

Thorsten Johansson

Logik och etik i Wittgensteins *Tractatus*

I analytisk filosofi ses det som centralt att man skiljer på värde och fakta. De filosofiska utredningarna skall vara värdeneutrala begreppsutredningar där etiska, estetiska och teologiska värderingar inte skall få styra resultatet av undersökningen. När det gäller Ludwig Wittgensteins *Tractatus* menar jag dock att denna förutsättning helt avsiktligt inte gäller där. För att fullt ut förstå *Tractatus* måste man förstå hur just etiska, estetiska och teologiska värderingar är en förutsättning för de *tekniska* idéerna i verket. Det räcker inte med att *komplettera* Wittgensteins tekniska idéer med de etiska för att helt förstå *Tractatus*. Man måste börja med de värden som utgör Wittgensteins livsinställning för att rätt förstå de tekniska lösningarna han har på filosofiska frågor.

Wittgenstein skrev inte själv särskilt omfattande om livs- och värdefrågor. Det finns däremot flera berättelser från hans vänner och kollegor som vittnar om hans livsinställning. En av dem är M. O'C. Drury. Han hade varit elev till Wittgenstein och arbetade senare som psykiatriker på Irland. De hade god kontakt Wittgensteins sista år och träffades ofta. O'C. Drury berättar i en skiss över Wittgenstein att i ett av deras samtal från 1949 sa Wittgenstein: "I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a religious point of view" (Rhees 1984:79). Att de existentiella frågorna i form av en teologisk-etisk livsinställning var relevant för Wittgensteins filosofi framgår också från andra sammanhang. I ett brev från ca 1920 till förläggaren Ficker när Wittgenstein försökte få *Tractatus* publicerad, skriver Wittgenstein att *Tractatus* har ett etiskt syfte (Engelmann 1967:143). Det kan också jämföras med förordet till det postumt publicerade verket *Philosophical Remarks*, där Wittgenstein skriver att boken är skriven till Guds ära (Wittgenstein 1975:7).

Om man mer allmänt skall karakterisera Wittgensteins etiskt-teologiska livsinställning kan man närmast beskriva honom som en mycket sträng puritan. Det är välkänt att Wittgenstein hade mycket höga krav på främst sig själv, att leva ett, som man kan beskriva det, rent liv. Det

innebär ett spartanskt liv utifrån ett kärvt ideal om att det rätta livet innebär att leva i omutlig ärlighet och under inte mer än nödvändigt enkla materiella omständigheter.

I denna livsinställning ingår också en idé om en skarp skillnad mellan det mundana och det sublima. Det världsliga är något sekundärt som skall stå tillbaks för det högre, det transcendentala. Det är också något som innefattar alla absoluta värden inom etik, estetik, teologi och därmed också Gud. Det är därmed också något heligt. Det som är heligt är också i denna livsinställning något osägbart. Det är endast om det jordiska som man kan uttala sig. *Tractatus* utgår ifrån att det är dessa livsideal som utgör det sanna livet. Det mundana är då skilt från det sublima och syftet med *Tractatus* är att i detalj kartlägga denna distinktion. Wittgenstein blir därför besviken på Russells första respons på *Tractatus*, eftersom Russell inte sett den sidan av boken. I ett brev till Russell från 1919 skriver Wittgenstein på grund av detta att filosofins kardinalfråga är distinktionen mellan det sägbara och det osägbara, och förebrår Russell för att inte ha förstått det (Wittgenstein 1974:71).

Om det osägbara då är en konsekvens av *förutsättningen* att det är en skillnad mellan något mundant och det högre, så kan inte det osägbara vara en konsekvens av en (teknisk) *filosofisk utredning*. Om det kunde vara det, så skulle en utredning i *Tractatus* kunnat komma fram till motsatsen, dvs. att det inte finns något osägbart. Men man kan inte tänka sig *Tractatus* utan det osägbara. Då vore inte *Tractatus* längre *Tractatus*.

