

Niels Peter Skou

Hvis Gud ikke er til, er alt tilladt.

- Forholdet mellem etik og filosofi hos Ludwig Wittgenstein.

I: Wittgenstein: Filosofi og etik

Da Ludwig Wittgenstein i 1919 sendte et eksemplar af sit filosofiske hovedværk *Tractatus Logico-Philosophicus* til den østrigske forlægger Ludwig von Ficker, skrev han som forklarende bemærkning: ”Indholdet vil synes temmelig fremmedartet for dig. I virkeligheden er det ikke fremmed for dig, for bogens pointe er etisk”¹. Von Ficker var nok ikke den eneste, for hvem dette ikke er åbenbart indlysende ved en gennemlæsning af bogen, idet langt størstedelen af den handler om logik og sprogfilosofi. I *Tractatus* gøres der således tværtimod en pointe ud af, at der ikke kan siges noget om etik eller religion, og gennem hele Wittgensteins forfatterskab løber der en konstant metafysikkritik forstået som en kritik af sprogligt formulerede metafysiske udsagn eller systemer. Både i sin tidlige og sene periode bedrev Wittgenstein en filosofisk metafysikkritik ved at føre sprogets mening tilbage til henholdsvis logisk-empiriske udsagn om verden eller dets brug i dagligsproget for derved at demonstrere, at prisen for at formulere metafysiske udsagn er, at sproget løsrives fra sin meningshorisont og tømmes for mening. Kernen i Wittgensteins tilgang til filosofien er således, at filosofiske problemer ikke er spørgsmål, der afventer det rette svar, hverken i form af metafysiske systemer eller semi-videnskabelige teoridannelser. De er derimod udtryk for sproglige meningsløshed, og filosofiens opgave bliver derfor at demonstrere eller klargøre denne meningsløshed, sådan at spørgsmålene ganske simpelt opløses.

En sådan tilgang til filosofien kommer til at indebære en religionskritik, i det omfang religioner søger at hævde deres dogmers sandhed analogt med videnskabelige udsagns sandhed. Ikke desto mindre var Wittgenstein hele livet intenst optaget af en række eksplicit kristne forfattere og tænkere, heriblandt

Fjodor Dostojevskij. Dostojevskijs store roman *Brødrene Karamasov* læste Wittgenstein så ofte, at han kunne lange passager udenad, og det er ikke usandsynligt, at hans beslutning efter 1. verdenskrig om at forlade filosofien og uddanne sig til skolelærer var påvirket af figuren Aljosja Karamasov, der i romanen efter sin læremesters død forlader det kloster, hvor han er munk, og i stedet bliver mentor og samlingspunkt for en gruppe børn.² Også *Forbrydelse og Straf* blev læst grundigt. Da man fandt Wittgensteins russiske udgave af romanen, viste det sig, at trykfordelingen for hver eneste stavelse var markeret med blyant!³ Der er således rigeligt med biografisk materiale, der viser Wittgensteins interesse for Dostojevskij og for etisk-religiøse problemstillinger generelt. Samtidig fremgår det imidlertid også af Wittgensteins beskrivelse af *Tractatus*, at der er en intim sammenhæng mellem disse problemstillinger og Wittgensteins sprogfilosofiske arbejde. Det er denne sammenhæng, vi vil prøve at undersøge i denne artikel.

Som følge af afvisningen af muligheden for at gøre etikken til genstand for sproglige udsagn kan de etisk-religiøse problemstillinger imidlertid ikke give sig udtryk i form af eksplicite filosofiske teoridannelser. En undersøgelse af sammenhængen mellem sprogfilosofi og etik hos Wittgenstein må i stedet tage udgangspunkt i overvejelserne over forholdet *mellem* filosofi og etik, sådan som de, til trods for Wittgensteins selvpålagte taleforbud, findes i *Tractatus* og i notes- og dagbøger igennem hele forfatterskabet. Dette forhold giver sig udtryk i en tæt parallelitet mellem sprogfilosofiske og livsfilosofiske spørgsmål og den måde de behandles på. Brian McGuinness beskriver i sin Wittgenstein-biografi sammenkoblingen af disse spørgsmål, der kan følges gennem Wittgensteins dagbøger fra 1.verdenskrig, på følgende måde:

