

L'ÈTICA ÉS SOBRENATURAL.
LA CONFERÈNCIA SOBRE ÈTICA DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Dr. Joan Ordi
joanordi@telefonica.net

publicat a: *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 3 (2001/2) 153-194

1. Presentació.-

El filòsof vienès Ludwig Wittgenstein va morir a Cambridge el 29 d'abril de 1951, a casa del metge que l'atenia de càncer de pròstata, el Dr. Bevan. La data ja resulta prou significativa per si mateixa, car bona part del món filosòfic de la segona meitat del segle XX reconeixerà, amb no menys claredat que la primera, la radicalitat i la força filosòfiques d'un pensador que ha estat qualificat de «geni».¹ El cinquantenni de la seva desaparició ens dóna motiu per retre-li un petit homenatge des d'aquestes pàgines. La interpretació que actualment es tendeix a fer de la totalitat de la producció de Wittgenstein² s'orienta a descobrir la unitat de les seves dues «filosofies», més que no pas a contraposar-les com a irreconciliables.³ I això vol dir que és possible (de)mostrar que, entre el període del *Tractatus* i el de les *Investigacions filosòfiques*, existeixen textos de l'anomenat «període intermedi» que no només fan de frontissa en l'evolució filosòfica del nostre autor, sinó que mostren la unitat i la coherència de fons del seu pensament i actitud vital. De fet, en retornar a Cambridge el 18 de gener de l'any 1929 per dedicar-se un altre cop a la filosofia en cos i ànima, Wittgenstein va ser agraciat amb un moment de gran efervescència intel·lectual que cristal·litzà en nombrosos escrits filosòfics i diaris,⁴ classes i cursos⁵, i alguna conferència. Aquesta

¹ Aquest és el títol de la biografia més completa que existeix actualment: Ray MONK, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, London: Jonathan Cape 1990. L'encert del títol, així com de la presentació de la vida i l'obra de Wittgenstein, és clar: tota la seva vida, Wittgenstein va cercar de complir amb el seu deure, i tant la seva dedicació a aquesta tasca com les seves qualitats intel·lectuals van ser pròpies d'un geni.

² La producció filosòfica de Wittgenstein no inclou només les obres que de fet han estat editades pels seus marmessors literaris, sinó la totalitat del llegat literari, que ha anat creixent en les darreres dècades amb el descobriment de nou material manuscrit i mecanoscrit. Com a conseqüència, el catàleg de Georg Henrik von WRIGHT, «The Wittgenstein Papers», *The Philosophical Review* 78 (1969) 483-503, ha resultat ampliat. En la línia de fer accessible als estudiosos de Wittgenstein la consulta de la totalitat actualitzada d'aquest llegat, cal saludar amb agraiment la recent, i excel·lent, edició electrònica *Wittgenstein's Nachlass, The Bergen Electronic Edition, Oxford University Press 2000*, que conté un CD de text transcrit i quatre de fotografies de les pàgines dels documents. Gràcies a la incorporació d'un pràctic i àgil sistema de recerca informàtica en el propi PC, aquesta eina de consulta i treball permet llegir en pantalla, en format text, tot el material actualment disponible, comparar versions d'un mateix document i cercar temes, expressions i passatges al llarg de tota l'obra wittgensteiniana, que inclou unes 20.000 pàgines.

³ Valguin tres exemples importants d'aquesta tendència: Anthony KENNY, *Wittgenstein* (versió espanyola de Alfredo Deaño), Madrid: Alianza 1995; Joachim SCHULTE, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1989; José Luis PRADES CELMA i Vicente SANFÉLIX VIDARTE, *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Madrid: Cincel 1990.

⁴ Són importantíssims els Diaris del anys 30, descoberts a Innsbruck en el llegat de Koder: Ludwig WITTGENSTEIN, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937* (herausgegeben und kommentiert von Ilse Somavilla), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1997. Existeix una recent traducció al castellà que és excel·lent, però que malauradament no ha estat editada en la forma habitual bilingüe: Ludwig WITTGENSTEIN, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936-1937* (edició d'Ilse Somavilla i traducció d'Isidoro Reguera), València: Pre-Textos 2000.

producció, però, dels anys 30 ha de ser valorada com a madura en si mateixa, en el sentit que expressa amb prou claredat, bellesa i profunditat la intuïció fonamental que Wittgenstein havia assolit en acabar la Primera Guerra Mundial i de la qual va viure personalment durant tota la seva existència: que la filosofia té la missió d'assegurar la dimensió paradoxal (transcendent) de la vida humana establint els límits del llenguatge humà i, per tant, els límits d'allò que pot ser pensat. Si es vol esmentar algun text (entre altres no menys importants) del període convencionalment anomenat «intermedi» que expressi aquesta convicció de manera cristal·lina, cal fer referència a la ja coneguda com a *Conferència sobre Ètica*. La seva importància no rau només a testimoniar la posició de Wittgenstein sobre ètica, sinó que no resulta agosarat contemplar-la també com a clau de lectura de la darrera intenció de la totalitat de la filosofia de Wittgenstein. La raó n'és clara: per al nostre autor, l'ètica és un dels àmbits de la vida humana (juntament amb l'estètica, la religió o mística, la lògica transcendental i la metafísica) en què la nostra condició transcendeix el món com a totalitat de fets i viu d'una veritat que està directament relacionada amb la solució/dissolució de la qüestió del sentit de la vida.⁶

En homenatge, doncs, a la figura humana i intel·lectual de Wittgenstein, des de les pàgines d'aquesta revista oferim la novetat de fer accessible al públic de llengua catalana la traducció de l'esmentada *Conferència sobre Ètica*, juntament amb les *Notes de converses amb Wittgenstein*, de Friedrich Waismann, i *Alguns desenvolupaments del punt de vista de Wittgenstein sobre ètica*, de Rush Rhees. Estic convençut que la meditació de l'enfocament que la *Conferència sobre Ètica* conté facilitaria moltíssim la comprensió (tant en primera com en segona lectura) de la resta dels textos publicats de Wittgenstein i que el lector s'adonarà de la profunda unitat entre vida i pensament que el filòsof vienès ens ha llegat com a interpel·lació filosòfica.

2. Context històric.-

La *Conferència sobre Ètica* (en endavant: CE) va ser publicada l'any 1965 pels editors de la revista *The Philosophical Review* (en endavant: *Ph. Review*) de la Universitat Cornell d'Ithaca, Nova York. Sota l'epígraf general de *Wittgenstein's Lecture on Ethics*, formava part de tres textos, titulats i numerats com segueix: *I: A Lecture on Ethics; II: Notes on Talks with Wittgenstein; III: Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics*.⁷ En una breu nota introductòria a aquest petit corpus, els

⁵ Una idea del contingut i de l'estil dels cursos que Wittgenstein va impartir a Cambridge durant els anys 30, ens l'ofereix el filòsof Moore, fins i tot – potser aquí millor que enlloc – quan Moore es declara incapaç d'entendre'n algunes tesis: Georg Edward MOORE, «Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-1933», a *Mind* 63 (1954) 1-15 i 289-315; i 64 (1955) 1-27. Aquest conjunt d'apuntes de les classes de Wittgenstein i de reflexions personals de Moore va ser posteriorment recollit a George Eduard MOORE, *Philosophical Papers*, London: George Allen & Unwin, 1959, pp. 252-324. Existeix traducció al castellà: George Edward MOORE, «Conferencias de Wittgenstein en 1930-33», a *La defensa del sentido común y otros ensayos* (traducció de Carlos Solís i pròleg de Javier Muguerza), Madrid: Taurus Ediciones 1972, 293-371.

⁶ Aquesta qüestió era la decisiva per a Wittgenstein. El text següent dels Diaris de Guerra ho mostra prou clarament: «11.6.16. Què sé sobre Déu i la finalitat de la vida? [...] Que la meua voluntat és bona o dolenta. Que, per tant, bo i dolent estan connectats d'alguna manera amb el sentit del món. El sentit de la vida, i. e., el sentit del món, el podem anomenar Déu. I lligar-hi el símil de Déu com un pare. Preguar és pensar en el sentit de la vida.» Tradueixo de l'original del *Diari filosòfic* segons *The Bergen Electronic Edition, Item 103 Page 8r i 9r*. Hi ha versió castellana: Ludwig WITTGENSTEIN, *Diario filosófico (1914-1916)* (traducció de Jacobo Muñoz i Isidoro Reguera) Barcelona: Ariel 1982, 126. Vegi's una presentació de la qüestió a: Juan ALFARO, «Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida», *Gregorianum* 67/4 (1986) 693-744.

⁷ Referència completa: *The Philosophical Review* 74 (1965) 3-26. Les pàgines relatives dels tres textos són les següents: *A Lecture on Ethics*: 3-12; *Notes on Talks with Wittgenstein*, firmades per Friedrich Waismann, membre del Cercle de Viena: 12-16; i *Some Developments in*

editors donen la següent informació sobre cada un dels tres textos: la CE va ser redactada per Wittgenstein mateix, no conté cap títol (que prové, doncs, dels editors de la revista), va ser pronunciada en algun moment entre el setembre de 1929 i el desembre de 1930, probablement en la societat *The Heretics* (de Cambridge), i fou, pel que se sap, l'única conferència «popular» o divulgativa del nostre autor; el segon document conté notes taquigràfiques preses pel llavors ja finit Friedrich Waismann durant unes converses que Wittgenstein mantingué amb ell i amb Moritz Schlick (fundador del Cercle de Viena el 1922) precisament els anys 1929 i 1930⁸; i el tercer text conté informació sobre l'ètica de Wittgenstein (en general).

Ray Monk precisa més la data i les circumstàncies en què, un cop retornat a Cambridge després del període de mestre rural a la Baixa Àustria i d'arquitecte a Viena, Wittgenstein pronuncià la seva conferència de contingut ètic:

El novembre, Wittgenstein acceptà una invitació de C. K. Ogden, el traductor del *Tractatus*, per fer una exposició davant dels «Heretges», una societat semblant a la dels Apòstols, però menys elitista i més interessada per la ciència. [...] Aquesta vegada, Wittgenstein va decidir no parlar «xinès», sinó més aviat aprofitar l'avinentsa per intentar corregir la més persistent i seriosa de les males interpretacions del *Tractatus*: la idea que l'obra havia estat escrita en l'esperit antimetafísic del positivisme.

Wittgenstein va decidir parlar d'ètica, en la que havia d'esdevenir l'única conferència «popular» de la seva vida. Hi va confirmar el punt de vista del *Tractatus* que tot intent de dir quelcom sobre el tema propi de l'ètica condueix a allò sense-sentit, però va intentar deixar clar el fet que la seva pròpia actitud al respecte es distingia radicalment de la d'un positivista antimetafísic.⁹

Wittgenstein havia viscut, doncs, l'experiència d'haver-se relacionat amb Schlick, Waismann i altres membres del Cercle de Viena, i havia vist com en aquest cercle, malgrat la simpatia personal de Schlick per les idees de Wittgenstein, l'admiració pel *Tractatus* alimentava, de fet, l'intent d'assimilar-lo a les tesis programàticament antimetafísiques del Cercle, expressades en l'autoanomenada *wissenschaftliche Weltanschauung* (Concepció científica del món). Manfred Geier, estudiós d'aquest famós grup, descriu com s'hi llegia la primera gran obra de Wittgenstein des de 1924:

No era la intenció de Wittgenstein allò que guiava llurs lectures. Llegien l'obra amb llurs pròpies ulleres, interessats per una filosofia crítica amb la metafísica, antikantiana i científica. Se'n van apropiari d'allò que podien utilitzar i van deixar de costat allò que no podien assimilar. Gens estrany que no es pogués arribar a una

Wittgenstein's View of Ethics, firmats per Rush Rhees, un dels tres marmessors del llegat literari de Wittgenstein: 17-26. L'*Editorial Board* de la revista estava format, en aquell moment, per Max Black, conegut estudiós de l'obra de Wittgenstein, especialment del *Tractatus*, qui també tradueix aquí a l'anglès els dos textos alemanys de II; per David Sachs i per Sydney S. Shoemaker.

⁸ El material d'aquestes converses, que s'estenen des del 18.12.1929 fins a l'1.7.1932, procedeix dels quaderns de notes del llegat literari de Friedrich Waismann i va ser editat l'any 1967 per Brian F. McGuinness en forma de selecció de textos atribuïbles, directament o indirecta, a Wittgenstein: Friedrich, WAISMANN, *Wittgenstein and the Vienna Circle* (edited by B. F. McGuinness), Oxford: Basil Blackwell 1967; *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann* (aus dem Nachlaß herausgegeben von B. F. McGuinness), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (Schriften 3) 1967 i Suhrkamp Verlag (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 503) 1984, ⁵1996. Poc després n'aparegué una traducció castellana: *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena* (trad. de Manuel Arbolí), México: Fondo de Cultura Económica 1969.

⁹ Tradueixo del text original anglès: MONK, n.1, 276-277.

col·laboració filosòfica amb aquest original pensador que seguia els seus propis camins.

Wittgenstein havia expressat el sentit del seu tractat logico-filosòfic en les paraules: *El que es pot arribar a dir, es pot dir clarament; i d'allò de què no es pot parlar, cal guardar-ne silenci. El llibre, per tant, vol traçar un límit al pensament, o més aviat, no al pensament, sinó a l'expressió del pensament* (pròleg). *La filosofia limita el terreny discutible de la ciència natural. Ha de delimitar el que és pensable i, així, l'impensable. Significarà l'indicible tot exposant clarament el que es pot dir* (4.113ss). Allò que Wittgenstein només veia com un mitjà, els membres del Cercle ho van considerar com a meta. Es van concentrar exclusivament en l'aclariment del que es pot dir científicament. El *Tractatus* els va subministrar una abundor rica i inesgotable d'estímul il·luminadors.¹⁰

I això va implicar que les afirmacions ètiques, estètiques i místiques del *Tractatus*, que pròpiament contenen el sentit de l'obra en si, no tinguessin cap valor per al Cercle de Viena, car no s'adaptaven al criteri empirista del significat d'una proposició: eren enunciats sense sentit. Wilhelm Baum ha formulat clarament els termes d'aquest malentès:

Este malentendido, que durante decenios ha estado apareciendo una y otra vez, resultó posible porque en la práctica no se hizo el menor caso de las últimas proposiciones del *Tractatus*, en las cuales existe una perspectiva filosoficotranscendental.¹¹

Aquest context històric ens invita, doncs, a llegir i valorar la CE des d'una doble perspectiva complementària: com a reafirmació de la veritable intenció del *Tractatus* (i de tota la filosofia de Wittgenstein) i com a crítica de l'intent antimetafísic de reduir la filosofia a anàlisi del llenguatge científicament significatiu. L'esfera de l'ètica, de l'estètica i de la religió constitueix per al nostre autor el triple testimoni de la dimensió paradoxal (transcendent) de la vida, la que interessa veritablement a una filosofia preocupada per l'home com a subjecte i la seva qüestió vital. De fet, en el *Tractatus* ja ens ho havia advertit:

Tenim la sensació que fins i tot quan *totes les possibles* preguntes científiques s'han contestat, encara no s'han tocat gens els nostres problemes vitals (*Tractatus*, 6.52).

3. Versions de la Conferència.-

En el llegat literari de Wittgenstein es conserven tres versions de la CE. *The Bergen Electronic Edition* (= TBEE) les cataloga con segueix: *Item 139a Vortrag über Ethik* (transcripció de Kyrre Trohjiell 1998); *Item 139b Vortrag über Ethik (Koder Nachlass) 17 Nov, 1929* (transcripció d'Ilse Somavilla 1999); i *Item 207 Vortrag über Ethik 1 Nov, 1929* (transcripció d'Odin Thorbjorsen 1997; revisades, totes tres transcripcions, per Alois Pichler 1999). Una simple comparativa entre les tres versions permet de fer, si no erro, les següents observacions:

1) El text publicat per *The Philosophical Review* és, literalment, la versió de la CE que conté l'*item 207*. Els editors de la revista es van decantar, doncs, per aquest text (sigui emprant aquest mateix mecanoscrit o bé un altre d'idèntic). No sabem per

¹⁰ Tradueixo de l'obra: Manfred GEIER, *Der Wiener Kreis*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1992, 74. Reprodueixo els textos del *Tractatus* segons la versió catalana: Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (traducció i edició a cura de Josep M. Terricabras), Barcelona: Edicions 62 1997. Només en dos casos, que esmentaré i raonaré més endavant, em permetré d'oferir una traducció pròpia.