På vilket sätt är då det osägbara en förutsättning för Wittgensteins filosofi? För att se det måste man kort beskriva hur han förhåller sig till det osägbara som ett utslag av det högre. Om man skall karakterisera Wittgensteins uppfattning i allmänna ordalag kan man säga att den påminner om vissa drag i romantiken från 1800-talet. Det gäller det sublima som där ses som något som inte kan uttryckas med det vanliga språket. Det enda sättet att uttrycka det högre är genom poesi. Lyrik blir då gudarnas språk vilket är kapabelt att uttrycka det heliga. Wittgenstein försöker därför skapa ett språk som liknar romantikens ideal men också mystikernas språkbruk. Det gör det genom att *Tractatus* använder ett språk som skall gå utöver vardagens och vetenskapens språk för att uttrycka något osägbart. *Tractatus* är därför skriven i aforismform eftersom det blir enligt detta ideal, det som kan uttrycka det osägbara. Det högre uppfattas också här som en helhet som är, som det brukar formuleras, större än människan. Det heter därför i § 6.45 i *Tractatus*; att betrakta världen *sub specie aeterni*, är att betrakta den som ett begränsat helt. Och att det är det mystiska.

Denna tro på det sublima kommer också till uttryck i Wittgensteins

etikföredrag från 1929. Han säger där att etiken är att leva i fullständig säkerhet. Det innebär att ha en tro på att man ingår i en större helhet som är viktigare än det dagliga livet. Det är att låta livet vila, som Wittgenstein formulerar det, i Guds händer (Wittgenstein 1993:42). Det är alltså inte fråga om en säkerhet om hur det kommer att gå till vardags. Det är uttryck för en säkerhet som utgörs av att man ingår i en större helhet som skänker mening åt livet. Wittgenstein skriver därför i ett brev till vännen Francis Skinner 1937: "Att livet är problematiskt betyder att Ditt liv inte passar in i livets form. Du måste då förändra Ditt liv, och om det passar in i formen så försvinner det problematiska" (Monk 1992:330). Wittgenstein avser med problem här inte vardagens futiliteter. Det han talar om är den existentiella sidan av livet, vilket för Wittgenstein innebär att man skall anpassa sig till livet som en del av en högre helhet. Denna helhet är den form man ingår i. Och för Wittgensteins del, så är det det kristna livet som bildar detta sammanhang som skall skänka existentiell frid.

Hur kan då dessa existentiella idéer vara relevanta för *Tractatus tekniska* idéer? För att bättre förstå det kan vi börja med att ta upp en dominerande idé inom analytisk filosofi. Det är där centralt att de filosofiska utredningarna utgörs av begreppsutredningar. Man menar också att dessa utredningar inte har några konsekvenser för livsfrågorna. Och om de skulle ha det så är åtminstone dessa följder inte filosofiska frågor. De kan vara relevanta eller ej för en person, men de ses som i första hand existentiella eller teologiska frågor, vilka inte besvaras av filosofiska begreppsutredningar.

En analytisk filosof som ifrågasatt att de filosofiska frågorna inte skulle ha existentiella konsekvenser är James Conant. Han menar i sin artikel "The Method of the *Tractatus*" att begreppsutredningar skall resultera i att vi inser att vissa förfilosofiska idéer vi haft om en fråga var förvirrade. Förvirringen skall vila på att satsen vi trott vara riktiga egentligen är meningslösa därför att de bryter mot den logiska syntaxen. Insikten att det är så, skall leda till att vi överger dessa idéer och det skall ge *Tractatus* en etisk dimension (Conant 2000:421).

En annan analytisk filosof som också menar att de filosofiska utredningarna måste ha konsekvenser för livsfrågorna är Sören Stenlund. Enligt Stenlund skall filosofiska frågor vara av det slaget att de skall vara angelägna problem för filosofen själv. Det filosofiska intresset för en fråga skall präglas av att problemen uppfattas av filosofen som något som har personlig relevans och inte bara är tekniskt, teoretiskt eller principiellt intressant. Ingen av dessa båda varianter stämmer dock med Wittgensteins existentiella förhållningssätt. Huvudfrågan här gäller