Det er som om han havde bygget bro over – eller var ved at bygge bro over – en kløft mellem sin filosofi og sit indre liv. [...] Det er ikke længere sådan, at hans indstilling til sin filosofi blot fremviser den samme struktur som hans indstilling til livet: de to identificeres nu med hinanden. Kritikeren af Russell er smeltet sammen med læseren af Dostojevskij. (McGuinness (1988), s. 243. Min oversættelse, NPS)

Siden Wittgensteins død er der skrevet utallige afhandlinger om hans kritik af Russell, men der er skrevet betydeligt mindre om ham som læser af Dostojevskij. Det kunne altså se ud som om, at et kig på Dostojevskijs forfatterskab kunne være en måde at nærme sig disse problemstillinger hos Wittgenstein.

II: Dostojevskij: Nihilisme og moral.

Det er ikke tilfældigt, at det netop var *Forbrydelse og Straf* og *Brødrene Karamasov*, der optog Wittgenstein, idet disse to romaner behandler en fælles problematik, nemlig nihilismeproblematikken, her primært forstået som moralsk nihilisme. I *Brødrene Karamasov* hedder det programmatisk, at ”hvis Gud ikke er til, er alt tilladt”. For en række af Dostojevskijs romanfigurer er menneskets frigørelse fra religionen identisk med en frigørelse fra alle moralske bindinger, faktisk i en sådan grad at løsrivelsen fra moralen udvikler sig til en form for eksistentielt eksperiment, der skal bevise menneskets absolutte frihed og almagt. Dette er f.eks. tilfældet for studenten Rodion Raskolnikov i romanen *Forbrydelse og Straf*, der myrder og bestjæler en gammel pantelånerske ud fra en forestilling om, at ”det store menneske” er hævet over moralen. Det går imidlertid ganske anderledes: efter mordet graver Raskolnikov pengene ned og lægger sig syg med feber. Den samvittighed, som Raskolnikov ønskede at vise, at han var hævet over, sætter sig på denne måde meget konkret igennem som et mentalt og fysisk sammenbrud, og først da Raskolnikov bliver i stand til at tage ansvaret for sine handlinger forløses han som menneske, ikke ved egen kraft, men i kraft af den kærlighed og tilgivelse han modtager fra den prostituerede Sonja.

Dette tema gentages i en lidt mere kompleks form i *Brødrene Karamasov*, hvor den lidenskabelige Dmitrij Karamasov uskyldigt anklages og dømmes for mordet på sin dominerende far, men alligevel tager skylden på sig, ikke for mordet, men for sine andre synder. Den virkelige morder, faderens tjener og uægte barn, Smerdjakov handlede under indflydelse af Dmitrijs bror, den veluddannede og intellektuelle Ivan, der netop havde prædikeret devisen om, at ”hvis Gud ikke er til, er alt tilladt”. Da Ivan opdager tingenes sammenhæng, får han et mentalt sammenbrud, hvor han som en anden Faust fører natlige samtaler med djævelen, og selvom han prøver at tage skylden på sig, bliver han afvist, da han bliver regnet som sindssyg. Raskolnikovs indre splittelse er her personificeret af de to personer Dmitrij og Ivan. Ironien er nu, at det er svire- og slagsbroderen Dmitrij, der er i stand til at tage skylden på sig, mens det moralske sammenbrud for Ivan tager form af et mentalt sammenbrud, som netop hindrer ham i at tage skylden på sig. I begge romaner er de centrale spørgsmål om samvittighed, skyld og tilgivelse således ikke intellektuelle fænomener. Det er tværtimod intellektuelt hovmod og forfængelighed, der driver personerne væk fra moralen og ansporer dem til den absolutte forbrydelse, mordet, og det er dette hovmod, der må overvindes, for at de kan genvinde deres liv og menneskelighed.

