysis work.

References

- Aristotle, 2004: *De Interprétation*, Traduction J. Tricot, Vrin, Paris.
- Chisholm. R., 1996: *A Realistic theory of categories, An essay in Ontology*, Cambridge University Press, New York.
- Diamond, Cora, 1995: *The Realistic Spirit: Wittgenstein and the mind (Representation and mind)*, Bradford Books, Massachusetts Institute of technology.
- Gandon, Sebastian, 2002: *Logique et langage, étude sur le premier Wittgenstein*, Vrin, Paris.
- Glock, Hans-Johann, 1996: *Dictionnaire Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- Goddard, Leonard, Brenda, Judge, 1982: *The metaphysics of the Tractatus*, Australasian Journal of Philosophy Monograph, no.1, 1–72.
- Hacker, Peter, 1972: *Insight and illusion*, Clarendon Press, Oxford.
- Hacker, Peter, 2001: *Wittgenstein: connections and controversies*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Hacker, Peter, 2003: *Wittgenstein, Carnap and the American wittgensteinians*, *The Philosophical Quarterly*, 53 (210), 01–23.
- Hacker, Peter, 1986: *Laying the ghost of the Tractatus*, in: S. G. Shanker, (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*. Vol. I , Croom Helm, London, 76-91.
- Hacker Peter, 1996: *Wittgenstein's place in the twentieth century analytic century*, Blackwell, Oxford.
- Hacker Peter, 1999: *Wittgenstein*, Le Seuil, Paris.
- Hintikka, Jaako and Mériel, 1989: *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, New York.
- Kenny, Anthony, 1973: *Wittgenstein*, Penguin, Harmondsworth.
- Kenny, Anthony, 1984: *The legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- Crary, Alice and Read, Rupert (eds), 2000: *The New Wittgenstein*, Routledge, New York.

- Loux, M. J, 2006: *Metaphysics, a contemporary introduction*, 3rd edition, Routledge, New York.
- Lowe, E.J, 1998: *The possibility of metaphysics, Substance, Identity and Time*, Oxford University Press, New York.
- Pears, David, 1971: *Wittgenstein*, Fontana, London.
- Pears, David, 198: *The false prison*, Oxford University Press, Oxford.
- Shanker, Stuart (eds), 1986: *Ludwig Wittgenstein critical assessments*, Routledge, London.
- Wittgenstein, Ludwig, 1961: *Tractatus logico philosophicus*, (English Translation by Pears David and Mc Guinness Brian), Routledge, London.
- Wittgenstein, Ludwig, 1998: *Philosophical investigations*, 1953, (English Translation by Anscombe Elizabeth), Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969: *On certainty*, (English Translation by Anscombe Elizabeth), Blackwell, Oxford.

Phänomenologie *versus* phänomenologische Probleme

Die parallaktische Lösung Wittgensteins

SABINE KNABENSCHUH DE PORTA

1. Wittgensteinsche Grammatik und Phänomenologie

Eine der rätselhaftesten Behauptungen Ludwig Wittgensteins taucht in den *Bemerkungen über die Farben* auf:

“Es gibt zwar nicht Phänomenologie, wohl aber phänomenologische Probleme”¹.

Der vorliegende Beitrag versucht klarzustellen, daß das Rätsel ein nur scheinbares ist, und das Verständnis jenes Orakels nichts als eine angemessene Kontextualisierung erfordert. Mit ‘Kontextualisierung’ meine ich eine Standortbestimmung der zitierten Bemerkung *innerhalb des Gesamtwerks* Wittgensteins, und zwar in dem – bereits in anderen Arbeiten vertretenen² – Sinn, demzufolge die wittgensteinsche Philosophie in ihrer Gesamtentwicklung eine Neudeutung erfordert, ausgehend von einer Neubewertung der “Übergangsphase”, in welcher der kontroversenliebende Österreicher seine eigentümliche *Grammatik*-Konzeption entwickelt.

Da sich nun in jenen vorangegangenen Studien erwiesen hatte, daß im Begriffsrahmen *Grammatik – logischer Raum* die konzeptuelle Organisation der *unmittelbaren Erfahrung* den Stellenwert *lebensweltlicher Gewißheiten* erlangt, liegt die Vermutung nahe, eine *phänomenologische* Deutung *zumindest* der Anfang der dreißiger Jahre entstandenen Texte rechtfertigen zu können; zumal der Autor selbst genau dies oft genug andeutet. Gelegentlich *artikulierte* er es sogar *expressis verbis*:

“Von meiner Arbeit könnte man sagen, daß sie ‘Phänomenologie’ ist”³

¹ BF I 53, S. 23; III 248, S. 91.

² Vgl. Knabenschuh 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007a, 2007b.

³ Drury 1981, 131; zitiert z.B. in Hintikka & Hintikka 1986, 150.

äußerte er um 1930; und G. H. von Wright bezeugt, daß Wittgenstein noch etwa zwanzig Jahre später, als er sich aufs Neue dem Thema ‘Farben’ widmete, “oft zu sagen pflegte, daß das, womit er sich beschäftigte, von jener Art sei, die einige Philosophen ‘Phänomenologie’ nennen”⁴. Was wiederum nahelegt, das phänomenologische Interesse Wittgensteins nicht einmal als eine nur vorübergehende Leidenschaft aufzufassen.

Nun fügt sich das Vorhaben, nach dem Verständnis einer “Phänomenologie” à la Wittgenstein Ausschau zu halten, recht bequem in eine der heutigen Philosophie durchaus geläufige Tendenz ein, insofern die Trennungslinie zwischen “analytischem” und “kontinentalem” Denken allmählich ihren kategorischen Charakter zu verlieren beginnt. Genau besehen scheint nämlich die Dichotomie gar keine zu sein, und die Sekundärliteratur hat – seit längerem schon – dafür gesorgt, den Oppositionsabbau folgerichtig aufzuzeigen. Mein augenblickliches Vorhaben allerdings – darauf sei sogleich hingewiesen – läuft *nicht* auf einen *Vergleich* der wittgensteinschen “Phänomenologie” mit anderen Phänomenologien hinaus, sondern auf eine Erhellung – oder “Legitimierung” – derselben *als* Phänomenologie, oder besser, als *phänomenologische Sichtweise*. Dies geht auf zwei Motive zurück:⁵

Erstens wäre zu beachten, daß Wittgenstein den Grundterminus *Phänomen* in einer Bedeutung verwendet, die mehr nach dessen *gewöhnlichem* Gebrauch klingt als nach einer spezifischen, einem bestimmten philosophischen System zugehörigen Handhabung: und zwar im Sinne des in der Wirklichkeit *sich zu erkennen Gebenden*, insofern es *unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht*. Zweitens ist jedwede direkte Abstammungsgeschichte der wittgensteinschen “Phänomenologie” auszuschließen; was sowohl für den metatheoretischen Zweig der Physik gilt, als auch für die von Edmund Husserl ausgehende phänomenologische Tradition, sowie artverwandte Tendenzen. Bestenfalls kann man – mit Spiegelberg – vermuten, daß “[irgend]etwas von [all] dem Reden und Schreiben über Phänomenologie, das in der Luft lag als Wittgenstein Wien verließ, mit in sein Denken hineingeriet”, und er eben dies “aufgriff, als er der

⁴ Spiegelberg 1994, 214.

⁵ Vgl. Knabenschuh 2005, 13-23.

Aufgabe gegenüberstand seine Ideen einem neuen Publikum vorzustellen”⁶. Kurz, die “Phänomenologie” Wittgensteins verspricht eine Phänomenologie *sui generis* zu sein.

2. Die Terminologie

Mein Vorschlag, es mit einer neuen Lesart zu versuchen, kommt der Empfehlung gleich, vor einem phänomenologischen Auswertungsversuch seiner sonstigen Werke erst einmal zu klären, was diesbezüglich in denjenigen Texten zu finden ist, in welchen unser Autor die Bezeichnung ‘Phänomenologie’ auf seine *eigene* Philosophie *anwendet*. Jede einschlägige Untersuchung hätte also mit dem *Terminus* selbst zu beginnen.⁷

In dieser Hinsicht kann man allerdings verstehen, warum mehrfach versucht wurde, Wittgenstein in die eigentliche “phänomenologische Tradition” einzureihen. Denn es ist unmöglich, *nicht* zu bemerken, mit welcher Häufigkeit das Wort *Phänomenologie* in diversen Texten auftaucht: in den *Philosophischen Bemerkungen*, in der *Philosophischen Grammatik* (und anderen Abschnitten des *Big Typescript*, wie “Philosophie”, “Phänomenologie” und “Idealismus”), in den (als *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* herausgegebenen) Gesprächen mit Schlick und Waismann, in den Aufzeichnungen der Studenten – oder des Gasthörers Moore – aus den Anfang der dreißiger Jahre von Wittgenstein gehaltenen Vorlesungen, wie auch in den frühen “Remarks on Logical Form” – abgesehen von den unveröffentlichten Schriften jener Jahre.⁸ Ist somit die Vermutung nicht naheliegend, Wittgenstein thematisiere in all diesen Fällen das, was wir *gewöhnlich* in Philosophie unter ‘Phänomenologie’ verstehen?

Nicht unbedingt. Denn er spricht ja nicht nur von *Phänomenologie*, sondern auch – viel häufiger sogar – von *phänomenologischer Sprache*, was anzeigt, daß es ihm um die *Arten* (der Plural ist beabsichtigt) *der begrifflichen Erfassung* des Erfahrbaren geht. Ein Indiz, das sich sogleich bestätigt findet, wenn man nämlich in den gleichen Texten Termini wie *phänomenologische*

⁶ Spiegelberg 1994, 211.

⁷ Vgl. Knabenschuh 2005, 4-6.

⁸ Vgl. *PB*, *BT*, *PG*, *Phil*, *Phän*, *Ideal*, *WWK*, *WL30/32*, *WV32/35(1)/(2)*, *M:L30/33*, *RLF*, *MS 105-115*, *MS 302*, *TS 212*, *TS 219*.

Bedeutung, phänomenologische Aussage, phänomenologische Beschreibung, phänomenologische Analyse und Ähnliches entdeckt.

Diese terminologischen Verwendungen ihrerseits führen drei – bereits anderorts behandelte⁹ – Prinzipien mit sich: (a) Phänomenologie ist zu *unterscheiden* von *Physik*, also von der Sichtweise der Erfahrungswissenschaft im Allgemeinen, sowie alltäglicher Perspektiven, die jene gewissermaßen nachahmen. (b) Phänomenologie ist, letztendlich, *Grammatik*. (c) Der konnotativ überbelastete Terminus ‘Phänomenologie’ ist bezüglich des wittgensteinschen Denkens als ein nur *provisorischer* Name anzusehen.

3. Phänomenologie oder phänomenologische Probleme? Die Suche des “Wesentlichen”

Nun mag aber ein Befürworter der Eingliederung Wittgensteins in die traditionelle Phänomenologie noch ein besonders schlagendes Argument anbringen wollen. Immerhin gibt es eine weitere auffällige Tatsache: sobald Wittgenstein von Phänomenologie redet, pflegt er auch die Suche nach dem “Wesentlichen” zur Sprache zu bringen. Und somit ergibt sich eine der oben gestellten recht ähnliche Frage: ist dies nicht eine Ingredienz, die unmittelbar zur Phänomenologie Husserls (zurück)führt? Aber wieder trügt der Schein. Das, was Wittgenstein “Wesen” nennt, hat de facto herzlich wenig mit dem “Wesen” im Sinne Husserls gemein. Wenden wir uns also der wittgensteinschen Idee zu, die “phänomenologische Analyse” – die Erhellung der Artikulation unmittelbarer Erfahrung – weise auf *das Wesentliche* unserer Sprache (und lebensweltlichen Episteme) hin.¹⁰

Es liegt auf der Hand, daß bei Wittgenstein das Reden vom *Wesentlichen* einem Reden über (Regeln der) *Grammatik* gleichkommt.¹¹ Dies gilt für *jede* grammatikalische Konfiguration, sei sie abstrakt oder empirisch: so wie das Wesen der Zahlen “in den *Regeln* über ihren Gebrauch”¹² ausgesprochen ist, so zeigt sich das Wesen der akustischen und

⁹ Vgl. Knabenschuh 2005, 8.

¹⁰ Vgl. z.B. *PB* 1, S. 51.

¹¹ Vgl. u.a. *PU* I 371, S. 398.

¹² *PB* 141, S. 161.

chromatischen Phänomene “offenbar in der Grammatik der Wörter für Töne und Farben”¹³. Und stets verkörpert sich das Wesentliche in der Bereitschaft, dem Kompromiß nachzukommen, den der Einstieg in eine Grammatik nach sich zieht.¹⁴

Wie aber wäre nun die Eigenheit der “phänomenologischen” Grammatiken zu erklären, *das* Wesentliche des für unsere begriffliche Organisation *in ihrer Gesamtheit* verantwortlichen Mechanismus widerzuspiegeln? Hierfür geht Wittgenstein noch zwei Schritte weiter. Erstens unterstreicht er, daß eine *abstrakte* Sprache (speziell die mathematische) keine Grammatik *hat*, sondern selbst Grammatik *ist*¹⁵; womit ihr die Möglichkeit abgeht, eigenständig in den *lebensweltlichen* Mechanismus unserer (epistemisch-)begrifflichen Bewegungen einzugehen. Zweitens stellt er bezüglich der *empirischen* Grammatiken klar, daß die *hypothetischen* Artikulationen stets eine – unüberbrückbare – epistemische *Distanz* zwischen Erwartung und Erfüllung beinhalten, welche, indem sie das Wesentliche *der* physikalischen Grammatiken ausmacht, es diesen vereitelt, das Wesentliche der Mensch-Welt-Begegnung *auszudrücken*.

In der Tat besteht das Wesen einer Hypothese darin, “daß sie eine Erwartung erzeugt, indem sie eine zukünftige Bestätigung zuläßt”¹⁶; damit aber eine solche Artikulation überhaupt sinnvoll wird, ist andererseits wesentlich, “daß ich die Erwartung nicht nur mit dem muß vergleichen können, das als die ... Antwort ... betrachtet wird, sondern auch mit dem gegenwärtigen Stand der Dinge. ... Sie muß *jetzt* Sinn haben.”¹⁷ So ergeben sich *zwei* bei einer Hypothese wesentliche Faktoren: als Grundbedingung, die Einfügung in einen pertinenten Unsicherheitsraum; als Erkennungszeichen einem “eentlichen” Satz gegenüber, die – innerhalb dieses Raumes – unüberwindliche Distanz, in der sich Frage (Erwartung) und Antwort (Erfüllung) zueinander befinden.

Hiermit beginnt sich eine entscheidende Idee herauszubilden: das Offenbarwerden des *lebensweltlich Wesentlichen* ist auf die *nicht-*

¹³ Phän 97, S. 310.