¹¹ Wilhelm BAUM, *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra* (traducció de Jordi Ibáñez), Madrid: Alianza Editorial 1988, 149. Cito per la versió castellana, car no dispo de l'original alemany.

què, però podem conjecturar-ne dues raons: a) és un text mecanoscrit de deu pàgines (no sabem si el va passar a màquina Wittgenstein mateix o si el va dictar a un mecanògraf), i això vol dir que havia superat la primera fase de redacció manuscrita, com era freqüent en la manera de procedir del nostre filòsof (de fet, els altres dos *items* contenen textos manuscrits); b) literàriament parlant, es tracta de la més ben elaborada de les tres versions: sembla llesta per la impremta, tot i que conserva l'aire d'una exposició oral, preparada per a ser llegida en públic, i no té, pròpiament, el caràcter d'un article acadèmic de revista.

2) La data probable de redacció de les tres versions crea problemes que de moment no semblen solubles. Efectivament, TBEE proposa la data d'1 de novembre de 1929 per a l'*item 207* (la versió finalment publicada a *Ph. Review*). Però ja hem vist que, en llur nota introductòria, els editors de la revista conjecturen que Wittgenstein llegí la conferència entre el mes de setembre de 1929 i el mes de desembre de 1930.¹² La data proposada no sembla, doncs, compatible amb una lectura anterior de la conferència. Només ho seria en dues hipòtesis: a) que Wittgenstein mateix l'hagués mecanografiat (o fet mecanografiar) i l'hagués llegit literalment en l'exposició; b) que el text hagués estat taquigrafiat durant l'exposició i mecanografiat posteriorment amb la finalitat de fer-lo publicar. De fet, la CE conserva l'aire i l'estil d'un text llegit literalment davant d'un auditori i no té el caràcter d'article acadèmic de revista. Un segon problema de datació crea més incongruències encara entre la nota dels editors de la revista i l'edició electrònica de TBEE. Aquesta no assigna data a l'*item 139 a*, però sí ho fa per a l'*item 139 b*: 17 de novembre de 1929.¹³ Ara bé, aquesta data és posterior a l'1 de novembre de 1929 per a l'*item 207*. Com és possible això si les dues primeres versions són manuscrites i la darrera, la publicada, és mecanoscrita?

3) Problema que es reforça encara més en atenció al contingut comparat de les tres versions: tot i que ni la primera ni la segona expressen un contingut diferent de la tercera, la primera conté un text lleugerament més llarg, ja que Wittgenstein s'hi entreté a desenvolupar més exemples per il·lustrar la seva tesi sobre la condició transcendent (per tant, paradoxal) de l'ètica. La segona versió és gairebé exacta respecte de la finalment publicada, ja que els detalls diferents afecten, sense gran relleu, només algunes paraules i expressions. I això sembla voler dir que podríem ordenar les tres versions segons dos moments de composició clarament diferenciats: la primera, en primer lloc, i la segona i la tercera, en segon lloc. Aquest segon bloc representaria un moment literàriament més madur o elaborat respecte de la primera versió. Però si aquesta conjectura textual és correcta, llavors no s'entén per què la datació de la tercera versió hagi de ser anterior a la de les dues primeres: un mecanoscrit seria anterior a dos manuscrits. Hauria redactat Wittgenstein dos manuscrits diferents a partir d'un mecanoscrit? No sembla gaire probable. Tampoc resulta comprensible que la segona versió hagi de ser catalogada com a *item 139b*, car així sembla que hom vulgui apropar-la a l'*item 139a*, com si en fos una segona versió, mentre que de fet textualment parlant està molt a prop de l'*item 207*: en apariència, el manuscrit 139b hauria de ser la base del mecanoscrit 207!¹⁴

¹² Heus ací l'afirmació literal: «The following lecture, hitherto unpublished, was prepared by Wittgenstein for delivery in Cambridge sometime between September 1929 and December 1930» (*Ph. Review* 3).

¹³ En el catàleg de von Wright del llegat de Wittgenstein, l'*item 139b* es considera extraviat. TBEE pot ara oferir-ne un altre cop el text perquè ha estat trobat mentrestant a Innsbruck en el llegat de Koder, qui, com a mestre d'escola, va ser company de Wittgenstein durant la seva època d'ensenyant rural a la Baixa Àustria i amic durant tota la vida.

¹⁴ Tampoc no sabem si Wittgenstein va redactar primer un text en alemany que li hagués servit de base per preparar la conferència en anglès. B. F. McGuinness considera probable aquesta hipòtesi a partir del brevíssim i esquemàtic informe en alemany sobre la CE que s'ha conservat en les notes de Waismann (vegi's *supra* n. 8: edició 1996, p. 92, n. 46).

4) Sobre la data en què Wittgenstein va pronunciar la CE no hi ha unanimitat entre els estudiosos, i la qüestió no es pot resoldre a partir dels tres textos que conservem. Per exemple, en el seu estudi introductori a la traducció castellana de la CE, el Dr. Manuel Cruz ens assegura que Wittgenstein va pronunciar la seva conferència el 2 de gener de 1930¹⁵. Però el Dr. Josep Maria Terricabras afirma, en la cronologia de la vida de Wittgenstein que anteposa a la seva traducció al català de les *Investigacions filosòfiques*, que l'any 1929 Wittgenstein «dóna una conferència pública a Cambridge -l'única de què es té notícia-, probablement demanada per la «Societat d'Heretges» i titulada *A Lecture on Ethics* (se'n conserva més d'una versió)». ¹⁶ I Wilhelm Baum encara es mostra més precís en la seva monografia sobre Wittgenstein: «El 17 de noviembre de 1929 pronunció en la asociación de Los Herejes una conferencia sobre *ética* en la que habló del «chocar con los límites del lenguaje» y de las vivencias místicas fundamentales [...]». ¹⁷ Aquesta datació coincideix amb la proposada per TBEE per a l'*item 139b*, però, com he indicat, aquest ítem no conté exactament el text finalment publicat per *Ph. Review*, que és literalment idèntic, en canvi, a l'*item 207*, de data, probablement, d'1 de novembre de 1929. A falta, doncs, d'elements històrics més definitius, sembla que la qüestió ha de restar de moment encara oberta. Ja resulta prou significatiu al respecte que els editors de *Ph. Review* es curessin en salut, per dir-ho així, mantenint un marge de datació prou ampli entre el setembre de 1929 i el desembre de 1930.

5) Finalment, em sembla, però, que la qüestió més important - i de bon tros! - es troba en una omisió que es produeix en la pàgina 10 del text publicat a *Ph. Review*. Efectivament, les versions 139a i 139b contenen, idèntica, una frase que no apareix ni en la versió 207 ni, lògicament, en la CE publicada en la revista. La reproduïxo literalment tot seguit perquè sembla indicar dues coses: a) que l'*item 207* ha de ser de data posterior als dos manuscrits (cosa que encara fa més insoluble de moment el doble problema de la datació de les versions i la data en què fou pronunciada la conferència); i b) que per entendre en tota la seva profunditat i veritable intenció la CE, cal tenir sempre *in mente* precisament aquesta frase omesa. Heus-la ací:

I aquí he arribat al punt principal d'aquesta conferència: es tracta de la paradoxa que una experiència, un fet, semblaria tenir un valor absolut. ¹⁸

En el text de la CE, aquesta frase s'ha transformat (si considerem 207 posterior a 139a i 139b) en la següent:

¹⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor* (traducció de Fina Birulés i introducció de Manuel Cruz), Barcelona: Paidós 1997, 15. És una llàstima que no es justifiqui en què es fonamenta aquesta datació. Però sembla clar que no pot ser correcta: en les seves notes taquigràfiques a *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (vegi's *supra* n. 8, edició 1996, 77), Waismann deixa una breu constància que el 2 de gener de 1930 Wittgenstein va fer una observació sobre la CE amb motiu de les proposicions empíriques i de la proposició que el món existeix. McGuinness conclou: «Aquesta referència mostra que la classe va ser escrita abans de gener de 1930» (p. 77, n. 27; tradueixo de l'alemany, però observi's que Waismann empra *Vortrag – conferencia* -, mentre que McGuinness escriu *Vorlesung – classe* -, potser per descuit). Ergo la CE ha de ser anterior a la data de 2.1.1930.

¹⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigacions filosòfiques* (traducció i edició a cura de Josep Maria Terricabras), Barcelona: Laia 1983, 11.

¹⁷ BAUM, vegi's *supra* n. 10, 158.

¹⁸ Tradueixo de l'original electrònic: «And here I have arrived at the main point of this paper: it is the paradox that an experience, a fact should seem to have absolute value» (TBEE, *Item 139a* 16-17 i *Item 139b* 15-16). Evidentment, aquestes dues versions de la CE encara no han estat editades.

I encara vull precisar més el meu punt de vista dient: «Es tracta de la paradoxa que una experiència, un fet, semblaria tenir un valor sobrenatural».¹⁹

És evident que en tots dos enunciats s'afirma amb la mateixa claredat el caràcter paradoxal, per absolut o sobrenatural, de l'ètica i que aquesta és precisament la tesi que defensa Wittgenstein. Però en la primera frase, recollida idènticament en les dues primeres versions, se'ns indica específicament que la tesi de la paradoxa de l'ètica constitueix el punt de vista principal de la conferència, mentre que en aquesta segona frase l'accent és més genèric. De fet, el fragment omès (*i aquí he arribat al punt principal d'aquesta conferència*) ens obliga a fer de l'afirmació sobre la paradoxa ètica la clau de lectura de la totalitat del text, val a dir, a relacionar explícitament la condició transcendent, absoluta o sobrenatural de l'ètica amb la seva condició paradoxal, tesi que, d'altra banda, ressona contínuament al llarg de tota la CE i constitueix el nervi de l'exposició.

4. La tesi de la conferència: la paradoxa de l'ètica.-

L'estil de l'exposició de Wittgenstein és clarament propedèutic: utilitza expressions de la vida quotidiana que contenen judicis de valor per anar portant els oïdors cap a la distinció conscient entre judicis de valor relatius i judicis de valor absoluts. Comunica i reflexiona després sobre tres experiències pròpies (dues místiques: la sorpresa o meravella que el món existeix i la de sentir-se segur passi el que passi, i una ètica: sentir-se culpable) per il·lustrar com l'ètica i la religió transcendeixen el llenguatge humà, car aquest només té sentit com a enunciació dels fets del món. I acaba amb un testimoni de respecte profund envers la tendència de l'esperit humà a dir quelcom sobre el bé absolut, el valor intrínsec i el sentit de la vida. El conjunt del text resulta així elegant en la seva senzillesa, profund en les seves intuïcions i coherent en el seu plantejament. És una petita obra mestra del gènere «conferència», un exemple paradigmàtic de com es pot parlar de filosofia a un públic no especialitzat i aconseguir desvetllar el seu interès. El lector d'aquest escrit, pensat per ser exposat de viva veu, encara hi descobreix la tensió emotiva d'una comunicació en directe, car és evident que Wittgenstein va aconseguir projectar-hi tot el magnetisme del seu gran poder de persuasió i que hi donà un testimoni claríssim de l'íntima vinculació entre filosofia i vida que ell personalment sempre cercava.²⁰ A tall d'introducció a la lectura directa del text, potser es poden proposar els següents comentaris:²¹

1) La realitat de l'ètica es constata o verifica en dos àmbits: el llenguatge quotidià i la qüestió del sentit de la vida, que és la qüestió humana o qüestió del subjecte com a subjecte. Centrem-nos en el primer àmbit: el llenguatge. És evident que per a Wittgenstein el caracteritza la funció d'enunciar els fets de què consta el món. El *Tractatus* ja li havia assignat clarament aquest paper en optar per una ontologia de fets o estats de coses i per una lingüística de la teoria logico-figurativa dels estats de coses del món. Recordi-se'n, per exemple, les següents tesis:

¹⁹ Original: «And I will make my point still more acute by saying: "It is the paradox that an experience, a fact, should seem to have supernatural value"» (*Ph. Review*, 10).

²⁰ Wittgenstein era un home apassionat per la filosofia. Acaba, per exemple, una carta a Russell de l'estiu de 1912 així: «There is nothing more wonderful in the world than the *true* problems of Philosophy» (Ludwig WITTGENSTEIN, *Cambridge Letters. Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*, edited by Brian McGuinness and G. H. von Wright, Oxford: Blackwell 1995, 18).

²¹ El lector no ha de prendre les formulacions que segueixen com a paràfrasis o enunciats extrets, més o menys literalment, del text de Wittgenstein, sinó com un intent de subratllar alguns punts importants de la conferència en la línia d'un comentari que vol ser lliure en l'expressió, però fidel al sentit. D'altra banda, el present treball vol ser un homenatge a la figura de Wittgenstein, no pas una crítica.

- 1.1 El món és la totalitat dels fets, no de les coses.
- 1.2 El món es desfà en fets.
- 2.06 L'existència i no existència d'estats de coses és la realitat.
- 2.1 Ens fem figures dels fets.²²
- 4.001 La totalitat de les proposicions és el llenguatge.
- 4.021 La proposició és una figura de la realitat, perquè, quan entenc la proposició, conec la situació exposada per ella.
- 4.05 La realitat és comparada amb la proposició.

En la CE, Wittgenstein manté la interpretació filosòfica del món com la totalitat del que s'escau, la totalitat dels fets. Però el llenguatge que en el *Tractatus* reflectia el món era el de la lògica, ja que en l'anàlisi logicoformal de la proposició es veia perfectament l'estructura lògica que té el llenguatge corrent i el llenguatge humà en general. És sabut, però, que en els anys 30 Wittgenstein va decantar la seva anàlisi filosòfica del llenguatge cap a l'ordinari, cosa que caracteritza tota la seva «segona» filosofia. Doncs, bé: en aquest llenguatge ordinari «es verifica» - si es permet l'expressió, i sense donar-li un sentit logicoempirista - la realitat i la interpel·lació de l'ètica. Es tracta dels enunciatos en què expressem judicis de valor. Ara bé, de judicis de valor n'hi ha, per a Wittgenstein, de dues menes: els relatius i els absoluts. Els primers s'adrecen, precisament, als fets del món, i el que volen dir és que existeix una adequació o congruència (o no existeix) entre allò que és objecte del judici i la meta, utilitat o funcionalitat per les quals ha estat concebut. Un exemple en la línia de la CE, però actualitzat, serà suficient: l'autovia en construcció d'Igualada a Cervera serà una *bona* via de comunicació si compleix les condicions d'escurçar els temps de viatge, de fer més còmode el trajecte, sense tenir gaire impacte ambiental i, més important que tot això, si evita les habituals morts de les corbes de la Panadella. Aquests judicis de valor són, doncs, relatius a l'adequació entre mitjà i fi. El problema, però, és que utilitzen termes que semblen tenir valor absolut: és, Clàudia, una *bona* metgessa en sentit absolut? És adequada la mesura implícita que fem en els judicis?, i ho és en sentit absolut? Per això la filosofia rep la missió de desemascarar l'aparença d'absolutesa dels nostres judicis de valor relatius: només són enunciatos de fets. I de fets, com hem vist, es compon el món, per la qual cosa es podria dir que els enunciatos de fets són «naturals».