konsekvensrelationens roll. Både Conant och Stenlund diskuterar den personliga relevansen som ett filosofiskt problem kan ha i termer av en *psykologisk* beröring av frågan, och inte i termer av existentiell relevans. Den existentiella livsinställningen, som jag menar Wittgenstein hade, utgörs av ett konstant ifrågasättande av hur man skall *förhålla* sig till en fråga. Det innebär att ifrågasättandet är något som görs redan *innan* en fråga blivit ett problem. Ifrågasättandet är en livsinställning som baseras på frågan om hur man *tar ställning* till fenomenet. Och det redan innan frågan har blivit *problematis*k. Det är alltså inte fråga om den psykologiska *effekten* som en fråga kan ge upphov till som är den existentiella utgångspunkten. Den är ju däremot ett fenomen som många har haft erfarenhet av. Det är många som engagerats djupt personligt i utredningar av ett filosofiskt problem. I det *existentiella* förhållningssättet baseras det personliga engagemanget däremot på utgångspunkten att man är skyldig att ta ställning till frågan innan den ens blivit ett problem (vilket gör att det också förekommer icke-teologisk existentialism). Det personliga engagemanget grundar sig då på ett aktivt *val* om hur man förhåller sig till ett filosofiskt problem, och inte på den psykologiska upplevelsen som problemet kan ge upphov till. Det är då sekundärt om frågan har personliga *konsekvenser* eller ej. Ur existentiellt anti-psykologiskt perspektiv är det centralt för Wittgenstein att utifrån sina grundläggande *värderingar* ta ställning till logikens natur, och inte utifrån om logik har eller inte har konsekvenser för livsfrågorna. För hans del är det då det kristna livssättet om det profana och det heliga som gör logiken till något transcendentalt och upphöjt. Det är också dessa värderingar som gör att han i konversation med O'C. Drury sa att: "I cannot help seeing every problem from a religious point of view."

Man kan alltså säga att Wittgenstein i en mening håller med de analytiska filosoferna om att begreppsutredningar inte har existentiella konsekvenser. Men utifrån den livsinställning han har, där Wittgenstein placerar de filosofiska frågorna, kan vi närmare se hur en livshållning ändå påverkar de tekniska lösningarna i *Tractatus*.

Idén om elementarsatser är central i *Tractatus*. De skall vara satser som hävdar det enklaste, mest grundläggande sakförhållande man kan ange om världen. Elementarsatserna skall beskriva världens grundstenar. Men det är också ett problem för *Tractatus* att ge ett exempel på en elementarsats. Man kan däremot illustrera vad en sådan sats skulle vara med hjälp av en atomär sats, en sats som utgörs av bara ett subjekt och ett predikat. Påståendesatsen "Bordet är brunt" skulle kunna vara en sådan sats. Sådana satser kan schematiskt formaliseras till $F(a)$, där 'F' är ett predikat och 'a' är namnet på ett objekt. Denna sats hävdar, säger, påstår

att föremålet a har egenskapen F . Men enligt *Tractatus* så visas också något av denna sats.

Enligt Sören Stenlund i boken *Det osägbara* så visar satsen ' $F(a)$ ' att a är ett objekt och F är en egenskap, medan det som sägs av satsen är det sakförhållande som hävdas (Stenlund 1980:27). Det är dock en alldeles för begränsad läsning av *Tractatus*. Det som visas är satsens (logiska) form. Det är inte detsamma som den formallogiska formen. Satsens logiska form är att vara en elementarsats av påståendeform vilken kan (negeras och) kombineras till komplexa satser. Denna form är den *ordning* som enligt *Tractatus* är ramen för språket. Den ramen är transcendental. Elementarsatsen visar alltså på en sublim struktur som tillhör det högre. Teologiskt sett är också det högre något heligt. Det heliga ger sig alltså till känna i vardagen i vardagsspråket, genom att vara något som inte sägs utan bara *visas* av satsen. Det är därför det osägbara är så viktigt i *Tractatus*. För vad kan väl vara mer väsentligt än att det högre avspeglar sig i vardagen? Att vardagen genomsyras av ett högre sammanhang som bildar den helhet som ger livet mening? Att begränsa det som visas till att bara röra symbolernas funktion i form av att vara namn och predikat är inte bara en mundan läsning av *Tractatus*. Man frågar sig också vilken *vikt* det skulle ha att symbolen ' F ' *visar* att det är ett predikat. Hur skulle det kunna ha sådan *betydelse* att det är av stor angelägenhet i *Tractatus* att det måste framhävas, och att det skall ske med en sådan speciell distinktion som säga-visa-distinktionen. Det borde också vara något som kan sägas. Om inte i samma, så åtminstone i ett annat språk än det som används, om det bara är frågan om symbolernas funktion. Men om den logiska formen är något som tillhör det högre är den osägbar. Man kan då inte heller omformulera satsen i ett annat språk eller dylikt för att uttrycka det osägbara. Det är i kraft av att vara något annat än det jordiska som det osägbara i sträng mening inte kan uttryckas.

