

Können nun Bild und Anwendung kollidieren? Nun, sie können insofern kollidieren, als uns das Bild eine andere Verwendung erwarten läßt; weil die Menschen im allgemeinen von diesem Bild diese Anwen-

dung machen.  
Ich will sagen: Es gibt hier einen *normalen* Fall und *abnormale* Fälle.

142. Nur in normalen Fällen ist der Gebrauch der Worte uns klar vorgezeichnet; wir wissen, haben keinen Zweifel, was wir in diesem oder jenem Fall zu sagen haben. Je abnormaler der Fall, desto zweifelhafter wird es, was wir nun hier sagen sollen. Und verhielten sich die Dinge ganz anders, als sie sich tatsächlich verhalten—gäbe es z. B. keinen charakteristischen Ausdruck des Schmerzes, der Furcht, der Freude; würde, was Regel ist, Ausnahme und was Ausnahme, zur Regel; oder würden unsere normalen Sprachspiele damit ihren Häufigkeit—so verlieren unsere normalen Sprachspiele damit ihren dem Ausschlag der Wage den Preis zu bestimmen, verlöre ihren Witz, wenn es häufiger vorkäme, daß solche Stücke ohne offenbare Ursache plötzlich anwachsen, oder einschrumpfen. Diese Bemerkung wird klarer werden, wenn wir über Dinge, wie das Verhältnis des Ausdrucks zum Gefühl und Ähnliches reden werden.

143. Betrachten wir nun diese Art von Sprachspiel: B soll auf den Befehl des A Reihen von Zeichen niederschreiben nach einem bestimmten Bildungsgesetz.

Die erste dieser Reihen soll die sein der natürlichen Zahlen im Dezimalsystem.—Wie lernt er dieses System verstehen?—Zunächst werden ihm Zahlreihen vorgeschrieben und er wird angehalten, sie nachzuschreiben. (Stoß dich nicht an dem Wort "Zahlreihen", es ist hier nicht unrichtig verwendet!) Und schon hier gibt es eine normale und eine abnormale Reaktion des Lernenden.—Wir führen ihm etwa zuerst beim Nachschreiben der Reihe o bis 9 die Hand; dann aber wird die *Möglichkeit der Verständigung* daran hängen, daß er nun selbständig weiterschreibt.—Und hier können wir uns, z. B., denken, daß er nun zwar selbständig Ziffern kopiert, aber nicht nach der Reihe, sondern regellos einmal die, einmal die. Und dann hört *da* die Verständigung auf.—Oder aber er macht 'Fehler' in der Reihenfolge.—

Was wir zur Erklärung der Bedeutung, ich meine der Wichtigkeit, eines Begriffs sagen müssen, sind oft außerordentlich allgemeine Naturtatsachen. Solche, die wegen ihrer großen Allgemeinheit kaum je erwähnt werden.

Can there be a collision between picture and application? There can, inasmuch as the picture makes us expect a different use, because people in general apply *this* picture like *this*.  
I want to say: we have here a *normal* case, and *abnormal* cases.

142. It is only in normal cases that the use of a word is clearly prescribed; we know, are in no doubt, what to say in this or that case. The more abnormal the case, the more doubtful it becomes what we are to say. And if things were quite different from what they actually are—if there were for instance no characteristic expression of pain, of fear, of joy; if rule became exception and exception rule; or if both became phenomena of roughly equal frequency—this would make out normal language-games lose their point.—The procedure of putting a jump of chess on a balance and fixing the price by the turn of the scale would lose its point if it frequently happened for such lumps to suddenly grow or shrink for no obvious reason. This remark will become clearer when we discuss such things as the relation of expression to feeling, and similar topics.

143. Let us now examine the following kind of language-game: when A gives an order B has to write down series of signs according to a certain formation rule.

The first of these series is meant to be that of the natural numbers in decimal notation.—How does he get to understand this notation?—First of all series of numbers will be written down for him and he will be required to copy them. (Do not balk at the expression "series of numbers"; it is not being used wrongly here.) And here already there is a normal and an abnormal learner's reaction.—At first perhaps we guide his hand in writing out the series o to 9; but then the *possibility of getting him to understand* will depend on his going on to write it down independently.—And here we can imagine, e. g., that he does copy the figures independently, but not in the right order: he writes sometimes one sometimes another at random. And then communication stops at *that* point.—Or again, he makes 'mistakes'

What we have to mention in order to explain the significance, I mean the importance, of a concept, are often extremely general facts of nature: such facts as are hardly ever mentioned because of their great generality.

Der Unterschied zwischen diesem und dem ersten Fall ist natürlich einer der Häufigkeit.—Oder: er macht einen *systematischen* Fehler, er schreibt z.B. immer nur jede zweite Zahl nach; oder er kopiert die Reihe 0, 1, 2, 3, 4, 5, . . . so: 1, 0, 3, 2, 5, 4, . . . Hier werden wir beinahe versucht sein zu sagen, er habe uns *falsch* verstanden.

Aber merke: Es gibt keine scharfe Grenze zwischen einem regellosen und einem systematischen Fehler. D.h., zwischen dem, was du einen "regellosen", und dem, was du einen "systematischen Fehler" zu nennen geneigt bist.

Man kann ihm nun vielleicht den systematischen Fehler abgewöhnen (wie eine Unart). Oder, man läßt seine Art des Kopierens gelten und trachtet, ihm die normale Art als eine Abart, Variation, der seinigen beizubringen.—Und auch hier kann die Lernfähigkeit unseres Schülers abbrechen.

144. Was meine ich denn, wenn ich sage "hier *kann* die Lernfähigkeit des Schülers abbrechen"? Teile ich das aus meiner Erfahrung mit? Natürlich nicht. (Auch wenn ich so eine Erfahrung gemacht hätte.) Und was tue ich denn mit jenem Satz? Ich möchte doch, daß du sagst: "Ja, es ist wahr, das könnte man sich auch denken, das könnte auch geschehen!"—Aber wollte ich Einen darauf aufmerksam machen, daß er imstande ist, sich dies vorzustellen?—Ich wollte dies Bild vor seine Augen stellen, und seine *Anerkennung* dieses Bildes besteht darin, daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten: nämlich ihn mit *dieser* Bilderreihe zu vergleichen. Ich habe seine *Anschaungsweise* geändert. (Indische Mathematiker: "Sieh dies an!")

145. Der Schüler schreibe nun die Reihe 0 bis 9 zu unsrer Zufriedenheit.—Und dies wird nur der Fall sein, wenn ihm dies *oft* gelingt, nicht, wenn er es einmal unter hundert Versuchen richtig macht. Ich führe ihn nun weiter in der Reihe und lenke seine Aufmerksamkeit auf die Wiederkehr der ersten Reihe in den Einern; dann auf diese Wiederkehr in den Zehnern. (Was nur heißt, daß ich gewisse Betonungen anwende, Zeichen unterstreiche, in der und der Weise untereinander schreibe, und dergleichen.)—Und nun setzt er einmal die Reihe selbständig fort,—oder er tut es nicht.—Aber warum sagst du das; *das* ist selbstverständlich!—Freilich; ich wollte nur sagen: die Wirkung jeder weiteren *Erklärung* hänge von seiner *Reaktion* ab.

Aber nehmen wir nun an, er setzt, nach einigen Bemühungen des Lehrers, die Reihe richtig fort, d.h. so, wie wir es tun. Nun können wir also sagen: er beherrscht das System.—Aber wie weit muß er die

in the order.—The difference between this and the first case will of course be one of frequency.—Or he makes a *systematic* mistake; for example, he copies every other number, or he copies the series 0, 1, 2, 3, 4, 5, . . . like this: 1, 0, 3, 2, 5, 4, . . . Here we shall almost be tempted to say that he has understood *wrong*.

Notice, however, that there is no sharp distinction between a random mistake and a systematic one. That is, between what you are inclined to call "random" and what "systematic".

Perhaps it is possible to wean him from the systematic mistake (as from a bad habit). Or perhaps one accepts his way of copying and tries to teach him ours as an offshoot, a variant of his.—And here too our pupil's capacity to learn may come to an end.

144. What do I mean when I say "the pupil's capacity to learn *may* come to an end here"? Do I say this from my own experience? Of course not. (Even if I have had such experience.) Then what am I doing with that proposition? Well, I should like you to say: "Yes, it's true, you can imagine that too, that might happen too!"—But was I trying to draw someone's attention to the fact that he is capable of imagining that?—I wanted to put that picture before him, and his *acceptance* of the picture consists in his now being inclined to regard a given case differently: that is, to compare it with *this* rather than *that* set of pictures. I have changed his *way of looking at things*. (Indian mathematicians: "Look at this.")

145. Suppose the pupil now writes the series 0 to 9 to our satisfaction.—And this will only be the case when he is often successful, not if he does it right once in a hundred attempts. Now I continue the series and draw his attention to the recurrence of the first series in the units; and then to its recurrence in the tens. (Which only means that I use particular emphases, underline figures, write them one under another in such-and-such ways, and similar things.)—And now at some point he continues the series independently—or he does not.—But why do you say that? *so* much is obvious!—Of course; I only wished to say: the effect of any further *explanation* depends on his *reaction*.

Now, however, let us suppose that after some efforts on the teacher's part he continues the series correctly, that is, as we do it. So now we can say he has mastered the system.—But how far need he continue

Reihe richtig fortsetzen, damit wir das mit Recht sagen können? Es ist klar: du kannst hier keine Begrenzung angeben.

146. Wenn ich nun frage: "Hat er das System verstanden, wenn er die Reihe hundert Stellen weit fortsetzt?" Oder—"wenn ich in unserm primitiven Sprachspiel nicht von 'verstehen' reden soll: Hat er das System inne, wenn er die Reihe bis *dorthin* richtig fortsetzt?"—Da wirst du vielleicht sagen: Das System innehaben (oder auch, verstehen) kann nicht darin bestehen, daß man die Reihe bis zu *dieser*, oder bis zu *jener* Zahl fortsetzt; *das* ist nur die Anwendung des Verstehens. Das Verstehen selbst ist ein Zustand, *worin* die richtige Verwendung entspringt.

Und an was denkt man da eigentlich? Denkt man nicht an das Ableiten einer Reihe aus ihrem algebraischem Ausdruck? Oder doch an etwas Analoges?—Aber da waren wir ja schon einmal. Wir können uns ja eben mehr als *eine* Anwendung eines algebraischen Ausdrucks denken; und jede Anwendungsart kann zwar wieder algebraisch niedergelegt werden, aber dies führt uns selbstverständlich nicht weiter.—Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses.