¹⁴ Vgl. z.B. WL30/32 B V, S. 36.

¹⁵ Vgl. hierzu z.B. PB 178, S. 218 und 114, S.135.

¹⁶ PB 228, S. 285.

¹⁷ PB 229, S. 286.

hypothetische Dimension der empirischen Grammatiken zu beschränken. Natürlich bedeutet dies nicht ein Verschwinden der Frage-Antwort-Bewegung, sondern vielmehr deren komplette *Vollziehungsmöglichkeit*, insofern Frage und Antwort tatsächlich *deckungsgleich* werden können. Und genau das geschieht – den “Übergangstexten” zufolge – beim Artikulieren des unmittelbar Erfahrenen, indem nämlich Frage und Antwort zum *Achtgeben* und *Bemerken* werden. Die Potentialität, das Wesentliche der Mensch-Welt-Begegnungen aufzuzeigen, *kann* also nur den “phänomenologischen Beschreibungen” zufallen, die über die geeigneten Charakteristika verfügen, um als *epistemische Normen* zu fungieren – stets provisorisch, aber dennoch funktionstüchtig in unserer *lebensweltlichen Praxis*.¹⁸

So gesehen sind Bemerkungen wie “Das Wesentliche ist, daß die Darstellung des Gesichtsraums [= im Gesichtsraum] ein Objekt darstellt und keine Andeutung eines Subjekts enthält”¹⁹ recht aufschlußreich, was den Unterschied zwischen *dieser* Auffassung des “Wesens” und dem “Wesen” à la Husserl angeht. Für Wittgenstein ist das Wesentliche weder statisch noch universell, sondern *funktionell-operativ*: das Ergebnis einer epistemischen *Konsonanz* von Subjekt und Objekt (ob das Erwartete vorgefunden wird oder nicht). Folglich wäre das, was er “das Wesen der Welt”²⁰ nennt, als das Wesentliche der Mensch-Welt-*Begegnung* zu verstehen, im Sinne pertinenter Einfügungen in Unsicherheitsräume, (provisorisch) hinreichend zur Vermittlung jener lebensweltlichen Gewißheit, die es uns ermöglicht *unsere Welt als solche zu erfassen*.

4. Phänomenologische Funktion versus phänomenologische Methode

Diese eigenwillige Konzeption des *Wesentlichen* erklärt auch, inwiefern Wittgensteins grammatikalische Suche nicht auf eine “primäre” phänomenologische Sprache abzielt, sondern auf das, was man die *phänomenologische Funktion* der Umgangssprache nennen kann.²¹ So wie nämlich “das Wesentliche” nur dahingehend einen aprioristischen Charakter

¹⁸ Vgl. Knabenschuh 2007a, 114-116, und 2007b, 77-81; ebenso 2006, 12-14 und 15-25.

¹⁹ PB 71, S. 100.

²⁰ PB 54, S. 85.

²¹ Vgl. Knabenschuh 2007a, 115; 2007b, 78.

aufweist als es im Sinne eines *flexiblen* Apriori verstanden wird, so entspringt der phänomenologische Bedeutungsinhalt nicht einer strikten *Methode*, der zu folgen wäre um ihn überhaupt aufdecken zu können, sondern einer *Funktion* der natürlichen Dynamik, mittels derer wir die menschliche Welt konzeptualisieren.

In dieser Hinsicht sollte man sich zwei Thesen Wittgensteins in Erinnerung rufen:²² Zum einen, die Unterscheidung zwischen *Gewißheit* und (angestrebtem) *Wissen* im empirischen Bereich, gemäß derer die “phänomenologischen Beschreibungen” innerhalb der epistemischen Dynamik *lebensweltliche Gewißheiten* ausdrücken. Zum anderen, die Eigenart ebensolcher “Gewißheiten”, in der Praxis *erlernt* zu werden, dergestalt, daß die “phänomenologischen Sätze” infolge ihrer *lebensweltlichen* Kontextualisierung und ihrer *grammatikalischen* Funktion zu *Rahmenstrukturen* unserer Erkenntnissuche werden.

Hiervon ausgehend kann man die “Phänomenologie” Wittgensteins als eine *holistische Epistemologie* verstehen, die versucht, das *Wesentliche* unseres artikulierten Umgangs mit der Welt zu erfassen; eine Auslegung²³, die sich folgendermaßen rechtfertigen läßt: Wie bereits betont, ist *Phänomenologie* bei Wittgenstein unweigerlich *Grammatik*. Eine Grammatik, die zum *Erfahrungsprinzip* wird, insofern sie eine *Übersichtlichkeit* unserer epistemisch-grammatikalischen Mechanismen ermöglicht, da sich diese im Artikulieren der unmittelbaren Erfahrung auf die *internen Relationen* beschränken, also auf unsere wesentlich *lebenswichtigen* Wechselbeziehungen mit der Welt. Eine Grammatik, die *holistisch* ist, da jede von internen Relationen erstellte “grammatische Umgebung” einen *elementaren* Kontext bildet, dessen Dynamik alle kombinatorische, situative oder historische Kontextualität *trägt*. Eine Grammatik schließlich, deren Schwerpunkt darin liegt, daß sich die *Standortbestimmungen* bei unseren Annäherungen an die Lebenswelt aus stets verschiedenen Positionen, Winkeln oder Perspektiven vollziehen, kurz, auf *parallaktische* Art vonstatten gehen.

Den “phänomenologischen Beschreibungen” hinsichtlich dieses *parallaktischen Wesens* unserer Lebenswelt Transparenz zu verleihen, darin

²² Vgl. Knabenschuh 2007a, 115 f.; 2007b, 77-79.

²³ Vgl. Knabenschuh 2007a, 116-122; 2007b, 81-90.

besteht die Aufgabe einer Phänomenologie nach wittgensteinschem Muster. Und selbige Aufgabe hat nichts mit der Anwendung einer *Methodologie* zu tun, sondern mit dem Erfassen *operativer Prinzipien*.

5. Phänomenologie als Einstellung

Ist es nun überhaupt gerechtfertigt, von einer *wittgensteinschen Phänomenologie* zu sprechen? Durchaus. Trotz der Motive, die Wittgenstein letztendlich von der *Bezeichnung* abbrachten, besteht eine unleugbare „*Familienähnlichkeit*“ zwischen seinem Denken der frühen dreißiger Jahre und den traditionellen Phänomenologien; wie auch diese ein Konglomerat von Reflexionsgebäuden bilden, die sich in familiärer Verwandtschaft verknüpfen – sowohl untereinander als auch mit der Hermeneutik, der sie eine neue Antriebsfeder boten. So präsentieren beispielsweise Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty und – ebenso – Gadamer philosophische Systeme, deren Ähnlichkeit ihrer Unterschiedlichkeit in nichts nachsteht; und Tendenzen wie *transzendente Phänomenologie*, *phänomenologischer Existentialismus*, *hermeneutische Phänomenologie* oder *phänomenologische Hermeneutik* weisen ein Verwandtschaftsverhältnis auf, das sie gleichzeitig verbindet und trennt. Analog hierzu nehmen auch Wittgensteins „Übergangstexte“ an dem – so Don Ihde – „phänomenologischen Konsens“ teil, demzufolge „Sprache... ihre Bedeutungskraft aus den unbestimmten [= unbegrenzten] Möglichkeiten innerhalb der lebenden Sprache erlangt“²⁴.

In der Tat: indem sie unsere Möglichkeiten nachvollzieht, die Welt aus immer neuen Perspektiven zu artikulieren, veranschaulicht die Phänomenologie Wittgensteins *ein Netz funktionell integrierender Ganzheiten, denen eine Dynamik der Standortbestimmungen gemein ist, und innerhalb derer die Lebenswichtigkeit der epistemisch-grammatikalischen Bewegungen zum Mensch-Welt-Dialog führen*.²⁵ Ob man sich an einer solchen Formulierung versucht oder – mit Ihde – vom „Auftauchen der Vorstellung, daß [die] Sprache [die] Erfahrung auf vielfältige Weise widerspiegelt“²⁶ spricht, ist nebensächlich. Wichtig ist die Artverwandtschaft

²⁴ Ihde 1976, 181.

²⁵ Vgl. Knabenschuh 2007b, 90 f.; 2007a, 122.

²⁶ Ihde 1976, 183.

einer derartigen Sichtweise mit der “phänomenologischen Sympathie für ein Anerkennen vielfältiger Dimensionen bezüglich der Welt und der Erfahrung”²⁷. Im Fall Wittgensteins allerdings geht dieses “Anerkennen” so weit, daß das Ergebnis auf eine authentische *Parallaxen-Phänomenologie* hinausläuft.²⁸

Von dieser Eigenheit abgesehen, besteht der *wesentliche* Unterschied zwischen traditioneller Phänomenologie und der wittgensteinschen darin, daß letztere nicht als *Programm* zu verstehen ist, sondern als eine *Einstellung* unseren lebensweltlichen Beziehungen gegenüber. Die “phänomenologischen Untersuchungen” Wittgensteins fügen sich nie zu einem *System* zusammen, sondern stellen eine *Betrachtungsweise* der Mensch-Welt-Begegnung vor. Zur Klärung dieser Opposition könnte man dem (in einschlägigen Kreisen bereits geläufigen) Begriff einer “*konstruktiven Phänomenologie*” – die, vereinfacht formuliert, ein systematisches Aufzeigen der Beziehungen zwischen menschlichem Denken und phänomenischer Welt anstrebt –, den einer “*kontemplativen Phänomenologie*” – deren Ziel im Verstehen der operativen Prinzipien jener Beziehungen liegt – entgegensetzen. Die Phänomenologie Husserls, zum Beispiel, gehörte zu der erstgenannten Art; die wittgensteinsche dagegen stünde für die zweitgenannte, und zwar als ihr (bis jetzt) *einzig*er Vertreter.

Und wirklich *ist* das Vorgehen Wittgensteins auf der ganzen Linie *kontemplativ*: die Grammatik der “phänomenologischen Beschreibungen” stellt für ihn keinen Gegenstand systematisch-theoretischer Ausarbeitung dar, sondern einen Gegenstand der Betrachtung, der bestenfalls ein Begreifen der *Art* seines Funktionierens zuläßt. Somit erweist sich die wittgensteinsche Phänomenologie als Widerspiegelung eben jener epistemischen Subjekt-Objekt-Konsonanz, die im Artikulieren der unmittelbaren Erfahrung zum Ausdruck kommt: sie wird zu einer *Extension der phänomenologischen Funktion unserer Umgangssprache*, zu einer *Phänomenologie der Erwartung und Erfüllung*, die, indem sie die operativen Prinzipien unserer lebensweltlichen Dialoge veranschaulicht²⁹, *selber* Dialog mit der – Aufmerksamkeit heischenden – Welt sein will. Keine Spur eines

²⁷ Ihde 1976, 183.

²⁸ Vgl. Knabenschuh 2007a, 119; 2007b, 85.

²⁹ Vgl. auch Knabenschuh 2007b, 91; 2007a, 122.

phänomenologischen *Programms* ist hier zu finden, sondern eine phänomenologische *Einstellung*, die sich allerdings zum Kernstück einer gesamten Philosophie aufschwingt.

Derart ist also das Panorama, vor welchem die verschiedenen Deutungslinien zu beurteilen wären, die bezüglich dessen entwickelt wurden, was wir mittlerweile wohl die *grammatikalische Phänomenologie* oder die *phänomenologische Grammatik* Wittgensteins nennen dürfen.³⁰ So wird beispielsweise klar werden, daß wir es nicht nur, wie Herbert Spiegelberg meint, mit einem phänomenologischen Zwischenspiel zu tun haben, von dem eventuell vereinzelte Elemente später wieder auftauchen, sondern vielmehr mit einer Stellungnahme, die gewisse im *Tractatus* noch unterschwellige Fragestellungen *an die Oberfläche bringt*, und den Verlauf des wittgensteinschen Denkens nach 1935 *vorbestimmt*. Ebenso wird sich offenbaren, daß Nicholas Giers Fahndung nach Ähnlichkeiten zwischen der Phänomenologie Wittgensteins und der “phänomenologischen Tradition” zwar fruchtbringend sein mag, aber ohne Fundament zu bleiben droht, wenn man aus den Augen verliert, worauf eigentlich die phänomenologische Sichtweise Wittgensteins *in ihrer Entstehungsperiode* hinausläuft. Es wird außerdem deutlich werden, daß der Versuch Jaakko Hintikkas, schon im *Tractatus* eine Entwicklungsstufe der wittgensteinschen Phänomenologie zu sehen, kaum überzeugen kann, insofern die Phänomenologie Wittgensteins nur mittels *Überwindung* bestimmter Einschränkungen des *Tractatus* möglich wurde, sowie seine phänomenologische *Position* in *einer einzigen Phase* entstand. Schließlich wird auch einleuchten, daß David Sterns Lesart der wittgensteinschen Phänomenologie als Philosophie des Geistes nicht besonders einträglich ist. Bestenfalls wäre eine von Wittgenstein *angeregte* Philosophie des Geistes *ableitbar* (besonders hinsichtlich seines Denkens der vierziger Jahre, das sich, von seiner phänomenologischen Basis *ausgehend*, der “psychologischen Sprache” widmet).

Nun verspricht aber eine Neudeutung wie die hier vorgeschlagene nicht nur die Mängel derartiger Auslegungstendenzen aufzuzeigen, sondern auch

³⁰ Vgl. Spiegelberg 1994; Gier 1981 und 1990; Hintikka & Hintikka 1986, bes. Kap. 3, 6, 7 [S. 45-86, 137-160, 161-175] und Hintikka 1996, bes. Art. 3, 4, 5, 9, 10 [S. 55-78, 79-106, 107-124, 191-208, 209-241]; Stern 1996, bes. Kap. 4 und 5 [S. 91-127, 128-159]. Vgl. ebenso Knabenschuh 2005, 3-4.

ihre Vorzüge: So wie beispielsweise Spiegelberg ins Schwarze trifft, wenn er Wittgensteins *Grammatik*-Konzeption als Schlüsselbegriff seiner Phänomenologie hervorhebt, so tut auch Gier einen wichtigen Schritt, indem er den *holistischen* Charakter derselben betont, sowie den Stellenwert, den diesbezüglich die Idee der *Lebenswichtigkeit* erhält; und als ebenso zutreffend erweist sich der Nachdruck, mit dem Hintikka auf das Interesse Wittgensteins an der *unmittelbaren Erfahrung* hinweist, wie die Ansicht Sterns, daß alle zwischen 1929 und 1933 erfolgten Veränderungen innerhalb des wittgensteinschen Denkens mit einer Modifikation des *Kontext*-Begriffes in Zusammenhang stehen.