Wittgensteins existentiella livsinställning i form av ett sorts etiskt kristna värden har alltså konsekvenser för förståelsen av hur distinktionen säga-visa skall förstås för satser. Men hans förhållningssätt har också relevans för andra tekniska frågor. Stenlund menar att det språk som undersöks i *Tractatus* är ett logiskt och universellt idealspråk (Stenlund 1980:33). Det kan inte vara riktigt. Satsens logiska form är i *Tractatus* absoluta *förutsättningar* som möjliggör att elementarsatser är meningsfulla. Dessa förutsättningar är transcendentala villkor. Som absoluta *villkor* är dessa förutsättningar inget språk. De är inte det eftersom logiken inte utgörs av satser som hävdar något om världen. Logiken kan då inte heller vara, som Stenlund också menar, en kalkyl. För att vara en kalkyl eller ett idealspråk så måste logiken ha ett innehåll som utgör

detta språk. Men logiken har inget innehåll. Den är bara form. Men inte form i meningen av något som kan fyllas med ett innehåll. Den är form i meningen av villkor, vilket innebär att för elementarsatser gäller att de måste vara påståendesatser om världen. Och *att* ha påståendeform (och vara negerbara) och *att* kunna kombineras till komplexa satser, det är inte en formallogisk form eller egenskap. Det är först i *analysen* av konkreta satser som den formella logiken kommer in som *verktyg* och då bildar en formaliserad form hos satsen. Formaliseringen skall klart visa vad som är namn, egenskap, relation, etc. i satsen. Syftet med formalisering är då bara att *explicitgöra* den logiska formen.

Den logiska formen i *Tractatus* är alltså inte detsamma som den formallogiska formen. Vore den det skulle logiken inte bara vara ett språk i stället för förutsättningar. Den logiska formen skulle vara uttryckbar på samma sätt som den formallogiska formen är uttryckbar. Men det förutsätter en naturalistisk läsning av *Tractatus* där logisk syntax och formallogisk form blandas samman. Ser man däremot, som Wittgenstein, på logiken som en sublim ordning, så är den däremot något som inte ens kan beskrivas som ett idealspråk. Och i den meningen är också Wittgensteins idé om logiken en konsekvens av hans existentiella förutsättningar.

James Conant blandar även han samman logisk form eller logisk syntax med formallogisk form i sina diskussioner av *Tractatus*. Conant tar upp vad han kallar brott mot den logiska formen som förklaring till skillnaden mellan meningsfulla och meningslösa satser. Enligt Conant så är satser meningsfulla utifrån kontextprincipen. Om kontexten inte kan göra att de ingående deluttrycken i en sats S får en mening, så är satsen meningslös. Satsen S är då meningslös därför att den då har brutit mot den logiska syntaxen. Conant gör här två huvudfel. Det första är att han använder en teknisk princip (kontextprincipen), som är ett resultat av en filosofisk undersökning, som kriterium på hur alla satser får mening. Han utgår inte från Wittgensteins idéer om vad som meningsfullt kan sägas eller ej, utifrån distinktionen om det prosaiska och det högre. Enligt *Tractatus* så är det bara påståendesatser om världen som är meningsfulla. Alla andra satser, satser om absoluta värden, logik eller allt annat som tillhör det högre är bara pseudosatser, och därför meningslösa.

Det andra felet Conant gör är sammanblandningen av formallogisk form med *Tractatus* idé om logisk form. Det leder Conant till att diskutera helt andra typer av satser än de Wittgenstein intresserar sig för. Conant har som exempel på en meningslös sats exemplet (Conant 2000: 418):

(i) Caesar är ett primtal (Caesar is a prime number).