147. "Aber wie kann sie das sein? Wenn *ich* sage, ich verstehe das Gesetz einer Reihe, so sage ich es doch nicht auf Grund der *Erfahrung*, daß ich bis jetzt den algebraischen Ausdruck so und so angewandt habe! Ich weiß doch von mir selbst jedenfalls, daß ich die und die Reihe meine; gleichgültig, wie weit ich sie tatsächlich entwickelt habe."—

Du meinst also: du weißt die Anwendung des Gesetzes der Reihe, auch ganz abgesehen von einer Erinnerung an die tatsächlichen Anwendungen auf bestimmte Zahlen. Und du wirst vielleicht sagen: "Selbstverständlich! denn die Reihe ist ja unendlich und das Reihenstück, das ich entwickeln konnte, endlich."

148. Worin aber besteht dies Wissen? Laß mich fragen: *Wann* weißt du diese Anwendung? Immer? Tag und Nacht? oder nur während du gerade an das Gesetz der Reihe denkst? D.h.: Weißt du sie, wie du auch das ABC und das Einmaleins weißt; oder nennst du 'Wissen' einen Bewußtseiszustand oder Vorgang—etwa ein An-etwas-denken, oder dergleichen?

149. Wenn man sagt, das Wissen des ABC sei ein Zustand der Seele, so denkt man an den Zustand eines Seelenapparats (etwa unseres Gehirns), mittels welches wir die *Außerungen* dieses Wissens erklären. Einen solchen Zustand nennt man eine Disposition. Es ist aber

the series for us to have the right to say that? Clearly you cannot state a limit here.

146. Suppose I now ask: "Has he understood the system when he continues the series to the hundredth place?" Or—if I should not speak of 'understanding' in connection with our primitive language-game: Has he got the system, if he continues the series correctly so far?—Perhaps you will say here: to have got the system (or, again, to understand it) can't consist in continuing the series up to *this* or *that* number: *that* is only applying one's understanding. The understanding itself is a state which is the *source* of the correct use.

What is one really thinking of here? Isn't one thinking of the derivation of a series from its algebratic formula? Or at least of something analogous?—But this is where we were before. The point is, we can think of more than *one* application of an algebratic formula; and every type of application can in turn be formulated algebratically; but naturally this does not get us any further.—The application is still a criterion of understanding.

147. "But how can it be? When I say I understand the rule of a series, I am surely not saying so because I have *found out* that up to now I have applied the algebratic formula in such-and-such a way! In my own case at all events I surely know that I mean such-and-such a series; it doesn't matter how far I have actually developed it."—Your idea, then, is that you know the application of the rule of the series quite apart from remembering actual applications to particular numbers. And you will perhaps say: "Of course! For the series is infinite and the bit of it that I can have developed finite."

148. But what does this knowledge consist in? Let me ask: *When* do you know that application? Always? day and night? or only when you are actually thinking of the rule? do you know it, that is, in the same way as you know the alphabet and the multiplication table? Or is what you call "knowledge" a state of consciousness or a process—say a thought of something, or the like?

149. If one says that knowing the ABC is a state of the mind, one is thinking of a state of a mental apparatus (perhaps of the brain) by means of which we explain the *manifestations* of that knowledge. Such a state is called a disposition. But there are objections to speaking



nicht einwandfrei, hier von einem Zustand der Seele zu reden, insofern es für den Zustand zwei Kriterien geben sollte; nämlich ein Erkennen der Konstruktion des Apparates, abgesehen von seinen Wirkungen. (Nichts wäre hier verwirrender, als der Gebrauch der Wörter "bewußt" und "unbewußt" für den Gegensatz von Bewußtseinszustand und Disposition. Denn jenes Wortpaar verhüllt einen grammatischen Unterschied.)

150. Die Grammatik des Wortes "wissen" ist offenbar eng verwandt der Grammatik der Worte "können", "imstande sein". Aber auch eng verwandt der, des Wortes "verstehen". (Eine Technik 'beherrschen'.)

151. Nun gibt es aber auch *diese* Verwendung des Wortes "wissen": wir sagen "Jetzt weiß ich's!"—und ebenso "Jetzt kann ich's!" und "Jetzt versteh ich's!"

Stellen wir uns dieses Beispiel vor: A schreibt Reihen von Zahlen an; B sieht ihm zu und trachtet, in der Zahlenfolge ein Gesetz zu finden. Ist es ihm gelungen, so ruft er: "Jetzt kann ich fortsetzen!"—Diese Fähigkeit, dieses Verstehen ist also etwas, was in einem Augenblick eintritt. Schauen wir also nach: Was ist es, was hier eintritt?—A habe die Zahlen 1, 5, 11, 19, 29 hingeschrieben; da sagt B, jetzt wisse er weiter. Was geschah da? Es konnte verschiedenerlei geschehen sein; z.B.: Während A langsam eine Zahl nach der andern hinsetzte, ist B damit beschäftigt, verschiedene algebraische Formeln an den angeschriebenen Zahlen zu versuchen. Als A die Zahl 19 geschrieben hatte, versuchte B die Formel  $a_n = n^2 + n - 1$ ; und die nächste Zahl bestätigte seine Annahme

(a) "Ein Wort verstehen", ein Zustand. Aber ein *seelischer* Zustand?—Betrübnis, Aufregung, Schmerzen, nennen wir seelische Zustände. Mache diese grammatische Betrachtung: Wir sagen

"Er war den ganzen Tag betrübt".

"Er war den ganzen Tag in großer Aufregung".

"Er hatte seit gestern ununterbrochen Schmerzen".—

Wir sagen auch "Ich verstehe dieses Wort seit gestern". Aber "ununterbrochen"?—Ja, man kann von einer Unterbrechung des Verstehens reden. Aber in welchen Fällen? Vergleiche: "Wann haben deine Schmerzen nachgelassen?" und "Wann hast du aufgehört, das Wort zu verstehen?"

(b) Wie, wenn man fragte: Wann *kannst* du Schach spielen? Immer? oder während du einen Zug machst? Und während jedes Zuges das ganze Schach?—Und wie seltsam, daß Schachspielenkönnen so kurze Zeit braucht, und eine Partie so viel länger.

of a state of the mind here, inasmuch as there ought to be two different criteria for such a state: a knowledge of the construction of the apparatus, quite apart from what it does. (Nothing would be more confusing here than to use the words "conscious" and "unconscious" for the contrast between states of consciousness and dispositions. For this pair of terms covers up a grammatical difference.)

150. The grammar of the word "knows" is evidently closely related to that of "can", "is able to". But also closely related to that of "understands". ('Mastery' of a technique,)

151. But there is also *this* use of the word "to know": we say "Now I know!"—and similarly "Now I can do it!" and "Now I understand!"

Let us imagine the following example: A writes series of numbers down; B watches him and tries to find a law for the sequence of numbers. If he succeeds he exclaims: "Now I can go on!"—So this capacity, this understanding, is something that makes its appearance in a moment. So let us try and see what it is that makes its appearance here.—A has written down the numbers 1, 5, 11, 19, 29; at this point B says he knows how to go on. What happened here? Various things may have happened; for example, while A was slowly putting one number after another, B was occupied with trying various algebraic formulae on the numbers which had been written down. After A had written the number 19 B tried the formula  $a_n = n^2 + n - 1$ ; and the next number confirmed his hypothesis.

(a) "Understanding a word": a state. But a *mental* state?—Depression, excitement, pain, are called mental states. Carry out a grammatical investigation as follows: we say

"He was depressed the whole day".

"He was in great excitement the whole day".

"He has been in continuous pain since yesterday".—

We also say "Since yesterday I have understood this word". "Continuously", though?—To be sure, one can speak of an interruption of understanding. But in what cases? Compare: "When did your pains get less?" and "When did you stop understanding that word?"

(b) Suppose it were asked: "*When* do you know how to play chess? All the time? or just while you are making a move? And the *whole* of chess during each move?—How queer that knowing how to play chess should take such a short time, and a game so much longer!



Oder aber: B denkt nicht an Formeln. Er sieht mit einem gewissen Gefühl der Spannung zu, wie A seine Zahlen hinschreibt; dabei schwimmen ihm allerlei unklare Gedanken im Kopf. Endlich fragt er sich "Was ist die Reihe der Differenzen?" Er findet: 4, 6, 8, 10 und sagt: Jetzt kann ich weiter.

Oder er sieht hin und sagt: "Ja, die Reihe kenn' ich"—und setzt sie fort; wie er's etwa auch getan hätte, wenn A die Reihe 1, 3, 5, 7, 9 hingeschrieben hätte.—Oder er sagt gar nichts und schreibt bloß die Reihe weiter. Vielleicht hatte er eine Empfindung, die man "das ist leicht" nennen kann. (Eine solche Empfindung ist z. B. die, eines leichten, schnellen Einziehens des Atems, ähnlich wie bei einem gelinden Schreck.)

152. Aber sind denn diese Vorgänge, die ich da beschrieben habe, das *Verstehen*?

"B versteht das System der Reihe" heißt doch nicht einfach: B fällt die Formel "a<sub>n</sub> = . . ." ein! Denn es ist sehr wohl denkbar, daß ihm die Formel einfällt und er doch nicht versteht. "Er versteht" muß mehr beinhalten als: ihm fällt die Formel ein. Und ebenso auch mehr, als irgendeiner jener, mehr oder weniger charakteristischen, *Begleitvorgänge*, oder Äußerungen, des Verstehens.

153. Wir versuchen nun, den seelischen Vorgang des Verstehens, der sich, scheint es, hinter jenen größeren und uns daher in die Augen fallenden Begleiterscheinungen versteckt, zu erfassen. Aber das gelingt nicht. Oder, richtiger gesagt: es kommt garnicht zu einem wirklichen Versuch. Denn auch angenommen, ich hätte etwas gefunden, was in allen jenen Fällen des Verstehens geschähe,—warum sollte *das* nun das Verstehen sein? Ja, wie konnte denn der Vorgang des Verstehens versteckt sein, wenn ich doch sagte "Jetzt verstehe ich", *weil* ich verstand? Und wenn ich sage, er ist versteckt,—wie weiß ich denn, wonach ich zu suchen habe? Ich bin in einem *Witwart*.

154. Aber halt!—wenn "Jetzt verstehe ich das System" nicht das Gleiche sagt, wie "mir fällt die Formel . . . ein" (oder "ich spreche die Formel aus", "ich schreibe sie auf", etc.)—folgt daraus, daß ich den Satz "Jetzt verstehe ich . . ." oder "Jetzt kann ich fortsetzen", als Beschreibung eines Vorgangs verwende, der hinter, oder neben dem des Aussprechens der Formel besteht?