2) Això vol dir, però, al seu torn, que en el llenguatge també es verifica l'existència i el funcionament real d'enunciatos que expressen judicis de valor absolut. Aquests constitueixen els enunciatos de l'ètica. Abans ja ens adonàvem que els fets no són en si, com a fets, ni censurables ni lloables èticament. Que una habilitat, per exemple, no correspongui al que s'espera d'ella, és un fet que no pot caure sota l'òrbita d'un judici ètic en sentit estricte. Per a Wittgenstein, l'ètica es verifica en els enunciatos que contenen un judici de valor en la línia d'allò que, en sentit absolut, és bo,

²² En aquesta cita i en 4.021 prefereixo traduir amb el mot *figures* en comptes de la proposta de Terricabras: *imatges*, que és l'habitual. Tot i que el tema és controvertit, crec que *imatges* connota massa una activitat mental psicològica, cosa que estaria en contradicció amb l'esforç de Wittgenstein per allunyar tot psicologisme de la lògica i de la filosofia, mentre que *figures* connota una activitat constructiva de naturalesa més lògica que imaginativa o mental. Aquest aspecte actiu i no psicològic potser també apareix indirectament subratllat en la mateixa tesi citada (2.1): el text alemany «Wir machen uns Bilder der Tatsachen» posa l'accent en el gir *fer-se'n*. I, d'altra banda, no cal oblidar que per a Wittgenstein en el llenguatge no ens fem una imatge mental dels objectes (això seria psicologia – i psicologia especular - de la percepció: els objectes deixarien una imatge d'ells en la nostra ment, com en un mirall), sinó una figura lògica dels estats de coses, dels fets del món (*Tatsachen*). Cito l'original per l'edició crítica següent: Ludwig WITTGENSTEIN, *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus* (kritische Edition, herausgegeben von Brian McGuinness und Joachim Schulte) Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

valuós, realment important, està lligat al sentit de la vida, fa que la vida sigui digna de ser viscuda o caracteritza la manera concreta de viure. I això mostra que la concepció de l'ètica de Wittgenstein no pretén oferir una teoria filosòfica sobre l'ètica, sinó que conté una explicació, per la via de l'anàlisi del llenguatge ordinari, de la profunditat que mostren els mots ètics usats en els nostres judicis de valor. Dit en forma aforística: el món és dels fets; ètica no és del món. I també: el llenguatge és natural; ètica és sobrenatural. Per què? Simplement: perquè no parla del món. I per això l'intent d'expressar l'ètica – que és l'intent de formular enunciats de valor absolut, i no només relatiu – està mancat de sentit, car vol ultrapassar, en el sentit d'«escometre contra», els límits naturals del llenguatge per dir quelcom referit al valor en si, intrínsecament considerat. Cosa perfectament desesperada i sense sentit, si tenim en compte que el llenguatge té sentit perquè, i només si, parla del món. No és possible, doncs, una ciència de l'ètica (contra Moore, per exemple).²³ l'empresa de raonar filosòficament l'ètica, com qui vol formular-ne els fonaments i fer encabir els valors ètics en enunciats lingüístics, i vol ensenyar l'ètica per la via de la teoria, és un miratge. Correspon, diríem, simètricament al primer error de considerar absoluts els judicis de valor relatius: la realitat i legitimitat d'aquests crearia la falsa il·lusió de la possibilitat irreal d'aquells. Miratge o error que sembla pressuposar que el llenguatge pot explicitar els fonaments de l'ètica. Això només seria possible, en la ment de Wittgenstein, si els fonaments de l'ètica fossin un fet del món. L'ètica, però, no és un fet del món. Per això el nostre autor posa el cas merament hipotètic que, si l'ètica es pogués explicitar en un llibre, aquest faria explotar el món. Lògicament: s'hauria convertit en un fet del món, i la seva potència destruiria tots els altres fets, que són molt més febles. Tota aquesta argumentació és recursiva. Però en filosofia la recursivitat és il·luminadora, i no tan sols monòtona: sovint ens mostra on són els elements ulteriorment inanalitzables o els plans de comprensió que no es poden confondre ni reduir l'un a l'altre. I el mateix passa aquí: de l'ètica no en pot donar raó el món; d'aquest, en parla el llenguatge, i d'aquella, el valor en si, intrínsec, absolut, sobrenatural.

3) I paradoxal. Perquè l'ètica és una paradoxa. I la seva veritable essència és la manca de sentit. A aquesta conclusió ja s'arriba des de la consideració del llenguatge com a enunciació de fets: tot judici de valor que intenta dir quelcom d'absolutament valuós sobre un fet del món, aboca a la paradoxa d'atribuir absoluta a allò que és relatiu, cosa perfectament mancada de sentit, perquè allò que és absolut no pot ser dit, sinó només mostrat en el llenguatge.²⁴ I a la mateixa conclusió s'arriba des de l'altre àmbit que esmentàvem en el punt «1)» en afirmar que l'ètica es verifica en la qüestió del subjecte com a subjecte. Per comprendre el paper de les experiències del subjecte en la CE, cal recordar una altra tesi del *Tractatus*: «El subjecte no pertany al món, sinó que és un límit del món» (5.632). I també: «¿On es pot observar, en el món, un

²³ Wittgenstein parteix de la definició d'ètica que proposa Moore: «[...]the general enquiry into what is good». Es refereix a la coneguda monografia sobre ètica de Moore, que es pot consultar en la següent edició: George Edward MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge: University Press 1966 (text citat: p. 2). Però és evident que per a Wittgenstein els llibres d'aquest gènere constitueixen un intent perfectament inútil de formular l'ètica i de fonamentar-la.

²⁴ Com se sap, aquesta distinció wittgensteiniana entre allò que pot ser *dit* (*gesagt*) en el llenguatge (de manera que els enunciats corresponents, per aquest sol fet, tenen sentit, car designen la realitat) i allò que hi pot ser *mostrat* (*gezeigt*) (de manera que intentar expressar-ho ultrapassa els límits del llenguatge i, per aquest sol fet, aboca a enunciats sense sentit o àdhuc insensats) constituïa una peça filosòfica clau del *Tractatus*. Heus-ne ací un botó de mostra: «Allò que es reflecteix en el llenguatge, aquest no ho pot expressar. Allò que s'expressa en el llenguatge, nosaltres no ho podem expressar a través d'ell» (4.121). I s'ha de considerar com a íntimament relacionada amb aquesta distinció la classificació filosòfica de les proposicions entre aquelles *sinnvoll* o *plenes de sentit*, *sinnlos* o *buides de sentit* i *unsinnig* o *insensates*, com comenta de manera clarivident el professor Josep M. Terricabras en el seu estudi introductori a la versió catalana del *Tractatus* (vegi's *supra* n. 10, 14-17).

subjecte metafísic?» (5.633). O si es vol, més explícitament: «El jo filosòfic no és l'home, no és el cos humà, o l'ànima humana de què tracta la psicologia, sinó el subjecte metafísic, el límit – no una part – del món» (5.641). El subjecte, doncs, no és un fet del món. I les seves experiències típicament humanes, per tant íntimament relacionades amb la qüestió del sentit de la vida, no estan referides a fets del món, sinó a judicis de valor absoluts. Per això, cada vegada que intentem expressar aquestes experiències en enunciats lingüístics, no només pretenem anar inútilment més enllà dels límits del llenguatge, sinó que produïm un *nonsense*, una insensatesa. Allò més alt, val a dir, absolut, transcendent, sublim, veritablement important, sobrenatural i que fa la vida digna de ser viscuda, no pot ser dit lingüísticament, sinó simplement mostrat en l'acte comunicatiu, per tant lingüístic, amb el qual el subjecte en dona testimoni en primera persona del singular. Que és precisament el que fa Wittgenstein en la CE tot narrat als seus oïdors tres experiències concretes que són experiències del subjecte en el sentit més pregon d'aquesta paraula: com a subjecte metafísic, val a dir, ètic, religiós i estètic. També el subjecte humà, doncs, transcendeix el món, car n'és el límit, no un fet més, ni físic ni psíquic. I per això participa del mateix caràcter transcendent de l'ètica. I així també està permanentment abocat a la mateixa paradoxa: intenta expressar la seva experiència ètica, religiosa i estètica del món, però això implica emetre judicis de valor absoluts sobre el món, que és la totalitat dels fets i que, per tant, només tolera enunciats amb judicis de valor relatius. Heus ací, doncs, la condició paradoxal de l'ètica: va més enllà del món, considerat com la totalitat del que s'escau i no s'escau (els fets), i té la seva arrel en una tendència pròpia del subjecte humà, considerat com a subjecte metafísic; però el llenguatge no la pot expressar, sinó només mostrar-la en enunciats de valor absoluts i en enunciats religiosos, que contenen, tots ells i sempre, símls, i, per tant, tenen l'aparença de judicis de valor relatius. Dit d'una altra manera: el subjecte viu ancorat en l'absolut, però el seu llenguatge només li permet parlar d'allò relatiu, i amb aquest llenguatge ha de donar testimoni de la seva condició de subjecte (metafísic, espiritual). No és, aquesta, una condició paradoxal? I no ha de sentir-se l'home en tensió paradoxal entre el món i la transcendència?

4) La CE ofereix tres experiències personals amb les quals Wittgenstein dona testimoni en primera persona de la transcendència de l'ètica i de la religió, del caràcter paradoxal dels nostres enunciats ètics. És significatiu al respecte constatar que la CE trenca el principi del silenci amb el qual, en el *Tractatus*, Wittgenstein volia preservar l'esfera d'allò transcendent: establint filosòficament que el llenguatge només té sentit si funciona com a enunciació lògica dels estats de coses del món, Wittgenstein pretenia posar un límit clar – barrera, més aviat – a la xerrameca fàcil sobre l'ètica, l'estètica i la religió en què sovint cauen tant la filosofia com la teologia. Per això clou tota la seva anàlisi lògica del llenguatge amb la famosa prohibició: «D'allò de què no es pot parlar, cal guardar-ne silenci» (*Tractatus*, 7). De què no es pot parlar? Evidentment, de l'ètica, de l'estètica, d'allò místic i de la lògica transcendental, car totes aquestes «realitats» són transcendents i només els fets del món constitueixen el correlat significatiu del llenguatge. Però després d'un silenci de 10 anys, ara Wittgenstein torna a Cambridge per dedicar-se un altre cop formalment a la filosofia, i trenca el, diríem, «blindatge del transcendent» que ell mateix havia establert i que s'havia autoimposat en la primera gran obra. Les experiències que sotmet a la consideració del públic i que mostren la realitat i el paper del valor absolut o ètic són les següents:

a) Wittgenstein es meravella de l'existència del món en la seva totalitat: és la sorpresa que el món existeix. Què vol dir, però, meravellar-se, sorprendre's, de l'existència del món? Simplement, prendre consciència d'un fet que no és cap fet del món: que el món hi és, existeix. Cosa que només esdevé possible si per un moment apartem la mirada dels fets que s'escauen i considerem el món com a totalitat, com a contingut o reclus en els seus propis límits ontològics. Llavors ens adonem que

l'existència del món, considerat en aquesta globalitat que, en sentit ontològic, no és la suma de les seves parts, no pertany a la categoria dels fets o d'allò que passa, car l'existència del món ens impulsa a fer aquella experiència que, des de dintre del món (igual que des de dintre de l'ètica), el transcendeix: es tracta de l'experiència de l'ésser. Però, entengui-se-la bé: no de l'esser de les coses, sinó de l'existència o ésser del món com a totalitat intralimitada de fets i coses.²⁵ Malgrat que Wittgenstein no desenvolupi àmpliament la raó d'aquesta sorpresa o meravella (que ja en Plató i Aristòtil donava origen a la filosofia), potser hom podria formular-la així: sembla «natural» que les coses que passen en el món, tot i ser contingents, acabin passant; ara bé, ja no sembla tan «natural» que el món existeixi, que estigui sostingut en l'ésser, car també ell, considerat com a totalitat limitada, és contingent. Però d'una contingència transcendent a la dels fets, si es pot parlar així. I aquí em sembla que rau precisament la paradoxa de l'existència del món: la raó de la seva existència no es pot trobar en els fets que s'hi escauen, i l'única via que sembla transitable és la d'apel·lar a l'esfera d'allò transcendent amb la qual limiten les «vores» del món, per dir-ho així. D'una altra banda, i en la línia de la visió de l'home que té Wittgenstein, aquesta experiència de l'ésser del món només pot fer-la el subjecte, car només ell és, des de dintre del món, una condició del món. Val a dir, com a totalitat de fets, o dels fets que s'hi escauen, el món no ens sorprèn, si es té en compte que així és lògicament analitzable (com en el *Tractatus*) i que hom el pot descriure científicament. La sorpresa mística relativa al món prové tant de l'ésser del món com de l'experiència del subjecte com a subjecte metafísic: si ell és el límit del món, com a realitat humana que transcendeix la totalitat dels fets i així no és reductible a un simple fet biològic o psicològic, llavors li és pròpia l'experiència d'esdevenir conscient dels límits del món, del món com a totalitat limitada que és, existeix (tot i que està mancada, diríem, de necessitat ontològica). I això vol dir que, per la seva condició de subjecte, l'home pot formular judicis de valor absoluts sobre el món com a totalitat. Crec, doncs, que el meravellar-se de l'existència del món de què parla Wittgenstein, tot i que no es pot assimilar simplement a l'antiga prova ontocoslògica de l'existència del Creador i, per tant, de la creaturalitat del món (car aquí l'argument de l'experiència referida no es basa en el concepte de *causa prima*, sinó, directament, en l'existència del món i, indirectament, en la condició metafísica del subjecte, en la paradoxa humana d'intentar transcendir amb el llenguatge el món dels fets, d'intentar expressar l'indicible²⁶), tanmateix només resulta comprensible en el marc d'un horitzó ontològic últim de referència. En poques paraules: el correlat de l'experiència-sorpresa ontològica que el món existeix és l'experiència-sorpresa que l'home és subjecte.

²⁵ En aquest punt convé fer un aclariment important. En l'ús que Wittgenstein fa del terme *experiència* hi ha una evolució significativa entre el *Tractatus* i la CE: en aquell, limita el seu àmbit al fets que s'escauen en el món. Vegi-se'n, per exemple, el text següent: «L'«experiència» que necessitem per a entendre la lògica no és que quelcom passa així i així, sinó que quelcom és, però això justament no és *cap* experiència» (5.552). En la CE, en canvi, parla de tres «experiències» (de quatre, si considerem la del miracle) - tot emprant explícitament i repetida aquesta paraula - que de cap manera estan referides als fets del món. Sembla així contradir la seva primera obra. Em sembla, però, que la contradicció és més aparent que real: considerant el món des de dintre, és experiència allò que, referit als fets que s'hi escauen, es pot expressar en enunciats plens de sentit. Des d'aquest punt de vista, no hi pot haver, per exemple, experiència de la lògica. Però, considerant el món com a existent en la seva totalitat i l'home com a subjecte metafísic, hi ha un altre tipus d'experiència que ja no està referida als fets, car els transcendeix: la de la paradoxa (ètica, religiosa, estètica, metafísica), que és experiència no categorial del límit, per dir-ho així.

²⁶ En el *Tractatus* Wittgenstein afirma: «El que és místic no és *com* és el món, sinó *que* el món és» (6.44). I també: «L'inexpressable, tanmateix, existeix. Es *mostra*, és el que és místic» (6.522).

b) La segona experiència del subjecte metafísic està referida ja *in recto* al mateix subjecte. Wittgenstein la formula com la inclinació a dir que se sent segur passi el que passi. Evidentment, no es tracta d'un estat psicològic com qualsevol altre. Per exemple, tant les institucions socials d'un estat de dret com la moderna tecnologia i les mesures de protecció dels àmbits laborals poden nodrir en nosaltres una sensació de seguretat psicològica. La seguretat de Wittgenstein no és d'aquesta categoria relativa. No és l'estat d'ànim que es deriva de l'adequació satisfactòria entre determinades mesures preventives i el risc físic i psíquic que s'ha de neutralitzar per endavant o minimitzar. Es tracta d'una seguretat absoluta. I només el subjecte metafísic pot elevar el seu jo al nivell misticofilosòfic en què ni la desgràcia personal més dramàtica podria donar-li la sensació de ser arrossegat per la voràgine dels fets del món. La seguretat «passi el que passi» no constitueix un blindatge contra el món, sinó l'experiència que fa el subjecte d'abandonar-se a allò més alt,²⁷ al transcendent. És l'experiència d'anar més enllà dels límits del món per instal·lar-se en l'esfera amb què el món limita permanentment com a totalitat de fets: allò transcendent. I un cop aquí sentir-se acollit des de l'arrel de la vida, per dir-ho així. Experiència, doncs, antropològica, o místicoantropològica, que constitueix, com he dit abans, l'altra cara de l'experiència «cosmològica» (entengui-se-la bé) anterior, car totes dues són experiències del subjecte metafísic, experiències de la paradoxa de transcendir el món.²⁸

c) La tercera experiència és més fàcilment identificable com a experiència pròpiament ètica: consisteix en el sentiment de la pròpia culpabilitat. Però tampoc aquí no es tracta d'un sentiment relatiu, com el que s'originaria, per exemple, si, en un moment determinat, tinguéssim el coratge de reconèixer que amb la nostra conducta hem transgredit una norma de convivència i hem fet mal moral, posem per cas, a un company de la feina. En aquesta situació, podríem emetre un judici de valor simplement relatiu: considerariem que la norma era encertada perquè preservava eficaçment del mal que hem provocat, i ara hem de reconèixer tant una cosa com l'altra. El que Wittgenstein, en canvi, sembla voler subratllar és que, si no col·loquem l'anàlisi de la nostra conducta moral sota un judici de valor absolut, podem enganyar-nos sobre la veritable naturalesa de l'ètica, que és sobrenatural, i no simplement relativa a l'ajustament correcte entre una norma ètica i un bé que s'ha de garantir o un mal que s'ha d'evitar. L'àmbit de l'ètica no és intramundà (com el de les altres dues experiències, tampoc), sinó transcendent en el sentit més propi del terme. En el text de la CE, això resulta clar arran del fet que Wittgenstein recorda que la manera tradicional d'interpretar la culpabilitat ètica s'ha expressat en l'enunciat «Déu desaprova la nostra conducta». Aquí el criteri d'eticitat és absolut. No es tracta del simple ajustament de la norma a una objectivitat ideal preexistent, que en un cert sentit la faria relativa, sinó de la nostra condició de subjectes, en virtut de la qual la nostra conducta moral està arrelada en l'esfera d'allò transcendent i del valor absolut i, per tant, s'ha d'avaluar amb criteris absoluts. No em sento, doncs, culpable relativament a una conducta, sinó que sento culpable tot el meu jo en la seva condició més pròpia de subjecte. I així sóc

²⁷ Wittgenstein emprava sovint l'expressió *allò més alt* com a paràfrasi del transcendent. En el *Tractatus*, per exemple, apareix en una famosa tesi: «A allò que és més elevat, li és plenament indiferent com sigui el món» (6.432).