Natürlich sind diese Einschätzungen lediglich als vorläufige Illustrationen zu verstehen. Keineswegs soll hier das "letzte Wort" bezüglich der Phänomenologie Wittgensteins gesprochen werden. Vielmehr ging es darum, die Vorteile einer Neuorientierung der einschlägigen Überlegungen aufzuzeigen. Sollte dies gelungen sein, so stünde zu erwarten, daß zumindest ein *ausschlaggebendes* Wort gesprochen wurde. Und von diesem Punkt aus könnte dann die Suche nach Parallelen (nicht Erbschaftsverhältnissen!) zwischen der Phänomenologie Wittgensteins und anderen Phänomenologien wieder aufgenommen werden.

6. "Es gibt zwar nicht Phänomenologie, wohl aber phänomenologische Probleme"

Das eingangs angeführte Zitat hat nun wohl tatsächlich seinen rätselhaften Klang verloren, indem sich gezeigt hat, daß jene Bemerkung genau das widerspiegelt, was hier nach und nach zur Sprache kam: sowohl die zunehmende Skepsis Wittgensteins dem Begriff 'Phänomenologie' gegenüber, als auch seine Absicht, weiterhin mit Hilfe seiner Grammatik der unmittelbaren Erfahrung Probleme phänomenologischer Beschaffenheit anzugehen. Schließen wir also mit einer kurzen Erläuterung dieser letzten Behauptung:³¹

Schon das Fehlen nachweisbarer Erbschaften bietet eine plausible Antwort auf die Frage, warum der Terminus 'Phänomenologie' ab Mitte der

³¹ Vgl. auch Knabenschuh 2005, 24-26.

dreißiger bis Ende der vierziger Jahre fast völlig aus den wittgensteinschen Texten verschwindet, und dann mit offensichtlichem Vorbehalt in den *Bemerkungen über die Farben* wieder auftaucht. Da es sich ohnehin für Wittgenstein stets um eine seinen “grammatikalischen Untersuchungen” nur provisorisch angemessene Bezeichnung handelte, ist es keineswegs erstaunlich, daß ihm dieser *provisorische* Charakter letztendlich zur *Unanwendbarkeit* wurde. Seine zunehmende Empfindsamkeit bezüglich der thematischen und methodologischen Distanz zwischen *seiner* philosophischen Tätigkeit und den sogenannten Phänomenologien (besonders der husserlschen) war dahingehend sicherlich ausschlaggebend.³²

Ob jedoch – wie von Wright mutmaßt – Wittgenstein den Namen ‘Phänomenologie’ *ausschließlich* in Anbetracht “der Betonung, die er in seinen philosophischen Nachforschungen der *Sprache* beilegen wollte”³³ abgelehnt habe, das sei dahingestellt; und zwar weil das Einbeziehen der Sprache im Grunde ein Bestandteil *aller* Phänomenologie ist und nur jeweils verschieden gehandhabt wird.³⁴ Somit wird es nicht lediglich das *Interesse an* der Sprache gewesen sein, das Wittgensteins Abstandnehmen von der Bezeichnung ‘Phänomenologie’ allmählich verstärkte, sondern vielmehr seine *spezielle Auffassung* der (epistemischen) Funktionen der Sprache.

Letzteres führt uns direkt zum zweiten Teil unserer Erläuterung: gerade seine “Grammatik”-Auffassung bestärkt nämlich Wittgenstein darin, ungeachtet der *terminologischen* Abkehr weiterhin Fragen phänomenologischer *Beschaffenheit* – also auf die Artikulation unmittelbarer Erfahrung bezogene Fragen – zu bedenken. Und in ebendiesem Sinne beginnt seine Aufmerksamkeit sich Mitte der dreißiger Jahre (als er wohl seinen phänomenologischen *Standpunkt* als geklärt ansieht) spezifischeren Themen zuzuwenden: der ethischen, ästhetischen, religiösen und “psychologischen” Sprache.

Es mag also kaum verwundern, daß er, angesichts offengelassener Fragen zur Artikulation des sinnlich Wahrnehmbaren – die er ehemals als *das* “phänomenologische Problem” schlechthin angesehen hatte –, in den *Bemerkungen über die Farben* noch einmal auf seinen neuen Ausgangspunkt

³² Vgl. auch z.B. Spiegelberg 1994, 213; Gier 1981, 113; Garver 1996, 146f.

³³ Spiegelberg 1994, 214.

³⁴ Vgl. auch Gier 1981, 93.

zurückgreift. Nun aber vollzieht er diesen Rückgriff im Bewußtsein, dem *Terminus*, mit dem er einst durchaus sympathisiert hatte, recht wenig abgewonnen zu haben. Daher der Schiedsspruch: “Es gibt zwar nicht Phänomenologie, wohl aber phänomenologische Probleme”.

Hier *proklamiert* Wittgenstein seinen Verzicht auf den Namen ‘Phänomenologie’ für seine eigene Philosophie: er muß zu dem Schluß gekommen sein, daß – einerseits – *seine* Art “phänomenologische Probleme” anzugehen, und – andererseits – jedweder Versuch eine systematische Wissenschaft des Phänomenischen aufzubauen, *inkommensurabel* sind. Seine eigentümliche *Grammatik*-Idee setzt sich endgültig durch, und seine Phänomenologie erweist sich als eine *Grammatik der unmittelbaren Erfahrung* oder *grammatikalische Phänomenologie*, die einer *parallaktischen Sichtweise* unserer vielfältigen Begegnungen mit der Lebenswelt gleichkommt.

Literatur³⁵

Primärtexte

- | | |
|-----------------|---|
| <i>BF</i> | - <i>Bemerkungen über die Farben</i> (1977), Hrsg. G.E.M. Anscombe, in WA, Bd. 8, S. 7-112. |
| <i>BT</i> | - <i>The Big Typescript (TS 213)</i> , Ludwig Wittgenstein. Wiener Ausgabe, Hrsg. Michael Nedo, Springer, Wien, 2000, Bd. 11. |
| <i>Ideal</i> | - “Idealismus, etc.”, in <i>BT</i> , §§ 101-107, S. 325-353. |
| <i>M:L30/33</i> | - Moore, George Edward, “Wittgenstein’s Lectures in 1930-1933”, in <i>PO</i> , S. 45-114. |
| <i>MS ...</i> | - <i>Manuscript ...</i> , nach dem Katalog von G.H. v. Wright. |
| <i>PB</i> | - <i>Philosophische Bemerkungen</i> (1964), Hrsg. Rush Rhees, WA, Bd. 2. |
| <i>PG</i> | - <i>Philosophische Grammatik</i> (1969), Hrsg. Rush Rhees, WA, Bd. 4. |
| <i>Phän</i> | - “Phänomenologie”, in <i>BT</i> , §§ 94-100, S. 293-323. |

³⁵ Für Hinweise auf Primärtexte – zu denen ich außer den Schriften Wittgensteins auch Aufzeichnungen seiner Studenten und Gesprächspartner zähle – wurden die angegebenen Abkürzungen verwendet. Die Übersetzungen von Zitaten, die direkt englischsprachigen Texten entnommen sind, obliegen meiner Verantwortung.

- Phil* - "Philosophie", in *PO*, S. 158-199.
- PO* - *Philosophical Occasions 1912-1951* (1993), Hrsg. James C. Klagge / Alfred Nordmann, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, ²1994.
- PU* - *Philosophische Untersuchungen* (1953), Hrsg. G.E.M. Anscombe / G.H. von Wright / Rush Rhees, in *WA*, Bd. 1, S. 225-618.
- RLF* - "Some Remarks on Logical Form", Hrsg. *The Aristotelian Society*, in *PO*, S. 28-35.
- TS...* - *Typescript ...*, nach dem Katalog von G.H. v. Wright.
- WA* - *Werkausgabe* (8 Bände), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.
- WL30/32* - *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930-1932*, Hrsg. Desmond Lee, Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- WV32/35(1)/(2)* - *Ludwig Wittgenstein. Vorlesungen Cambridge 1932-1935* (1979), Hrsg. Alice Ambrose, Übs. J. Schulte, in *Ludwig Wittgenstein. Vorlesungen 1930-1935*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., ²1989, S. 141-442; (1) : akad. Jahr 1932/33, Kap. I+IV, S. 147-198, 415-442; (2) : akad. Jahre 1933/34 und 1934/35, Kap. II+III, S. 199-414.
- WWK* - *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1967), Hrsg. B.F. McGuinness, *WA*, Bd. 3.

Sekundärtexte

- Drury, M. O'C., 1981: "Conversations with Wittgenstein" (1976), in Rhees, R. (Hrsg.), *Personal Recollections of Ludwig Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 112-189.
- Garver, Newton, 1996: "Philosophy as grammar", in Sluga, Hans / Stern, David G. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, New York / Cambridge, 139-170.
- Gier, Nicholas F., 1981: *Wittgenstein and Phenomenology. A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty*, State University of New York Press, Albany.
- Gier, Nicholas F., 1990: "Wittgenstein's Phenomenology Revisited", in *Philosophy Today*, 34:3, Chicago, 273-288.
- Hintikka, Jaakko, 1996: *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Hintikka, Jaakko & Hintikka, Merrill, 1986: *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford.

- Ihde, Don, 1976: "Some Parallels between Analysis and Phenomenology" (1967), in Durfee, Harold A. (Hrsg.), *Analytic Philosophy and Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague, 179-189.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2000: "Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: el *espacio lógico*", in *Revista de Filosofía*, 36, Maracaibo, 31-46.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2001: "Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein 1929-1933", in *Revista de Filosofía*, 39, Maracaibo, 7-24.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2002: "En torno a la experiencia: L. Wittgenstein y C.I. Lewis", in *Areté. Revista de Filosofía*, XIV/2, Lima, 211-247.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2003: "*Multiplicidad* y conocimiento. Alcances y trasfondos de un concepto wittgensteineano", in *Ideas y Valores*, 121, Bogotá, 3-39.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2004: "El mito de la 'fase verificacionista' de Wittgenstein", in *Revista de Filosofía*, 48, Maracaibo, 7-42.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2005: "La 'fenomenología' de Wittgenstein: cuestiones terminológicas", in *Episteme NS*, Vol. 25, Nr. 1, Caracas, 1-28.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2006: "Tiempo y memoria. Un capítulo de gramática wittgensteineana", in *Revista de Filosofía*, 52, Maracaibo, 7-28.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2007a: "Grammatik als Erfahrungsprinzip: Wittgensteins lebensweltlicher Holismus", in *Idealismus und sprachanalytische Philosophie*, Hrsg. Jesús Padilla Gálvez, Peter Lang, Frankfurt a. M., 113-124.
- Knabenschuh de Porta, Sabine, 2007b: "Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein", in *El laberinto del lenguaje. Ludwig Wittgenstein y la filosofía analítica / The Labyrinth of Language. Ludwig Wittgenstein and the Analytic Philosophy*, Hrsg. Jesús Padilla Gálvez, Univ. de Castilla-La Mancha, Cuenca, 75-94.
- Spiegelberg, Herbert, 1994: "The Puzzle of Wittgenstein's *Phänomenologie* (1929-?)" (1968/79), in *The Context of the Phenomenological Movement* (1981), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 202-228.
- Stern, David G., 1996: *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, New York / Oxford.

First, Second and Third Person in the Emergence of Thought

MIGUEL ÁNGEL PÉREZ JIMÉNEZ

What does it mean to say that thought has social basis? This paper deals with this issue taking into account Davidson's views on radical translation. In our view, they constitute a plausible model to explain the social basis of thought. Nevertheless, the task demands precisions about the aims and some methodological aspects of that philosophical project. Wittgenstein's remarks on mutual understanding will help us to precise the misleading aspects of radical translation. The text has three sections. First, we show that radical translation is a version of a phenomenological *Leitmotiv*. We raise our discussion deploying the first/third person dichotomy. Secondly, we show that radical translation is improved and corrected by Wittgenstein's remarks on mutual understanding. This leads us to describe a non-interpretive social interaction as the ground of thought. We call this kind of interaction 'the second person perspective'. Thirdly, we give some reasons for saying that emotivity is the specific feature of the second person¹. Our thesis is that an emotive non-conceptual interaction is the social grounding of the emergence of thought.

1. First and Third Person in the Emergence of Thought

Philosophers from different traditions consider as irrelevant the issue of the emergence of thought.² There is a phenomenological *Leitmotiv* behind those positions: we always interpret from a conceptual frame of reference and there is no way out of there. The argument for the triviality of inquiring the emergence of thought goes like this: first, we cannot abandon our own conceptions when we are to understand others'. Second, our own positions

¹ This paper was written during a scholarship in Granada University, Spain, sponsored by Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, LASPAU and Colciencias.

² Gadamer 1972, 448; Davidson 1997, 128.

are always conceptual. Then, third, the approach to non-conceptual realities, *qua* non-conceptual, is impossible. The task of theorizing about how a non-conceptual creature develops into a conceptual one becomes absurd.

The phenomenological *Leitmotiv* acknowledges the always-located position of thought. Nevertheless, if we accept it, we can also ask how to open a place for strangers within our own position? In this respect, it is common to say that dialogue is the way we have to open a place for strangers. In this sense, dialogue is often described as fusion of horizons that occurs in ‘the meddle of language’.³ This means that interpreter and speaker are linguistic and cognitive beings. If that is correct, the phenomenological *Leitmotiv* carries an intrinsic circularity: its mark is a conceptual confinement. This conceptual enclosure has motivated the trivialization of the question for the emergence of thought.

Radical translation is a version of the phenomenological *Leitmotiv*. Paradoxically, its basic aim as a philosophical project was to break out the conceptual confinement, as we will see. In Glock’s terms, “Radical Translation” is the kind of situation where we try to understand conceptual frames different from our own.⁴ However, differences intended in that philosophical project appear between the speaker’s propositional attitudes and the interpreter’s ones. They both are always the same in their anthropological condition. Because of this radical translation can never go out of the conceptual enclosure. Let us see some more details.

Radical translation affirms that we use one of two types of vocabulary in interpretation: intensional or extensional. We describe intensionally all thinking creatures, and we describe extensionally all the rest of beings. We lack of a good vocabulary for intermediate stages.⁵ The plausibility of this position is clear if we consider that, on one hand, interpretation of non-

³ Gadamer 1972, 366. We assume an interdependence relation between language and thought as illustrated in Davidson 1975, 1982.

⁴ Glock 1996a, 144, n1. The term ‘radical translation’ was introduced by Quine 1960, 26ff. in the development of a semantic theory, and it was adapted as ‘radical interpretation’ to interpretive situations by Davidson 1973. Glock 1996a backs to ‘radical translation’ but modifies its meaning to make use of Wittgenstein’s thoughts in relation to Quine’s and Davidson’s theories locating all those reflections in the field of philosophical anthropology.