Wenn etwas hinter dem Aussprechen der Formel stehen muß, so sind es *gewisse Umstände*, die mich berechnigen, zu sagen, ich könne fortsetzen,—wenn mir die Formel einfällt.

Oder again, B does not think of formulae. He watches A writing his numbers down with a certain feeling of tension, and all sorts of vague thoughts go through his head. Finally he asks himself: "What is the series of differences?" He finds the series 4, 6, 8, 10 and says: Now I can go on.

Oder he watches and says "Yes, I know *that* series"—and continues it, just as he would have done if A had written down the series 1, 3, 5, 7, 9.—Or he says nothing at all and simply continues the series. Perhaps he had what may be called the sensation "that's easy!". (Such a sensation is, for example, that of a light quick intake of breath, as when one is slightly startled.)

152. But are the processes which I have described here *understanding*?

"B understands the principle of the series" surely doesn't mean simply: the formula "a<sub>n</sub> = . . ." occurs to B. For it is perfectly imaginable that the formula should occur to him and that he should nevertheless not understand. "He understands" must have more in it than: the formula occurs to him. And equally, more than any of those more or less characteristic *accompaniments* or manifestations of understanding.

153. We are trying to get hold of the mental process of understanding which seems to be hidden behind those coarser and therefore more readily visible accompaniments. But we do not succeed; or, rather, it does not get as far as a real attempt. For even supposing I had found something that happened in all those cases of understanding,—why should *it* be the understanding? And how can the process of understanding have been hidden, when I said "Now I understand" *because* I understood? And if I say it is hidden—then how do I know what I have to look for? I am in a muddle.

154. But wait!—if "Now I understand the principle" does not mean the same as "The formula . . . occurs to me" (or "I say the formula", "I write it down", etc.)—does it follow from this that I employ the sentence "Now I understand . . ." or "Now I can go on" as a description of a process occurring behind or side by side with that of saying the formula?

If there has to be anything behind the utterance of the formula? it is *particular circumstances*, which justify me in saying I can go on—when the formula occurs to me.

Denk doch einmal garnicht an das Verstehen als 'seelischen Vorgang'!—Denn *das* ist die Redeweise, die dich verwirrt. Sondern frage dich: in was für einem Fall, unter was für Umständen sagen wir denn "Jetzt weiß ich weiter"? ich meine, wenn mir die Formel eingefallen ist.—

In dem Sinne, in welchem es für das Verstehen charakteristische Vorgänge (auch seelische Vorgänge) gibt, ist das Verstehen kein seelischer Vorgang.

(Das Ab- und Zunehmen einer Schmerzempfindung, das Hören einer Melodie, eines Satzes: seelische Vorgänge.)

155. Ich wollte also sagen: Wenn er plötzlich weiter wußte, das System verstand, so hatte er vielleicht ein besonderes Erlebnis—welches er etwa beschreiben wird, wenn man ihn fragt "Wie war das, was ging da vor, als du das System plötzlich begriffst?", ähnlich wie wir es oben beschrieben haben—das aber, was ihn für uns berechtigt, in so einem Fall zu sagen, er verstehe, er wisse weiter, sind die *Umstände*, unter denen er ein solches Erlebnis hatte.

156. Dies wird klarer werden, wenn wir die Betrachtung eines andern Wortes einschalten, nämlich des Wortes "*lesen*". Zuerst muß ich bemerken, daß ich zum 'Lesen', in dieser Betrachtung, nicht das Verstehen des Sinns des Gelesenen rechne; sondern Lesen ist hier die Tätigkeit, Geschriebenes oder Gedrucktes in Laute umzusetzen; auch aber, nach Diktat zu schreiben, Gedrucktes abzuschreiben, nach Noten zu spielen und dergleichen.

Der Gebrauch dieses Worts unter den Umständen unsres gewöhnlichen Lebens ist uns natürlich ungemein wohl bekannt. Die Rolle aber, die das Wort in unserm Leben spielt, und damit das Sprachspiel, in dem wir es verwenden, wäre schwer auch nur in groben Zügen darzustellen. Ein Mensch, sagen wir ein Deutscher, ist in der Schule, oder zu Hause, durch eine der bei uns üblichen Unterrichtsarten gegangen, er hat in diesem Unterricht seine Muttersprache lesen gelernt. Später liest er Bücher, Briefe, die Zeitung, u.a..

Was geht nun vor sich, wenn er, z.B., die Zeitung liest?—Seine Augen gleiten—wie wir sagen—den gedruckten Wörtern entlang, er spricht sie aus,—oder sagt sie nur zu sich selbst; und zwar gewisse Wörter, indem er ihre Druckform als Ganzes erfaßt, andere, nachdem sein Aug die ersten Silben erfaßt hat, einige wieder liest er Silbe für Silbe, und das eine oder andre vielleicht Buchstabe für Buchstabe.—Wir würden auch sagen, er habe einen Satz gelesen, wenn er während des Lesens weder laut noch zu sich selbst spricht, aber danach imstande ist, den Satz wörtlich oder annähernd wiederzugeben.—Er kann auf das achten, was er liest, oder auch—wie wir sagen könnten—als bloße

Try not to think of understanding as a 'mental process' at all.—For *that* is the expression which confuses you. But ask yourself: in what sort of case, in what kind of circumstances, do we say, "Now I know how to go on," when, that is, the formula *has* occurred to me?—

In the sense in which there are processes (including mental processes) which are characteristic of understanding, understanding is not a mental process.

(A pain's growing more and less; the hearing of a tune or a sentence: these are mental processes.)

155. Thus what I wanted to say was: when he suddenly knew how to go on, when he understood the principle, then possibly he had a special experience—and if he is asked: "What was it? What took place when you suddenly grasped the principle?" perhaps he will describe it much as we described it above—but for us it is *the circumstances* under which he had such an experience that justify him in saying in such a case that he understands, that he knows how to go on.

156. This will become clearer if we interpolate the consideration of another word, namely "reading". First I need to remark that I am not counting the understanding of what is read as part of 'reading' for purposes of this investigation: reading is here the activity of rendering out loud what is written or printed; and also of writing from dictation, writing out something printed, playing from a score, and so on.

The use of this word in the ordinary circumstances of our life is of course extremely familiar to us. But the part the word plays in our life, and therewith the language-game in which we employ it, would be difficult to describe even in rough outline. A person, let us say an Englishman, has received at school or at home one of the kinds of education usual among us, and in the course of it has learned to read his native language. Later he reads books, letters, newspapers, and other things.

Now what takes place when, say, he reads a newspaper?—His eye passes—as we say—along the printed words, he says them out loud—or only to himself; in particular he reads certain words by taking in their printed shapes as wholes; others when his eye has taken in the first syllables; others again he reads syllable by syllable, and an occasional one perhaps letter by letter.—We should also say that he had read a sentence if he spoke neither aloud nor to himself during the reading but was afterwards able to repeat the sentence word for word or nearly so.—He may attend to what he reads, or again—as we

germ of the idea that the will is not a *phenomenon*.) I should like to say that I had experienced the 'because', and yet I do not want to call any phenomenon the "experience of the because".

177. I should like to say: "I experience the because". Not because I remember such an experience, but because when I reflect on what I experience in such a case I look at it through the medium of the concept 'because' (or 'influence' or 'cause' or 'connexion').—For of course it is correct to say I drew the line under the influence of the original: this, however, does not consist simply in my feelings as I drew the line—under certain circumstances, it may consist in my drawing it parallel to the other—even though this in turn is not in general essential to being guided.—

178. We also say: "You can see that I am guided by it"—and what do you see, if you see this? When I say to myself: "But I am guided"—I make perhaps a movement with my hand, which expresses guiding.—Make such a movement of the hand as if you were guiding someone along, and then ask yourself what the *guiding* character of this movement consisted in. For you were not guiding anyone. But you still want to call the movement one of 'guiding'. This movement and feeling did not contain the essence of guiding, but still this word forces itself upon you. It is just *a single form* of guiding which forces the expression on us.

179. Let us return to our case (171). It is clear that we should not say B had the right to say the words "Now I know how to go on", just because he thought of the formula—unless experience showed that there was a connexion between thinking of the formula—saying it, writing it down—and actually continuing the series. And obviously such a connexion does exist.—And now one might think that the sentence "I can go on" meant "I have an experience which I know empirically to lead to the continuation of the series." But does B mean that when he says he can go on? Does that sentence come to his mind, or is he ready to produce it in explanation of what he meant? No. The words "Now I know how to go on" were correctly used when he thought of the formula: that is, given such circumstances as that he had learnt algebra, had used such formulae before.—But that does not mean that his statement is only short for a description of all the circumstances which constitute the scene for our language-game.—Think how we learn to use the expressions "Now I know how to go

Willie ist keine *Erscheinung*.) Ich möchte sagen, ich hätte das 'Weil' erlebt; und doch will ich keine Erscheinung 'Erlebnis des Weil' nennen.

177. Ich möchte sagen: "Ich erlebe das Weil". Aber nicht, weil ich mich an dieses Erlebnis erinnere; sondern, weil ich beim Nachdenken darüber, was ich in so einem Fall erlebe, dies durch das Medium des Begriffes 'weil' (oder 'Einfluß', oder 'Ursache', oder 'Verbindung') anschauē.—Denn es ist freilich richtig, zu sagen, ich habe diese Linie unter dem Einfluß der Vorlage gezogen: dies liegt aber nicht einfach in dem, was ich beim Ziehen der Linie empfinde—sondern, unter Umständen, z.B. darin, daß ich sie der andern parallel ziehe; obwohl auch das wieder für das Gefühlswerten nicht allgemein wesentlich ist.—

178. Wir sagen auch: "Du siehst ja, daß ich mich von ihr führen lasse"—und was sieht der, der das sieht? Wenn ich zu mir selbst sage: "Ich werde doch geführt"—so mache ich etwa eine Handbewegung dazu, die das Führen ausdrückt.—Mach eine solche Handbewegung, gleichsam als leitest du jemand entlang, und frage dich dann, worin das *Führen* dieser Bewegung besteht. Denn du hast hier ja niemand geführt. Und doch möchtest du die Bewegung eine 'führende' nennen. Also war in dieser Bewegung, und Empfindung, nicht das Wesen des Führens enthalten und doch drängte es dich, diese Bezeichnung zu gebrauchen. Es ist eben *eine Erbscheinungsform* des Führens, die uns diesen Ausdruck aufdrängt.