Enligt Conant så skall satsen (i) vara meningslös därför att den försöker sätta samman två uttryck som inte kan förenas meningsfullt till en sats. Satsen skall då bryta mot den logiska syntaxen. Här får då Conant ett problem. Om satser skall vara meningsfulla därför att kontexten gör dem det, så kan inte isolerade uttryck vara meningsfulla. Men om orden 'Caesar' och 'primtal' inte kan förenas till en meningsfull sats, så måste det bero på att orden har en mening innan de sätts in i en kontext. Det är då den mening orden har isolerat som gör att satsen inte blir meningsfull. Denna konflikt kan inte lösas av Conant. Men det finns en annan punkt som är än viktigare här. När Wittgenstein hävdar att vissa satser är pseudosatser eller meningslösa eller nonsens så diskuterar han inte, om man får kalla det så, kvasifaktasatser av det slag sats (i) kan beskrivas som. Sats (i) försöker hävda en aritmetisk egenskap om en person. Det är ett påstående som handlar om något som skulle vara ett sorts fakta i *världen*. Men det Wittgenstein intresserar sig för är satser som försöker säga något om det osägbara. Sats (i) är i stället meningslös därför att den, enligt *Tractatus*, försöker kombinera två olika uttryck för något i världen vars interna egenskaper, eller med ett äldre språkbruk – väsensegenskaper, är sådana att de inte kan kombineras. Det tillhör alltså människans natur att hon inte kan ha en taleegenskap, på samma sätt som matematiska objekt inte kan ha mänskliga egenskaper. Sats (i) är alltså inte meningslös därför att den bryter mot den logiska syntaxen, utan därför att den försöker påstå något som bryter mot fakta i världen.

De satser Wittgenstein intresserar sig för som kan vara ett brott mot den logiska syntaxen är dels satser om absoluta värden, men dels också satser om logiken. Satsen "f är en funktion" är enligt *Tractatus* en sådan sats. Den hävdar inget om världen utan försöker säga något om den logiska ordningen med hjälp av det Wittgenstein kallar formella begrepp. De formella begreppen är de logiska roller uttryck har. Att vara ett namn eller en funktionsuttryck är att ha en viss logisk funktion och är på det sättet symboler för formella egenskaper, till skillnad från det som benämns av namn, respektive den funktion symbolen representerar.

Enligt Wittgenstein är logiken i form av absoluta förutsättningar för meningsfulla satser transcendental och är i den meningen lika osägbar som absoluta värden. Logiken, de formella egenskaperna, de logiska roller symboler har, som en högre ordning för språket kan alltså inte självt uttryckas i språket, samtidigt är det just detta som *Tractatus* handlar om. *Tractatus* utgörs därför inte, som hos Conant, av en diskussion om varför vissa *faktasatser* är meningsfulla och andra inte.

Conant menar också att förutom ett fåtal grundsatser som utgör ramen för *Tractatus*, så är i princip alla *Tractatus* satser meningslösa och därför nonsens. Det kallas av Conant för en sträng (*austere*) läsning av *Tractatus* i motsats till en äldre läsning som kallas för en substantiell läsning (*the substantial view*) (Conant 2000:380). Skillnaden dem emellan är att den substantiella läsningen menar att det finns nonsenssatser som har ett sorts innehåll som visas, medan den stränga läsningen säger att nonsens är nonsens och då kan inte meningslösa satser ha något sorts meningsfullt innehåll. Denna konflikt menar jag också bygger på en sammanblandning, från båda hållen, av logisk syntax och formallogisk form. Conant hoppar från en diskussion om kriterier som gör faktasatser meningsfulla/meningslösa till en diskussion om satser om logik. Han överför därefter resonemanget om kvasifaktasatserna till att vara ett argument som skall gälla för logikens satser. Conant läser därmed *Tractatus* som om den innehåller satser om logik vilka försöker hävda något om logik på *samma sätt* som empiriska satser gör påståenden. Problemet med satser om logiken skulle bara vara att dessa satser misslyckas med att bilda en kontext som ger dem mening eftersom de, enligt Conant, bryter mot den logiska syntaxen. Men det förutsätter att det skulle vara meningsfullt att överhuvudtaget *försöka* hävda något om logik. Annars kan man ju inte misslyckas att skapa en meningsfull kontext.

Conants resonemang förutsätter dessutom en märklig idé om hur meningslösa fakta satser skall befria oss från metafysiska vanföreställningar. Man kan fråga sig vilken filosof som har hållit satsen "Caesar är ett primtal" för sann. Och vilka filosofiska problem har den satsen lett till? Samt, hur skall insikten om att den satsen är meningslös befria oss från metafysiska fördomar?