²⁸ L'experiència místico-antropològica de sentir-se segur passi el que passi es remunta al fet següent: l'any 1911 es va representar a Viena l'obra de teatre *Die Kreuzelschreiber (Els qui signen amb una creu)* de l'autor austríac Ludwig Anzengruber. El personatge central, Joan el picapedrer, símbol del destí tràgic de les classes pobres, va pronunciar la frase «Tu formes part del tot, i el tot forma part de tu. Res no et pot passar!». Baum ens diu: «Estas palabras se convirtieron para Wittgenstein en una experiencia mística fundamental, a la que una y otra vez regresaría en los últimos años de su vida; ella le había abierto una nueva posibilidad para la religión» (BAUM, *supra* n. 11, 56).

«decent» o «indecent»,²⁹ sense pal·liatius. I visc en la paradoxa de dir, sobre la meua conducta, quelcom que transcendeix els límits del món.

5) En un cert sentit, aquestes tres experiències ofereixen tres modulacions de la condició metafísica del subjecte. I per això resulta simplement insensat (*mere nonsense*) expressar-les en enunciats lingüístics (com també ho és considerar com a miracle un fet del món, paradoxa que Wittgenstein també comenta a la CE), car les nostres formulacions d'aquestes, i altres, experiències semblants sempre fan, per definició, un mal ús del llenguatge: intenten dir quelcom d'allò transcendent. I allò transcendent és indicible: el llenguatge només pot mostrar-ho, no expressar-ho, car, si pogués expressar-ho, esdevindria, *ipso facto*, relatiu. Ara bé, que allò transcendent, el llenguatge només pugui mostrar-ho, és una garantia de la seva superioritat i una protecció contra la banalització, contra la xerrameca. I per això en la CE, malgrat haver-s'hi trencat, en un cert sentit, el silenci místico-filosòfic, torna a ressonar la prohibició del *Tractatus* de no reduir el valor absolut, el valor ètic, a valor relatiu. I, per tant, es pot fer de la CE la mateixa valoració que Wittgenstein feia de la seva pròpia obra de guerra: és com una escala que, un cop utilitzada correctament, cal llençar-la per viure en el nivell més alt que ja s'ha assolit conscientment, aquell en el qual la qüestió del sentit de la vida es dissol (no es resol intel·lectualment) en la forma de vida que porta el subjecte com a subjecte (metafísic). En poques paraules: el subjecte i el món són la gran paradoxa, amb dos vessants, de què parla Wittgenstein.

Per això cal també que, arribats a aquest punt, el lector abandoni les línies precedents d'introducció i afronti sense prejudicis la lectura personal de la CE. Només així adquirirà la correcta sensació de frescor, senzillesa i radicalitat que se'n desprèn. El que afegeixo tot seguit tan sols completa una mica més l'exposició.

5. Les notes de Friedrich Waismann.-

La CE va seguida de dues notes taquigràfiques que, segons els editors de *Ph. Review*, Friedrich Waismann prengué en el curs d'unes converses amb Schlick i Wittgenstein. La primera porta data de 30 de desembre de 1929 i la conversa corresponent tingué lloc a casa de Moritz Schlick, el fundador del Cercle de Viena; la segona porta data de 17 de desembre de 1930. El contingut d'aquestes notes, que només ocupen cinc pàgines, és d'una importància difícilment exagerable per comprendre amb exactitud el punt de vista del nostre autor sobre l'ètica. A tall de síntesi de la presentació anterior, n'indico tot seguit les idees centrals.

a) La data de la primera nota taquigràfica la fa una mica posterior a les tres versions que conservem de la CE, suposant que la datació de *The Bergen Electronic Edition* sigui correcta. Si fos així, aquest fet extern coincidiria amb el contingut de la nota, ja que es tracta d'un resum precís i preciós de l'única tesi de la CE: que l'ètica és sobrenatural perquè no és expressable en el llenguatge. Destaquem-ne, per (de)mostrar-ho, tres formulacions:

- L'home té la tendència a escometre contra els límits del llenguatge.³⁰

²⁹ «Decència» i «indecència» constituïen la forma com Wittgenstein habitualment definia la seva pròpia qualitat personal i el seu propi ideal ètic, i no només un acte concret de la seva vida. Heus-ne ací una mostra entre mil: «Sigues d'una vegada per totes: primer, natural; després, decent. Tota la resta és horrible. I amb quina freqüència, però, jo sóc així» (tradueixo de l'alemany de TBEE, *Item 107*, 88).

³⁰ El verb original alemany *anrennen* (*Ph. Review* 12) ens obliga a una traducció en la línia d'«escometre» o «anar contra», i no simplement «ultrapassar», car el subjecte o esperit té la tendència a forçar els límits d'allò que pot ser dit com a enunciació de fets i instal·lar-se en l'esfera d'allò transcendent al món. L'afirmació de Wittgenstein que el llenguatge no és una «gàbia» (*Anrennen gegen die Grenzen der Sprache? Die Sprache ist ja kein Käfig*: «Escometre

- Aquest escometre contra el límit del llenguatge és l'ètica.
- En l'ètica hom fa sempre l'intent de dir quelcom que no toca l'essència de la cosa i que mai no pot tocar-la.
- Però la tendència, l'escometre, *apunta vers alguna cosa*.³¹

Val la pena subratllar el perquè del valor filosòfic que Wittgenstein atribueix al fet de meravellar-se de l'existència del món: aquesta meravella o sorpresa no es pot expressar en forma de pregunta, ja que les preguntes són relatives al fet del món. Per això la meravella místico-filosòfica no admet tampoc cap resposta, car una resposta només és possible allí on es pot expressar una pregunta. L'ètica constitueix, doncs, un àmbit que transcendeix el llenguatge significatiu, que és el del joc pregunta-resposta. I això vol dir que la seva matriu és una tendència del subjecte, entès com a subjecte metafísic, és clar. I el subjecte tampoc no pertany a l'esfera de preguntes i respostes, no és classificable com un fet del món. Finalment, també val la pena de considerar que aquesta tendència no és simplement el moviment d'anar més enllà del món i del llenguatge, sinó que apunta a una meta, a un quelcom en si.³² Cosa que vol dir que per a Wittgenstein el transcendir humà (característica del subjecte com a subjecte) apunta a la transcendència com a realitat: allò transcendent, sentit com a ètic, estètic i místic, existeix.³³

b) La segona nota taquigràfica conté tesis breus sobre tres temes: l'ètica de Schlick, el valor ètic i la religió. Podrem resumir-les con segueix:

Per a Wittgenstein, Schlick s'equivoca en considerar correcte l'enunciat etico-teològic que Déu vol el bé perquè és bo: precisament és bo allò que Déu mana, vol. Aquesta afirmació pot sonar a nominalista, com si Wittgenstein adoptés la tesi de la omnipotència divina i des d'ella declarés inútil la recerca humana de racionalitat en Déu. Però crec que, en el context de la CE, Wittgenstein fa més aviat un ús instrumental d'aquesta famosa doctrina teològica. És com si allò que Wittgenstein vol salvar se salvés millor fent referència a la part de veritat acceptable que conté aquella tesi teològica. És com dir que allò que és transcendent no necessita una ulterior fonamentació. I com que l'ètica també és transcendent, no admet la pregunta per què el bé és bo, ni cap ulterior explicació: descansa en allò transcendent, simplement. Les explicacions només valen en l'esfera dels fets, són relatives al món i al llenguatge que les expressa. No és possible, per tant, una teoria del valor. Les teories ètiques i la sociologia dels costums intenten definir el valor i fonamentar-lo donant-ne explicacions. El tracten així com si fos un fet del món, sense adonar-se que l'ètica transcendeix el món, té, diríem, un rang metamundà i no pot ser ensenyada per cap teoria: només pot ser testimoniada. I el testimoni ètic consisteix en el reconeixement de la realitat de

contra els límits del llenguatge? El llenguatge no és pas una gàbia»; vegi's *Ph. Review* 14) no contradiu aquesta interpretació, car el que vol dir és que el llenguatge, a més de (de)limitar el món des de dintre, també mostra realment en ell la realitat d'allò transcendent.

³¹ Tradueixo de l'original en alemany, que va acompanyat d'una traducció a l'anglès a càrrec de Max Black. Textos citats: *Ph. Review* 12.

³² L'expressió alemanya resulta claríssima al respecte: «Aber die Tendenz, das Anrennen, *deutet auf etwas hin*»: «Però la tendència, l'escometre, *apunta vers alguna cosa*» (el subratllat és de Wittgenstein mateix; *Ph. Review* 12).

³³ És interessant recordar aquí que Wittgenstein sosté una interpretació del transcendir humà clarament oposada a la d'Ernst Bloch, per a qui l'home es defineix com un transcendir sense transcendència. Vegi's, per exemple, la famosa obra: Ernst BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968. Hi ha versió al castellà: *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino* (traducció de José Antonio Gimbernat), Madrid: Taurus 1983. Tampoc seria acceptable per a Wittgenstein la interpretació filosòfica del límits del món d'Eugenio Trías, qui empra la metàfora de l'eco sense veu. Vegi's Eugenio TRÍAS, *Los límites del mundo*, Barcelona: Ariel 1985. Per al filòsof vienès, la transcendència, i no només el transcendir, és real, i la «prova» es troba en el fet que es mostra en el llenguatge.

l'absolut en el subjecte humà. És, per tant, el llenguatge del subjecte en primera persona:

En la meua Conferència sobre Ètica vaig parlar, al final, en primera persona. Crec que això és quelcom de completament essencial. Aquí ja no és possible constatar res més, només puc fer-me present en la meua condició personal i parlar en primera persona.³⁴

En íntima unió amb l'ètica, Wittgenstein afronta la qüestió del discurs religiós i es pregunta si la discursivitat és essencial a la religió. Precisament des del punt de vista de l'essència de la religió, no, car, per a Wittgenstein, la religió no té res a veure amb doctrines religioses. El discurs religiós (enunciats religiosos) només se salva com a component de l'acció religiosa, del testimoni religiós donat en la pròpia vida, no com a teoria que pretén atènyer la veritat. La raó és la mateixa dels punts anteriors i de la CE: les teories sobre allò transcendent escometen contra els límits del llenguatge i, diríem, creen el miratge de donar importància absoluta als fets (recordem els judicis de valor relatius que aparenten absolutesa) i d'oferir explicacions d'allò que no és explicable (recordem que allò transcendent no és refonamentable, altrament no és transcendent). Waismann pregunta, precisament, per aquesta unió d'ètica i religió, i Wittgenstein la reafirma explícitament recordant una de les interpretacions populars que ha tingut el dogma cristià de la Unitat i la Trinitat de Déu: és com si amb aquest dogma hom volgués afirmar que del Pare, com a creador del món, brolla la religió, la fe en Déu; que del Fill, com a Paraula que procedeix de Déu, brolla l'ètica, el comportament humà correcte que ens porta a Déu, car està basat en la mateixa Paraula de Déu; i que gràcies a la unitat divina de Pare i Fill, en la unió, per tant, de fe i ètica, podem testimoniar de manera completa la unitat d'allò transcendent.

En les notes taquigràfiques de Waismann, aquesta segona conversa amb Wittgenstein acaba amb un breu text sobre el deure moral que curiosament no va ser reproduït en la *Ph. Review*. Com que està directament relacionat amb la tesi de Wittgenstein segons la qual l'ètica no se la pot fonamentar, car és transcendent, val la pena oferir-lo al lector:

Què significa l'expressió «haver de»? Que un nen hagi de fer això significa: si no ho fa, llavors s'esdevindran aquesta i aquella cosa desagradables. Premi i càstig. Aquí l'essencial és: l'altre es troba impel·lit a fer una cosa. Per tant, un «haver de» només té sentit si darrere d'«haver de» hi ha quelcom que li dóna força – un poder que castiga i premia. En si, un «haver de» està mancat de sentit.
«Predicar la moral és difícil; fonamentar la moral, impossible»³⁵

Sembla clar, doncs, que les notes preses per Waismann confirmen que de la CE s'ha de fer una lectura eticoreligiosa en clau transcendent, segons el seu tenor més literal. Wittgenstein no ens parla de la dignitat de la persona (cosa que dóna per pressuposada) com a fonament de l'ètica (l'ètica no té fonament), sinó de la dimensió o tendència en la qual la persona, considerada com a límit o condició del món, transcedeix els fets vers l'absolut, el sobrenatural.

6. Comentari de Rush Rhees a l'ètica de Wittgenstein.-

El petit *corpus* publicat a *Ph. Review* es tanca amb un estudi de Rush Rhees, un dels marmessors del llegat literari de Wittgenstein, sobre l'evolució del punt de vista del nostre autor en qüestions d'ètica. La importància d'aquesta reflexió sobre l'ètica de Wittgenstein rau en tres encerts: subratlla la tesi central de la CE; incorpora, igual que Waismann, algunes notes de converses amb Wittgenstein d'anys posteriors a la CE; i

³⁴ Tradueixo de l'original alemany (*Ph. Review* 14). Per evitar repeticions estilístiques, he traduït *Persönlichkeit* segons el sentit: condició de persona; «personalitat» m'hauria semblat equívoc.

³⁵ Tradueixo de l'alemany. Vegi's *supra* n. 8, edició 1996, 118.

mostra algunes evolucions en les idees de Wittgenstein sobre ètica. Al meu parer, aquestes deu pàgines de Rhees³⁶, considerades globalment, es poden dividir en dos blocs d'idees. Intentem resumir-ne les més significatives en relació amb la CE.

a) La comparança entre lògica i ètica: el *Tractatus* i la CE. Hi ha coincidència entre el *Tractatus* i la CE, car en tots dos casos se'ns assegura que l'ètica no es pot expressar en proposicions. Ja hem vist que per al «primer» Wittgenstein la referència del llenguatge significatiu només es troba en els fets del món. Recordem, al respecte, un parell de tesis del *Tractatus*:

- 6.42: Per això tampoc no hi pot haver proposicions d'ètica.
Les proposicions no poden expressar res de més elevat.
6.421: És clar que l'ètica no es pot expressar.
L'ètica és transcendental.
(Ètica i estètica són u.)

I això vol dir que tant la necessitat lògica com el valor absolut no pertanyen al món dels fets. Diríem que l'estatut de les proposicions lògiques és el mateix que el de les proposicions ètiques: ni les unes ni les altres no poden dir res amb sentit, perquè no parlen del món, no són descripcions de fets. Però ara, en la CE, Rhees creu que Wittgenstein esdevé més conscient que les proposicions ètiques, pel seu cantó, tenen la peculiaritat que no poden ser analitzades com les de la lògica. L'anàlisi d'aquestes darreres es duu a terme en la notació simbòlica dels valors de veritat. Diríem que llavors s'hi veu clarament que totes elles són tautologies o contradiccions. Però en la notació V-F no es pot mostrar el valor absolut que intenten expressar els enunciats ètics: el valor absolut no és una qüestió de veritat lògica. Afegiríem que, sense dir-ho, Rhees apunta al caràcter paradoxal de l'ètica en Wittgenstein: els enunciats ètics no tenen una expressió lingüística diferent de la dels enunciats de fets. I per això ens enganyem respecte de llur veritable significació.

b) L'atenció a les circumstàncies. En la CE hi ha un altre progrés respecte del *Tractatus* que Rhees subratlla: ara Wittgenstein sembla afirmar que és possible fer judicis de valor perquè, i si, tenen sentit en determinades circumstàncies, cosa que en el *Tractatus* només es trobava implícita. I Rhees interpreta l'abundant ús d'exemples i experiències en la CE com a confirmació del gir de Wittgenstein (diguem-ho així) cap a les circumstàncies de la vida. En la CE, el nostre filòsof presta atenció al joc ètic real, cosa que, diríem, anticipa l'anàlisi dels jocs del llenguatge ordinari de les *Investigacions filosòfiques* (l'anomenada «segona època»): «És una qüestió sobre allò que és intel·ligible en aquest joc de judicis ètics».³⁷ Rhees assegura precisament que l'any 1942 Wittgenstein li mostrà la seva estranyesa pel fet que els llibres d'ètica no esmenten cap problema genuïnament ètic o moral. I també estava convençut que els sistemes ètics no són decidibles entre si: no es pot dir quin sistema ètic és el correcte. Aquest error, en què ja va caure Plató amb l'intent de cercar la veritable i objectiva naturalesa del bé, descansa en un altre: prendre la decidibilitat entre sistemes físics com a patró per comparar sistemes ètics. En aquesta línia, Rhees atribueix a Wittgenstein la següent afirmació: «No hi ha cap sistema en el qual hom pugui estudiar, en la seva puresa i en la seva essència, què és l'ètica».³⁸ Però en el *Llibre*

³⁶ *Ph. Review* 17-26. El text de Rhees sembla tenir el caràcter de complement de la CE: vol mostrar algunes evolucions en el pensament ètic de Wittgenstein. Però el lector de *Ph. Review* ha de prendre aquí la precaució de no suposar que Wittgenstein va canviar el seu enfocament filosòfic fonamental de l'ètica, cosa que Rhees tampoc no afirma.