179. Kehren wir zu unserem Fall (171) zurück. Es ist klar: wir würden nicht sagen, B habe ein Recht, die Worte "Jetzt weiß ich weiter" zu sagen, weil ihm die Formel eingefallen ist,—wenn nicht erfahrungsmäßig ein Zusammenhang bestehende zwischen dem Einfallen—Aussprechen, Aufschreiben—der Formel und dem tatsächlichen Fortsetzen der Reihe. Und so ein Zusammenhang besteht ja offenbar.—Und nun könnte man meinen, der Satz "Ich kann fortsetzen" sage soviel wie: "Ich habe ein Erlebnis, welches erfahrungsmäßig zum Fortsetzen der Reihe führt". Aber meint das B, wenn er sagt, er könne fortsetzen? Schwebt ihm jener Satz dabei im Geiste vor, oder ist er bereit, ihn als Erklärung dessen, was er meint, zu geben? Nein. Die Worte "Jetzt weiß ich weiter" waren richtig angewandt, wenn ihm die Formel eingefallen war: nämlich unter gewissen Umständen. Z.B., wenn er algebra gelernt, solche Formeln schon früher benutzt hatte.—Das heißt aber nicht, jene Aussage sei nur eine Abkürzung für die Beschreibung sämtlicher Umstände, die den Schauplatz unseres Sprachspiels bilden.—Denke daran, wie wir jene Ausdrücke, "Jetzt weiß ich weiter", "Jetzt kann ich fortsetzen",



u.a., gebrauchen lernen; in welcher Familie von Sprachspielen wir ihren Gebrauch lernen.

Wir können uns auch den Fall vorstellen, daß im Geist des B garnichts anderes vorfiel, als daß er plötzlich sagte "Jetzt weiß ich weiter"—etwa mit einem Gefühl der Erleichterung; und daß er nun die Reihe tatsächlich fortrechnet, ohne die Formel zu benützen. Und auch in diesem Falle würden wir—unter gewissen Umständen—sagen, er habe weiter gewußt.

180. *So werden diese Worte gebraucht.* Es wäre in diesem letzteren Fall z.B. ganz irreleitend, die Worte eine "Beschreibung eines seelischen Zustandes" zu nennen.—Eher könnte man sie hier ein "Signal" nennen; und ob es richtig angewendet war, beurteilen wir nach dem, was er weiter tut.

181. Um dies zu verstehen, müssen wir uns auch folgendes überlegen: Angenommen, B sagt, er wisse weiter—wenn er aber nun fortsetzen will, stockt er und kann es nicht: Sollen wir dann sagen, er habe mit Unrecht gesagt, er könne fortsetzen, oder aber: er hätte damals fortsetzen können, nur jetzt könne er es nicht?—Es ist klar, daß wir in verschiedenen Fällen Verschiedenes sagen werden. (Überlege dir beide Arten von Fällen.)

182. Die Grammatik von "passen", "können" und "verstehen". Aufgaben: 1) Wann sagt man, ein Zylinder Z passe in einen Hohlzylinder H? Nur solange Z in H steckt? 2) Man sagt manchmal: Z hat um die und die Zeit aufgehört, in H zu passen. Welche Kriterien verwendet man in so einem Fall dafür, daß es um diese Zeit geschah? 3) Was betrachtet man als Kriterien dafür, daß ein Körper sein Gewicht um eine bestimmte Zeit geändert hat, wenn er damals nicht auf der Wage lag? 4) Gestern wußte ich das Gedicht auswendig; heute weiß ich's nicht mehr. In was für Fällen hat die Frage Sinn: "Wann habe ich aufgehört, es auswendig zu wissen"? 5) Jemand fragt mich: "Kannst du dieses Gewicht heben?" Ich antworte "Ja". Nun sagt er "Tu's!"—da kann ich es nicht. Unter was für Umständen würde man die Rechtfertigung gelten lassen: "Als ich antwortete 'Ja', da konnte ich's, nur jetzt kann ich's nicht"?

Die Kriterien, die wir für das 'Passen', 'Können', 'Verstehen' gelten lassen, sind viel kompliziertere, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. D.h., das Spiel mit diesen Worten, ihre Verwendung im sprachlichen Verkehr, dessen Mittel sie sind, ist verwickelter—die Rolle dieser Wörter in unsrer Sprache eine andere, als wir versucht sind, zu glauben.

(Diese Rolle ist es, die wir verstehen müssen, um philosophische Paradoxe aufzulösen. Und darum genügt dazu gewöhnlich nicht eine

on", "Now I can go on" and others; in what family of language-games we learn their use.

We can also imagine the case where nothing at all occurred in B's mind except that he suddenly said "Now I know how to go on"—perhaps with a feeling of relief; and that he did in fact go on working out the series without using the formula. And in this case too we should say—in certain circumstances—that he did know how to go on.

180. *This is how these words are used.* It would be quite misleading, in this last case, for instance, to call the words a "description of a mental state".—One might rather call them a "signal"; and we judge whether it was rightly employed by what he goes on to do.

181. In order to understand this, we need also to consider the following: suppose B says he knows how to go on—but when he wants to go on he hesitates and can't do it: are we to say that he was wrong when he said he could go on, or rather that he was able to go on then, only now is not?—Clearly we shall say different things in different cases. (Consider both kinds of case.)

182. The grammar of "to fit", "to be able", and "to understand". (Exercises: (1) When is a cylinder C said to fit into a hollow cylinder H? Only while C is stuck into H? (2) Sometimes we say that C ceased to fit into H at such-and-such a time. What criteria are used in such a case for its having happened at that time? (3) What does one regard as criteria for a body's having changed its weight at a particular time if it was not actually on the balance at that time? (4) Yesterday I knew the poem by heart; today I no longer know it. In what kind of case does it make sense to ask: "When did I stop knowing it?" (5) Someone asks me "Can you lift this weight?" I answer "Yes". Now he says "Do it!"—and I can't. In what kind of circumstances would it count as a justification to say "When I answered 'yes' I *could* do it, only now I can't"?)

The criteria which we accept for 'fitting', 'being able to', 'understanding', are much more complicated than might appear at first sight. That is, the game with these words, their employment in the linguistic intercourse that is carried on by their means, is more involved—the role of these words in our language other—than we are tempted to think.

(This role is what we need to understand in order to resolve philosophical paradoxes. And hence definitions usually fail to



hätten unsre Übungen und Stichproben seines Verständnisses im Zahlenraum bis 1000 gemacht.

Wir lassen nun den Schüler einmal eine Reihe (etwa "+2") über 1000 hinaus fortsetzen,—da schreibt er: 1000, 1004, 1008, 1012.

Wir sagen ihm: "Schau, was du machst!"—Er versteht uns nicht. Wir sagen: "Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!"—Er antwortet: "Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich's machen."—Oder nimm an, er sagte, auf die Reiheweisend: "Ich bin doch auf die gleiche Weise fortgefahren!"—Es würde uns nun nichts nützen, zu sagen "Aber siehst du denn nicht . . . ."—und ihm die alten Erklärungen und Beispiele zu wiederholen.—Wir könnten in so einem Falle etwa sagen: Dieser Mensch versteht von Natur aus jenen Befehl, auf unsre Erklärungen hin, so, wie *wir* den Befehl: "Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc."

Dieser Fall hätte Ähnlichkeit mit dem, als reagierte ein Mensch auf eine zeigende Gebärde der Hand von Natur damit, daß er in der Richtung von der Fingerspitze zur Handwurzel blickt, statt in der Richtung zur Fingerspitze.

186. "Was du sagst, läuft also darauf hinaus, es sei zum richtigen Befolgen des Befehls '+n' auf jeder Stufe eine neue Einsicht—Intuition—nötig."—Zur richtigen Befolgung! Wie wird denn entschieden, welches an einem bestimmten Punkt der richtige Schritt ist?—"Der richtige Schritt ist der, welcher mit dem Befehl—wie er *gemeint* war—übereinstimmt."—Du hast also zur Zeit, als du den Befehl "+2" gabst, gemeint, er solle auf 1000 1002 schreiben—und hast du damals auch gemeint, er solle auf 1866 1868 schreiben, und auf 100034 100036, u.s.f.—eine unendliche Anzahl solcher Sätze?—"Nein; ich habe gemeint, er solle nach *jeder* Zahl, die er schreibt, die zweitnächste schreiben; und daraus folgen ihres Orts alle jene Sätze."—Aber es ist ja gerade die Frage, was, an irgend einem Ort, aus jenem Satz folgt. Oder auch—was wir an irgend einem Ort "Übereinstimmung" mit jenem Satz nennen sollen (und auch mit der *Meinung*, die du damals dem Satz gegeben hast,—worin immer diese bestanden haben mag). Richtiger, als zu sagen, es sei an jedem Punkt eine Intuition nötig, wäre beinahe, zu sagen: es sei an jedem Punkt eine neue Entscheidung nötig.

187. "Ich habe aber doch auch damals, als ich den Befehl gab, schon gewußt, daß er auf 1000 1002 schreiben soll!"—Gewiß; und du kannst sogar sagen, du habest es damals *gemeint*; nur sollst du dich nicht von der Grammatik der Wörter "wissen" und "meinen" irreführen lassen. Denn du meinst ja nicht, daß du damals an den

down the series of natural numbers.—Let us suppose we have done exercises and given him tests up to 1000.

Now we get the pupil to continue a series (say +2) beyond 1000—and he writes 1000, 1004, 1008, 1012.

We say to him: "Look what you've done!"—He doesn't understand. We say: "You were meant to add *two*: look how you began the series!"—He answers: "Yes, isn't it right? I thought that was how I was *meant* to do it."—Or suppose he pointed to the series and said: "But I went on in the same way."—It would now be no use to say: "But can't you see . . . ?"—and repeat the old examples and explanations.—In such a case we might say, perhaps: It comes natural to this person to understand our order with our explanations as *we* should understand the order: "Add 2 up to 1000, 4 up to 2000, 6 up to 3000 and so on."

Such a case would present similarities with one in which a person naturally reacted to the gesture of pointing with the hand by looking in the direction of the line from finger-tip to wrist, not from wrist to finger-tip.