Tractatus satser kan inte heller sägas ha ett innehåll som är nonsens men ändå meningsfullt, eller utgöras av rent nonsens. En sådan motsättning bygger i båda fallen på att *Tractatus* satser försöker säga något om logiken som om det fanns ett *innehåll* i logiken man kunde hävda något om. Detta innehåll skulle i så fall vara detsamma som den formallogiska form, formaliserade *empiriska* satser har. Det är ju mot denna form satsen måste bryta för att vara meningslös. Men skulle det vara så, så skulle logiken inte bara ha ett substantiellt innehåll och vara ett språk. Det innebär också att både Conant och de filosofer han angriper, har en naturaliserad läsning av *Tractatus* logikbegrepp, genom att de båda förstår logisk form, eller logisk syntax, som detsamma som formaliserade empiriska satsers form.

Är logiken däremot transcendental, så kan man överhuvud inte använda satser med påståendeform, dvs. satser som utgör hävdanden, om

logiken. Om då *Tractatus* skall kunna säga något om det osägbara, så måste texten skrivas på ett annat sätt än med hjälp av vanliga påståendesatser. *Tractatus* använder sig därför av ett sorts litterärt språk. Det är det enda språk som kan uttrycka det högre. *Tractatus* kommer då att innehålla satser som egentligen inte är meningsfulla, men de är användbara därför att de är kapabla att uttrycka det osägbara. Detta osägbara är då något som i sträng mening inte uttrycks av satserna. I stället fungerar satserna så att de ger insikter. Det är endast påståendesatser, satser som kan ha sanningsvärden därför att de påstår något om världen, som kan uttrycka något. *Tractatus* satser har därför inget propositionellt innehåll, utan fungerar endast heuristiskt som hjälpmedel för att man skall kunna uppnå insikter om det som kan förstås men inte sägas.

I sin senare filosofi frångår Wittgenstein idén om att logiken är något transcendentalt. Det innebär också att då är logiken uttryckbar i språket. Han går därför i sina begreppsutredningar in för att undersöka de logiska förutsättningarna för språkets meningsfullhet i termer av bl.a. grammatiska anmärkningar. Grammatiska anmärkningar skall här förstås som en sorts begreppsutredningar. Det är inte fråga om grammatik i lingvistikens eller skolgrammatikens mening. Men om idén om logiken som en högre ordning tidigare var resultatet av en livsinställning, så är de grammatiska anmärkningarna i Wittgensteins senare filosofi ett sätt att försöka finna de rent begreppsliga relationerna i språket. Dessa relationer skall ju vara oberoende av sådana ideologiska förutsättningar som Wittgensteins egen livshållning i *Tractatus* var ett exempel på. Hans idéer om värden och det etiska som något högre behåller han dock hela livet. Det är därför inte riktigt att med hänvisning till Wittgenstein diskutera etik eller teologi i termer av språkspel. För Wittgensteins del så var det högre hela livet något osägbart.¹

¹ Artikeln hölls i förkortad form som föredrag vid Filosofidagarna, Linköping 2003. Jag vill också tacka Juan Wilhelmi för långa och givande diskussioner vilka lett fram till den här uppsatsen.

LITTERATUR

- Conant, James. 2000. "The Method of the *Tractatus*", i *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Erich H. Reck (red.). Oxford: Oxford University Press.
- Engelmann, Paul. 1967. *Letters from Wittgenstein: With a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell.
- Monk, Ray. 1992. *Geniets plikt*. Göteborg: Daidalos.
- Rhees, Rush. 1984. *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees (red.). Oxford:

- Oxford University Press.
- Stenlund, Sören. 1980. *Det osägbara*. Stockholm: P.A. Norstedts & Söners förlag.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Tractatus Logico-Philosophicus*, C. K. Ogden (övers.). London & New York: Routledge and Kegan Paul. Sv. övers. *Tractatus logico-philosophicus*. Stockholm: Thales, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig. 1974. *Letters to Russell, Keynes and Moore*, G. H. von Wright & B. F. McGuinness (red.). Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1975. *Philosophical Remarks*. Rush Rhees (red.), Raymond Hargreaves & Roger White (övers.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. "A Lecture in Ethics" in *Philosophical Occasions*, James Klagge & Alfred Nordmann (red.). Indianapolis: Hackett Publishing Company. Sv. övers. "En föreläsning om etik", i *Moralfilosofiska essäer*, red. Joel Backström och Göran Torrkulla. Stockholm: Thales, 2001.