³⁷ Tradueixo del text de Rhees en anglès: «It is a question of what is intelligible in this game of ethical judgments» (*Ph. Review* 20).

³⁸ Tradueixo de l'anglès: «There is no one system in which you can study in its purity and its essence what ethics is» (*Ph. Review* 24).

Marró (que, com se sap, va ser dictat el curs 1934-1935) encara es troba una altra evolució respecte de la CE: Wittgenstein hi abandonà la idea que a través dels exemples es pugui fixar la mirada en allò que seria el cor o essència de la qüestió.

En conclusió, sembla que el breu estudi testimonial de Rhees sobre l'ètica de Wittgenstein vulgui afirmar dues coses: la continuïtat de la concepció del filòsof al llarg de tota la seva producció i dues evolucions concretes: l'atenció al joc en què els enuncis ètics s'utilitzen amb sentit (tot i que en si no tenen sentit, car l'ètica és transcendental) i la impossibilitat de copsar l'essència de l'ètica a través d'exemples, car és transcendent.

7. Conclusió.-

Acabo aquesta presentació de la CE reproduint alguns altres passatges del llegat de Wittgenstein sobre ètica i sobre el sentit transcendent de la vida: atès que s'expressen en la línia del text comentat i de les tres experiències de què parla, (de)mostren una continuïtat d'enfocament al llarg de les diferents èpoques. Tanmateix, el lector de Wittgenstein farà bé de no perdre de vista la unitat transcendental dels àmbits (lògica, ètica, estètica, religió, metafísica...) en què, per al nostre autor, l'home s'experimenta com a subjecte metafísic.³⁹ D'aquesta convicció, Wittgenstein va viure tota la seva existència, com a filòsof i com a persona. Valgui el present treball com un petit homenatge a l'heroisme d'un gran pensador.

Del Diari filosòfic:⁴⁰

- Allò que es pot dir, només pot ser dit mitjançant una proposició, per tant no pot ser dit res que sigui necessari per comprendre totes les proposicions.⁴¹ (3.11.14)
- El que es *pot* mostrar, no es pot dir.⁴² (29.11.14)
- El que es reflecteix en el llenguatge, no puc expressar-ho pel seu mitjà.⁴³ (19.4.15)
- L'impuls vers allò místic procedeix de la no satisfacció dels nostres desigs per mitjà de la ciència.⁴⁴ (25.5.15)
- Què si hi hagués alguna cosa fora dels *fets*? Que les nostres proposicions no poguessin expressar?⁴⁵ (27.5.15)
L'ètica no tracta del món. L'ètica ha de ser una condició del món, com la lògica.
Ètica i estètica són u.⁴⁶ (24.7.16)
- *És clar* que l'ètica no es deixa expressar.⁴⁷ (30.7.16)

³⁹ El Dr. Carles Llinàs i Puente ha formulat amb molta exactitud aquesta unitat: «[...] el punt que unifica el pensar de Wittgenstein en les seves diferents (d'acord amb criteris legítims, però parcials) èpoques, o sigui, al llarg de tota la seva evolució personal i especulativa, és, com ell mateix va deixar escrit, la intenció ètica. Aquesta, però, i com també el propi Wittgenstein fa manifest a diversos indrets, és estrictament, i en sentit propi, una intenció "sobrenatural". Ètica, estètica, metafísica, lògica (transcendental), religió, etc., val a dir, tots aquells àmbits en què l'home es juga, millor o pitjor, l'essencial, són el "mateix", sense que una tal determinació exclogui la possibilitat de la distinció; però el primat entre ells el posseeix la forma específicament religiosa d'articulació entre l'home, el seu pensament i el seu llenguatge, i el "sentit de la vida"» (Carles LLINÀS, «Postil·la a la recensió del professor Joan Ordi d'un llibre sobre Wittgenstein», *Comprendre* 2 (2000) 95).

⁴⁰ Tradueixo dels textos alemanys continguts a TBEE. En castellà es pot consultar la següent versió: Ludwig WITTGENSTEIN, *Diario filosófico (1914-1916)* (traducció de Jacobo Muñoz i Isidoro Reguera), Barcelona: Ariel 1982.

⁴¹ TBEE, Ítem 102 Page 14r.

⁴² TBEE, Ítem 102 Page 46r.

⁴³ TBEE, Ítem 102 Page 73r.

⁴⁴ TBEE, Ítem 102 Page 107r.

⁴⁵ TBEE, Ítem 102 Page 110r.

⁴⁶ TBEE, Ítem 103 Page 30r.

⁴⁷ TBEE, Ítem 103 Page 36r.

- L'ètica és transcendent.⁴⁸ (30.7.16)
- Bo i dolent irrompen només per mitjà del subjecte. I el subjecte no pertany al món, sinó que és un límit del món.⁴⁹ (2.8.16)
- El jo, el jo és allò profundament misteriós.⁵⁰ (5.8.16)
- L'obra d'art és l'objecte vist sub specie aeternitatis; i la vida bona és el món vist sub specie aeternitatis. Aquesta és la connexió entre art i ètica.⁵¹ (19.9.16)

Dels Diaris secrets:⁵²

- Encara no aconseguixo complir amb el meu deure perquè és el meu deure, ni a reservar tota la meua persona per a la vida de l'esperit. (7.10.14)
- Sóc esperit i per això sóc lliure. (13.10.14)
- És *diffícil* portar una vida bona!! Però la vida bona és bonica. (30.3.16)
- L'home *només* necessita Déu. (30.4.16)
- Allò que no es deixa dir, no es *deixa* dir! (7.7.16)
- Continua treballant per arribar a ser bo. (20.7.16)
- Visc enfonsat en el pecat, val a dir, infeliç. (11.8.16)

De l'epistolari:

- Si hom no s'esforça a expressar l'inexpressable, llavors no es perd res. Sinó que l'inexpressable es troba *contingut* – inexpressablement – en allò expressat.⁵³
- Només cap xerrameca transcendental, quan tot és tan clar com una bufetada.⁵⁴
- [...] el sentit del llibre és ètic. [...] Val a dir que allò ètic és delimitat pel meu llibre, per dir-ho així, des de dintre; i estic convençut que, *rigorosament*, **NOMÉS** se'l pot delimitar així.⁵⁵
- Haig de parlar sobre moltes coses que per a mi són *importants* i fins i tot *parlar-ne* ho considero *important* i no pas xerrameca.⁵⁶
- Potser creguis que pensar sobre mi mateix sigui una pèrdua de temps; però com puc ser un lògic si encara no sóc un home! *Per damunt de tot*, haig d'assolir claredat sobre mi mateix.⁵⁷
- Ara em fa por que en realitat no hagin copsat res de la meua principal afirmació, respecte de la qual tot l'assumpte de les prop[osicion]s només és un corol·lari. El punt principal és la teoria del que pot ser expressat (*gesagt*) en prop[osicion]s – val a dir, en el llenguatge – (i, el que ve a ser el mateix, el que pot ser *pensat*) i el que no pot ser expressat en prop[osicion]s, sinó tan sols mostrat (*gezeigt*); la qual cosa, tal com crec, és el problema cardinal de la filosofia.⁵⁸

⁴⁸ TBEE, Item 103 Page 37r.

⁴⁹ TBEE, Item 103 Page 39r.

⁵⁰ TBEE, Item 103 Page 42r.

⁵¹ TBEE, Item 103 Page 54r.

⁵² Tradueixo del text original editat en la següent versió bilingüe alemany-castellà: Ludwig WITTGENSTEIN, *Diarios secretos* (edició de Wilhelm Baum i traducció d'Andrés Sánchez Pascual), Madrid: Alianza 1998.

⁵³ Carta a Paul Engelmann de 9.4.1917. La versió al català de tots els fragments reproduïts de l'epistolari és pròpia. Tradueixo de la següent edició: Ludwig WITTGENSTEIN, *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, 78 (en endavant, *Briefe*).

⁵⁴ Carta a Paul Engelmann de 16.1.1918 (*Briefe* 81).

⁵⁵ Carta a Ludwig von Ficker d'octubre o novembre de 1919 (*Briefe* 96). Es refereix al darrer sentit que cal atribuir al *Tractatus*: una obra de lògica el sentit de la qual és ètic, no lògic! Avís, doncs, per a lectors i intèrprets.

⁵⁶ Carta a Paul Engelmann de 24.2.1925 (*Briefe* 146).

⁵⁷ Carta a Bertrand Russell, probablement Nadal de 1913. Tradueixo de l'edició bilingüe alemany-anglès: Ludwig WITTGENSTEIN, *Cambridge Letters. Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*, Oxford: Blackwell 1995, 66.

⁵⁸ Carta a Russell de 19.8.1919. Vegi's nota anterior, 124. És una altra autointerpretació del *Tractatus*: nou avís per a lectors i intèrprets.

D'Aforismes. Cultura i valor.⁵⁹

- Així sovint no puc reconèixer l'*home* en l'home. (1914, 1)
- Deixa només que parli la naturalesa i per damunt de la naturalesa reconeix només *una realitat* superior, però no allò que els altres poguessin pensar. (1929, 1).
- Lluitem amb el llenguatge.
Estem en lluita amb el llenguatge. (1931, 11)
- Allò indicible (allò que a mi em sembla misteriós i que no puc expressar) forneix potser el rerefons sobre el qual allò que puc expressar adquireix significació. (1931, 16)
- Es podria dir sovint: pregunta per les raons per les quals anomenes una cosa bona o bonica, i es mostrarà en aquest cas la gramàtica especial de la paraula «bo». (1933, 24)
- Que Déu doni penetració al filòsof en allò que es troba davant dels ulls. (1947, 63)
- *Negar* la responsabilitat significa no *educar* els homes per a la responsabilitat. (1947, 63)

Dels Moviments del pensar.⁶⁰

- Una llei moral natural no m'interessa; o no pas més que qualsevol altra llei natural & i no més que aquella d'acord amb la qual una persona transgredeix la llei moral. Si la llei moral és natural, llavors em sento inclinat a defensar el transgressor. (22.2.1931)
- «Això és bo perquè Déu així ho ha manat» és l'expressió correcta de la manca de fonament. (6.5.1931)
- ¡Feliç aquell que vol ser recte no per covardia, sinó per un sentiment de rectitud, o per consideració dels altres. (6.5.1931)
- Abraça una persona per ella & no per tu. (2.11.1931)
- Déu com a esdeveniment històric en el món és tan paradoxal, igualment de paradoxal com que una acció determinada en la meua vida en un lloc & en un temps hagi estat pecaminosa. (7.11.1931)
- Una proposició pot semblar absurda i l'absurditat de la seva superfície pot ser engolida per la profunditat que, per dir-ho així, es troba al seu darrere. (1.12.1936)
- El nostre objecte és certament sublim, - com pot llavors tractar-se de signes parlats o escrits? (30.1.1937)
- Aquesta aspiració vers l'absolut, que fa que sembli massa petita tota felicitat terrenal, que dirigeix la seva mirada cap dalt & no precisament vers les coses, em sembla quelcom magnífic, excels, però jo mateix dirigeixo la meua mirada vers les coses terrenals; si no és que em «visiti Déu» & em sobrevingui aquell estat en què això no sigui possible. (20.2.1937)
- L'home viu la seva vida habitual amb la resplendor d'una llum de la qual no és conscient fins que s'extingeix. Si s'extingeix, llavors la vida perd, de cop i volta, tot valor, tot sentit, o com se li vulgui dir. (22.2.1937)

⁵⁹ Tradueixo de la següent edició bilingüe alemany-anglès: Ludwig WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen – Culture and Value* (herausgegeben von Georg Henrik von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman), Oxford: Basil Blackwell ^{2^{corr}}1980. Cito per any i pàgina. El títol «aforismos» em sembla forçat: hi ha textos bastant extensos i autobiogràfics que no s'adapten bé al gènere aforístic. A més, Wittgenstein acostumava a emprar *Bemerkungen* (observacions), títol amb què aquest llibre de fet va ser editat en alemany. Existeix traducció castellana: Ludwig WITTGENSTEIN, *Aforismos. Cultura y valor* (traducció d'Elsa Cecilia Frost), Madrid: Espasa Calpe 1996.

⁶⁰ Tradueixo de l'original indicat *supra* a n. 4.

.....

LUDWIG WITTGENSTEIN

CONFERÈNCIA SOBRE ÈTICA

[traducció: Dr. Joan Ordi]
joanordi@telefonica.net

Abans que comenci a parlar pròpiament del meu tema, permetin-me de fer algunes observacions introductòries. Tinc la sensació que em trobaré amb greus dificultats a l'hora de comunicar-los els meus pensaments, i penso que algunes es podrien reduir si els les esmentava per endavant. La primera, que gairebé no necessito referir, rau en el fet que l'anglès no és pas la meua llengua nativa, per la qual cosa la meua expressió sovint està mancada d'aquella precisió i subtileza que hom desitjaria per parlar d'un tema difícil. Tot el que puc fer és demanar-los que em facilitin la tasca intentant comprendre què vull dir malgrat les faltes que constantment cometeré contra la gramàtica anglesa. La segona dificultat que vull esmentar consisteix en el fet que probablement molts de vostès s'acosten a aquesta conferència amb expectatives un xic errònies. I, per tal que vostès enfoquin bé aquest punt, diré un parell de paraules sobre la raó que m'ha portat a escollir el tema que he escollit: quan el seu anterior secretari em va fer l'honor de demanar-me que llegís una comunicació a la seva societat, el meu primer pensament va ser que certament ho faria, i el segon que, si havia de tenir l'oportunitat d'adreçar-me a vostès, parlaria de quelcom que estigués desitjós de comunicar-los, i que no hauria de desapropitar aquesta oportunitat donant-los una conferència, per exemple, sobre lògica. Això ho anomeno un desapropitament perquè, per explicar-los una matèria científica, caldria tot un curs de conferències, i no pas una comunicació d'una hora. Una altra alternativa hauria estat la de donar-los el que hom anomena una conferència de divulgació científica, val a dir, una conferència que pretengués de fer-los creure que vostès entenien una qüestió que de fet no entenen, i satisfer el que considero un dels desigs més baixos de la gent moderna, val a dir, la curiositat superficial per les darreres descobertes de la ciència. Vaig rebutjar aquestes alternatives i vaig decidir parlar-los d'un tema que em sembla d'importància general, amb l'esperança que això pugui ajudar a clarificar les seves idees sobre aquest tema (fins i tot si vostès estiguessin completament en desacord amb el que diré al respecte). La meua tercera i darrera dificultat és pròpia, de fet, de la majoria de les llargues conferències filosòfiques, i consisteix en el fet que l'oïdor és incapaç de veure tant el camí que ha recorregut com la meta cap a on el porta. És a dir, o pensa: «Comprenc tot el que diu, però on dintre vol anar a parar?», o bé pensa: «Veig on vol anar a parar, però com dintre hi arribarà?» Tot el que puc fer és demanar-los un altre cop que tinguin paciència i que confiïn que al final veuran tant el camí com el terme cap a on porta.