Nihilismen fremstilles således hos Dostojevskij ikke som et teoretisk-intellektuelt problem, men netop som en konsekvens af, at den er blevet gjort til

et teoretisk problem, altså som et udtryk for en teoretisk omgang med verden, der har selvstændiggjort sig og mistet forbindelsen til sit grundlag og sansen for sine egne grænser. Det er ikke tilfældigt, at de mest splittede og fortvivlede mennesker hos Dostojevskij samtidig er de mest akademiske, sådan som det er tilfældet med studenten Raskolnikov og den filosofisk og naturvidenskabeligt uddannede Ivan Karamazov. Nihilismen er for Dostojevskij den moderne civilisation og oplysningsfilosofi i sin yderste konsekvens og diagnosticeres som en grundlæggende splittelse mellem fornuft og følelse - filosofi og religion. Den paradoksale figur er nu, at det er den ubegrænsede tro på menneskets magt, der frarøver livet dets mening, mens det tilsvarende er erfaringen af grænserne for menneskets frihed, der i den sidste ende giver det meningen tilbage. På denne måde kommer samvittigheden hos Dostojevskij til at markere en grænseerfaring for det menneske, der tror sig fuldstændig fri for grænser.

Også i Wittgensteins filosofi er grænsedragninger af afgørende betydning. Det er derfor heller ikke overraskende at Wittgenstein i sine etiske overvejelser i sine krigs dagbøger reflekterer over samvittigheden:

Når min samvittighed bringer mig ud af ligevægt, så er jeg ikke i overensstemmelse med noget. Men hvad er dette? Er det *verden*?

Det er i hvert fald rigtigt at sige: Samvittigheden er Guds stemme. (*Notebooks 1914-1916 (NB)*, s. 75. Min oversættelse, NPS (Forfatterens kursivering))

Samvittigheden er i denne udlægning en erfaring af at have overskredet en absolut grænse. Den ses som et signal om, at der er noget, ens liv ikke er i overensstemmelse med, og dette noget udlægges dels som verden, dels som Gud, idet samvittigheden må forstås som Guds *misbilligende* stemme. For at forstå denne identifikation, bliver vi nødt til at foretage en nærmere undersøgelse af den sammenhæng mellem filosofi og etik i *Tractatus*, som vi antydede i starten af artiklen.

III: Tractatus: Filosofi og metafysisk erfaring.

Grundtanken i *Tractatus* er, som i hele forfatterskabet, at før der kan udkastes en mulig beskrivelse af verden i sproget, er der allerede bestemt et mulig-hedsfelt for sproget, der afgrænser meningsfuld og meningsløs sprogbrug. I *Tractatus* er det logikken, der på én gang bestemmer sprogets meningsområde og er mulighedsbetingelsen for videnskabelig sprogbrug. Wittgenstein afviser

imidlertid, at filosofi kan udfolde sig som udarbejdelsen af en *teori* om mening. I stedet taler han om filosofi som en afklaringsproces:

Formålet med filosofi er tankernes logiske klaring.

Filosofien er ingen lære, men en virksomhed.

Et filosofisk værk består væsentligt af oplysninger.

Filosofiens resultat er ikke ”filosofiske sætninger”, men afklaringen af sætninger.

Filosofien skal gøre tankerne, som ellers så at sige er plumrede og udflydende, klare og afgrænse dem skarpt. (*Tractatus* 4.112. (*TLP*) s. 65-66)

Det afvises her, at der skulle kunne findes en filosofisk lære bestående af filosofiske sætninger, og dermed afvises også implicit muligheden af en filosofisk meningsteori. I stedet bestemmes filosofi som en virksomhed, hvis resultat er en afklaring af tanken og sproget. Problemet er, at en teori foregiver at repræsentere noget, men logikken i *Tractatus* kan ikke repræsenteres, idet den netop er betingelsen for, at repræsentationen overhovedet er mulig. En sådan meningsteori ville være et udtryk for en videnskabelig kolonisering af filosofiens område og ville resultere i sproglig meningsløshed. Filosofien kan derfor heller ikke være en videnskab, men kommer i stedet til at afgrænse videnskabens område.