186. "What you are saying, then, comes to this: a new insight—intuition—is needed at every step to carry out the order '+n' correctly."—To carry it out correctly! How is it decided what is the right step to take at any particular stage?—"The right step is the one that accords with the order—as it was *meant*."—So when you gave the order +2 you meant that he was to write 1002 after 1000—and did you also mean that he should write 1868 after 1866, and 100036 after 100034, and so on—an infinite number of such propositions?—"No: what I meant was, that he should write the next but one number after *every* number that he wrote; and from this all those propositions follow in turn."—But that is just what is in question: what, at any stage, does follow from that sentence. Or, again, what, at any stage we are to call "being in accord" with that sentence (and with the *mean*-ing you then put into the sentence—whatever that may have consisted in). It would almost be more correct to say, not that an intuition was needed at every stage, but that a new decision was needed at every stage.

187. "But I already knew, at the time when I gave the order, that he ought to write 1002 after 1000."—Certainly; and you can also say you *meant* it then; only you should not let yourself be misled by the grammar of the words "know" and "mean". For you don't want



to say that you thought of the step from 1000 to 1002 at that time—and even if you did think of this step, still you did not think of other ones. When you said "I already knew at the time . . . ." that meant something like: "If I had then been asked what number should be written after 1000, I should have replied '1002.'" And that I don't doubt. This assumption is rather of the same kind as: "If he had fallen into the water then, I should have jumped in after him".—Now, what was wrong with your idea?

188. Here I should first of all like to say: your idea was that that act of meaning the order had in its own way already traversed all those steps: that when you meant it your mind as it were flew ahead and took all the steps before you physically arrived at this or that one.

Thus you were inclined to use such expressions as: "The steps are *really* already taken, even before I take them in writing or orally or in thought." And it seemed as if they were in some *unique* way predetermined, anticipated—as only the act of meaning can anticipate reality.

189. "But *are* the steps then *not* determined by the algebraic formula?"—The question contains a mistake.

We use the expression: "The steps are determined by the formula . . . ." How is it used?—We may perhaps refer to the fact that people are brought by their education (training) so to use the formula  $y = x^2$ , that they all work out the same value for  $y$  when they substitute the same number for  $x$ . Or we may say: "These people are so trained that they all take the same step at the same point when they receive the order 'add 3' ". We might express this by saying: for these people the order "add 3" completely determines every step from one number to the next. (In contrast with other people who do not know what they are to do on receiving this order, or who react to it with perfect certainty, but each one in a different way.)

On the other hand we can contrast different kinds of formula, and the different kinds of use (different kinds of training) appropriate to them. Then we *call* formulae of a particular kind (with the appropriate methods of use) "formulae which determine a number  $y$  for a given value of  $x$ ", and formulae of another kind, ones which "do not determine the number  $y$  for a given value of  $x$ ". ( $y = x^2$  would be of the first kind,  $y \neq x^2$  of the second.) The proposition "The formula . . . determines a number  $y$ " will then be a statement about

Übergang von 1000 auf 1002 gedacht hast—und wenn auch an diesen Übergang, so doch an andre nicht. Dein "Ich habe damals schon gewußt . . . ." heißt etwa: "Hätte man mich damals gefragt, welche Zahl er nach 1000 schreiben soll, so hätte ich geantwortet '1002.'" Und daran zweifle ich nicht. Es ist das eine Annahme etwa von der Art dieser: "Wenn er damals ins Wasser gefallen wäre, so wäre ich ihm nachgesprungen."—Worin lag nun das Irrige deiner Idee?

188. Da möchte ich zuerst sagen: Deine Idee sei die gewesen, jenes Meinen des Befehls habe auf seine Weise alle jene Übergänge doch schon gemacht: deine Seele fliege beim Meinen, gleichsam, voraus und mache alle Übergänge, ehe du körperlich bei dem oder jenem angelangt bist.

Du warst also zu Ausdrücken geneigt, wie: "Die Übergänge sind *eigentlich* schon gemacht; auch ehe ich sie schriftlich, mündlich, oder in Gedanken mache". Und es schien, als wären sie in einer *einzigartigen* Weise vorausbestimmt, antizipiert—wie nur das Meinen die Wirklichkeit antizipieren könne.

189. "Aber sind die Übergänge also durch die algebraische Formel *nicht* bestimmt?"—In der Frage liegt ein Fehler.

Wir verwenden den Ausdruck: "die Übergänge sind durch die Formel . . . . bestimmt". Wie wird er verwendet?—Wir können etwa davon reden, daß Menschen durch Erziehung (Abrichtung) dahin gebracht werden, die Formel  $y = x^2$  so zu verwenden, daß Alle, wenn sie die gleiche Zahl für  $x$  einsetzen, immer die gleiche Zahl für  $y$  herausrechnen. Oder wir können sagen: "Diese Menschen sind so abgerichtet, daß sie alle auf den Befehl '+3' auf der gleichen Stufe den gleichen Übergang machen. Wir könnten dies so ausdrücken: Der Befehl '+3' bestimmt für diese Menschen jeden Übergang von einer Zahl zur nächsten völlig." (Im Gegensatz zu andern Menschen, die auf diesen Befehl nicht wissen, was sie zu tun haben; oder die zwar mit völliger Sicherheit, aber ein jeder in anderer Weise, auf ihn reagieren.)

Wir können anderseits verschiedene Arten von Formeln, und zu ihnen gehörige verschiedene Arten der Verwendung (verschiedene Arten der Abrichtung) einander entgegenseetzen. Wir *nennen* dann Formeln einer bestimmten Art (und der dazugehörigen Verwendungsweise) "Formeln, welche eine Zahl  $y$  für ein gegebenes  $x$  bestimmen", und Formeln anderer Art solche, "die die Zahl  $y$  für ein gegebenes  $x$  nicht bestimmen". ( $y = x^2$  wäre von der ersten Art,  $y \neq x^2$  von der zweiten.) Der Satz "Die Formel . . . . bestimmt eine Zahl  $y$ " ist dann

eine Aussage über die Form der Formel—und es ist nun zu unterscheiden ein Satz wie dieser: “Die Formel, die ich hingeschrieben habe, bestimmt  $y$ ” oder “Hier steht eine Formel, die  $y$  bestimmt”—von einem Satz der Art: “Die Formel  $y=x^2$  bestimmt die Zahl  $y$  für ein gegebenes  $x$ ”. Die Frage “Steht dort eine Formel, die  $y$  bestimmt?” heißt dann dasselbe wie: “Steht dort eine Formel dieser Art, oder jener Art?”—was wir aber mit der Frage anfangen sollen “Ist  $y=x^2$  eine Formel, die  $y$  für ein gegebenes  $x$  bestimmt?” ist nicht ohne Weiteres klar. Diese Frage könnte man etwa an einen Schüler richten, um zu prüfen, ob er die Verwendung des Wortes “bestimmen” versteht; oder es könnte eine mathematische Aufgabe sein, in einem bestimmten System zu beweisen, daß  $x$  nur ein Quadrat besitzt.

190. Man kann nun sagen: “Wie die Formel gemeint wird, das bestimmt, welche Übergänge zu machen sind.” Was ist das Kriterium dafür, wie die Formel gemeint ist? Etwa die Art und Weise, wie wir sie ständig gebrauchen, wie uns gelehrt wurde, sie zu gebrauchen.

Wir sagen z.B. Einem, der ein uns unbekanntes Zeichen gebraucht: “Wenn du mit ‘ $x!2$ ’ meinst  $x^2$ , so erhältst du *diesen* Wert für  $y$ , wenn du  $2x$  damit meinst, *jenen*.”—Frage dich nun: Wie macht man es, mit “ $x!2$ ” das eine, oder das andere *meinen*?

So kann also das Meinen die Übergänge zum Voraus bestimmen.

191. “Es ist, als könnten wir die ganze Verwendung des Wortes mit einem Schlage erfassen.”—Wie *was* z.B.?—Kann man sie nicht—in gewissem Sinne—mit einem Schlag erfassen? Und in *welchem* Sinne kannst du dies nicht?—Es ist eben, als könnten wir sie in einem noch viel direkteren Sinne ‘mit einem Schlag erfassen’.—Aber hast du dafür ein Vorbild? Nein. Es bietet sich uns nur diese Ausdrucksweise an. Als das Resultat sich kreuzender Bilder.

192. Du hast kein Vorbild dieser übermäßigen Tatsache, aber du wirst dazu verführt, einen Über-Ausdruck zu gebrauchen. (Man könnte das einen philosophischen Superlativ nennen.)

193. Die Maschine als Symbol ihrer Wirkungsweise: Die Maschine—könnte ich zuerst sagen—scheint ihre Wirkungsweise schon in sich zu haben. Was heißt das?—Indem wir die Maschine kennen, scheint alles Übrige, nämlich die Bewegungen, welche sie machen wird, schon ganz bestimmt zu sein.

Wir reden so, als könnten sich diese Teile nur so bewegen, als könnten sie nichts anderes tun. Wie ist es—vergessen wir also die Möglichkeit, daß sie sich biegen, abbrechen, schmelzen, etc.? Ja;

the form of the formula—and now we must distinguish such a proposition as “The formula which I have written down determines  $y$ ”, or “Here is a formula which determines  $y$ ”, from one of the following kind: “The formula  $y = x^2$  determines the number  $y$  for a given value of  $x$ ”. The question “Is the formula written down there one that determines  $y$ ?” will then mean the same as “Is what is there a formula of this kind or that?”—but it is not clear off-hand what we are to make of the question “Is  $y = x^2$  a formula which determines  $y$  for a given value of  $x$ ?” One might address this question to a pupil in order to test whether he understands the use of the word “to determine”; or it might be a mathematical problem to prove in a particular system that  $x$  has only one square.

190. It may now be said: “The way the formula is meant determines which steps are to be taken”. What is the criterion for the way the formula is meant? It is, for example, the kind of way we always use it, the way we are taught to use it.

We say, for instance, to someone who uses a sign unknown to us: “If by ‘ $x!2$ ’ you mean  $x^2$ , then you get *this* value for  $y$ , if you mean  $2x$ , *that* one.”—Now ask yourself: how does one *mean* the one thing or the other by “ $x!2$ ”?

*That* will be how meaning it can determine the steps in advance.

191. “It is as if we could grasp the whole use of the word in a flash.” Like *what* e.g.?—Can’t the use—in a certain sense—be grasped in a flash? And in *what* sense can it not?—The point is, that it is as if we could ‘grasp it in a flash’ in yet another and much more direct sense than that.—But have you a model for this? No. It is just that this expression suggests itself to us. As the result of the crossing of different pictures.

192. You have no model of this superlative fact, but you are seduced into using a super-expression. (It might be called a philosophical superlative.)