Començo, doncs. El meu tema, com saben, és l'ètica, i adoptaré l'explicació d'aquest terme que ha donat el professor Moore en el seu llibre *Principia Ethica*. Hi diu: «L'ètica és la investigació general sobre allò que és el bé.» Empraré, però, el terme «ètica» en un sentit lleugerament més ampli, en un sentit que de fet inclou allò que crec que és la part més essencial del que hom generalment anomena «estètica». I per fer-los veure tan clarament com sigui possible què és el que considero objecte de l'ètica, els presentaré un cert nombre d'expressions més o menys sinònimes, cadascuna de les quals podria ser substituïda per la definició anterior, i en enumerar-les vull produir el mateix tipus d'efecte que va produir Galton prenent, en la mateixa placa fotogràfica, un

cert nombre de fotos de diferents cares amb la finalitat d'obtenir la imatge dels trets característics que totes tenien en comú. I així com mostrant-los una tal foto col·lectiva els podria fer veure quin és el rostre –diguem- típicament xinès; de la mateixa manera, si vostès miren a través del seguit de sinònims que els mostraré, seran capaços –així ho espero- de veure els trets característics que tots tenen en comú, i aquests són els trets característics de l'ètica. Doncs bé, en comptes de dir «l'ètica és la investigació sobre allò que és el bé», hauria pogut dir que l'ètica és la investigació sobre el que és valuós, o sobre el que és realment important, o hauria pogut dir que l'ètica és la investigació sobre el sentit de la vida, o sobre allò que fa la vida digna de ser viscuda, o sobre la manera correcta de viure. Crec que, si prenen en consideració totes aquestes frases, es faran una idea aproximada d'allò que interessa a l'ètica. Ara bé, la primera cosa que crida l'atenció de totes aquestes expressions és que cada una d'elles s'utilitza de fet en dos sentits molt diferents. Els anomenaré, d'una banda, el sentit trivial o relatiu i, d'altra banda, el sentit ètic o absolut. Si, per exemple, dic que aquesta és una *bona* cadira, això significa que la cadira serveix per a un propòsit predeterminat, i la paraula «bona» aquí només significa que aquest propòsit ha estat fixat prèviament. De fet, segons el sentit relatiu la paraula «bo» significa simplement que quelcom satisfà un estàndard predeterminat. Així, quan diem que aquest home és un bon pianista, volem dir que pot tocar peces d'un cert grau de dificultat amb un cert grau d'habilitat. I, de manera semblant, si dic que és *important* per a mi no agafar un refredat, vull dir que agafar un refredat produeix en la meua vida determinats transtorns descriptibles; i si dic que aquesta és la carretera *correcta*, vull dir que és la carretera correcta en relació amb una determinada meta. Emprades d'aquesta manera, aquestes expressions no ofereixen cap dificultat ni problemes profunds. Però així no és com les utilitza l'ètica. Suposem que sapigués jugar a tennis i que algú de vostès em veiés jugar i digués: «Bé, vostè juga força malament», i suposem que jo li respongués: «Ho sé, jugo malament, però no vull jugar millor»; tot el que l'altre podria dir seria: «Ah, aleshores entesos». Però suposem que jo hagués dit a algú de vostès una mentida escandalosa i que ell se m'acostés i em digués: «Vostè s'està comportant com un animal», i que llavors jo volgués dir: «Sé que em comporto malament, però és que no vull comportar-me millor»; podria ell dir llavors: «Ah, aleshores d'acord»? Certament no; diria: «Bé, vostè *hauria* de voler comportar-se millor». Aquí tenen vostès un judici de valor absolut, mentre que el primer exemple ho era d'un judici relatiu. Sembla que l'essència d'aquesta diferència és òbviament la següent: tot judici de valor relatiu és un simple enunciat de fets i, per tant, se'l pot expressar de tal forma que perdi tota l'aparença d'un judici de valor: en comptes de dir: «Aquesta és la carretera correcta cap a Granchester», hauria pogut dir ben igualment: «Aquesta és la carretera correcta que ha d'agafar si vol arribar a Granchester en el temps més breu possible»; «Aquest home és un bon corredor» significa simplement que corre un cert nombre de kilòmetres⁶¹ en un cert nombre de minuts, etc. El que ara desitjo afirmar és això: malgrat que hom pot mostrar que tots els judicis de valor relatius són simples enunciats de fets, cap enunciat de fet pot mai ser ni implicar un judici de valor absolut. Permetin-me d'explicar aquest aspecte: suposem que algú de vostès fos una persona omniscient i que conegués, per tant, tots els moviments de tots els cossos del món, tant animats com inanimats, i que també conegués tots els estats mentals de tots els éssers humans que haguessin existit, i suposem que aquest home escrivís en un gran llibre tot el que sabés: llavors aquest llibre contindria la descripció completa del món. I el que vull dir és que aquest llibre no contindria res que poguéssim anomenar un judici *ètic* o qualsevol altra cosa que impliqués lògicament un tal judici. No cal dir que contindria tots els judicis de

⁶¹ El text original anglès utilitza la mesura de distància «milles».

valor relatiu i totes les proposicions científiques vertaderes, i de fet totes les proposicions vertaderes que hom pot formular. Però tots els fets descrits estarien –com si diguéssim– en el mateix nivell, i de la mateixa manera totes les proposicions estarien en el mateix nivell. No hi ha cap proposició que, en un sentit absolut, sigui sublim, important o trivial. Ara potser algú de vostès estarà d'acord amb això i s'enrecordarà de les paraules de Hamlet: «Res no és ni bo ni dolent, sinó que el pensament ho fa així». Això, però, ens podria portar un altre cop a un malentès. El que diu Hamlet sembla implicar que el bé i el mal, malgrat que no siguin qualitats del món exterior a nosaltres, són atributs dels nostres estats mentals. Però el que vull dir és que un estat mental, sempre que l'entenguem com un fet que pot ser descrit, no és ni bo ni dolent en cap sentit ètic. Si llegim, per exemple, en el nostre llibre del món la descripció d'un assassinat amb tots els seus detalls físics i psicològics, la simple descripció d'aquests fets no contindrà res que poguéssim anomenar una proposició *ètica*. L'assassinat estaria exactament en el mateix nivell que qualsevol altre esdeveniment, per exemple la caiguda d'una pedra. Certament, la lectura d'aquesta descripció ens podria causar aflicció o ràbia, o qualsevol altra emoció, o podríem llegir sobre l'aflicció o la ràbia que aquest assassinat hauria causat en altres persones que n'haguessin sentit a parlar, però es tractaria simplement de fets, fets i fets, no pas d'ètica. I ara haig de dir que, si considero què hauria de ser realment l'ètica si hi hagués una tal ciència, aquest resultat em sembla força obvi. Em sembla obvi que res que mai poguéssim pensar o dir en seria l'objecte; que no podem escriure un llibre científic l'objecte del qual pogués ser intrínsecament sublim i estar per damunt de qualsevol altre objecte. Només puc descriure el meu sentiment amb la metàfora que, si un home pogués escriure un llibre d'ètica que realment fos un llibre d'ètica, aquest llibre destruiria, amb una explosió, tots els altres llibres del món. Emprades com ho fem en ciència, les nostres paraules són recipients capaços només de contenir i de transmetre significat i sentit, significat i sentit *naturals*. L'ètica, si és res, és sobrenatural, i les nostres paraules només expressen fets; de la mateixa manera com una tassa de te només contindrà una tassa de te plena d'aigua, fins i tot ni que vessés sobre ella una garrafa.⁶² He dit que, mentre es tracta de fets i proposicions, només hi ha un valor relatiu, un bé relatiu, una correcció relativa, etc. I permetin-me, abans de continuar, que, això, ho il·lustri amb un exemple bastant obvi. La carretera correcta és aquella que porta cap a un final arbitràriament predeterminat, i a tots nosaltres ens resulta bastant clar que no té cap sentit parlar de la carretera correcta independentment d'una tal meta predeterminada. Ara permetin-me considerar què és el que possiblement podríem voler dir amb l'expressió «la carretera absolutament correcta». Crec que seria la carretera que, en veure-la, *tothom* hauria de seguir *per necessitat lògica* o avergonyir-se de no fer-ho. I, de manera semblant, el *bé absolut*, si és un estat descriptible de coses, seria aquell que *tothom*, independentment dels seus gustos i inclinacions, *necessàriament* realitzaria o se sentiria culpable de no fer-ho. I vull dir que un tal estat de coses és una quimera. Cap estat de coses no té, en ell mateix, el que m'agradaria anomenar poder coercitiu d'un jutge absolut. Llavors, ¿què tenim tots nosaltres en la ment quan, com jo mateix, encara estem temptats d'emprar expressions com és ara «bé absolut», «valor absolut», etc.?; ¿què tenim en la ment i què intentem d'expressar? Doncs bé, sempre que intento aclarir-me aquest punt a mi mateix, és natural que evoqui casos en què certament utilitzaria aquestes expressions, i llavors estic en la situació en què vostès es trobarien si, per exemple, els hagués de donar una conferència sobre la psicologia del plaer. El que vostès farien aleshores, seria intentar d'evocar alguna situació típica en la qual sempre haguessin sentit plaer. Car, tenint present aquesta situació en la

⁶² El text original empra la mesura anglosaxona de capacitat «galó» (uns 4,6 litres).

ment, tot el que jo els digués esdevindria concret i, per dir-ho així, controlable. Algú podria escollir potser com a exemple típic la sensació de passejar en un dia preciós d'estiu. Doncs jo estic en aquesta situació, si pretenc concentrar la meva ment en el que entenc per valor absolut o ètic. I llavors en el meu cas em passa sempre que la idea d'una experiència particular se m'imposa ella mateixa, de tal manera, per tant, que en un cert sentit és la meva experiència «par excellence», i aquesta és la raó per la qual, en adreçar-me ara a vostès, faré servir aquesta experiència com el meu primer i principal exemple. (Com he dit abans, aquesta és una qüestió completament personal i d'altres persones trobarien altres exemples més frapants.) Descriuré aquesta experiència per tal d'evocar en vostès, si és possible, les mateixes o semblants experiències, de manera que puguem tenir un terreny comú per a la nostra investigació. Crec que la millor manera de descriure-la rau a dir que, quan la tinc, *em meravello de l'existència del món*. I llavors em sento inclinat a emprar frases com ara «que n'és, d'extraordinari, que existeixin coses» o «que n'és, d'extraordinari, que existeixi el món». Esmentaré tot seguit una altra experiència que també conec i amb la qual alguns de vostès poden estar familiaritzats: es tracta de l'experiència que hom podria caracteritzar com la de sentir-se *absolutament* segur. Em refereixo a l'estat mental en què hom se sent inclinat a dir «estic segur, res no em pot fer mal passi el que passi». Permetin-me ara de prendre en consideració aquestes experiències, ja que, segons crec, mostren les veritables característiques que intentem posar en clar. I aquí la primera cosa que haig de dir és que l'expressió verbal que donem a aquestes experiències està mancada de sentit! Si dic «em meravello de l'existència del món», estic utilitzant malament el llenguatge. Permetin-me desenvolupar aquest punt: té un sentit perfecte i clar dir que em meravello que quelcom sigui com és; tots entenem què significa dir que em sorprèn el tamany d'un gos que és més gran que qualsevol altre que hagi vist abans, o qualsevol cosa que, en el sentit comú de la paraula, sigui extraordinària. En cadascun d'aquests casos em meravello que quelcom sigui com és, ja que *podria* concebre que *no fos* com és. Em meravella el tamany d'aquest gos perquè podria concebre un gos d'un altre tamany, val a dir, de tamany normal, del qual no m'hauria de sorprendre. Dir «em meravello que aquesta cosa i aquella altra siguin com són» només té sentit si em puc imaginar que no fos com és. En aquest sentit, hom pot meravellar-se, per exemple, de l'existència d'una casa si hom la veu després de no haver-la visitada des de fa molt de temps i s'ha imaginat que mentrestant ha estat enderrocada. Però no té sentit dir que em meravello de l'existència del món, car no me'l puc imaginar no existint. Evidentment, podria meravellar-me del món que m'envolta tal com és. Si fes, per exemple, aquesta experiència tot mirant el cel blau, em podria meravellar que el cel sigui blau en oposició al cas en què estaria núvol. Però això no és el que vull dir. Em meravello del cel *sigui com sigui*. Algú podria sentir-se temptat de dir que el que em meravella és una tautologia, val a dir, que el cel sigui blau o no blau. Però precisament no té sentit dir que hom es meravella d'una tautologia. Doncs bé, el mateix s'aplica a l'altra experiència que he esmentat, l'experiència d'absoluta seguretat. Tots nosaltres sabem què significa en la vida ordinària estar segur. Estic segur en la meva habitació quan no puc ser atropellat per un autobús. Estic segur si he tingut la tos ferina i, per tant, no la puc tornar a passar. Estar segur significa essencialment que és físicament impossible que em passin determinades coses i, per tant, no té sentit dir que estic segur passi *el que* passi. Un altre cop, això és un mal ús de la paraula «segur», com en l'altre exemple es produïa un mal ús de la paraula «existència» o «meravellar-se». Ara els vull convèncer que un característic mal ús del nostre llenguatge travessa *totes* les expressions ètiques i religioses. Totes aquestes expressions *semblen* ser, *prima facie*, només *símils*. Així sembla que, quan utilitzem la paraula *correcte* en un sentit ètic, per bé que el que volem dir no és correcte en el seu

sentit trivial, és quelcom de semblant, i quan diem d'algú «és un bon jan», malgrat que la paraula «bo» aquí no signifiqui el que significa en l'enunciat «és un bon jugador de futbol», tanmateix sembla haver-hi alguna similitud. I quan diem «la vida d'aquest home era preuada», no volem dir-ho en el mateix sentit amb què parlaríem d'una joia preuada, però sembla haver-hi algun tipus d'analogia. Doncs bé, en aquest sentit tots els termes religiosos semblen emprats com a símils o al·legòricament. Car, quan parlem de Déu i diem que ho veu tot, i quan ens agenollem i li preguem, tots els nostres termes i accions semblen ser parts d'una gran i complexa al·legoria que el representa com un ésser humà dotat d'un gran poder, la gràcia del qual intentem guanyar-nos, etc., etc. Però aquesta al·legoria també descriu l'experiència que he acabat de referir. Car la primera d'elles –segons crec– és exactament allò a què es referia la gent quan deia que Déu ha creat el món; i l'experiència de l'absoluta seguretat ha estat descrita dient que ens sentim segurs en mans de Déu. Una tercera experiència del mateix tipus és la de sentir-se culpable, i un altre cop ha estat descrita amb la frase que Déu desaprova la nostra conducta. Així sembla que en el llenguatge ètic i religiós constantment estem utilitzant símils. Però un símil ha d'ésser el símil d'*alguna cosa*. I si puc descriure un fet amb l'ajut d'un símil, també haig de ser capaç de deixar caure el símil i descriure els fets sense ell. Ara bé, en el nostre cas tan aviat com intentem deixar caure el símil i enunciar simplement els fets que hi són al darrere, trobem que no hi ha tals fets. I així el que en un primer moment semblava un símil, ara sembla estar, simplement, mancat de sentit. Tanmateix, a aquells que les han viscudes, per exemple a mi, les tres experiències que els he esmentat (i hauria pogut afegir-ne d'altres) els semblen tenir, en un cert sentit, un valor intrínsec, absolut. Però quan dic que són experiències, certament són fets; s'han esdevingut en un temps i en un lloc, han durat un temps determinat i, en conseqüència, són descriptibles. I així, a partir del que he dit fa pocs minuts, haig d'admetre que no té sentit dir que tenen un valor absolut. I encara vull precisar més el meu punt de vista dient: «Es tracta de la paradoxa que una experiència, un fet, semblaria tenir un valor sobrenatural». Ara bé, hi ha una via per la qual em sento temptat d'anar a l'encontre d'aquesta paradoxa. Permetin-me, en primer lloc, de tornar a prendre en consideració la nostra primera experiència de meravellar-se de l'existència del món, i permetin-me descriure-la de manera lleugerament diferent. Tots sabem què és el que en la vida ordinària hom anomena un miracle. Resulta obvi que simplement és un fet d'una naturalesa tal que encara no havíem vist mai. Suposem ara que s'hagi produït un tal esdeveniment. Pensin en el cas que a algú de vostès de cop i volta se li formés un cap de lleó i comencés a rugir. Certament, això seria una de les coses extraordinàries que em puc imaginar. Ara bé, tan aviat com ens haguéssim refet de la nostra sorpresa, el que suggeriria seria anar a buscar un metge i investigar científicament el cas, i si no fos perquè li causaria un dany, li faria practicar una vivisecció. I en què hauria consistit el miracle? Car resulta clar que, si el contemplem d'aquesta manera, desapareix tot aspecte miraculós; tret que el que signifiquem amb aquest terme sigui simplement un fet que encara no ha estat explicat per la ciència, la qual cosa significa, al seu torn, que fins ara no hem aconseguit agrupar aquest fet juntament amb altres en un sistema científic. Això mostra que és absurd dir: «La ciència ha provat que no hi ha miracles». La veritat és que la manera científica de considerar un fet no és la manera de considerar-lo com a miracle. Car imaginin-se qualsevol fet que vulguin: per ell mateix no és miraculós en el sentit absolut d'aquest terme, ja que veiem ara que hem estat emprant el mot «miracle» en un sentit relatiu i en un sentit absolut. I ara vull descriure l'experiència de meravellar-se de l'existència del món dient: és l'experiència de veure el món com un miracle. Doncs bé, em sento temptat de dir que la correcta expressió lingüística del miracle de l'existència del món, tot i no ser una

proposició en el llenguatge, és l'existència mateixa del llenguatge. Però llavors, ¿què significa adonar-se d'aquest miracle unes vegades sí i altres no? Car tot el que he dit transformant l'expressió del miraculós des de l'expressió *per mitjà del llenguatge* a l'expressió *per l'existència* del llenguatge, tot el que he dit és, un cop més, que no podem expressar el que volem expressar, i que tot el que *diem* sobre l'absolutament miraculós resta mancat de sentit. Ara a molts de vostès els semblarà perfectament clara la resposta a tot això. Vostès diran: bé, si determinades experiències ens inciten constantment a atribuir-los una qualitat que anomenem valor i importància absoluts o ètics, això mostra simplement que amb aquestes paraules *no* signifiquem quelcom mancat de sentit; que, després de tot, el que signifiquem en dir que una experiència té valor absolut és *precisament un fet com els altres fets*, i que tot es redueix a això: que encara no hem reeixit a trobar l'anàlisi lògica correcta del que signifiquem amb les nostres expressions ètiques i religioses. Ara bé, quan se'm replica això, veig clarament de cop i volta, com si es tractés d'una fogonada, no tan sols que cap descripció que pugui pensar no podria descriure el que entenc per valor absolut, sinó que rebutjaria *ab initio* qualsevol descripció significativa que algú possiblement pogués suggerir, per raó de la seva significació. És a dir: veig ara que aquestes expressions mancades de sentit no estaven mancades de sentit perquè jo encara no havia trobat les expressions correctes, sinó que aquesta llur mancança de sentit era llur veritable essència. Car tot el que pretenia fer amb elles era precisament *anar més enllà* del món, la qual cosa és com dir més enllà del llenguatge significatiu. La meua única tendència, i crec que la tendència de tots aquells que alguna vegada han intentat escriure o parlar d'ètica o religió, era la d'escometre contra els límits del llenguatge. Aquest escometre contra les parets de la nostra gàbia és perfectament, absolutament desesperançat. L'ètica, en la mesura en què brolla del desig de dir quelcom sobre el sentit últim de la vida, el bé absolut, el valor absolut, no pot ser ciència. El que ella diu no afegeix res, en cap sentit, al nostre coneixement. Però és un testimoni d'una tendència de l'esperit humà que jo personalment no puc deixar de respectar profundament i que no ridiculitzaria per res del món.