Filosofien foretager imidlertid også en anden afgrænsning, en afgrænsning udadtil kunne man sige. Idet filosofien bestemmer sprogets mulighedsrum, bestemmer den netop dette som et begrænset rum: ”*Mit sprogs grænser* betyder min verdens grænser” (*TLP* 5.6, s. 107). Denne begrænsning åbner muligheden for et transcendent niveau, et ”udenfor”, som imidlertid samtidig falder udenfor sprogets område. Dette niveau har at gøre med absolut værdi eller absolut mening i modsætning til sproglig mening. Dette område for absolut værdi forbindes i *Tractatus* med etik, æstetik og religion. I *Tractatus* afbilder sætningen en kendsgerning i verden, der er værdimæssigt neutral. Dette betyder imidlertid ikke, at tilværelsen er uden værdi, men det betyder, at den form for absolut værdi, der viser sig i kunst, etik eller religion, ikke kan gøres til gengæld for en sproglig beskrivelse - den må erfares som et indbrud i den verden sproget afgrænser:

Verdens mening må ligge uden for den. I verden er alt, som det er, og alt sker som det sker. Der findes ikke nogen værdi i den – og hvis der fandtes, ville den ikke have nogen værdi. (*TLP* 6.41, s. 126)

Hvor det gælder for den logiske form, der er betingelsen for mening i *Tractatus*,

at den ikke kan udsiges, men må *vises* gennem en analyse af de sproglige sætninger, der allerede forefindes, hedder det om den absolutte værdis mystiske sfære: 'Der gives sandt nok noget uudsigeligt. Det *viser* sig, det er det mystiske.' (TLP 6.522, s. 129) Kigger vi nærmere på denne sprogligt kondenserede formulering, indeholder den en række omhyggeligt formulerede afgrænsninger. For det første understreges det, at 'det uudsigelige' ikke skal forstås som en rent negativ kategori, altså at hovedpointen i *Tractatus* ikke er kritikken af metafysisk nonsens, men at fritlæggelse af 'det uudsigelige' gennem netop denne metafysikkritik. (Hvilket ikke forhindrede, at en hel generation af logiske positiver læste bogen på den første måde.) For det andet hedder det om 'det uudsigelige', at det er "givet", hvilket på én gang markerer, at det er fundamentalt, at ingen yderligere begrundelse gives, sådan som udtrykket bruges indenfor matematikken, og samtidig understreger, at absolut mening er noget, der skænkes mennesket som en gave.. Det metafysiske manifesterer sig således som en grænse for tænkningen eller som et indbrud i det tænkende subjekts horisont. Dette markeres i anden del af bemærkningen, hvor det hedder: "Det *viser* sig, det er det mystiske". Der spilles her på dobbeltbetydningen af 'det mystiske' som på en gang en betegnelse for det, der rækker ud over den sproglige repræsentation og en beskrivelse af den måde, det manifesterer sig på. Denne dobbeltbetydning falder imidlertid sammen, det mystiske er ikke et 'noget', men er netop sin fremtræden eller dette, at der overhovedet er noget, der fremtræder for os. Det unddrager sig på denne måde en yderligere bestemmelse eller forklaring og fordrer i stedet en besindelse på, at der netop ikke gives en yderligere forklaring eller begrundelse, en besindelse som Wittgenstein ser som filosofiens største udfordring.

IV: Tractatus: Etik og erkendelse.