193. The machine as symbolizing its action: the action of a machine—I might say at first—seems to be there in it from the start. What does that mean?—If we know the machine, everything else, that is its movement, seems to be already completely determined.

We talk as if these parts could only move in this way, as if they could not do anything else. How is this—do we forget the possibility of their bending, breaking off, melting, and so on? Yes; in many cases

197. "Es ist, als könnten wir die ganze Verwendung des Wortes mit beschreiben ja manchmal, was wir tun, mit diesen Worten. Aber es ist an dem, was geschieht, nichts Erstauiliches, nichts Seltsames. Seltsam wird es, wenn wir dazu geführt werden, zu denken, daß die künftige Entwicklung auf irgend eine Weise schon im Akt des Erfassens gegenwärtig sein muß und doch nicht gegenwärtig ist.— Denn wir sagen, es sei kein Zweifel, daß wir dies Wort verstehen, und anderwärts liegt seine Bedeutung in seiner Verwendung. Es ist kein Zweifel, daß ich jetzt Schach spielen will; aber das Schachspiel ist dies Spiel durch alle seine Regeln (u.s.f.). Weiß ich also nicht, was ich spielen wollte, ehe ich gespielt *habe*? oder aber, sind alle Regeln in meinem Akt der Intention enthalten? Ist es nun Erfahrung, die mich lehrt, daß auf diesen Akt der Intention für gewöhnlich diese Art des Spielens folgt? kann ich also doch nicht sicher sein, was zu tun ich beabsichtigte? Und wenn dies Unsinn ist,—welcherlei übertratte Verbindung besteht zwischen dem Akt der Absicht und dem Beabsichtigten?—Wo ist die Verbindung gemacht zwischen dem Sinn der Worte "Spielen wir eine Partie Schach!" und allen Regeln des Spiels?—Nun, im Regelverzeichnis des Spiels, im Schachunterricht, in der täglichen Praxis des Spielens.

198. "Aber wie kann mich eine Regel lehren, was ich an *dieser* Stelle zu tun habe? Was immer ich tue, ist doch durch irgend eine Deutung mit der Regel zu vereinbaren."—Nun, so sollte es nicht heißen. Sondern so: Jede Deutung hängt, mitsamt dem Gedeuteten, in der Luft; sie kann ihm nicht als Stütze dienen. Die Deutungen allein bestimmen die Bedeutung nicht.

"Also ist, was immer ich tue, mit der Regel vereinbar?"—Laß mich so fragen: Was hat der Ausdruck der Regel—sagen wir, der Wegweiser—mit meinen Handlungen zu tun? Was für eine Verbindung besteht da?—Nun, etwa diese: ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden, und so reagiere ich nun.

Aber damit hast du nur einen kausalen Zusammenhang angegeben, nur erklärt, wie es dazu kam, daß wir uns jetzt nach dem Wegweiser richten; nicht, worin dieses Dem-Zeichen-Folgen eigentlich besteht. Nein; ich habe auch noch angedeutet, daß sich Einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt.

199. Ist, was wir "einer Regel folgen" nennen, etwas, was nur ein Mensch, nur *einmal* im Leben, tun könnte?—Und das ist natürlich eine Anmerkung zur *Grammatik* des Ausdrucks "der Regel folgen".

197. "It's as if we could grasp the whole use of a word in a flash."—And that is just what we say we do. That is to say: we sometimes describe what we do in these words. But there is nothing astonishing, nothing queer, about what happens. It becomes queer when we are led to think that the future development must in some way already be present in the act of grasping the use and yet isn't present.—For we say that there isn't any doubt that we understand the word, and on the other hand its meaning lies in its use. There is no doubt that I now want to play chess, but chess is the game it is in virtue of all its rules (and so on). Don't I know, then, which game I want to play until I *have* played it? or are all the rules contained in my act of intending? Is it experience that tells me that this sort of game is the usual consequence of such an act of intending? so is it impossible for me to be certain what I am intending to do? And if that is nonsense—what kind of super-strong connexion exists between the act of intending and the thing intended?—Where is the connexion effected between the sense of the expression "Let's play a game of chess" and all the rules of the game?—Well, in the list of rules of the game, in the teaching of it, in the day-to-day practice of playing.

198. "But how can a rule shew me what I have to do at *this* point? Whatever I do is, on some interpretation, in accord with the rule."—That is not what we ought to say, but rather: any interpretation still hangs in the air along with what it interprets, and cannot give it any support. Interpretations by themselves do not determine meaning.

"Then can whatever I do be brought into accord with the rule?"—Let me ask this: what has the expression of a rule—say a sign-post—got to do with my actions? What sort of connexion is there here?—Well, perhaps this one: I have been trained to react to this sign in a particular way, and now I do so react to it.

But that is only to give a causal connexion; to tell how it has come about that we now go by the sign-post; not what this going-by-the-sign really consists in. On the contrary; I have further indicated that a person goes by a sign-post only in so far as there exists a regular use of sign-posts, a custom.

199. Is what we call "obeying a rule" something that it would be possible for only *one* man to do, and to do only *once* in his life?—This is of course a note on the grammar of the expression "to obey a rule".



Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc.—Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).

Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt eine Technik beherrschen.

200. Es ist natürlich denkbar, daß in einem Volke, das Spiele nicht kennt, zwei Leute sich an ein Schachbrett setzen und die Züge einer Schachpartie ausführen; ja auch mit allen seelischen Begleitererscheinungen. Und sähen *wir* dies, so würden wir sagen, sie spielten Schach. Aber nun denk dir eine Schachpartie nach gewissen Regeln in eine Reihe von Handlungen übersetzt, die wir nicht gewöhnt sind, mit einem *Spiel* zu assoziieren,—etwa ein Ausstoßen von Schreien und Stampfen mit den Füßen. Und jene Beiden sollen nun, statt die uns geläufige Form des Schach zu spielen, schreien und stampfen; und zwar so, daß diese Vorgänge sich nach geeigneten Regeln in eine Schachpartie übersetzen ließen. Wären wir nun noch geneigt, zu sagen, sie spielten ein Spiel; und mit welchem Recht könnte man das sagen?

201. Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch.

Daß da ein Mißverständnis ist, zeigt sich schon darin, daß wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir "der Regel folgen", und was wir "ihr entgegenhandeln" nennen.

Darum bestehe eine Neigung, zu sagen: jedes Handeln nach der Regel sei ein Deuten. "Deuten" aber sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen.

202. Darum ist 'der Regel folgen' eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel 'privatim' folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.

It is not possible that there should have been only one occasion on which someone obeyed a rule. It is not possible that there should have been only one occasion on which a report was made, an order given or understood; and so on.—To obey a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are *customs* (uses, institutions).

To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to be master of a technique.

200. It is, of course, imaginable that two people belonging to a tribe unacquainted with games should sit at a chess-board and go through the moves of a game of chess; and even with all the appropriate mental accompaniments. And if *we* were to see it we should say they were playing chess. But now imagine a game of chess translated according to certain rules into a series of actions which we do not ordinarily associate with a *game*—say into yells and stamping of feet. And now suppose those two people to yell and stamp instead of playing the form of chess that we are used to; and this in such a way that their procedure is translatable by suitable rules into a game of chess. Should we still be inclined to say they were playing a game? What right would one have to say so?

201. This was our paradox: no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be made out to accord with the rule. The answer was: if everything can be made out to accord with the rule, then it can also be made out to conflict with it. And so there would be neither accord nor conflict here.

It can be seen that there is a misunderstanding here from the mere fact that in the course of our argument we give one interpretation after another; as if each one contented us at least for a moment, until we thought of yet another standing behind it. What this shews is that there is a way of grasping a rule which is *not* an *interpretation*, but which is exhibited in what we call "obeying the rule" and "going against it" in actual cases.

Hence there is an inclination to say: every action according to the rule is an interpretation. But we ought to restrict the term "interpretation" to the substitution of one expression of the rule for another.

202. And hence also 'obeying a rule' is a practice. And to *think* one is obeying a rule is not to obey a rule. Hence it is not possible to obey a rule 'privately': otherwise thinking one was obeying a rule would be the same thing as obeying it.

203. Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von einer Seite und kennst dich aus; du kommst von einer andern zur selben Stelle, und kennst dich nicht mehr aus.

204. Ich kann etwa, wie die Sachen stehen, ein Spiel erfinden, das nie von jemandem gespielt wird.—Wäre aber auch dies möglich: Die Menschheit habe nie Spiele gespielt; einmal aber hat Einer ein Spiel erfunden,—das dann allerdings nie gespielt wurde?

205. „Das ist ja das Merkwürdige an der *Intention*, am seelischen Vorgang, daß für ihn das Bestehen der Gefühlsorgane, der Technik, nicht nötig ist. Daß es z.B. denkbar ist, zwei Leute spielen in einer Welt, in der sonst nicht gespielt wird, eine Schachpartie, ja auch nur den Anfang einer Schachpartie,—und würden dann gestört.“  
Ist aber das Schachspiel nicht durch seine Regeln definiert? Und wie sind diese Regeln im Geist dessen gegenwärtig, der beabsichtigt, Schach zu spielen?

206. Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. Aber wie, wenn nun der Eine so, der Andere *anders* auf Befehl und Abtichtung reagiert? Wer hat dann Recht?  
Denke, du kamst als Forscher in ein unbekanntes Land mit einer dir gänzlich fremden Sprache. Unter welchen Umständen würdest du sagen, daß die Leute dort Befehle aufheben, Befehle verstehen, befolgen, sich gegen Befehle aufheben, u.s.w.?  
Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels welches wir uns eine fremde Sprache deuten.

207. Denken wir uns, die Leute in jenem Land verrichteten gewöhnliche menschliche Tätigkeiten und bedienen sich dabei, wie es scheint, einer artikulierten Sprache. Sieht man ihrem Treiben zu, so ist es verständlich, erschaut uns 'logisch'. Versuchen wir aber, ihre Sprache zu erlernen, so finden wir, daß es unmöglich ist. Es besteht nämlich bei ihnen kein regelmäßiger Zusammenhang des Gesprochenen, der Laute, mit den Handlungen; dennoch aber sind diese Laute nicht überflüssig; denn knebeln wir z.B. einen dieser Leute, so hat dies die gleichen Folgen, wie bei uns: ohne jene Laute geraten ihre Handlungen in Verwirrung—wie ich mich ausdrücken will.  
Sollen wir sagen, diese Leute hätten eine Sprache, Befehle, Mittel-  
lungen, u.s.w.?