⁵ Davidson 1997, 128.

conceptual creatures does not require psychological vocabulary. We explain animal and mechanical behavior by means of extensional and causal terms. In this case, we do not need to ascribe normative standards neither the postulation of beliefs nor evaluative attitudes. On the other hand, interpretation of persons requires attribution of different kinds of propositional attitudes using psychological terms. Furthermore, those attitudes must be coherent among themselves according to a normative pattern that, following the Principle of Charity, is the very same of the attributer.⁶

This argument helps us to state the problem of the emergence of thought as follows. We call 'first person' the perspective of the interpreter that projects its own conceptions on the interpreted using an intensional and normative vocabulary. We call 'third person' the scientific and nomological perspective that employs an extensional vocabulary. The first person perspective is egocentric and normative. The third person one is impersonal and nomological. It follows that those perspectives become incompatible in the question for the emergence of thought. When a creature is pre-conceptual, it is interpreted nomologically, but when it is a developed one, it is interpreted normatively. In the stages of the emergence of thought, the creature is normative and non-normative at the same time, or it is neither one nor another.

Some specialists have shown the striking feature that the first/third person dichotomy gives to the emergence of thought problem. They have also claimed a 'second person' approach as a solution for the tension.⁷ In our view, the problem they have shown is that the sources of normativity are obscure. The argument is that if the third person perspective cannot explain the sources of normativity, the first person one must explain this. However, the first person explanation leads us to the conceptual confinement of the phenomenological *Leitmotiv* where the problem cannot be raised.

Following those ideas, it is common to say that 'first person' vanishes into an intersubjective constitution. Attitud attribution projects the tradition, the culture or the form of life of the interpreter, not her or his individuality. For that reason, it is common to say that thought has social basis. Indeed,

⁶ Davidson 1991, 210f.

⁷ Miguens 2006, 113; Pinedo 2004, 228.

several philosophical and psychological recent works⁸ have claimed that it is a necessary condition of thought some kind of interaction with thinking creatures. It is necessary some social interaction with thinking beings to become a creature whose mental states have definite propositional content.⁹ However, what is the others human beings' role in the emergence of thought? How do they do their job? It is not enough to say that thought has social basis, this is not an answer to those questions. Nevertheless, some answer must be given if it makes sense to say that thought has social basis.

2. The Second Person in the Emergence of Thought

Radical translation was intended as a philosophical project to face the circularity problem of intensional notions. Its aim was to show how the intensional could be derived from the extensional. Explaining the conditions of that derivation is the only way to break up the intensional circularity.¹⁰ For this reason, we should say, radical translation seems to be a good strategy to inquire the emergence of thought. Nevertheless, that philosophical project is a version the phenomenological *Leitmotiv*, as we saw. What can we do with this paradoxical situation? Where are its roots?

Radical translation theoreticians drew homophonic and heterophonic interpretive situations as methodological scenarios for their inquiry. Nevertheless, those situations do not fit well with the aims of their project. The inadequacy of aim and methodological strategy appears because creatures involved in those scenarios share their anthropological condition. Interpreter and interpreted are thinking and linguistic creatures. Any other kind of being outside interpretation must be treated as a non-conceptual one. In this respect, a baby and a snail are the very same kind of creatures!¹¹ This is a mistake.

⁸ See Campbell 1998, 124ff; Eilan *et al.* 2005.

⁹ Intersubjectivity is not the only condition of thought, because it is also necessary the existence of an objective world to causally fix propositional contents. The objectivity of thought depends on this causal origin. We do not take into account the influence of the world in thought because we are examining the problem of the social basis of thought, not its objectivity. The most comprehensive schema for intersubjectivity and objectivity of thought is Davidson's triangulation (Davidson 1997, 128ff.; Davidson 2001a).

¹⁰ Heal 1997, 176; Ramberg 1989, 71.

¹¹ Davidson 1982, 95.

Ex hipotesi, we will not accept that all non interpretive creatures are *non-conceptual*. Therefore, we introduce a distinction between *non-conceptual* and *pre-conceptual* creatures. These two types of beings cannot be taken in the same way in interpretive situations. Thus, let us call *transitional triangulation* the new interpretive situation involving the interaction among one conceptual creature, one pre-conceptual creature and an objective situation. In our view, transitional triangulation is an adequate scenario to raise the question for the emergence of thought in the context of radical translation.¹²

Transitional triangulation differs from classical radical translation scenarios and from classical triangulation too. In these classical scenarios, the interpreter takes both the linguistic behavior of the speaker and the environment conditions as evidence for content attribution. In transitional triangulation, the interpreter does not have behavioral *linguistic* evidence to support his thoughts ascription. Babies do not speak, so the interpreter lacks of evidence. He has not proper conceptual tools to relate baby's behaviour to *specific* features of the environment. Baby's behavior is not complex enough for the interpreter if he is to attribute *definite* propositional contents to it. Moreover, without propositional attitudes attribution, the interpreter lacks of criteria for evaluating the coherence of the baby's mental states. That is why it is not proper to fix "baby's actions" in rationality standards by means of the Principle of Charity.¹³

The problem is that charity is not an option. Interpreters in fact ascribe thoughts to babies. Interpreters project their own thoughts to them! Now the question is: how can an interpreter ascribe normative mental states to a creature when he never ascribed this kind of states to the same creature before? Is this an arbitrary attribution? Could that be an evidence-based attribution? What is the evidence the interpreter use to make her improper attribution of normative mental states to pre-conceptual creatures in transitional triangulations scenarios?

¹² The concept of 'triangulation' was introduced in the philosophy of language and mind by Davidson 1982, 105. He recognizes two types of triangulation, depending on the kind of agents involved, they could be both conceptual or both non-conceptual. When the creatures are both conceptual, triangulation is the same as the homophonic or heterophonic scenarios of radical translation. (Davidson 2001b, 294).

¹³ Davidson 1997, 130f.

These questions lead us to a situation similar to the indeterminacy of interpretation: every set of evidence fits well many different thought attributions. The problem also reminds the classical wittgensteinian paradox: “one rule cannot determine one action, because every action could fit well the rule”.¹⁴ Some proposals about the paradox show interesting conclusions that will help us to shed light on the social basis of thought.

The “following a rule paradox” was the source of some kind of skepticism in the theory of meaning. If we cannot say what is an adequate rule, and if language is a rule-based activity, then we can never say what the meaning of an expression is. Nevertheless, the skeptical interpretation forgets that there is a *non-interpretive* way of following the rule, despite the many different interpretations we can make of the rule. This non-interpretive following is signed by the use of normative expressions like “this is the correct following of the rule” or “that contravenes the rule”.¹⁵

That normative solution to the paradox has motivated conventionalist interpretations of the sources of normativity. What defines the correct rule-following is a social convention. The interpreter determines what is correct in every case, and he expresses the point of view of its own community. Certain following of the rule is said correct because of its fitting with a background named ‘tradition’, ‘culture’, ‘society’ or ‘form of life’. If the following of the rule fits the background, it is correct; if it does not, is incorrect.¹⁶

There are, at least, two senses in which this conventionalist approach to normativity is misleading. First, what matters in thought’s normativity determination is *the use* we make of rules’ formulation, not its social character.¹⁷ Second, by definition nothing previous defines the meaningfulness or the normativity of thought. The mark of an interpreter is his capacity to understand and produce meaningful expressions that *he has never heard before*.¹⁸

If that is correct, conventionalism is not a plausible solution to the sources of normativity problem. Nevertheless, the discussion helps us to say

¹⁴ Wittgenstein *PU*, 1953, §201; Davidson 1992, 116; Glock 1996a, 162f.

¹⁵ Glock 1996b, 327.

¹⁶ Glock 1996b, 327.

¹⁷ Glock 1996a, 165.

¹⁸ Davidson 1992, 111.

something in the right direction to solve the problem. On one hand, we leave skepticism because there is a *non-interpretive use* of the rule. There is some kind of non-interpretive behavior that we call the correct following the rule. On the other hand, we abandon conventionalism because what defines normativity is some kind of social *interaction* that allows or refuses future interactions. What kind of non-interpretive interaction is the base of normativity?

It is often said that communicative linguistic interaction is the base of normativity. However, in transitional triangulation scenarios we cannot take in advance the semantic content of orders, petitions, exclamations and other communicative means as resource to establish normativity. We cannot communicate our beliefs and our desires to baby because it cannot understand its propositional content. On the contrary, we can show it what we want and what we believe by means of behavioral features that it “understands” and that we know it understands. Wittgenstein has shown that the possibility of this non-linguistic mutual understanding lies in some capacities for recognizing behavioral features like gestures, mannerisms, facial expressions or voice intonation. Indeed, these modalities of action are fundamental ingredients in the general mutual understanding, including linguistic understanding too.¹⁹

On line with Wittgenstein’s remarks, theoreticians of joint attention have shown that the absence of gesture interaction bears important distortions in cognitive and relational functions, that in many cases bring up to autism.²⁰ The argument is that at the early stages of development, between the first and second year of life, triangulations take place in dyadic interactions, baby-nanny, from the interpreters point view. Triangle’s third element, the object attended by baby and nanny, emerges later.²¹ Using its non-conceptual abilities for gesture recognition, the baby recognizes itself as a part of nanny’s activity. For the baby to recognize its place in the triangle it must be involved

¹⁹ Wittgenstein *PU*, 1953, §54; Glock 1996, 167.

²⁰ Joint attention is a psychological phenomenon similar, but not identical, to Davidson’s triangulations. Joint attention deploys the concept of ‘attention’ instead of Davidson’s concept of ‘recognition’. Triangulation is described as two creatures *attending* mutually to an object and they know that the other respective creature is *paying attention* to the same object. (Eilan 2005, 4f.)

²¹ Hobson 2005, 188; Reddy 2005, 88.

in nanny's activities. In this dyadic interaction, baby-nanny, it finds her gestures like answers to an external object: itself.²² For this reasons gesture-based interaction is a necessary condition of the ideas of an external world and of "I in relation to the other".

Thus, the social interaction grounding thought is the encounter neither of two traditions nor of two first persons. Furthermore, it cannot be called 'third person' because it is not conceptual. We can say then that it is some kind of non-conceptual interaction, a gesture-based one. It could be described like a thou-thou interaction. Nanny behaves like a thou for the baby, and treats the baby like a thou for herself. We will call this kind of interaction 'the second person perspective'. If this mutual treatment is a gesture-based interaction, then the essential feature of the second person perspective is that it is a non-conceptual interaction grounded on gesture production and gesture recognition abilities.

3. The Idea of an Emotional Second Person

We have highlighted two features of thought: its intersubjective source and its normativity. If the second person perspective is the base of thought, we must explain how the mutual encounter of thous does occur and how the mutuality becomes the source of thought's normativity. Although we cannot offer a detailed explanation of these issues, we could offer reasons for the idea that describing the second person as an emotional one shed light to understand them.

An approach to mutuality in the light of the second person perspective requires a distinctive understanding of mind. We must abandon the dilemma between reductionist positions, which identifies mind with behavior, and non-reductionist ones, which divorce one from the other. The former gives priority to the third person perspective, the latter to the first one. Thus, we must find a different understanding of mind adequate for the second person perspective.²³

Psychological studies of attention show emotions as a mental phenomena which permits the "souls communion" by means of its

²² Reddy 2005, 86.

²³ Reddy 2005, 92.

manifestation in actions.²⁴ With Wittgenstein, the gesture component is not intrinsic to actions but some kind of qualification of them, a modality of actions.²⁵ This kind of qualitative variation of actions occurs paradigmatically when the agent is in a relevant emotional state. Those modalities are often explained by the existence of ‘affect programs’. Affect programs are some biological stuff that makes people sweat, change the voice intonation and so on, in a specific situation. Affect programs hypothesis describes emotions in a distinctive way different from the behavior and from the cause of the behavior. Emotions are *part of* the behavior, they are modalities of action.

Therefore, two aspects of emotions make them good candidates to fulfill the content of ‘second person’ notion from the perspective of the mutuality problem. First: affect programs are capacities for producing behavioral qualification and for recognition of behavior’s emotional features. Then, the *affect programs hypothesis* is a good way to understand how the mutuality begins.²⁶ Second: emotions are not actions but modalities of actions. Then, they are some way independent of the propositional contents we use to interpret actions. Nevertheless, emotions are compatibles with intensional interpretations of action too. Because of this, they become helpful to explore mental aspects from both conceptual and non-conceptual points of view.²⁷ This idea is expressed as *affective primacy thesis*: emotional responses are independent of the rational evaluations we make of situations.²⁸ Thus, emotions are good candidates to give some content to idea of a second person. Nevertheless, such thesis will be more plausible if it also explains the sources of thought’s normativity.

Recent studies on attention have recognized the value of emotions to explain some features of infant behavior: pointing gesture and gaze following. It is common to describe these actions like a primitive form of object and person manipulation based on a means-ends proto-reasoning.²⁹ This description is not too convincing because we only ascribe this kind of reasoning to developed creatures, not to two-year-old babies! In this context,

²⁴ Hobson 2005, 186.

²⁵ Pickard 2003, 93; Glock 1996a, 168.

²⁶ Griffiths 2003, 42; Pickard 2003, 93; Wittgenstein *RPP*, 1980, 570.

²⁷ Reddy 2005, 97.

²⁸ Griffiths 2003, 43.

²⁹ Franco 2005, 145.

emotions appear like better candidates to explain gaze following and pointing gestures as used by babies.

According to *Machiavellian Emotion Hypothesis*, emotional agents perceive features that facilitate the social interaction. That perception deploys the recognitional aspect of affect programs. The perceived creature manifests its emotions by the productive aspect of affect programs.³⁰ Perceived features cause the emotional response of the interpreter, and then become the individuation criteria for emotions. Each situation determines the specific response by means of environment features that the agent perceives like more or less suitable for interaction.

In the case of baby's emotional responses, manipulation is directed to call nanny's attention or to get objects. However, in adults' case manipulation is a little bit different. An adult can react emotionally to a baby's emotionally qualified action, like pointing to an object with a smiling face for example. Adult's reaction can include emotional gestures or emotionally qualified actions to modify baby's behavior. Adults can pick the object up to baby making smiling faces, and using warm voice tones, but they can also react with facial expressions of surprise and saying: "don't do that!" This response and some other mannerisms stop baby's gesture when it is to take off his grandpa's glasses, for instance. Approving and refusing gestures, based on emotional features, have made to think that emotional interaction is a strategy human beings use to introduce children into their forms of life.³¹

But emotional transactions are not emotional behaviorism, as it has been shown by studies with apes. Scientists tell us that apes prefer making emotional gestures to find food, although in the end they were not fed, when their requirements are denied accompanied with emotional gestures.³² Contrary to reflex impulses, emotional responses can modify the behavior in a non-mechanical way. That is the reason why by them we can introduce babies into normative forms of behavior where some values are preferred over others. For this reason, emotional interaction opens an adequate space to use

³⁰ Griffiths 2003, 50.