Som vi har set fremhævede Wittgenstein i sit brev til Von Ficker de etiske aspekter af denne besindelse. Betegnelsen 'etik' får i denne sammenhæng en dobbelt betydning. Dels bliver den brugt i bred forstand som en betegnelse for absolut værdi eller mening, sådan som det f.eks. er tilfældet i Wittgensteins "Forelæsning om etik" fra 1930.⁴ Dels kommer den til at betegne et bestemt forhold til denne absoluthedsdimension, der har karakter af besindelse. I denne dobbeltbetydning ligger der således en betoning af, at de metafysiske erfaringer viser sig for et subjekt, sådan som vi også så det i understregningen af, at sprogets grænser er *mit* sprogs grænser, og at etikken derfor må vise sig i et menneskes handlinger og hans forhold til verden og sit liv:

Det etiske kan man ikke lære andre. Hvis jeg udelukkende kunne lære nogen det etiskes væsen ved hjælp af en teori, så ville det etiske overhovedet ikke have nogen værdi.

I mit foredrag om etik talte jeg til slut i første person. Jeg tror, at dette er meget væsentligt. Her lader intet mere sig konstatere, jeg kan kun træde frem i egen person og tale i første person. (*Forelæsninger og Samtaler*, s. 121)

Denne subjektivitetsdimension er betingelsen for, at såvel filosofi som etik overhovedet er mulig og nødvendig. De filosofiske spørgsmål melder sig netop, når sproget mister sin mening, altså når de grænser for sproglig mening, der i *Tractatus* sættes af logikken, overskrides. Filosofien bliver på denne måde i Wittgensteins forståelse til et forhold mellem mennesket og sproget, der tager sit udgangspunkt i, at subjektiviteten ikke går restløst op i sproget, at mennesket også har friheden til at misbruge sproget. Parallelt med dette kommer etikken til at tage sit udgangspunkt i, at mennesket på tilsvarende vis heller ikke går restløst op i verden, at det har muligheden for at miste meningen med sit liv. Hvor filosofiske spørgsmål i virkeligheden er udtryk for sproglig meningsløshed, er "livets problem" udtryk for en erfaring af eksistentielt meningstab og parallelt med behandlingen af de filosofiske spørgsmål, gælder det, at "løsningen på livets problem mærker man af dette problems forsvinden." (*TLP* 6.521, s. 129). Sammenhængen mellem de erkendelsesteoretiske og livsfilosofiske problemstillinger understreges i den umiddelbart forudgående bemærkning, hvori det hedder:

Vi føler, at selvom alle *mulige* videnskabelige spørgsmål er besvarede, er vore livsproblemer slet ikke berørte. Ganske vist bliver der så ingen spørgsmål tilbage; og netop dette er svaret. (*TLP* 6.52, s. 129)

Her trækkes der en absolut grænse mellem videnskabelige og livsfilosofiske spørgsmål, samtidig med at det understreges, at de videnskabelige spørgsmål i streng forstand er de eneste egentlige spørgsmål. Det er imidlertid indsigten i dette forhold og ikke besvarelsen af de videnskabelige spørgsmål i sig selv, der opløser livsproblemerne, og det er denne indsigt, det i *Tractatus* er filosofiens opgave at formidle. Svaret på livets problem har derfor ikke samme form som svaret på videnskabelige spørgsmål, det knytter sig tværtimod til den tavshed disse svar efterlader. Dette forhold mellem spørgsmål, svar og tavshed afspejles i *Tractatus'* overordnede komposition, idet bogen afsluttes med det berømte dictum om, at "Det, hvorom man ikke kan tale, om det må man tie." (*TLP* 7, s. 130) Tavsheden bliver på denne måde det punkt, hvor sprogfilosofi og

livsfilosofi glider sammen, idet den på en gang betegner filosofiens ophør og det forsvindingspunkt, hvor den fortvivlelse, der har sin rod i at være i uoverensstemmelse med verden, ophører.

V: Etik: Selvmordet og det lykkelige liv.