Zu dem, was wir „Sprache“ nennen, fehlt die Regelmäßigkeit.  
208. So erkläre ich also, was „Befehl“ und was „Regel“ heißt, durch „Regelmäßigkeit“?—Wie erkläre ich jemandem die Bedeutung

203. Language is a labyrinth of paths. You approach from one side and know your way about; you approach the same place from another side and no longer know your way about.

204. As things are I can, for example, invent a game that is never played by anyone.—But would the following be possible too: mankind has never played any games; once, however, someone invented a game—  
which no one ever played?

205. „But it is just the queer thing about *intention*, about the mental process, that the existence of a custom, of a technique, is not necessary to it. That, for example, it is imaginable that two people should play chess in a world in which otherwise no games existed; and even that they should begin a game of chess—and then be interrupted.“  
But isn't chess defined by its rules? And how are these rules present in the mind of the person who is intending to play chess?

206. Following a rule is analogous to obeying an order. We are trained to do so; we react to an order in a particular way. But what if one person reacts in one way and another in another to the order and the training? Which one is right?  
Suppose you came as an explorer into an unknown country with a language quite strange to you. In what circumstances would you say that the people there gave orders, understood them, obeyed them, rebelled against them, and so on?  
The common behaviour of mankind is the system of reference by means of which we interpret an unknown language.

207. Let us imagine that the people in that country carried on the usual human activities and in the course of them employed, apparently, an articulate language. If we watch their behaviour we find it intelligible, it seems 'logical'. But when we try to learn their language we find it impossible to do so. For there is no regular connexion between what they say, the sounds they make, and their actions; but still these sounds are not superfluous, for if we gag one of the people, it has the same consequences as with us; without the sounds their actions fall into confusion—as I feel like putting it.  
Are we to say that these people have a language: orders, reports, and the rest?

208. Then am I defining „order“ and „rule“ by means of „regularity“?—How do I explain the meaning of „regular“, „uniform“,

von "regelmäßig", "gleichförmig", "gleich"?—Einem der, sagen wir, nur Französisch spricht, werde ich diese Wörter durch die entsprechenden französischen erklären. Wer aber diese *Begriffe* noch nicht besitzt, den werde ich die Worte durch *Beispiele* und durch *Übung* gebrauchen lehren.—Und dabei teile ich ihm nicht weniger mit, als ich selber weiß.

Ich werde ihm also in diesem Unterricht gleiche Farben, gleiche Längen, gleiche Figuren zeigen, ihn sie finden und herstellen lassen, u.s.w.. Ich werde ihn etwa dazu anleiten, Reihenornamente auf einen Befehl hin 'gleichmäßig' fortzusetzen.—Und auch dazu, Progressionen fortzusetzen. Also etwa auf . . . . . so fortzufahren:  
 . . . . .

Ich mach's ihm vor, er macht es mir nach; und ich beeinflusse ihn durch Äußerungen der Zustimmung, der Ablehnung, der Erwartung, der Aufmunterung. Ich lasse ihn gewähren, oder halte ihn zurück; u.s.w..

Denke, du wärest Zeuge eines solchen Unterrichts. Es würde darin kein Wort durch sich selbst erklärt, kein logischer Zirkel gemacht.

Auch die Ausdrücke "und so weiter" und "und so weiter ad infinitum" werden in diesem Unterricht erklärt werden. Es kann dazu unter anderem auch eine Gebärde dienen. Die Gebärde, die bedeutet "fahr so fort!", oder "und so weiter" hat eine Funktion, vergleichbar der des Zeigens auf einen Gegenstand, oder auf einen Ort.

Es ist zu unterscheiden: das "u.s.w.", das eine Abkürzung der Schreibweise ist, von demjenigen, welches dies *nicht* ist. Das "u.s.w. ad inf." ist *keine* Abkürzung der Schreibweise. Daß wir nicht alle Stellen von  $\pi$  anschreiben können, ist nicht eine menschliche Unzulänglichkeit, wie Mathematiker manchmal glauben.

Ein Unterricht, der bei den vorggeführten Beispielen stehen bleiben will, unterscheidet sich von einem, der über sie *'hinausweist'*.

209. "Aber reicht denn nicht das Verständnis weiter, als alle Beispiele?"—Ein sehr merkwürdiger Ausdruck, und ganz natürlich!

Aber ist das *alles*? Gibt es nicht eine noch tiefere Erklärung; oder muß nicht doch das *Verständnis* der Erklärung tiefer sein?—Ja, habe ich denn selbst ein tieferes Verständnis? *Habe* ich mehr, als ich in der Erklärung gebe?—Woher aber dann das Gefühl, ich hätte mehr?

Ist es, wie wenn ich das nicht Begrenzte als Länge deute, die über jede Länge hinausreicht?

210. "Aber erklärst du ihm wirklich, was du selber verstehst? Läßt du ihn das Wesentliche nicht *erraten*? Du gibst ihm Beispiele,—er aber muß ihre Tendenz erraten, also deine Absicht."—Jede Erklärung,

"same" to anyone?—I shall explain these words to someone who, say, only speaks French by means of the corresponding French words. But if a person has not yet got the *concepts*, I shall teach him to use the words by means of *examples* and by *practice*.—And when I do this I do not communicate less to him than I know myself.

In the course of this teaching I shall shew him the same colours, the same lengths, the same shapes, I shall make him find them and produce them, and so on. I shall, for instance, get him to continue an ornamental pattern uniformly when told to do so.—And also to continue progressions. And so, for example, when given: . . . . . to go on: . . . . .

I do it, he does it after me; and I influence him by expressions of agreement, rejection, expectation, encouragement. I let him go his way, or hold him back; and so on.

Imagine witnessing such teaching. None of the words would be explained by means of itself; there would be no logical circle.

The expressions "and so on", "and so on ad infinitum" are also explained in this teaching. A gesture, among other things, might serve this purpose. The gesture that means "go on like this", or "and so on" has a function comparable to that of pointing to an object or a place.

We should distinguish between the "and so on" which is, and the "and so on" which is not, an abbreviated notation. "And so on ad inf." is *not* such an abbreviation. The fact that we cannot write down all the digits of  $\pi$  is not a human shortcoming, as mathematicians sometimes think.

Teaching which is not meant to apply to anything but the examples given is different from that which *'points beyond'* them.

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

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

Is it like the case where I interpret what is not limited as a length that reaches beyond every length?

210. "But do you really explain to the other person what you yourself understand? Don't you get him to *guess* the essential thing? You give him examples,—but he has to guess their drift, to guess your



die ich mir selbst geben kann, gebe ich auch ihm.—"Er errät, was ich meine" würde heißen: ihm schweben verschiedene Deutungen meiner Erklärung vor, und er rät auf eine von ihnen. Er könnte also in diesem Falle fragen; und ich könnte, und würde, ihm antworten.

211. "Wie immer du ihn im Fortführen des Reihenornaments unterrichtest,—wie kann er *wissen*, wie er selbständig fortzusetzen hat?"—Nun, wie weiß *ich*?—Wenn das heißt "Habe ich Gründe?", so ist die Antwort: die Gründe werden mir bald ausgeben. Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln.

212. Wenn jemand, den ich fürchte, mir den Befehl gibt, die Reihe fortzusetzen, so werde ich schleunig, mit völliger Sicherheit, handeln, und das Fehlen der Gründe stört mich nicht.

213. "Aber dieser Reihenanfang könnte offenbar verschieden gedeutet werden (z. B. durch algebratische Ausdrücke) und du mußt test also erst *eine* solche Deutung wählen."—Durchaus nicht! Es war, unter Umständen, ein Zweifel möglich. Aber das sagt nicht, daß ich gezweifelt habe, oder auch nur zweifeln konnte. (Damit steht im Zusammenhang, was über die psychologische 'Atmosphäre' eines Vorgangs zu sagen ist.)

Nur Intuition konnte diesen Zweifel heben?—Wenn sie eine innere Stimme ist,—wie weiß ich, *wie* ich ihr folgen soll? Und wie weiß ich, daß sie mich nicht irreführt? Denn, kann sie mich richtig leiten, dann kann sie mich auch irreführen.

((Die Intuition eine unnötige Ausrufe.))

214. Ist eine Intuition zum Entwickeln der Reihe 1 2 3 4 . . . nötig, dann auch zum Entwickeln der Reihe 2 2 2 2 . . .

215. Aber ist nicht wenigstens gleich: *gleich?*

Für die Gleichheit scheinen wir ein unfehlbares Paradigma zu haben in der Gleichheit eines Dinges mit sich selbst. Ich will sagen: "Hier kann es doch nicht verschiedene Deutungen geben. Wenn er ein Ding vor sich sieht, so sieht er auch Gleichheit."

Also sind zwei Dinge gleich, wenn sie so sind, wie *ein* Ding? Und wie soll ich nun das, was mir das *eine* Ding zeigt, auf den Fall der zwei anwenden?

216. "Ein Ding ist mit sich selbst identisch."—Es gibt kein schöneres Beispiel eines nutzlosen Satzes, der aber doch mit einem Spiel der Vorstellung verbunden ist. Es ist, als legten wir das Ding, in der Vorstellung, in seine eigene Form hinein, und sähen, daß es paßt.

intention."—Every explanation which I can give myself I give to him too.—"He guesses what I intend" would mean: various interpretations of my explanation come to his mind, and he lights on one of them. So in this case he could ask; and I could and should answer him.

211. How can he *know* how he is to continue a pattern by himself—whatever instruction you give him?—Well, how do I know?—If that means "Have I reasons?" the answer is: my reasons will soon give out. And then I shall act, without reasons.

212. When someone whom I am afraid of orders me to continue the series, I act quickly, with perfect certainty, and the lack of reasons does not trouble me.

213. "But this initial segment of a series obviously admitted of various interpretations (e.g. by means of algebraic expressions) and so you must first have chosen *one* such interpretation."—Not at all. A doubt was possible in certain circumstances. But that is not to say that I did doubt, or even could doubt. (There is something to be said, which is connected with this, about the psychological 'atmosphere' of a process.)

So it must have been intuition that removed this doubt?—If intuition is an inner voice—how do I know *how* I am to obey it? And how do I know that it doesn't mislead me? For if it can guide me right, it can also guide me wrong.

((Intuition an unnecessary shuffle.))

214. If you have to have an intuition in order to develop the series 1 2 3 4 . . . you must also have one in order to develop the series 2 2 2 2 . . .


215. But isn't *the same* at least the same?

We seem to have an infallible paradigm of identity in the identity of a thing with itself. I feel like saying: "Here at any rate there can't be a variety of interpretations. If you are seeing a thing you are seeing identity too."