FRIEDRICH WAISMANN
NOTES DE CONVERSES AMB WITTGENSTEIN⁶³

[traducció: Dr. Joan Ordi]
joanordi@telefonica.net

Dilluns, 30 de desembre, 1929 (a casa de Schlick).

En l'home hi ha l'impuls a escometre contra els límits del llenguatge. Pensen vostès, per exemple, en la sorpresa que quelcom existeixi. Una sorpresa no es pot expressar en forma de pregunta, i tampoc no hi ha cap resposta. Diguem tot el que vulguem dir, *a priori* només pot ser una insensatesa. Tanmateix, escometem contra els límits del llenguatge. Aquest escometre, també el va veure Kierkegaard i fins i tot el va caracteritzar de manera completament semblant (com un escometre contra la paradoxa). Aquest escometre contra el límit del llenguatge és *l'ètica*. Considero certament important que hom posi fi a tota la xerrameca sobre ètica – si hi ha coneixement, si hi ha valors, si el bé es

⁶³ Nota dels editors a peu de pàgina: «Ambdós passatges van ser traduïts per Max Black» (*Ph. Review* 12).

pot definir, etc. -. En ètica sempre s'intenta dir quelcom que no toca l'essència de la cosa i que mai no pot tocar-la. És cert *a priori*: dongui's sempre la definició de bé que es vulgui donar, sempre és un malentès creure que allò que en realitat hom vol significar es correspon precisament amb l'expressió (Moore). Però la tendència, l'escometre, *apunta vers alguna cosa*.

17 de desembre, 1930.

Sobre l'ètica de Schlick. Schlick diu que en l'ètica teològica hi ha dues concepcions sobre l'essència del bé: segons el significat més superficial, el bé és bo perquè Déu el vol; segons la significació més profunda, Déu vol el bé perquè és bo.

Jo opino que la primera concepció és la més profunda: és bo allò que Déu mana. Perquè barra el camí a qualsevol explicació «per què» és bo, mentre que precisament la segona concepció és la superficial, la racionalista, que procedeix com si allò que és bo pogués ser ulteriorment fonamentat.

La primera concepció diu clarament que l'essència del bé no té res a veure amb els fets i, per tant, no pot ser aclarida per cap proposició. Si hi ha alguna proposició que expressi precisament el que vull dir, es tracta de la proposició: Bo és allò que Déu mana.

Valor. Si descriu la realitat, descriu allò que trobo entre els homes. Precisament, la sociologia ha de descriure les nostres accions i les nostres valoracions, com les dels negres. Només pot informar d'allò que s'escau. Però en la descripció del sociòleg mai no ha d'aparèixer la proposició: «Això i allò altre signifiquen un progrés».

El que puc descriure és allò que hom prefereix. Suposi vostè que jo hagués descobert per experiència que, de dos quadres, vostè sempre prefereix el que conté més color verd, el que té un matis verdós, etc. Llavors, només *això* és el que he descrit;⁶⁴ no, però, que aquest quadre és més valuós.

Què hi ha de valuós en una sonata de Beethoven? La seqüència tonal? No, només és una seqüència entre moltes. Certament, afirmo fins i tot: tampoc els sentiments que Beethoven tenia mentre componia la sonata no eren més valuosos que qualsevol altre sentiment. Igualment, el fet que quelcom sigui preferit no té en si res de valuós.

És el valor un determinat estat d'ànim? O una forma inherent a determinades dades de la consciència? Jo respondria: se'm digui sempre el que se'm vulgui dir, ho rebutjaria, i no certament perquè l'explicació fos falsa, sinó perquè és una *explicació*.

Si hom em digués quelcom que fos una *teoria*, jo diria: no, no!, això no m'interessa. Encara que la teoria fos certa, no m'interessaria – mai no seria *allò* que cerco. El que és ètic no es pot ensenyar. Si mitjançant una teoria li pogués explicar a una tercera persona l'essència del que és ètic, allò ètic no tindria cap valor.

En la meua Conferència sobre Ètica vaig parlar, al final, en primera persona. Crec que això és completament essencial. Aquí no és possible constatar res més, només puc fer-me present en la meua condició personal i parlar en primera persona.

Per a mi, la teoria no té cap valor. Una teoria no em dona res.

⁶⁴ El text alemany de *Ph. Review* és gramaticalment incorrecte. Diu: «Dann habe ich nur *das* beschreiben». Si considerem *habe* com a auxiliar de *beschreiben* per construir el pretèrit perfet, llavors la construcció correcta seria «Dann habe ich nur *das* beschrieben», que significaria: «Llavors només he descrit *això*», o també: «Llavors només *això* he descrit». S'ha produït, doncs, un error de transcripció que ha invertit les vocals *ie*. Ho confirma tant la versió anglesa que acompanya el text alemany a *Ph. Review* (*described*: p. 15) com l'edició de les notes de Waismann (*beschrieben*: vegi's *supra* n. 8, edició 1996, 116).

Religió. Li és essencial a la religió el parlar? Em puc ben imaginar una religió en la qual no hi hagi cap ensenyament, en la qual, per tant, no es parli. Evidentment, l'essència de la religió no té res a veure amb el parlar, o més aviat: si s'hi parla, això mateix és un component de l'acció religiosa i no pas una teoria. Per tant, no importa de cap manera que les paraules siguin veritables o falses o sense sentit.

Els discursos de la religió tampoc no són cap *símil*; car llavors hom hauria de poder-los dir també en prosa. Escometre contra el límit del llenguatge? El llenguatge no és pas una gàbia.

Tan sols puc dir: no em burlo d'aquesta tendència que hi ha en l'home; m'hi trec el barret. I aquí l'essencial és que no es tracta de cap descripció de la sociologia, sinó que parlo *de mi mateix*.

Per a mi, els fets no són importants. Però m'importa molt el que els homes donen a entendre quan diuen que «el món existeix».

Pregunto a Wittgenstein: Està l'existència del món en connexió amb allò ètic?

Wittgenstein: Que aquí hi ha una connexió, ho han pressentit els homes i ho han expressat així: Déu Pare ha creat el món, Déu Fill (o la Paraula que procedeix de Déu) és allò ètic. Que hom s'imagini la divinitat dividida i després un altre cop unida,⁶⁵ indica que aquí hi ha una connexió.

RUSH RHEES
ALGUNS DESENVOLUPAMENTS DEL PUNT DE VISTA
DE WITTGENSTEIN SOBRE ÈTICA

[traducció. Dr. Joan Ordi]
joanordi@telefonica.net

En el *Tractatus* (6.42), Wittgenstein diu: «no hi pot haver proposicions d'ètica», però encara pensa que parlar del bé i del mal significa alguna cosa. Una mica abans ha dit: «En el món tot és tal com és, i tot succeeix tal com succeeix; en el món no hi ha cap valor – i si hi fos, no valdria res». (En comptes d'«un valor que val» hauria pogut dir «que tingui valor en si mateix» o «valor absolut».) El que hi ha, la classe de coses que hi ha i les formes com succeeixen les coses podien haver estat d'una altra manera: no hi ha res d'especial en la manera com són. Podia haver dit que una expressió com ara «un valor que val» és una insensatesa nascuda d'una confusió gramatical que una anàlisi lògica substituiria per qualsevol altra cosa. En canvi, diu que «si hi ha un valor que valgui, ha de trobar-se fora de la totalitat de l'esfera del que succeeix». I és per aquesta raó que els judicis sobre el bé i el mal signifiquen que és inútil cercar llur sentit en qualsevol esdeveniment o fet que la ciència pugui trobar. «No hi ha distincions de valor absolut» no significa «la frase “distincions de valor absolut” no té cap sentit».

«No hi ha proposicions d'ètica» era un comentari a 6.4: «Totes les proposicions tenen el mateix valor». Això significa, en primer lloc, que totes les proposicions de *lògica* tenen el mateix valor. Cap principi lògic ni cap conjunt especial de principis lògics és el fonamental ni la font de la resta. Res no ocupa

⁶⁵ El text alemany conté, aparentment, un error verbal: *spalten* (dividir) forma el participi de passat com els verbs febles, per tant hauria de ser *gespaltet* en comptes de *gespalten*. El sentit, però, resta clar.

una «posició excepcional». Però, en transformar 6.4 en «proposicions d'ètica», no es refereix al mateix valor de totes les proposicions de lògica, sinó al de tots els enunciats de fets. Potser ningú prendria un judici ètic per l'assertió d'un principi lògic, però hom podria considerar-lo com una mena de descripció del que succeeix. Aquí Wittgenstein es guia un altre cop pel que signifiquem amb aquests judicis.

Compari's «el valor absolut es troba fora del món dels fets» amb «la necessitat lògica es troba fora del món dels fets». Cap dels dos enunciats no es pot expressar, però es pot mostrar la necessitat lògica, mentre que el valor absolut, no. Podem mostrar la necessitat dels principis lògics escrivint tautologies i contradiccions en la notació V-F. La notació V-F és un símbol lògic, no una explicació, i és un símbol en el qual podem escriure igualment de bé qualsevol altra forma de proposició. És una notació en la qual es mostra que són proposicions. Mostra, a la vegada, com els principis lògics es distingeixen d'altres proposicions i com estan referits a la forma de la proposició – a allò en què pròpiament consisteix la proposició. Però la notació V-F no resulta d'ajut en el cas dels judicis ètics; car, on hi ha un judici de valor absolut, la qüestió «és veritable o fals?» no significa res.

Si jo pogués expressar un judici ètic, hom podria negar-lo, i, naturalment, no significaria res dir que tots dos teníem raó. Però en el *Tractatus*, i en molts llocs de la «Conferència sobre Ètica», Wittgenstein pensa «veritable o fals» en el sentit en què una predicció científica pot mostrar-se veritable o falsa. No tindria cap sentit preguntar si un judici de valor absolut ha estat corroborat per alguna cosa que hagi succeït o per alguna cosa que hagi estat descoberta. Això, tampoc no ho podem preguntar respecte dels principis lògics; però la notació V-F ho té en compte i serveix per als principis lògics, ja que són (tal com els va anomenar més tard) regles de la gramàtica de les proposicions que sí són susceptibles de ser corroborades o falsades.

L'explicació (de la diferència entre la necessitat lògica i el valor absolut) per referència a la notació V-F és, probablement, massa simple. Hi ha enunciats ètics, però no estan expressats de manera diferent dels enunciats de fets; el caràcter ètic no es mostra en el simbolisme. Si considerem (6.422) una llei ètica de la forma «Has de...», el primer pensament és «I doncs, què si no ho faig?» - com si es tractés d'un enunciat de valor *relatiu*. Amb un judici de valor absolut, la qüestió no té sentit. Però gairebé sempre podríem preguntar: «En el marc de quina lògica?»

Si dic: «Llavors els angles *han de* ser iguals», no hi ha alternativa; val a dir, «l'alternativa» no significa res. Si dic: «*Hauries de* voler comportar-te millor», tampoc no hi ha alternativa. L'altre pot pensar: «I què si no ho faig?», ni que sigui perquè de fet no ho fa i perquè no hi ha manera d'obligar-lo a fer-ho. O podria negar el que he dit: cosa que podria ser una manera de dir «no hi ha cap 'hauria' sobre això». Però si ho entén com una pregunta, ha comprès malament el que li he dit: només pot preguntar-ho perquè pensa que jo volia dir una altra cosa.

«Hauries d'assegurar-te que el llistó estigui fermament subjecte abans de començar a perforar.» «I què si no ho faig?» Quan t'expliqui què pot passar si no ho fas, veuràs què vull dir.

Però: «Hauries de voler comportar-te millor.» «I què si no ho faig?» Què més podria dir-te?

Tanmateix, «no *hi ha* alternativa» no significa el mateix que en lògica. «Si els costats del triangle són iguals, els angles de la base *han de* ser iguals». Suposi's que el meu primer pensament hagués estat: «I què si en faig un amb els costats perfectament iguals i els angles de la base no són iguals?» Tu dius: «No diguis coses absurdes»; o em fas examinar més acuradament el que intentava preguntar, i dic: «Ah, sí!» Quan l'home va preguntar «i què si no ho faig?», la pregunta no tenia cap sentit en aquest context, malgrat que el podria

tenir en altres. Però quan jo intentava preguntar per la conclusió lògica, no es tractava de cap pregunta. (No crec que aquí les «proves indirectes» continguin alguna diferència.)

Expressem (o intentem expressar) judicis de valor no pas en qualsevol moment, sinó en les circumstàncies en què té sentit fer-ho així. Llavors hi ha respostes que poden ser formulades i determinades qüestions que hom pot preguntar, i altres que no significarien res. Això, si més no, està implícit en el *Tractatus*. No hi està elaborat, i difícilment podria estar-ne, atesos els punts de vista que llavors mantenia respecte del llenguatge i del sentit.

Els va canviar a l'època de la «Conferència sobre Ètica». No pensava que es pogués donar una descripció general de les proposicions en termes de funcions de veritat. Tota proposició pertany a un sistema de proposicions, i n'hi ha molts, d'aquests sistemes. Les regles formals o les relacions internes d'un sistema no són les d'un altre. Parlava d'ells com de «sistemes de mesura» i de «coordenades de descripció independents». Diferents sistemes entren en joc en la descripció del mateix estat de coses: la descripció resta determinada per diferents coordenades. En aquest sentit, no podia parlar d'un sistema de proposicions ètiques o de judicis de valor, com qui podria determinar el valor de l'objecte juntament amb el seu pes i la seva temperatura. I, malgrat tot, encara considerava el llenguatge primàriament com a descripció. Tanmateix, la «Conferència sobre Ètica» arrenca d'exemples més que no ho fa el *Tractatus*.

Per exemple, si algú diu «sé que estic jugant malament a tennis, però no vull jugar millor», tot el que l'altre li podria dir seria: «Ah, llavors entesos.» Està fent un judici de valor – no està explicant a algú el que ha vist. I el «podria» expressa una regla gramatical. Llavors, quan algú diu: «Sé que em comporto malament, però és que no vull comportar-me millor», Wittgenstein pregunta si aquí es podria respondre el mateix, i contesta: «certament, no», donant a entendre que una tal resposta no tindria sentit. Això no té res a veure amb el que seria intel·ligible en una descripció de fets. Es tracta d'una pregunta sobre el que és intel·ligible en aquest joc de judicis ètics. Cap al final de la conferència mostra com en les nostres expressions de judicis de valor prenem una paraula familiar com ara «segur» i li afegim «absolutament» - la qual cosa és una distorsió o una destrucció del seu sentit. Però l'exemple amb el qual primer va mostrar què entenia per judici de valor absolut - «Bé, *hauria* de voler comportar-se millor» - és una observació que, en aquestes circumstàncies, és natural de fer; de fet, l'única observació que *es podria* fer. No és una distorsió o un mal ús del llenguatge.