I en af de sidste optegnelser i sine krigsdagbøger kan Wittgenstein således omformulere den centrale problemstilling fra *Brødrene Karamasov*:

Hvis selvmordet er tilladt, er alt tilladt.

Hvis noget ikke er tilladt, er selvmordet ikke tilladt.

Dette kaster lys over etikens væsen, for selvmordet er, så at sige, den grundlæggende synd. (NB, s. 91. Min oversættelse, NPS)

Der sker her en drejning fra spørgsmålet om mordets absolutte etiske status, sådan som det tematiseres hos Dostojevskij, til spørgsmålet om selvmordet. Herved sker der en forskydning af det etiske spørgsmål fra det sociale til spørgsmålet om subjektets forhold til verden. Selvmordet forstås på en gang som det ultimative tab af mening og den ultimative selvhævdelse. Det kommer på denne måde til at repræsentere en eksistentiel pol, hvor den modsatte pol identificeres med 'det lykkelige liv':

Og i denne forstand har Dostojevskij ret, når han siger, at den, der er lykkelig, opfylder tilværelsens formål.

Eller man kunne også sige, at det menneske opfylder tilværelsens formål, der ikke behøver andet end at leve. Det vil sige den, der er tilfreds. (NB, s. 73. Min oversættelse, NPS)

Svaret på spørgsmålet om livets mening markeres, som vi har set, af dette spørgsmåls forsvinden. Livets mening *viser* sig således som en *erfaring* af, at livet er meningsfyldt. På denne måde nærmer vi os igen den grundlæggende pointe, at mening i denne absolutte forstand har erfarings- eller hændelseskarakter, og ikke behøver nogen yderligere begrundelse eller retfærdiggørelse:

Hele tiden vender jeg tilbage til, at det lykkelige liv simpelthen er godt, det ulykkelige dårligt. Og når jeg *nu* spørger mig selv: men *hvorfor* skal jeg leve lykkeligt, så forekommer det mig i sig selv at være et tautologisk spørgsmål; det synes som om det lykkelige liv er retfærdiggjort i sig selv, at det *er* det eneste rigtige liv. (NB, s. 78. Min oversættelse, NPS (Forfatterens kursivering))

Ligesom sprogets mening er betinget og begrænset af sprogets forudgivne form, er også meningen med livet betinget af grundlæggende eksistensvilkår, som mennesket ikke selv er herre over – noget Wittgenstein med parallel til sprogfilosofien beskriver som ”livets form”: ”At livet er problematisk vil sige, at dit liv ikke passer i livets form. Derfor må du forandre dit liv, og passer det i formen, så forsvinder det problematiske.” (*Kultur og Værdi*, s. 40) Den intellektuelle forvirring, der opstår når sproget mister forbindelsen til sine egne forudsætninger og går ud over sine egne grænser, har altså en langt alvorligere parallel i den form for eksistentiel fremmedgørelse, der opstår, når det menneskelige liv mister forbindelsen til sit eget metafysiske grundlag - en fremmedgørelse, hvis radikale udtryk altså er selvmordet. Det er i denne forstand Wittgenstein kan beskrive selvmordet som ”den grundlæggende synd”, idet synden netop er et udtryk for en overskridelse af absolutte (gudgivne) grænser.⁵

VI: *Filosofi, etik og kulturkritik.*

”Hvis Gud ikke er til, er alt tilladt” hed det i *Brødrene Karamasov*. For Wittgenstein gælder dette både for livet og for sproget. Som udgangspunkt for Wittgensteins sprogfilosofi giver dette sig udtryk i opfattelsen af, at hvis der ikke gives absolutte betingelser for sproglig mening, kan man sige hvad som helst. Wittgensteins sprogfilosofiske arbejde med at blotlægge betingelserne for sproglig mening kan på denne måde ses som et forsøg på at genoprette meningen i et sprog, der er udartet til meningsløs snak. Det bliver samtidig klart, hvordan dette arbejde kan have en etisk karakter, idet det på en gang danner grundlag for en indirekte indkredsning af etikken gennem dens udgrænsning fra sproget og i sig selv er en etisk praksis, der åbner for opfattelsen af etik som et fænomen, der er mere fundamentalt end den filosofiske refleksion:

Det står mig ikke klart, om jeg hellere foretrækker, at andre fortsætter mit arbejde, end at der sker en ændring af levemåden, således at alle disse spørgsmål bliver overflødige. (Derfor vil jeg aldrig kunne grundlægge en skole.) (*Kultur og Værdi*, s. 73)⁶

Den type af begrebslig forvirring og meningsløshed, Wittgenstein ser i den moderne filosofi, ses på denne måde som mere end blot teoretiske misforståelser – de anskues som symptomer på dybere funderede træk ved den moderne kultur, træk som hans filosofiske arbejde egentlig er rettet imod.

Litteratur:

- Wittgenstein, Ludwig (1961): *Notebooks 1914-16*, Blackwell, Oxford
- Wittgenstein, Ludwig ([1922] 1998): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Samlerens Bogklub, Haslev
- Wittgenstein, Ludwig ([1978] 2001): *Forelæsninger og samtaler*, Philosophia, Aarhus
- Wittgenstein, Ludwig ([1980] 1998): *Kultur og værdi*, Modtryk, Viborg
- Dostojevskij, Fjodor ([1866] 1921): *Rodion Raskolnikov*, Gyldendal, København
- Dostojevskij, Fjodor ([1880] 1978): *Brødrene Karamason*, Gyldendal, København
- Luckhardt, C. G. (red.) (1979): *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, The Harvester Press, Sussex
- McGuinness, Brian (1988): *Wittgenstein: A life, Young Ludwig 1889-1921*, The University of California Press, Berkeley
- Monk, Ray ([1990] 1995): *Ludwig Wittgenstein. Geniets forpligtelse*, Gyldendal, København
- Shields, Phillip R. ([1993] 1997): *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, The University of Chicago Press, Chicago

Fodnoter

- ¹ „Letters to Ludwig von Ficker” s. 94, i C. G. Luckhardt (red.): *Wittgenstein. Sources and Perspectives* (Min oversættelse).
- ² Se Ray Monk: *Ludwig Wittgenstein. Geniets forpligtelse*, s. 163 og Brian McGuinness: *Wittgenstein: A life*, s. 280
- ³ Se Fania Pascal: ”Wittgenstein: A Personal Memoir”, s. 31-32, i Luckhardt: *Wittgenstein. Sources and Perspectives*. Det fremgår samtidig, at Wittgenstein sandsynligvis har læst romanen sammen med Nicholas Bachtin, bror til den russiske litteraturforsker Mikhail Bachtin, der netop bl.a. er kendt for sit arbejde med sproget i Dostojevskijs forfatterskab – der er dog ikke noget, der tyder på en biografisk forbindelse mellem Wittgenstein og Mikhail Bachtin. Selvom der altså ikke er tale om en direkte indflydelse, ville det i forlængelse af dette perspektiv være interessant at undersøge forbindelsen mellem Mikhail Bachtins undersøgelse af ’flerstemmigheden’ i Dostojevskijs romaner og den flerstemme eller dialogiske stil i Wittgensteins sene filosofiske værker.
- ⁴ I ”En forelæsning om etik” giver Wittgenstein en række parallelle definitioner af etikken for på den måde at indkredse dens felt. Bl.a. beskrives etik som undersøgelsen af det virkelig vigtige, livets mening eller den rigtige måde at leve på. Se *Forelæsninger og samtaler*, s. 110-111.
- ⁵ Se bl.a. Phillip R. Shields: *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, s. 86
- ⁶ Det er således dybt ironisk, at Wittgenstein mere end nogen anden filosofi i det 20. århundrede har givet anledning til filosofiske skoledannelser.