³¹ Goldie 2003, 212.

³² Gómez 2004, 257f.

expressions like “this is a correct following of a rule” or “that contravenes the rule”.³³

The general image of the emotional second person is the following. Taking advantage of a biological stuff, affect programs, babies and adults recognize pleasant and avoiding gestures directed to their own actions. Emotional responses, although automatic, are not predetermined because they are individuated by the complex situation of the emotional exchange. Emotional interaction occurs in order to get some objectives by interacting creatures. Thanks to this feature, adults manipulate baby’s behavior in various ways to make it share values, attitudes and kinds of actions characteristic of their form of life. For that reason baby also can learn the values, attitudes and kinds of actions adults teach it. Far away from an emotional behaviorism, the emotional second person is an explicative model of the introduction into a form of life that exhibits at least two characteristic features of thought: social basis and normativity.

With Glock,³⁴ Wittgenstein’s remarks improve and correct radical translation. Against Glock,³⁵ if we precise the aims and methods of this philosophical project, it could be considered as a plausible program to face the emergence of thought problem. The aim will not be derive the intensional from the extensional, as claimed by Davidson. The objective could be to disclose the necessary non-conceptual elements for the emergence of thought. One of those non-conceptual elements could be the emotional interaction characteristic of the second person perspective.

References

- Campbell, J. 1998: Joint Attention and the First Person, in: Anthony O’Hare, (ed.), *Current Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 123-136.
- Davidson, D. 1975: Thought and Talk, in: *Inquiries into truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001², 155-170.

³³ Reddy 2005, 97.

³⁴ Glock 1996a, 168.

³⁵ Glock 2003, 262f.

- Davidson, D. 1982: Rational Animals, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001, 95-105.
- Davidson, D. 1991: Three Varieties of Knowledge, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001, 205-220.
- Davidson, D. 1992: The Second Person, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001, 107-121.
- Davidson, D. 1997a: The Emergence of Thought, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001, 122-134.
- Davidson, D. 2001a: Externalisms, in: Peter Kotatko *et al.* (eds.), *Interpreting Davidson*, CSLI, Stanford, 1-16.
- Davidson, D. 2001b: Comments on Karlovy Vary Papers. in: Peter Kotatko *et al.* (eds.), *Interpreting Davidson*, CSLI, Stanford, 285-307.
- Eilan, N. 2005: Joint Attention, Communication and Mind, in: Naomi Eilan *et al.* (eds.), *Joint Attention: Communication and Other Minds*, Oxford University Press, Oxford, 1-33.
- Franco, F. 2005: Infant Pointing: Harlequin, Servant of Two Masters, in: Naomi Eilan *et al.* (eds.), *Joint Attention: Communication and Other Minds*, Oxford University Press, Oxford, 129-164.
- Gadamer, H. 1972: *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Glock, H. 1996a: On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson, in: Robert Arrington *et al.* (eds.), *Wittgenstein and Quine*, Routledge, London, 144-172.
- Glock, H. 1996b: *A Wittgenstein's Dictionary*, Blackwell, Oxford.
- Glock, H. 2003: *Quine and Davidson on Language Thought and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Goldie, P. 2003: Narrative and Perspective; Values and Appropriate Emotions, in: Anthony Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 201-220.
- Gómez, J. 2004: *El desarrollo de la mente en los simios, los monos y los niños*, Morata, Madrid.
- Gómez, J. 2005: Joint Attention and the Notion of Subject: Insights from Apes, Normal Children, and Children with Autism, in: Naomi Eilan *et al.* (eds.), *Joint Attention: Communication and Other Minds*, Oxford University Press, Oxford, 65-84.
- Griffiths, P. 2003: Basic Emotions, Complex Emotions, Machiavelian Emotions, in: Anthony Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 39-67.

- Heal, J. 1997: Radical Interpretation, in: Bob Hale *et al.* (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 175-196.
- Hobson, P. 2005: What Puts the Jointness into Joint Attention, in: Naomi Eilan *et al.* (eds.), *Joint Attention: Communication and Other Minds*, Oxford University Press, Oxford, 185-204.
- Miguens, S. 2006: Conceito de crença, trianulações e atenção conjunta, in: *Perspectives on Rationality*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 99-117.
- Pickard, H. 2003: Emotions and the Problem of Other Minds, in: Anthony Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 87-103.
- Pinedo, M. 2004: De la interpretación radical a la fusión de horizontes: la perspectiva de la segunda persona, in: Juan José Acero *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 225-235.
- Quine, W. 1960: *Word and Object*, The MIT Press, Harvard.
- Ramberg, B. 1989: *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford.
- Reddy, V. 2005: Before the 'Third Element': Understanding Attention to Self, in: Naomi Eilan *et al.* (eds.), *Joint Attention: Communication and Other Minds*, Oxford University Press, Oxford, 85-109.
- Wittgenstein, L. 1953: *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. 1980: *Remarks on the Philosophy of Psychology II*, Blackwell, Oxford.

“Die Grammatik der Bilder”

Drehbuch einer Multimedia-Präsentation

ANDREAS ROSER

1. Drehbuch

[Film: Gesprochener Text aus dem Off, begleitet von “Lettering-Zeilen” im Film]: Dieser Film wurde entwickelt, um das Verhältnis der Grammatiken unterschiedlicher Medien an Wort- und Bild-Beispielen zu diskutieren. Die Fragen sind der Tradition entnommen, die Beispiele nicht. Fragen, die hier behandelt werden, sind beispielsweise: Gibt es synthetische Bilder? Was ist Wahrheit in Bildern? Gibt es Paradoxien in Bildern? Was ist Freiheit in Bildern? Welche Eigenschaften haben Räume in Bildern? Können wir Regeln in Bildern folgen? Welche Identität haben Bilder? Wie beschreiben wir die Zeit in Bildern? Andere Themen überspringt der Film, denn er sucht nicht nach Antworten auf die Frage, was unter einem Wort-Bild-Verhältnis generell zu verstehen ist. Fragen dieser Art lassen sich nur von Fall zu Fall beantworten. Jedes konkrete Wort-Bild-Verhältnis zeigt wie eine Wort-Bild-Kombination zu beschreiben ist.

Zuerst einmal fällt auf, dass das Verhältnis von Wort- und Bildsprachen in vielen Fällen konventionell geregelt ist¹. In vielen anderen Fällen hingegen ist das Verhältnis von Bildern und Wörtern eher diffus zu nennen²; in etlichen weiteren Fällen sind Wort- Bild-Kombinationen offen für kreative und neue Anwendungen³. Wissenschaftler, Techniker verwenden nichtkonventionell geregelte Wort-Bild-Beziehungen für die Entwicklung technischer Innovationen⁴. Bilder eignen sich aufgrund ihrer komplexen Darstellungsfunktion jedoch auch für grammatisch-phänomenologische

¹ Film: Ikonographische Bildbeschreibung in der Gegenüberstellung: Bild - Text.

² Film: Einblendung: Verkehrsgeschehen auf einer unregelmäßigen Straßenkreuzung in einer indischen Großstadt.

³ Film: Eku Wand 1989: Visualisierungsinstallation eines Gedichtes von Ernst Jandl.

⁴ Film: Bilder eines Rotorsegels, bzw. einer Erfindung von Flettner. Einblendung einer Patentschrift.

Experimente⁵. Wörter und Bilder helfen uns beispielsweise, grammatische Alleinstellungsmerkmale visueller Objekte zu beschreiben⁶.

2. Analytische und synthetische Bilder

Mit welchen Bildern haben wir es zu tun? Wir können Sätze in analytische und synthetische Sätze einteilen, können wir diese Einteilung aber auch bei Bildern vornehmen? Könnte es sinnvoll sein, von analytischen und synthetischen Bildern zu sprechen? Der Film wird zeigen, wie solche Bilder beschaffen sind. Der Film wird ferner nachweisen, dass Wort-Bild-Relationen uns helfen, Paradoxien der Wortsprache mit Hilfe von Bildern aufzulösen⁷. Wir können die Wort-Bild-Kombinationen, die hier beschrieben werden, auch für Analysen des Begriffes "Freiheit" verwenden⁸. Mit Wort-Bild-Relationen lassen sich aber auch Zeitbestimmungen in Bildern und in Texten beschreiben⁹.

Wie gesagt: Die Verbindungen zwischen Wort- und Bildsprachen beruhen oft auf Konventionen¹⁰. In vielen Fällen jedoch gibt es keine konventionellen Verbindungen zwischen Wörtern und Bildern¹¹. Fehlende Konventionen bieten uns die Chance, Wort-Bild-Verbindungen neu herzustellen; beispielsweise indem wir Bilder und Wörter einander räumlich zuordnen¹² und Texte für die Beschreibung von Bildern verwenden.

In jenen Fällen, in denen eine konventionelle Verbindung zwischen der Wort- und der Bildsprache fehlt, sind grammatische Experimente hilfreich, um beispielsweise diffuse Objekte zu beschreiben¹³. Wolken sind solche diffuse Objekte, für die wir mühelos unterschiedliche und untereinander

⁵ Film: "Kippfigur" eines sogenannten Necker-Würfels.

⁶ Film: Visualisierung der Entstehung der Umrisslinie eines Zweiecks.

⁷ Film: Visuelle Darstellung des fließenden Übergangs ("Morphing"): Ellipse - Quadrat. Lettering: "Erzeugt die Wiederholung einer Form immer nur diese eine Form?".

⁸ Film: Bild der Freiheitsstatue.

⁹ Film: Visualisierte Verbindung zwischen einer laufenden Uhr und einer in einem Bild abgebildeten Uhr.

¹⁰ Film: Bild eines Verkehrszeichens / Gebotszeichens in einem Bilderrahmen.

¹¹ Film: Gemälde von Cai Guo Qiang.

¹² Film: Szene aus dem Film "Metropolis", von F. Lang.

¹³ Film: "Treibende Wolken über einer Hügellandschaft."

inkompatible Beschreibungen finden. Um ein Beispiel zu nennen: Sieht jemand hier (Film) eine blau-gelbe Wolke, wenn er eine grüne Wolke sieht?¹⁴

Kombinierte Medien führen zu *neuen* grammatischen Eigenschaften einzelner Medien. Medienkombinationen bietet auch dieser Film, der über sich und seine Bestandteile berichtet¹⁵. Dieser Film bewegt sich mit ca. 20 Bildern pro Sekunde in diese Richtung¹⁶. Wir wissen vorab von der Möglichkeit, auf dieser Projektionsfläche Bilder sehen zu können. Diese Projektionsfläche ist eine vorausgesetzte Bedingung für alle folgenden Bilder¹⁷. Ihnen, den Zuschauern, ist vorab nicht bekannt, welche Bilder in diesem Film noch auf sie zukommen werden. Hiermit konnten Sie beispielsweise nicht rechnen (Film¹⁸), auch hiermit (Film) wohl eher nicht¹⁹.

Dieser Film berichtet über laufende Bilder²⁰, er zeigt verschachtelte Filme in Filmen²¹; er zeigt vorwärts und rückwärts laufende Filme²², er liest sich manchmal wie ein Text²³, er hört sich gelegentlich an wie ein Stück Natur²⁴ und er verwendet mehrere Medien synchron²⁵.

Einzelbilder in diesem Film sind oft aus Elementen zusammengesetzt²⁶. Einzelbilder im Film bestehen aus variierten Wiederholungen²⁷. Wenn Sie

¹⁴ Film: Darstellung einer grünen Wolke, die aus der Schnittmenge einer blauen und einer gelben Wolke entsteht, weiße Löcher aufweist und von mehreren – untereinander semantisch inkompatiblen – Beschreibungstexten umgeben ist. (Texte: “Eine Wolke”, “Zwei Wolken”, “Blau-gelbe-Doppelwolke”, “Grüne Mischwolke”, “Weiße Wolke”).

¹⁵ Film: Darstellung animierter Pfeile, die die Projektionsfläche des Filmes begrenzen.

¹⁶ Film: Darstellung der Autorenumgebung der Software.

¹⁷ Film: Animation eines vorbeiziehenden Filmstreifens.

¹⁸ Film: Einspielung unterschiedlicher Zufallsbilder aus einem Bildarchiv.

¹⁹ Film: Einspielung weiterer Zufallsbilder.

²⁰ Film: Ausschnitt aus einem Film von Eadweard *Muybridge*.

²¹ Film: Animation: Vertikal-Transfer eines Filmfensters im Filmausschnitt. Das Filmfenster zeigt eine Filmsequenz von Eadweard *Muybridge*.

²² Film: Animation einer in das und aus dem Filmbild rollenden Kugel.

²³ Film: Einspielung einer “Textblase” mit der gedruckten Version des gleichzeitig aus dem Off gesprochenen Textes.

²⁴ Film: Soundfile: Regen-Geräusche.

²⁵ Film: Visuelle Darstellung der Autorenumgebung einer Multimedia-Software.

²⁶ Film: Darstellung eines sich aus Puzzle-Teilen zusammensetzenden Portraits von Edmund Husserl.

²⁷ Film: Chronofotografische Montage und ihre zeitversetzte Abspielung in Einzelbildern.

diesen Film aber bereits gesehen hätten, würden sie aus dem ersten Bild visuell jedes weitere Bild ableiten können²⁸.

3. Synthetische Bilder

Betrachten wir die folgenden Bilder (Film): Folgen aus dem Bild dieses Quadrates analytisch dessen Eigenschaften²⁹? Wenn wir ein Quadrat sukzessive zeichnen, entstehen seine vier Ecken nacheinander³⁰. Wir machen eine Erfahrung über das Entstehen eines Quadrates. Wir könnten solche Bilder "synthetische Bilder *a posteriori*" nennen³¹. Gibt es aber auch synthetische Bilder *a priori*? Es ist *a priori* gewiss, dass hier eine Zufalls-Auswahl getroffen werden kann (Film³²). Wenn es synthetische Bilder *a priori* gibt, dann müssen die Folgerungsbeziehungen zwischen Bildern auch mit Bildern – und nicht mit Sätzen der Wortsprache – beschrieben werden können. Bilder sind keine Instrumente der Wortsprache, es sei denn in Form eines Zitates. Schon deshalb erzeugen Bilder grammatische Alleinstellungsmerkmale gegenüber der Wortsprache. Ein solches Alleinstellungsmerkmal finden wir beispielsweise, wenn wir uns fragen, wofür dieses Bild steht³³? Ist dieser Film³⁴ ein Beispiel dafür, dass es regnet oder dafür, dass es nicht regnet. Es regnet im Film-Raum; deshalb wäre die Behauptung "es regnet" ebenso zutreffend wie die Behauptung "es regnet nicht", denn der Filmregen existiert nicht in diesem Zimmer³⁵.

²⁸ Film: Einspielung einer weiteren Chronofotografie und ihre zeitversetzte Abspielung in Einzelbildern.