En els darrers exemples diu que rebutjaria qualsevol anàlisi que mostrés que els judicis ètics no estan mancats de sentit – que descriuen aquestes i aquelles altres experiències -, car en aquestes expressions desitja «anar més enllà del món..., val a dir, més enllà del llenguatge significatiu». Crec que això concorda amb una concepció dels judicis de valor com a expressions de la voluntat.

El *Tractatus* distingeix la voluntat que és bona o dolenta de la voluntat de la qual tinc experiència (aquesta és una distinció gramatical). En el *Diari filosòfic* va escriure (*Notebooks* 87) que «la voluntat és la posició que el subjecte pren en relació amb el món» (o podia haver dit: «en relació amb la vida»). Jo només sé que «*haig* de seguir aquest camí». No puc fer determinades coses sense sentir-me avergonyit. Això és part de la forma com miro la vida, allò que reconec que haig d'assolir. De la mateixa manera, pot ser que trobi problemes allí on un altre no en trobaria cap – o pot succeir a l'inrevés. Lloco el caràcter que algú acaba de mostrar, o li dic: «*Hauria* de voler comportar-se millor.» Això es refereix al que acaba de fer o dir ara i aquí. Però estic reivindicant que el significat del que ha fet «va més enllà» d'aquestes circumstàncies. Una mica abans, en el *Diari filosòfic* (*Notebooks* 83) diu que «una vida bona és el món vist *sub specie aeternitatis*... La forma ordinària de mirar les coses veu els objectes, per dir-ho així, des de llur

centre; la forma de mirar-los *sub specie aeternitatis*, des de fora. De manera que tenen el món sencer com a llur rerefons.» Suposo que aquestes expressions no li agradaven, i les expressions del *Tractatus* són diferents. Encara pot valer una mica la pena mostrar per què separa els judicis de valor dels enunciats de fets, i què vol donar a entendre quan diu que no se'ls pot expressar.

Posteriorment, va criticar observacions d'aquesta mena. Si hom ha dit allò que no es pot expressar, se'ns comença a fer estrany com expressar-ho és diferent de dir el que és. Naturalment, puc dir: «No hi ha cap frase que pogués expressar tot el que volia dir quan li vaig donar les gràcies.» Per entendre qualsevol judici de valor, hem de saber alguna cosa de la cultura, potser de la religió, en el marc de la qual aquell és emès, com també les circumstàncies particulars que el van motivar: què havia fet el subjecte en qüestió, de quin tema es tractava quan li vaig parlar, i així successivament. Però suposem que tot això ho hagués explicat: encara podríem preguntar si vaig dir alguna cosa que tingués, per a mi i per a algú que m'hagués escoltat, un significat que «anés més enllà» de totes les circumstàncies. Què donaria a entendre si digués que tenia un significat d'aquest tipus? Una resposta és: que brolla profundament de mi quan ho dic; aquesta observació és qualsevol cosa menys *trivial*. Això es veuria especialment en la forma com em comporto després d'haver-ne parlat: per exemple, en el meu comportament respecte de l'home a qui em vaig adreçar i respecte d'aquell a qui aquest havia ofès. (Aquí val un altre cop: hi ha d'haver una ocasió en la qual una observació *podria* tenir aquest significat. Comportar-se, en aquest cas, d'una altra manera, podria ser ridícul i inoportú.)

Si hom digués que el retret moral, en cas que estigui justificat, té un significat més enllà de qualsevol circumstància, molts ho entendrien. I si descrivim la diferència que es produeix quan l'observació és d'aquesta classe, hauríem de saber què s'ha volgut dir en descriure'l com «anant més enllà».

El *Tractatus* no és clar al respecte, car no esmenta les ocasions o els problemes en connexió amb els quals hom podria fer un tal judici. No *sempre* considerem les accions com ho fem en un judici de valor. El *Tractatus* parla dels «problemes de la vida». Però no pregunta – com Wittgenstein va fer després – *quan* o en quines circumstàncies algú parlaria dels problemes de la vida.

Una vegada (el 1942), quan vaig preguntar alguna cosa sobre l'estudi de l'ètica, Wittgenstein va dir que era estrany que hom pogués trobar llibres sobre ètica en els quals no s'esmentés cap problema genuïnament ètic o moral. Només volia parlar, em sembla, d'un problema si hom podia imaginar-ne o reconèixer-ne una solució. En suggerir la qüestió si l'apunyament de Cèsar per part de Brutus havia estat una acció noble (com pensa Plutarc) o una acció particularment dolenta (com pensa Dante), Wittgenstein va dir que això no era una cosa que es pogués discutir. «Mai en la teva vida no sabries què va passar per la seva ment abans que decidís matar Cèsar. Què hauria hagut de sentir perquè poguessis dir que matar el seu amic era noble?»⁶⁶ Wittgenstein va esmentar la qüestió d'un dels assaigs de Kierkegaard: «Té dret un home a deixar-se matar per la veritat?», i va dir: «Per a mi, això no és ni tan sols un problema. No sé a què *s'assemblaria* deixar-se matar per la veritat. No sé què hauria de sentir aquest home, en quin estat mental es trobaria, i així successivament. Això pot arribar a un punt en què tot el problema trontolli i deixi de ser en absolut un problema. Com si preguntéssim quin dels dos bastons és el més llarg quan els mirem a través de la 'resplandor' que emet un paviment calent. Hom dirà: 'Però segur que un d'ells *ha de ser més llarg*'. Com hem de respondre-hi?» Li vaig suggerir el problema que afronta un home que ha arribat a la conclusió que o bé ha de

⁶⁶ Nota de Rhees a peu de pàgina: «Cito del que vaig escriure poques hores després de la conversa. Les cometes de cita no signifiquen res més que això.» (*Ph. Review* 22).

deixar la seva esposa, o bé ha d'abandonar el seu treball de recerca sobre el càncer. «Gràcies», va dir Wittgenstein, «discutim-ho, això.»

«L'actitud d'aquest home variarà segons els diferents moments. Suposem que jo fos el seu amic i que li digués: 'Mira, has tret aquesta noia de casa seva, i ara, per Déu!, has de quedar-te amb ella.'» Això, hom podria anomenar-ho prendre una actitud ètica. Ell podria respondre: 'Però, què hi ha de la humanitat que pateix?, com puc abandonar la meva investigació?' Dient això, s'ho podria estar posant fàcil ell mateix: vol continuar, de totes totes, el seu treball. (Jo podria haver-li recordat que n'hi ha d'altres que podrien continuar-lo si ell el deixés.) I podria sentir-se inclinat a considerar l'efecte en la seva dona de forma relativament fàcil: 'Probablement, no seria fatal per a ella. Ho superarà, probablement es tornarà a casar', i així successivament. Per una altra banda, podria no ser aquesta la manera. Podria ser que sentís un amor profund per ella. I, tanmateix, podria pensar que, si deixés el seu treball, no seria un marit per ella. Aquesta és la seva vida, i si la deixa, hi arrossegaria la seva dona. Podríem dir que aquí tenim tots els materials per una tragèdia; i només podríem dir: 'Bé, que Déu t'ajudi.'

»Faci finalment el que faci, la forma com evolucionin les coses pot afectar la seva actitud. Podria dir: 'Bé, gràcies a Déu que la vaig deixar: tot plegat, era el millor.' O bé podria ser: 'Gràcies a Déu que em vaig aferrar a ella.' O podria no ser capaç de dir 'gràcies a Déu' de cap manera, sinó justament el contrari.

»Vull afirmar que aquesta és la solució d'un problema ètic.

»O millor dit: ho és així en relació amb l'home que no té una ètica. Si tingués, diguem-ne, l'ètica cristiana, llavors podria dir que està absolutament clar: ha de restar amb ella passi el que passi. I llavors aquest problema és diferent. Sona així: com treure el millor profit d'aquesta situació, què hauria de fer per tal d'esdevenir un marit decent en aquestes circumstàncies greument alterades, i així successivament. Aquí la qüestió 'hauria de deixar-la o no?' no és cap problema.

»Algú podria preguntar si el tractament d'una tal qüestió en l'ètica cristiana és *correcte* o no. Vull afirmar que aquesta qüestió no té sentit. L'home que la formulés podria dir: 'Suposem que considero aquest problema amb una ètica diferent – potser amb la de Nietzsche – i que dic: "No, no està clar que hagi de restar amb ella; al contrari, ... i així successivament." Segur que una de les dues respostes ha de ser la correcta. Ha de ser possible decidir quina d'elles és correcta i quina errònia.'

»Però no sabem a què s'assemblaria aquesta decisió – com estaria determinada, quina mena de criteris s'hi emprarien, i així successivament. Compari-se-la amb el fet de dir que ha de ser possible decidir, entre dos estàndards de precisió, quin és el correcte. Ni tan sols sabem què pretén la persona que formula aquesta qüestió.»

Posteriorment, va reprendre aquesta qüestió de «l'ètica correcta». Així ho va fer una vegada (el 1945) en discutir les relacions entre l'ètica, la psicologia i la sociologia. «La gent ha tingut la noció d'una teoria ètica – la idea de trobar la veritable naturalesa de la bondat o del deure. Plató volia fer-ho – per col·locar la investigació ètica en la direcció que permetés de trobar la veritable naturalesa de la bondat – de manera que s'assolís l'objectivitat i s'evités la relativitat. Pensava que s'havia d'evitar, de totes totes, la relativitat, car destruiria l'*imperatiu* en moralitat.

»Suposi's que es descriuen simplement els *Sitten und Gebräuche* (usos i costums) de diferents tribus: això no seria l'ètica. Estudiar usos i costums no seria el mateix que estudiar regles o lleis. Una regla no és ni una ordre – car no hi ha ningú que doni una ordre – ni és un enunciat empíric sobre com es comporta la majoria de la gent. Totes dues interpretacions ignoren les diferents gramàtiques, les diferents formes amb què hom emprava regles. No són emprades

com a ordres i no són utilitzades com les descripcions sociològiques. Si compro un joc a Woolworth, a dins de la tapa puc trobar una sèrie de regles que comencin així: 'En primer lloc, col·loqui les peces d'aquesta manera i d'aquesta.' Es tracta d'una ordre? Es tracta d'una descripció – una afirmació que diu que mai ningú no ha actuat d'aquesta manera o que mai no actuarà així?

«Algú podria dir: 'Encara existeix la diferència entre la veritat i la falsedat. Qualsevol judici ètic en qualsevol sistema podria ser veritable o fals.' Recordi's que 'p és veritable' simplement significa 'p'. Si dic: 'Malgrat que jo cregui que això i allò és bo, podria estar equivocat': això no diu res més que el que afirmo podria ser negat.

»O suposi's que algú diu: 'Un dels sistemes ètics ha de ser el correcte – o estar més a prop del correcte.' Bé, suposem que jo dic que l'ètica cristiana és la correcta. Llavors estic fent un judici de valor. Això equival a *adoptar* l'ètica cristiana. No és com dir que una d'aquestes teories físiques ha de ser la correcta. Aquí, la forma com alguna realitat es correspon – o entra en conflicte – amb una teoria física no té contrapartida.

»Si hom digués que hi ha diferents sistemes d'ètica, no s'estaria dient que tots són igualment correctes. Això no significaria res. De la mateixa manera, no tindria sentit dir que cada un és correcte des del seu propi punt de vista. Això només podria significar que cada un jutga com ho fa.»

Aquests exemples (que potser no estan ben triats) de les seves darreres discussions mostren paral·lelismes amb les seves darreres discussions sobre llenguatge i sobre lògica i matemàtiques. No hi ha cap sistema en el qual sigui possible estudiar, en la seva puresa i en la seva essència, què és l'ètica. Emrem el terme 'ètica' per una varietat de sistemes, i per a la filosofia aquesta varietat és important. Òbviament, els diferents sistemes ètics tenen punts en comú. Hi ha d'haver fonaments per dir que la gent que segueix un sistema particular està fent judicis ètics: que consideren això o allò com a bo, i així successivament. Però no se'n segueix que el que diuen aquestes persones hagi de ser expressió d'alguna cosa més fonamental. Ell acostumava a dir que el que podríem anomenar 'el mètode antropològic' s'ha mostrat particularment fructífer en filosofia: val a dir, imaginem 'una tribu en la qual una cosa es fa d'aquesta manera...' I una vegada, quan vaig esmentar la frase de Goering *Rechts ist das, was uns gefällt*,⁶⁷ Wittgenstein va dir que «fins i tot això és una mena d'ètica». Resulta d'ajut per silenciar objeccions a una determinada actitud. I hauria de ser considerat juntament amb altres judicis i discussions ètics, en l'estudi antropològic de discussions ètiques que hàgim de dur a terme.

En el període que va abocar a les *Investigacions*, intentaria d'establir la forma com en el *Tractatus* havia pensat sobre lògica. Per exemple: «En lògica tenim una *teoria*, i ha de ser simple i clara, car vull arribar a saber què és el que fa que el llenguatge sigui llenguatge. Estic d'acord amb el fet que tot allò que anomenem llenguatge té imperfeccions i impureses, però vull arribar a conèixer allò que *ha* estat adulterat. Allò a través del qual sóc capaç de dir *alguna cosa*». El que el *Tractatus* diu sobre 'el signe real' (*das eigentliche Zeichen*) o 'la proposició real' ho il·lustraria. I hi ha una tendència similar en allò que diu sobre ètica. «Allò ètic», que no pot ser expressat, és en absolut allò a través del qual sóc capaç de pensar el que està bé i malament, fins i tot en les expressions impures i mancades de sentit que haig d'emprar.

En el *Tractatus* consideraria diferents formes de dir una cosa, amb la finalitat de trobar el que és essencial a les seves expressions. De la mateixa manera que podem veure què tenen en comú les diferents maneres d'expressar-ho, podem veure què és arbitrari en cadascuna d'elles i distingir-ho del que és necessari. Cap al començament de la «Conferència sobre ètica» (pp. 3-4 més

⁶⁷ Traducció: «El dret és allò que ens agrada.»

amunt)⁶⁸ diu: «si vostès miren a través del seguit de sinònims que els mostraré, seran capaços –així ho espero- de veure els trets característics que tots tenen en comú, i aquests són els trets característics de l'ètica.»

Quan va escriure el *Llibre Marró*, descriuria constantment «diferents formes de fer-ho», però no les anomenaria formes diferents de dir la mateixa cosa. Tampoc pensava que poguéssim arribar al cor de l'assumpte veient què tenen, totes elles, en comú. No les considerava com a temptatives de dir el que cap d'elles mai no pot dir perfectament. La varietat és important – no pas per fixar la mirada en la forma no adulterada, sinó per mantenir-nos allunyats de la seva recerca.

Quan allí diu que qualsevol joc de llenguatge o sistema humà de comunicació donat és «complet», dóna a entendre que incorrem en confusió si intentem furnir un sistema més ampli i més perfecte per a allò que hom podria dir pel seu mitjà. Sigui el que sigui tot allò que es podria dir en aquest nou sistema, no serà el que es deia en el joc de llenguatge original. (Pensi's en la propaganda sobre llenguatges formalitzats.) Quan estudiem sistemes ètics diferents del nostre, existeix especialment la temptació d'interpretar-los. Ens sentim inclinats a pensar que, tal com són utilitzades en aquestes discussions ètiques, les expressions tenen aquell significat que *ens* suggereixen – en comptes de fixar-nos en allò que aquí fem amb elles. Wittgenstein va esmentar '*L'homme est bon*' i '*La femme est bonne*'. «Consideri's la temptació de pensar que això realment ha de significar que l'home ha de tenir una bondat masculina i la dona, una de femenina. Es pot sentir una forta temptació a pensar així. I, tanmateix, això no és el que diuen els francesos. El que realment volen dir és el que realment diuen: '*l'homme est bon*' i '*la femme est bonne*'. En considerar un sistema d'ètica diferent, es pot sentir una forta temptació a pensar que el que *a nosaltres* ens sembla que expressa la justificació d'una acció, ha de ser el que realment la justifica allí, mentre que les veritables raons són les raons que es donen. Aquestes són les raons a favor o en contra de l'acció. 'Raó' no ha de significar sempre la mateixa cosa; i en ètica ens hem d'abstenir de pressuposar que les raons han de ser realment d'un tipus diferent del que veiem que són.»

University College, Swansea

⁶⁸ Rhees es refereix al text anglès; en la present traducció, el text es troba a p. 21.