²⁹ Film: Umriss eines Quadrates.

³⁰ Film: Darstellung der sukzessiven Entstehung der Umrisslinien eines Quadrates.

³¹ Film: Text: "Synthetische Bilder *a posteriori*"-Sequenz: Sukzessive Entstehung der Umrisslinien eines Quadrates.

³² Film: Ein transparentes Quadrat bewegt sich unkoordiniert über ein Feld, in dem mehrere Personen zu sehen sind. Das Quadrat zeigt / umgrenzt eine Zufallsauswahl dieser Personen.

³³ Film: Es regnet, Tropfen fallen (visuell, akustisch) im virtuellen Filmraum.

³⁴ Film: Einblendung virtueller fallender Regentropfen.

³⁵ Film: Virtueller Regen in einer virtuellen grauen Box.

Betrachten wir dieses Bild (Film³⁶). Fehlt hier das schwarze Quadrat (Film), so könnte ich sagen: “Was hier jetzt fehlt, das ist ein schwarzes Quadrat”³⁷. Auf die Frage “Wie sieht das aus, was hier fehlt?” könnte ich ein schwarzes Quadrat einfügen³⁸. Anders verhält es sich auf der Ebene der Wortsprache. Sagt jemand “Hier fehlt ein schwarzes Quadrat”³⁹, so dürfte ich nicht ergänzen “...weil hier ein schwarzes Quadrat ist”. Im Bild hingegen kann ich zeigen, was hier nicht ist, kann also negative Tatsachen widerspruchsfrei zeigen und visualisieren⁴⁰.

Es fällt ferner auf, dass die visuelle Beschreibung eines Films dessen Wiederholbarkeit voraussetzt. Aus den Texten “Hier ist kein Quadrat”, “Hier ist kein Elefant” folgt logisch nichts. Aus den Bildern hingegen folgt visuell, was hier (Film) fehlt⁴¹, wenn – beispielsweise – der Film wiederholt wird, plötzlich aber Elemente fehlen, die in früheren Wiederholungen noch vorhanden waren.

4. Synthetische Bilder a priori

Wir wissen bereits *a priori* was kommen wird, wenn derselbe Film rückwärts wiederholt wird, wenn die Zeitrichtung sich umkehrt⁴². Es ist *a priori* gewiss, dass die Wortbeschreibung eines Bildes einen Zusammenhang zwischen Wörtern und Bildern herstellt, der nicht in der Erfahrung liegt⁴³. Es ist *a priori* gewiss, dass Gegenstände im Film exotische materielle Eigenschaften

³⁶ Film: Schwarzes Quadrat wird periodisch an einer bestimmten Position im Film eingefügt und entfernt.

³⁷ Film: Hinweispeil auf das schwarze Quadrat und auf die Leerstelle im Filmraum, nach der Entfernung des schwarzen Quadrates.

³⁸ Film: Wiederholung der Operation: Einfügen und Entfernen eines schwarzen Quadrates.

³⁹ Film: Hinweisender Pfeil auf ein schwarzes Quadrat.

⁴⁰ Film: Hinweisender Pfeil auf ein schwarzes Quadrat, das ein- und ausgeblendet wird.

⁴¹ Film: Wiederholung der Visualisierung, vgl. Fußnote 40.

⁴² Film: Sequenz: Brennender Papierstreifen, über den eine Flamme wandert und Asche hinterlässt. Anschließende Umkehrung dieser Bilderfolge: Aus Asche entsteht wieder ein Papierstreifen in der Flamme.

⁴³ Film: Bilder einer Pfeife, mit dem Text versehen: “Ist eine Pfeife”, “Ist keine Pfeife”, “War eine Pfeife”.

zeigen können⁴⁴. Es ist a priori gewiss, dass die Anwendung eines Bildes vom Bild selbst unterschieden ist⁴⁵.

Es ist vorab gewiss, dass Auswahlkriterien für die Medienkombination nicht in den Medien selbst liegen⁴⁶. Es ist a priori gewiss, dass eine neue Erfindung auch mit synthetischen Sätzen a priori beschrieben werden muss, sie wäre sonst nicht neu⁴⁷. Es ist vorab gewiss, dass Medienkombinationen grammatische Alleinstellungsmerkmale erzeugen, beispielsweise im Online Banking. Die Sprache im Online Banking hat eine kommunizierbare Grammatik, verfügt aber über grammatische Alleinstellungsmerkmale, denn sie ist unkorrigierbar, unwiederholbar und nur für den einmaligen Gebrauch einer Person bestimmt⁴⁸.

5. Wahrheit im Bild

Der Physiker Ernst Mach hat versucht, ein Bild des Gesichtsraums und seiner Grenzen zu entwerfen⁴⁹. Sagt uns dieses Bild (Film) etwas über den Gesichtsraum? Das Bild hätte auch den Untertitel tragen können: "Ein Gesichtsraum ist nicht zu sehen"⁵⁰. Das Bild des Gesichtsraums erhebt keinen Wahrheitsanspruch. Auch dieses Bild (Film) zeigt nur, was es zeigt⁵¹.

⁴⁴ Film: Virtuelle 3D-Objekte werden ineinander geschoben, durchdringen einander und trennen sich wieder.

⁴⁵ Film: Bild einer Pfeife und Bild dieser Pfeife in einem Bilderrahmen.

⁴⁶ Film: Sequenz eines laufenden Viertaktmotors (Querschnitt-Visualisierung), Motorengeräusch und Visualisierung des Motorengeräusches durch ein Sonogramm / Oszillogramm.

⁴⁷ Film: Einblendung einiger Patentzeichnungen.

⁴⁸ Film: Die Kombination der Medien (Ziffern, Buchstaben, visuelle Eingabemasken, Bilder eines Online-Banking Portals) wird visualisiert. Visualisierung des Online-Transfers eines TAN-Codes.

⁴⁹ Film: Einblendung einer detailgetreuen Zeichnung eines Zimmers, ausgeführt als Zeichnung eines Gesichtsraumes. Entwurf: Ernst Mach.

⁵⁰ Film: Wiederholung der Einblendung eines Arbeitszimmers, in der Perspektive eines Gesichtsraumes.

⁵¹ Film: Bild eines Einhorns in einem Garten (Wand-Teppich, Frührenaissance).

Bilder sagen etwas nur im Medium der Bildsprache. Sätze behaupten etwas nur im Medium der Wortsprache⁵². Vor 30.000 Jahren haben Menschen in Höhlen keine Hypothesen an die Wände gemalt; sie haben Bilder gemalt⁵³. Ein Bild ist auf beliebige Weise mit der Grammatik der Wortsprache kombinierbar. Ich könnte z.B. sagen, dies (Film) sei ein weiß-transparentes Quadrat über einem schwarzen Quadrat⁵⁴. Wir könnten aber auch *sagen* “Dies ist ein weißes Quadrat, das von einem schwarz-transparenten Quadrat überdeckt wird”⁵⁵. Von einem weißen Quadrat kann ich nicht *sagen*, es sehe nicht aus wie ein weißes Quadrat. *Sehen* allerdings können wir das.

6. Paradoxien

Wir *sehen*, was in Bildern möglich ist, in der Wortsprache aber nicht formulierbar wäre. Der Satz “Dieses Objekt erzeugt die Gesamtheit einer unendlichen Treppe” führt in der Wortsprache zu Widersprüchen. Eine Treppe hat eine letzte Stufe oder sie hat keine letzte Treppenstufe. Beides kann nicht zugleich und in derselben Hinsicht innerhalb der Wortsprache zutreffen. Das Bild hingegen zeigt nur, was es zeigt⁵⁶. Wenn wir Sätze mit Wahrheitsanspruch und Bilder ohne verbalisierbaren Wahrheitsanspruch kombinieren, können Paradoxien entstehen⁵⁷.

7. Wahrheit

Wahrheit ist eine Eigenschaft miteinander verbundener Medien. Wahrheit ist keine Eigenschaft allein der Wort- oder Bildmedien⁵⁸. Wir *sagen* zwar in der Wortsprache: “Ein Kreis kann nicht eckig sein”, weil dies zu einem

⁵² Film: Filmsequenz einer rotierenden Wendeltreppe, einer rotierenden Spirale. Untertitel: “...und die Bildbeschreibung lautet...?”

⁵³ Film: Einblendung verschiedener Höhlenmalereien aus den Höhlen von Chauvet.

⁵⁴ Film: Ein weiß-transparentes Quadrat (Alpha-Transparenz ca. 15%) überlagert ein schwarzes Quadrat (Alpha-Transparenz 100%).

⁵⁵ Film: Wiederholung der Visualisierung (siehe Fußnote 54).

⁵⁶ Film: Virtuelles 3D-Modell einer “Escher-Treppe”. Eine Kugel rollt über die Treppe. Ein Mönch wandert die Treppe hinauf.

⁵⁷ Film: Einblendung eines Bildes von René Magritte und ergänzender Text mit hinweisenden Pfeilen: “Das ist eine Pfeife” – “Das ist keine Pfeife”.

⁵⁸ Film: Lettering: “Hier steht ein Tisch”, neben dem realistischen Abbild eines Tisches.

Widerspruch führt. *Sehen* aber können wir problemlos, dass ein Kreis eckig ist⁵⁹. Bilder enthalten keine Widersprüche. Im Bild kann eine Lampe gleichzeitig an und ausgeschaltet sein⁶⁰. Das Bild ist nur eines. “Hinsichten” werden über andere Medien artikuliert; beispielsweise über Wortbeschreibungen⁶¹.

8. Freiheit

Woran erkenne ich, ob jemand frei ist? Die Bewegungsfreiheit einer Person im Bild liegt im Raum des Bildes⁶². Bewegungs- und Handlungsfreiheit im Bild haben nur sekundär etwas mit Ursachen und Wirkungen zu tun. Ein wiederholt vorgeführter Film – beispielsweise eines Freiheitskampfes – wäre Beispiel für ein vollkommen determiniertes System. Dennoch verändert dieses determinierte System nicht den Inhalt des Filmes. Es bleibt die Darstellung eines Freiheitskampfes in Bildern⁶³.

Ganz anders verhält es sich, wenn wir Bilder verbal kommentieren, denn ein Bild ist mit zahllosen Kommentaren kompatibel⁶⁴. Freiheit im Bild beobachten wir auch bei unbewegten Bildern⁶⁵. Freiheit wird oft in

⁵⁹ Film: Zoom auf einen Kreis. Die vollkommen perfekte Rundung erweist sich im Close-Up als 50-Eck / Vieleck.

⁶⁰ Film: Bilder einer Glühbirne, deren eine Hälfte leuchtet, während die andere Hälfte nicht leuchtet (Senkrechte, visuelle Trennung der Glühbirne).

⁶¹ Film: Geteilte Glühbirne und verschiedene wortsprachliche Beschreibungen, die über Hinweis Pfeile auf “dasselbe” Bild Bezug nehmen.

⁶² Film: Animation: Gezeichnete Figur balanciert in einem sich drehenden Rechteck, das diese Figur in Form eines Bildrahmens umschließt.

⁶³ Film: Ausschnitt aus dem Film “*Spartakus*” (1960).

⁶⁴ Film: Bekannte Portrait-Gemälde historischer Persönlichkeiten kommentieren visuell (Sprechbewegung in den dargestellten Gesichtern) mit der Stimme des Film-Kommentators ihre eigene Beschreibung als Bilder.

⁶⁵ Film: Bild von Andreas Hofer. Begleittext: “Trachtenmodenschau oder terroristische Provokation?” – Einblendung des Gemäldes von Eugène Delacroix: *La Liberté guidant le peuple* („Die Freiheit führt das Volk“).

unbewegten Bildern dargestellt⁶⁶. Die Zeitrichtung in der Abfolge der Ereignisse ist der visuellen Darstellung der Freiheit hingegen unwesentlich⁶⁷.

9. Raum

Ereignisse im Filmraum finden nicht im physikalischen Raum statt. Nur die Lichtmuster auf der Oberfläche der Leinwand sind mit Ereignissen hier im Zuschauerraum koordiniert⁶⁸. Könnten Personen im Film sich von uns beobachtet fühlen? Könnten sie wissen, dass sie von uns gesehen werden oder könnten sie uns um Hilfe bitten⁶⁹? Die räumlichen Relationen der Objekte in diesem Film (Szenenwechsel) verändern sich ständig und doch verändern sich nicht die messbaren Abstände zu den Zuschauern im Kino⁷⁰. Der Handlungsraum des Filmes verteilt sich über mehrere Medien. Dieser Reiter (Film) reitet allein, die Reiter in den anderen Filmen reiten *nicht* neben ihm, sie kommen in seiner Welt gar nicht vor⁷¹. Vom Film-Pferd zu Ihnen – als Beobachtern – gibt es keine messbare Distanz. Der Raum des Reiters liegt in einem anderen Medium. Eine Person im Film, die ein Zimmer verlässt, löst sich für uns nicht auf, sondern verlässt nur ein Medium ihrer Darstellung⁷².

⁶⁶ Film: Dia-Folge mit Bildern, die das Thema “Freiheit” visualisieren. (Bildmotive: Turmspringer, Akrobatik am Strand, Person auf einem Ast, gestreckte Hände mit gesprengten Ketten, Bild der Freiheitsstatue in New York).

⁶⁷ Film: Ein “Daumenkino” wird durchgeblättert. Das “Flipbook” zeigt eine Tanz-Szene, die rückwärts abgespielt wird.

⁶⁸ Film: Ausschnitt aus T. Edison “*What Happened on Twenty-Third Street, New York City*”, 1901.

⁶⁹ Film: Ausschnitt aus Jean-Jacques Annaud “*La Guerre du feu*”, 1981 (“Am Anfang war das Feuer”).

⁷⁰ Film: Virtuelles 3D-Gittermodell einer Lokomotive, das auf einen am Filmhorizont sichtbaren Tunnelleingang zuführt.

⁷¹ Film im Film: Reiter und Pferd: Ritt durch eine Hügellandschaft. Unterhalb des Filmstreifens: visuelle Wiederholung des galoppierenden Pferdes in unterschiedlichen Filmfenstern.

⁷² Film: Schematisiertes Zimmer: Eine Person geht nach rechts ab und verlässt den Bildraum. Darunter: Pfeil (3D) schwenkt auf den Betrachter dieser Szene.

10. Regelfolge

Eine einfache Regel, in Worten formuliert, wird befolgt, wenn jemand tut, was sie vorschreibt⁷³. Ein Verkehrspolizist im Film kann uns allerdings keine Zeichen geben, solange wir nicht im Filmraum vorkommen⁷⁴. Die Regel "Geld gegen Ware!" oder "10 Euro für eine Platte" kann zwar im Film, nicht aber außerhalb des Filmes beliebig oft befolgt werden. Außerhalb des Filmes ist das Verhältnis von Befolgung und Regel nicht umkehrbar; im Film ist dieses Verhältnis umkehrbar⁷⁵.

11. Identität

Wo ist der Ort dieser Tür⁷⁶? Im Projektor? Auf der Leinwandoberfläche? Im virtuellen Raum "hinter" der Leinwandoberfläche? Auf der Netzhaut? Im Gehirn? Worin besteht die Identität dieser vielen Türen, die immer dieselbe eine Tür zeigen⁷⁷? Eine Tür ist eine Tür nur zusammen mit ihrer Umgebung⁷⁸. Dieselbe Tür existiert im Film nur in unterschiedlichen Bildern, deshalb lassen sich identitätstheoretische Fragen und Probleme nicht allein mit Bildern formulieren oder beschreiben. Einheit und Vielheit desselben Bildes werden oft gleichzeitig gezeigt⁷⁹. *Identitätstheoretische Probleme entstehen erst in und aus der Verbindung unterschiedlicher Medien.*

Die Bild-Identität der Personen im Film ist nicht an einen Text gebunden, sie kann aber über Texte unterschiedlich beschrieben werden. Beispielsweise enthielt die erste deutsche Synchronisation von "Casablanca"

⁷³ Film: Einblendung eines Straßenverkehrszeichens.

⁷⁴ Film: Straßenverkehrsszene in New York, 1896. Verkehrspolizisten regeln Fußgänger-Verkehr.

⁷⁵ Film: Trickfilmszene in Endlosschleife: Eine Person gibt einen Befehl, eine andere Person bringt eine Platte.

⁷⁶ Film: Ein Filmprojektor projiziert das Bild einer Tür auf eine Leinwand.

⁷⁷ Film: Ein Filmstreifen zeigt das Bild einer Tür, das sich auf jedem Einzelbild des Bildstreifens wiederholt.

⁷⁸ Film: Die wiederholten Bilder der Tür auf einem Filmstreifen werden als lineare Sequenz einer Bildabfolge auf einem Filmstreifen gezeigt.

⁷⁹ Film: Einblendung chronofotografischer Bilder, serien- bzw. reihenfotografische Bewegungsstudien zu Turnübungen.

einen anderen Synchronisationstext, der die Identität der Personen und den gesamten Handlungsverlauf veränderte. Die verbale / schriftliche Beschreibung der Identität einer Person berührt jedoch nicht das *Bild als Bild*. Zahllose unterschiedliche Beschreibungen eines Filmgeschehens könnten sich derselben Bilder bedienen.

12. Zeit

In einem Stilleben kann die Zeit stillstehen, auch wenn für uns – die Bildbetrachter – die Zeit vergeht⁸⁰. Wäre es aber falsch zu sagen, dass die Zeit in einem Bild vergeht? Wir wissen ja, dass dieses Standbild aus vielen Einzelbildern pro Sekunde aufgebaut ist⁸¹. Die Zeit im Film kann vorwärts oder rückwärts laufen oder auch stillstehen, während die Zeit für die Filmbetrachter weiterläuft⁸². Die Beschreibung des Zeitverlaufs in Filmen setzt Sprach- und Bildmedien bereits voraus und kann die Unterschiedlichkeit dieser Medien nicht überbrücken. Jedes Filmgeschehen erlaubt unterschiedliche Beschreibungen seines Zeitverlaufes.

13. Zusammenfassung der Thesen⁸³

Grammatik-Phänomenologie: Eine experimentelle Grammatik setzt die Verschränkung unterschiedlicher Medien voraus⁸⁴.

Synthetische Bilder: Synthetische Bilder a priori sind durch grammatische Alleinstellungsmerkmale bestimmt⁸⁵.

Wahrheit: Wahrheit ist eine Eigenschaft miteinander verbundener Medien⁸⁶.

⁸⁰ Film: Ein Stilleben im Gemälde und ein bewegter Sekundenzeiger einer Uhr außerhalb des Gemäldes.

⁸¹ Film: Das Gemälde-Stilleben erscheint als iteriertes Bild eines sich bewegenden Filmstreifens.

⁸² Film: Ausschnitt aus dem Film “*Time Machine*”, von H. G. Wells.

⁸³ Film: Endlosschleife einer Szene aus einem frühen Film von Edison. Ein Ruderboot bewegt sich auf das Meer hinaus. Geräusche: Meeresbrandung, Möwen.

⁸⁴ Film: Darstellung kombinierter Medieninformationen: Texte, Bilder physikalischer Protokolle, visualisierte Audio-Informationen.

⁸⁵ Film: Einblendung: Patentschriften.

Paradoxien: Die Bildsprache enthält keine Paradoxien. Die Wortsprache enthält keine Paradoxien. Paradoxien entstehen erst aus der Verbindung unterschiedlicher Medien⁸⁷.

Freiheit: Die Darstellung der Freiheit in Bildern setzt keine Kausalität zwischen Absicht und Handlung voraus⁸⁸.

Raum: Die Ereignisse in einem Bildraum sind keine physikalischen Ereignisse⁸⁹.

Regelfolgen: Eine Regel in Bildern hat außerhalb des Bildraumes keine möglichen Adressaten⁹⁰.

Identität: Identitätstheoretische Probleme entstehen aus der Verbindung unterschiedlicher Medien⁹¹.

Zeit: Zeitbestimmungen in Bildern folgen aus ihrer Verbindung mit anderen Medien⁹².

⁸⁶ Film: Standbild aus dem Film "Andrej Rubljow" von A. Tarkowski. Untertitel / Lettering: "Beschreibung A, B, C etc. dieser Szene".

⁸⁷ Film: Virtuelles 3D-Modell eines "Würfelrahmens" von M. C. Escher (Rückseiten des Würfels erscheinen als Vorderseiten). Untertitel: "Dies ist.....".

⁸⁸ Film: Einblendung des Bildes "La Liberté guidant le peuple" von Eugène Delacroix, 1830.

⁸⁹ Film: Virtuelle Kugeln rollen auf einer spiegelnden Oberfläche.

⁹⁰ Film: Verkehrszeichen (Gebotszeichen) in einem Bilderrahmen.

⁹¹ Film: Einblendung: Chronofotografie / Serienfotografie.

⁹² Film: Bild der Sonne am Horizont (Meer). Untertitel: Sonnenaufgang? Sonnenuntergang?

Wittgenstein, Marx, and Language Criticism

The Philosophies of Self-Consciousness

NORBERTO ABREU E SILVA NETO

Preliminarily

I must say this paper results from researches belonging to a larger project of study on Karl Marx's philosophy I am carrying out, and that the bringing of Wittgenstein and Marx together here presented does not have the aim of trying to prove or to suggest Marx exerted upon Wittgenstein's philosophy some kind of indirect or second hand influence. My idea is that since they developed their work in dialogue with the same philosophical traditions this fact would make it possible to find out ways of establishing continuity between their philosophies. So, in this work I will bring out some connections I am working on with the aim of trying to read Wittgenstein as a materialist philosopher.

1. The uses of philosophy

During twenty years (1839-1859) Marx dedicated himself to systematic philosophical research and to meditation. In the Preface to his *Criticism of Political Economy*,¹ he exposes an assessment he made of his intellectual development during this period. He declares that through his studies and the essays and other works written during these years he did not have the aim of outlining a new system of thought or a new philosophy, but that he simply was only searching for *the conducting thread* of his studies; and that the works he wrote were *not for printing*, but for his *personal edification*. And, particularly, about the writing of *The German Ideology*, he reports that, when he and Engels decided to write this book, they aimed at developing their *common conception* in opposition to *the ideological views of German*

¹ Marx 1963, 271, 274.

philosophy, and that, in fact, they wanted to settle accounts with their former philosophical consciousness.

What is remarkable in his declarations is the position Marx defends regarding the uses of philosophy. Instead of using philosophy as a means to the building of systems and theories, that means, Metaphysics, he uses philosophical investigations as a way to *personal edification* or *self-clarification*. The attitude of Marx can be approached to some of the positions of Wittgenstein, who confessed many times he was not interested in using philosophy for building conceptual pyramids, but for clarification of thoughts and “self-clarification” (in the sense used by Marx) as it seems to me expressed in *Culture and Value*, when Wittgenstein affirms 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).”²

Marx and Wittgenstein developed their philosophical positions in dialogue with the same philosophical traditions. Clearly, Marx’ philosophical education happened in the idealist tradition of Hegel, his master, the philosopher he always criticized but never abandoned. The relation of Wittgenstein with this tradition was pointed out by Bloor³ who points out that Wittgenstein’s link with idealist tradition can be seen in his intention of *breaking down the distinction between the subject and the object of knowledge* in resonance with *those aspects of the idealist tradition associated with Hegel*; perspective that puts attention *not on the individual psyche, but on history, traditions, cultures, and states*. A tradition in which, he affirms, *discourse and the object of discourse merge into one another*.

Without objection to Bloor’s description, it seems to me that Wittgenstein’s intention of breaking down the distinction between subject and object of knowledge could also be interpreted in resonance with the materialist conception of the philosopher’s work as Marx defines it in his thesis on Epicurus. Thus he asserts that

“In the general relation the philosopher establishes between world and thought he does nothing else than make objective to himself the relation his particular consciousness maintains with the real world.”⁴

² Wittgenstein VB, 1988, 16.

³ Bloor 1996, 358.

⁴ Marx 1982, 28.

Wittgenstein⁵ seems to me closer to Marx's idea that in making philosophy the philosopher produces an objectification of his subjective form of consciousness. My suggestion is that this determination appears in Wittgenstein's philosophy when he teaches us our thought is a reflection of our activity, of our belonging to determined *forms of life*. And I would like to suggest that the concept "forms of life" meaning culture or way of living could be seen in the light of Marx' assertion:

"It is not consciousness that determines life, it is life that determinates consciousness."⁶

2. Karl Marx and the history of philosophy

Marx (1982) wrote and defended a Ph. D. thesis on the philosophy of Epicurus, and by means of this work he expected he could elucidate a problem not yet solved in the history of Greek philosophy; a problem he considered Hegel had left out of his book on the history of philosophy. To him, Hegel had correctly defined the general aspects of Epicurian, Stoic, and Skeptical philosophies but could not make a detailed analysis of these systems, on one hand, due to the extension of the book, and, on another hand, because he had a disdain for these philosophies of self-consciousness; a prejudice, says Marx, he shared with other historians: the idea that these philosophies were not very speculative, and which hindered him from recognizing the importance of these systems for the understanding of the history of Greek philosophy as a whole.

Contrary to this prejudice, Marx was of the opinion that the key of the true history of Greek philosophy could be found in these philosophies. So, in his thesis, he makes a detailed analysis of Epicurus' natural philosophy in confrontation with Democritus' philosophy, with the aim of giving an example of the relation these two systems have with the whole of Greek speculation.

Why, after Platonic and Aristotelian philosophies, did there appear new systems that were not settled upon *these rich creations of the spirit*, but went back to more elementary schools? This was the driving question Marx took

⁵ Wittgenstein *TLP*, 1984, 572.

⁶ Marx 1982, 1057.

for writing his thesis.⁷ In his view, as a whole in these philosophies are represented all the elements of self-consciousness, and that this fact did not happen by chance. So, he developed his thesis based upon the argument that if Plato' and Aristotle' systems had *more significance and more interest regarding the background of Greek philosophy*, in its turn the post-Aristotelian systems, and in particular the Cycle of Epicurian, Stoic, and Skeptical schools, had *more significance and interest in what refers to the subjective form*, because, Marx emphasizes, the spiritual fundament of these philosophic systems was exactly the subjective form. This aspect, the significance of subjective form to the character of Greek philosophy, he concludes, had been totally neglected in the history of philosophy in favor of the metaphysical determinants of these systems.

By this movement, Marx changed the focus of his philosophical investigations, taking the focus off the metaphysical determination of philosophic systems, and putting it upon the *subjective form*, a concept he defines as *the form of reflection that expresses the reciprocal relation of thought and being*. And, as a consequence of this change, the focal point of his research became the philosopher's forms of consciousness.⁸

3. ***The subjective Form: Epicurus and Democritus***

Following this conception and in a microscopic mode, Marx analyses the differences between Democritus and Epicurus as determined by subjective form. He describes that, despite the closeness of their own systems of Physics, and the fact that they departed from identical principles: the atom and the void, they arrived at *diametrically opposed philosophical positions in all that concerns truth, certainty, the application of this science, and the relation of thought to reality in general*. And he concludes that these differences appeared as a consequence of their own particular subjective forms of reflecting reality.

So, concerning the identity of principles, Democritus and Epicurus opposed positions are exposed extensively by Marx.⁹ He points out the

⁷ Marx 1982, 20.

⁸ Marx 1982, 28.

⁹ Marx 1982, 32.

difference in the way they determined the relation between the atom and the world of sensible phenomena: the first adopting the skeptic way and the second acting dogmatically. For him, Democritus considered the sensible world as a subjective appearance and dedicated himself to the empiricist science of nature and to positive knowledge. In his turn, Epicurus considered the sensible world like an objective phenomenon; and since he saw the phenomenal world as real, he disdained the empirical; Marx describes Epicurus as incarnating *the peace of thought satisfied with itself; the autonomy, that draws its knowledge ex principio interno*, and extends the opposition much far, because Democritus, he affirms, considers sensible nature *from the point of view of need and makes efforts to explain and understand the real existence of things*. On the contrary, he continues, because Epicurus takes the phenomena as real, he *only sees everywhere the hazard, and his mode of explanation has a special tendency to suppress all objective reality of nature*.

The difference in the forms of reflection appears in the way these Greek philosophers explain particular physical phenomena. In Democritus, says Marx, necessity is itself manifest in finite nature as relative necessity, as determinism that *can only be deduced from real possibility; that means, from a whole of conditions, causes, reason, etc., that mediate this need*.¹⁰ Quite the opposite thinks Epicurus to whom possibility is the reality value of the hazard; the abstract possibility that does not know limits *like the imagination*, the possibility that *does not care about the object requiring explanation, but it is interested in the explaining person*. To this mode of explanation, it is enough for the investigation *the very possibility of the object, that it could be conceivable*.

After making these distinctions, Marx concludes that Epicurus was not interested in the research of the real causes of particular physical phenomena.¹¹ To his explanation procedure all the opinions of the former physicists could be exact and should not be rejected; his sole interest was in the *possible*; and the problem for him was the reassurance of the explaining subject. This idea that “all is possible”, a proposition which is correspondent to the abstract possibility, makes evident, for Marx, that in Epicurus

¹⁰ Marx 1982, 30, 31.

¹¹ Marx 1982, 31, 32.

philosophy, *the hazard of the being was simply translated into the hazard of thought*; and that the limit of this procedure was the only prescriptive rule he stated: *the explanation must not contradict sensitive perception*. And Marx ends up his description by means of a passage from Diogenes Laertius where he affirms that the aim of Epicurus' procedure was *the ataraxia of the self-consciousness, and absolutely not the knowledge of nature in itself*; the freedom from all explanations the ataraxia would bring.

This opposition: the search for the "causes" versus the interest in the possibilities of opinions, and the distinction between the two orientations is to my view clearly expressed to our times by Wittgenstein when he asserts:

"Physics differs from phenomenology in that it tries to set up laws. Phenomenology sets up only possibilities. Thus, phenomenology would be the grammar of the description of those facts on which physics builds its theories."¹²

Marx claims that, despite the discordances between Democritus and Epicurus they are linked one another by their adherence to just the same theory and because they shared the spiritual fundament of Ancient Greek philosophy as a whole: the philosopher's subjective form. This concept was developed by Marx in his Studybooks,¹³ through an examination of the definition of the *sage (sophos)*, and taking Socrates as the conscious personification of what philosophy was for the Greek life: *a purely inner fact, as well as purely outward appearance*.

According to Marx,¹⁴ the first sages were the very spirit of substance, incarnations of knowledge, but due to historical changes in ancient Greek philosophy the substance was transformed into ideality, the pure abstraction. And from this moment on it will be *the very ideality, in its immediate form, the subjective spirit that becomes the principle of philosophy*. By this fact, ideality is deprived of the substance itself and the consequent abandon of substantial life, and the destination imposed by this ideality means for the individual a foreign power to deal with. In this situation, Socrates appeared and gave a name to the ideality that is transmitted from the substance into the person's inside: the demon (*daïmonion*): *which is the substantial mode of substance that merges itself in the subject*. The demons give the destination

¹² Wittgenstein *PR*, 1975, 51.

¹³ Marx 1982, 820.

¹⁴ Marx 1982, 819, 820.

of the subject, *determined as an empirical individual, ... and in consequence determined by nature*. In this sense, like the earlier philosophers Socrates is a *substantial subject too, but in the mode of the subjectivity*, not like a divine figure or a seer but entirely as a *social character*.

Marx defended the recognition of the importance Epicurian, Stoic, and Skeptical philosophies had for the history of Ancient Greek philosophy in general. He emphasizes they should be seen, from one side, as its *heroic death*, and from another, as the philosophies immediately received by Romans as representative of the philosophical spirit, ideas and theories, of Greek tradition; and as such they played a part in the building of Western Christian Society. In this sense, it is remarkable that these philosophies of self-consciousness give fundament for today's theories of Psychology, particularly psychoanalytic discourse, and for ethical discourse.

Marx established the difference between Ancient and Modern philosophy.¹⁵ So, he argues that while the point of departure for the Ancient philosophers is *an act of nature*, to the Modern it is *an act of the spirit*. And, if the Greek broke nature *in order the spirit could recover its inner unity*; and the Roman *plunged his two-edged sword into nature's heart, and the people perished*; in its turn, Modern philosophy *breaks the verb sealing-wax*; it consummates the verb *in the sacred fire of the spirit*; and the modern philosopher is described by Marx *as a combatant of the spirit against the spirit, not like an isolated decayed apostate of the gravitation of nature*. To him, modern philosophy *acts universally and dissolves the forms that hinder the universal of rising up*.

4. Marx, Wittgenstein, and language

Marx fought against these combatants using critical analysis of language as his weapon, and the way he used this tool was fully exposed in *The German Ideology*, the book in which he offers many remarks on nature and functions of language, and describes a large collection of abused language examples connected to a series of tricks used for language bewitchment. From all this material I will bring here only a few words on his understanding of language.

¹⁵ Marx 1982, 814.

Consciousness and language are united in Marx, and human consciousness cannot be “pure”, he says, because from its origins the *spirit* is infected by matter, which presents itself in this case *under the form of rough air-waves, of sounds, briefly, the form of language*.¹⁶ For him, language is as old as consciousness; language is *real consciousness, practical*; and like consciousness it is present for both: to the other men and to myself, and, *in the same way as consciousness, language was born of a sole wish, from the need of exchanging with other men*. Language is a practical need and the immediate reality of thought; and being social by definition, language expresses the social reality of thinking.

Wittgenstein is close to this view when he claims that language has the function of depicting reality and is a system of representation but that language may serve different needs and that primarily it is a ‘system of communication’.¹⁷

Marx accepted Hegel’s postulated identities of human being and self-consciousness, and its translation into the identity between alienation of the human being and alienation of self-consciousness. But Marx gave to this identity a methodological materialist orientation defining Phenomenology as the science *that apprehends the manifestation of the real human being, of self-consciousness*.¹⁸

One of the most difficult tasks to philosophers, adverts Marx,¹⁹ *is to get down from the world of thinking to the real world*. So, in order to get the problem clear he explains: *Language is the immediate reality of thought*. But: *In the same way philosophers have set up thought as an independent subject, they were also obliged to set up language as an independent realm*. And so, he points out that in this independence philosophers could find *the secret of philosophical language where the words have as words a content of their own*. And finally, he indicates the direction for dissolving the problem of coming down from the world of thoughts into the real world, by changing this problem into another one: *how to find a way out of language in order to get down into life*.

¹⁶ Marx 1982, 1061.

¹⁷ Wittgenstein BB, 1965.

¹⁸ Marx 1968, 127.

¹⁹ Marx 1982, 1324.

And, as if we were listening to Wittgenstein, we find Marx advising philosophers that if they could *simply dissolve their language in the ordinary language*, they would recognize in themselves *the language of the real world* and they could also *understand that ideas and language do not constitute an independent universe*; that ideas and language, he emphasizes, *are nothing but real life expressions*.²⁰

Another question for Marx refers to the reason why an individual needs a fundament for constructing his philosophy.²¹ To him, the reason is because a fundament has the power of changing a subjective certainty into an objective truth. In the essay on the sage, he explains this fact when he analyses the process of the transformation of substance into ideality, from the appearance of the discoverers of the ideal forms of substance, particularly Anaxagoras' concept of *nous*. Let us follow Marx: *Wherever there is no natural certainty, the nous intervenes actively. It is the very non ens, the natural's not being, the ideality*. But the intervening *nous*, he continues, is the philosopher's *nous*, and due to this identity the action of ideality only manifest itself when philosophers are in lack of natural explanations; when they do not know anymore how to make objective their activity. So, *the subjective nous reveals itself* in its power as ideality of real certainty.

Throughout his life Wittgenstein (1984) reflected on questions concerning the problematic self or the deeply mysterious I. He attacked the idea of a substantive self;²² the idea of a Cartesian self; and also the perceiving subject of Gestalt psychology; briefly, he broke the sealing-wax of the modern conception of the subject, as indicated by Sluga,²³ the absurd idea *that a simple self could also be a representative self*. In this connection, he questioned objectivism. He fought against the objectivism and recognized we cannot think of ourselves and of others in fully objective terms.

²⁰ Marx 1982, 1324.

²¹ Marx 1982, 819.

²² Wittgenstein *TLP*, 5.631.

²³ Sluga 1996, 326.

5. The fallibility of our self-consciousness

The idea of a *sociological Wittgenstein* was defended by Bloor,²⁴ who considered that in the *Philosophical Investigations* Wittgenstein dealt with the problem of specifying the relation between the individual and society. So, he argues that in writing this book Wittgenstein had two aims: first, the concern *to reinstate the neglected social and interactive dimensions of meaning*, which were passed over in his own earlier works, and, says Bloor, are still today neglected in many quarters; the second aim was to show that our self-consciousness is fallible, demonstrating it by means of a sort of language games materialist analysis.

According to Bloor,²⁵ the many examples of language games Wittgenstein constructed in the *Investigations* were intended to enrich the picture of language far beyond the narrow approach that focuses abstractly on the correlation of words and things he rejected; and, the whole variety of analogies he conveys: styles of painting, economic relations, the use of money, the institution of the gift, etc. were designed *to show how the connection between words and things is mediated by patterns of interaction*.

In this sense, Bloor suggests that Wittgenstein's discussion of the process of ostensive learning and the use of *paradigms* or models, and of the central role they play in the teaching of words (for example, the ascriptions of color and the concept of colors), demonstrates he was calling our attention to the relation between individual and society.²⁶ So, he argues, that ostensive learning *requires us to learn about objects and properties and about the people we have commerce with*, so that we must be receptive to information on these two channels simultaneously. And also that: *The information that is transmitted to us, by the use of such samples or paradigms, is social information, ostensive learning being by paradigms enculturation or socialization into the local practices of reference*.

Why did Wittgenstein not connect explicitly his insights on social dimensions of meaning to the data of political, legal, and economic history? Pitkin answered this question by saying Wittgenstein was not a political theoretician but a philosopher that presents us a clear vision of the current

²⁴ Bloor 1996, 363.

²⁵ Bloor 1996, 367.

²⁶ Bloor 1996, 369.

state of affairs.²⁷ She sees a kinship between Wittgenstein and Marx, which is based upon the fact that they both consider that as human beings we should to interpret and change the world.

Bloor gave a more interesting answer to this question by saying Wittgenstein did not care about this connection and even personally abstained from such pronouncements; because by avoiding these sorts of self-commentaries he was acting coherently with his antiscientific and anti-causal aims to philosophy.²⁸ To expect these pronouncements of him, adds Bloor, is to misunderstand Wittgenstein's work, and not knowing that philosophical problems for him are nothing other than *entanglements in the misleading forms of self-commentary that we are prone to give on our practices*. In this way, Bloor concludes that *the Investigations are a veritable monument to the fallibility of our self-awareness*.

To conclude, after reading the insightful sentences of Bloor's article, I can do nothing but see a continuation between Marx and Wittgenstein. Marx described the subjective form as being exactly the spiritual fundament of the philosophic systems incarnated in the philosophies of self-consciousness and tried to dismantle the ideology it generates through critical analysis of language.²⁹ Marx made explicit the aim of his ethics: the full development of human personality, having as condition for its accomplishment the premise that work should be considered as an end in itself; and, in consonance with this premise he defined the aim of his political intervention: to propose the abolition of alienated work in its modern form: the salary. However, because of these propositions and in spite of his materialism, Marx can be treated as a philosopher of self-consciousness.

And where Wittgenstein is concerned, Bloor rightly concludes that, by showing through his materialist language games analysis the fallibility of self-awareness, Wittgenstein provided us with the methodology for the deconstruction and the ending-up of the philosophies of self-consciousness (or metaphysics), not the end of philosophy as defended by many. Similarly, Marx was always accused of decreeing the end of philosophy, but, this accusation sounds false when we read in *Liberté de la presse et liberté*

²⁷ Pitkin 1992, 339-340.

²⁸ Bloor 1998, 377.

²⁹ Marx 1968, 65.

humaine his defense of philosophy and what he means by the expression philosophical activity: *the exercise of free reason*.

References

- Bloor, D., 1996: The question of linguistic idealism revisited. In: Hans Sluga & David G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge U. P., Cambridge, 354-382.
- Marx, K., 1963: Critique de L'Économie Politique. In: Maximilien Rubel (ed.), Karl Marx: *Oeuvres – Economie I*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 269-452 (Original: 1859).
- Marx, K., 1968: Économie et Philosophie (Manuscrits Parisiens). In: Maximilien Rubel (ed.), Karl Marx: *Oeuvres – Economie II*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1-141 (Original: 1844).
- Marx, K., 1982: Philosophie Epicurienne (Cahiers d'étude, 1839-1840). In: Maximilien Rubel (ed.), Karl Marx: *Oeuvres – Philosophie*, Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade), Paris, 785-862.
- Marx, K., 1982: Difference de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure. In: Maximilien Rubel (ed.), Karl Marx: *Oeuvres – Philosophie*, Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade), Paris, 03-100. (Original: 1841).
- Marx, K., 1982: Liberté de la presse et liberté humaine. In: Maximilien Rubel (ed.), Karl Marx: *Oeuvres – Philosophie*, Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade), Paris, 103-320. (Original: 1842-1843).
- Marx, K., 1982: L'Idéologie allemande (Conception matérialiste et critique du monde). In: Maximilien Rubel (ed.), Karl Marx: *Oeuvres – Philosophie*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1039-1325 (Original: 1845-1846).
- Pitkin, H. F., 1972: *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Berkeley.
- Sluga, H., 1996: "Whose house is that?" Wittgenstein on the self. In: Hans Sluga & David G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge U. P., Cambridge, 320-353.
- Wittgenstein, L., 1965: *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, Gallimard, Paris.
- Wittgenstein, L., 1975: *Philosophical Remarks*, Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L., 1984: *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher. Philosophische Untersuchungen*. In: *Schriften I*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L., 1988: *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford.

Abbreviations

L. Wittgenstein

<i>BF</i>	: Bemerkungen über die Farben
<i>BGM</i>	: Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik
<i>BPP</i>	: Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie
<i>BT</i>	: The Big Typescript
<i>BB</i>	: The Blue and Brown Books
<i>LCA</i>	: Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief
<i>LE</i>	: Lectures on Ethics
<i>LFM</i>	: Lectures on the Foundations of Mathematics
<i>LO</i>	: Letters to Ogden
<i>LRKM</i>	: Letters to Russell, Keynes and Moore
<i>NB</i>	: Notebooks 1914 – 1916
<i>NL</i>	: Notes for Lectures on Private Experience and Sensedata
<i>OC</i>	: On Certainty
<i>PB</i>	: Philosophische Bemerkungen
<i>PG</i>	: Philosophische Grammatik / Philosophical Grammar
<i>PO</i>	: Philosophical Occasions 1912 – 1951
<i>PR</i>	: Philosophical Remarks
<i>PU</i>	: Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations
<i>PT</i>	: Prototractatus
<i>RC</i>	: Remarks on Color
<i>RFM</i>	: Remarks on the Foundations of Mathematics
<i>RPP</i>	: Remarks on the Philosophy of Psychology

<i>RLF</i>	: Some Remarks on Logical Form
<i>TB</i>	: Tagebücher 1914 – 1916
<i>TLP</i>	: Tractatus Logico-Philosophicus
<i>ÜG</i>	: Über Gewißheit
<i>VB</i>	: Vermischte Bemerkungen / Culture and Value
<i>WL</i>	: Wittgenstein's Lectures
<i>WWK</i>	: Wittgenstein und der Wiener Kreis
<i>Z</i>	: Zettel

I. Kant

<i>KrV</i>	: Kritik der reinen Vernunft
------------	------------------------------

G.W.F. Hegel

<i>Ph</i>	: Fenomenologie des Geistes / Phenomenology of Spirit
<i>WL</i>	: Wissenschaft der Logik

E. Husserl

<i>CM</i>	: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge
<i>Ideen</i>	: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie
<i>Krisis</i>	: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendetale Phänomenologie
<i>LU</i>	: Logische Untersuchungen / Logical Investigation