Then are two things the same when they are what *one* thing is? And how am I to apply what the *one* thing shows me to the case of two things?

216. "A thing is identical with itself."—There is no finer example of a useless proposition, which yet is connected with a certain play of the imagination. It is as if in imagination we put a thing into its own shape and saw that it fitted.

Wir könnten auch sagen: "Jedes Ding paßt in sich selbst."—Oder anders: "Jedes Ding paßt in seine eigene Form hinein." Man schaut dabei ein Ding an und stellt sich vor, daß der Raum dafür ausgespart war und es nun genau hineinpaßt.

'Paßt' dieser Fleck  in seine weiße Umgebung?—*Aber genau so würde es aussehen*, wenn statt seiner erst ein Loch gewesen wäre, und er nun hineinpaßte. Mit dem Ausdruck "er paßt" wird eben nicht einfach dies Bild beschrieben. Nicht einfach diese *Situation*.

"Jeder Farbfleck paßt genau in seine Umgebung" ist ein etwas spezialisierter Satz der Identität.

217. "Wie kann ich einer Regel folgen?"—wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich *so* nach ihr handle.

Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt, zu sagen: "So handle ich eben."

(Erinnere dich, daß wir manchmal Erklärungen fordern nicht ihres Inhalts wegen, sondern der Form der Erklärung wegen. Unsere Forderung ist eine architektonische; die Erklärung eine Art Scheinsims, das nichts trägt.)

218. Woher die Idee, es wäre die angefangene Reihe ein sichtbares Stück unsichtbar bis ins Unendliche gelegter Geleise? Nun, statt der Regel könnten wir uns Geleise denken. Und der nicht begrenzten Anwendung der Regel entsprechen unendlich lange Geleise.

219. "Die Übergänge sind eigentlich alle schon gemacht" heißt: ich habe keine Wahl mehr. Die Regel, einmal mit einer bestimmten Bedeutung gestempelt, zieht die Linien ihrer Befolgung durch den ganzen Raum.—Aber wenn so etwas wirklich der Fall wäre, was hülfte es mir?

Nein; meine Beschreibung hatte nur Sinn, wenn sie symbolisch zu verstehen war.—*So kommt es mir vor*—sollte ich sagen.


Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht.

Ich folge der Regel *blind*.

220. Welchen Zweck hat aber jener symbolische Satz? Er sollte einen Unterschied hervorheben zwischen kausaler Bedingtheit und logischer Bedingtheit.

221. Mein symbolischer Ausdruck war eigentlich eine mythologische Beschreibung des Gebrauchs einer Regel.

We might also say: "Every thing fits into itself." Or again: "Every thing fits into its own shape." At the same time we look at a thing and imagine that there was a blank left for it, and that now it fits into it exactly.

Does this spot  'fit' into its white surrounding?—*But that is just how it would look* if there had at first been a hole in its place and it then fitted into the hole. But when we say "it fits" we are not simply describing this appearance; not simply this *situation*.

"Every coloured patch fits exactly into its surrounding" is a rather specialized form of the law of identity.

217. "How am I able to obey a rule?"—if this is not a question about causes, then it is about the justification for my following the rule in the way I do.

If I have exhausted the justifications I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: "This is simply what I do."

(Remember that we sometimes demand definitions for the sake not of their content, but of their form. Our requirement is an architectural one; the definition a kind of ornamental coping that supports nothing.)

218. Whence comes the idea that the beginning of a series is a visible section of rails invisibly laid to infinity? Well, we might imagine rails instead of a rule. And infinitely long rails correspond to the unlimited application of a rule.

219. "All the steps are really already taken" means: I no longer have any choice. The rule, once stamped with a particular meaning, traces the lines along which it is to be followed through the whole of space.—But if something of this sort really were the case, how would it help?

No; my description only made sense if it was to be understood symbolically.—I should have said: *This is how it strikes me*.

When I obey a rule, I do not choose.

I obey the rule *blindly*.

220. But what is the purpose of that symbolical proposition? It was supposed to bring into prominence a difference between being causally determined and being logically determined.

221. My symbolical expression was really a mythological description of the use of a rule.

of course for me to call this colour "blue". (Criteria for the fact that something is 'a matter of course' for me.)

239. How is he to know what colour he is to pick out when he hears "red"?—Quite simple: he is to take the colour whose image occurs to him when he hears the word.—But how is he to know which colour it is 'whose image occurs to him'? Is a further criterion needed for that? (There is indeed such a procedure as choosing the colour which occurs to one when one hears the word "...".)

"Red" means the colour that occurs to me when I hear the word 'red'—would be a *definition*. Not an explanation of *what it is* to use a word as a name.

240. Disputes do not break out (among mathematicians, say) over the question whether a rule has been obeyed or not. People don't come to blows over it, for example. That is part of the framework on which the working of our language is based (for example, in giving descriptions).

241. "So you are saying that human agreement decides what is true and what is false?"—It is what human beings *say* that is true and false; and they agree in the *language* they use. That is not agreement in opinions but in form of life.

242. If language is to be a means of communication there must be agreement not only in definitions but also (queer as this may sound) in judgments. This seems to abolish logic, but does not do so.—It is one thing to describe methods of measurement, and another to obtain and state results of measurement. But what we call "measuring" is partly determined by a certain constancy in results of measurement.

243. A human being can encourage himself, give himself orders, obey, blame and punish himself; he can ask himself a question and answer it. We could even imagine human beings who spoke only in monologue; who accompanied their activities by talking to themselves.—An explorer who watched them and listened to their talk might succeed in translating their language into ours. (This would enable him to predict these people's actions correctly, for he also hears them making resolutions and decisions.)

But could we also imagine a language in which a person could write down or give vocal expression to his inner experiences—his feelings, moods, and the rest—for his private use?—Well, can't we do so in our ordinary language?—But that is not what I mean. The

sein. So selbstverständlich, wie es mir ist, diese Farbe "blau" zu nennen. (Kriterien dafür, daß dies mir 'selbsterständlich' ist.)

239. Wie soll er wissen, welche Farbe er zu wählen hat, wenn er "rot" hört?—Sehr einfach: er soll die Farbe nehmen, deren Bild ihm beim Hören des Wortes einfällt.—Aber wie soll er wissen, welche Farbe das ist, deren Bild ihm einfällt? Braucht es dafür ein weiteres Kriterium? (Es gibt allerdings einen Vorgang: die Farbe wählen, die einem beim Wort "... einfällt.)

"Rot" bedeutet die Farbe, die mir beim Hören des Wortes 'rot', einfällt"—wäre eine *Definition*. Keine Erklärung des *Wesens* der Bezeichnung durch ein Wort.

240. Es bricht kein Streit darüber aus (etwa zwischen Mathematikern), ob der Regel gemäß vorgegangen wurde, oder nicht. Es kommt darüber z.B. nicht zu Tüftlichkeiten. Das gehört zu dem Gerüst, von welchem aus unsere Sprache wirkt (z.B. eine Beschreibung gibt).

241. "So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheidend, was richtig und was falsch ist?"—Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.

242. Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik anzuheben; hebt sie aber nicht auf.—Eines ist, die Methode zu beschreiben, ein Anderes, Messungsergebnisse zu finden und auszusprechen. Aber was wir "messen" nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt.

243. Ein Mensch kann sich selbst ermutigen, sich selbst befehlen, gehören, tadeln, bestrafen, eine Frage vorlegen und auf sie antworten. Man könnte sich also auch Menschen denken, die nur monologisch sprächen. Ihre Tätigkeiten mit Selbstgesprächen begleiteten.—Einem Forscher, der sie beobachtet und ihre Reden belauscht, könnte es gelingen, ihre Sprache in die unsre zu übersetzen. (Er wäre dadurch in den Stand gesetzt, Handlungen dieser Leute richtig vorherzusagen, denn er hört sie auch Vorträge und Entschlüsse fassen.)

Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Ergebnisse—seine Gefühle, Stimmungen, etc.—für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder auszusprechen könnte?—Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun?—Aber so meine ich's



nicht. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen.

244. Wie *beziehen* sich Wörter auf Empfindungen?—Darin scheint kein Problem zu liegen; denn reden wir nicht täglich von Empfindungen, und benennen sie? Aber wie wird die Verbindung des Namens mit dem Benannten hergestellt? Die Frage ist die gleiche, wie die: wie lernt ein Mensch die Bedeutung der Namen von Empfindungen? Z.B. des Wortes "Schmerz". Dies ist eine Möglichkeit: Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen, Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt. Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzbenennen.

"So sagst du also, daß das Wort 'Schmerz' eigentlich das Schreien bedeute?"—Im Gegenteil; der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht.

245. Wie kann ich denn mit der Sprache noch zwischen die Schmerzäußerung und den Schmerz treten wollen?

246. In wiefern sind nun meine Empfindungen *privat*?—Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten.—Das ist in einer Weise falsch, in einer andern unsinnig. Wenn wir das Wort "wissen" gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird (und wie sollen wir es denn gebrauchen!) dann wissen es Andre sehr häufig, wenn ich Schmerzen habe.—Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich selbst es weiß!—Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß) ich *wisse*, daß ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen—außer etwa, daß ich Schmerzen *habe*?

Man kann nicht sagen, die Andern lernen meine Empfindung *nur* durch mein Benehmen,—denn von mir kann man nicht sagen, ich lernte sie. Ich *habe sie*.

Das ist richtig; es hat Sinn, von Andern zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen.

247. "Nur du kannst wissen, ob du die Absicht hattest." Das könnte man jemandem sagen, wenn man ihm die Bedeutung des Wortes "Absicht" erklärt. Es heißt dann nämlich: *so* gebrauchen wir es.

(Und "wissen" heißt hier, daß der Ausdruck der Ungewißheit sinnlos ist.)

individual words of this language are to refer to what can only be known to the person speaking; to his immediate private sensations. So another person cannot understand the language.

244. How do words *refer* to sensations?—There doesn't seem to be any problem here; don't we talk about sensations every day, and give them names? But how is the connexion between the name and the thing named set up? This question is the same as: how does a human being learn the meaning of the names of sensations?—of the word "pain" for example. Here is one possibility: words are connected with the primitive, the natural, expressions of the sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; and then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour.

"So you are saying that the word 'pain' really means crying?"—On the contrary: the verbal expression of pain replaces crying and does not describe it.

245. For how can I go so far as to try to use language to get between pain and its expression?

246. In what sense are my sensations *private*?—Well, only I can know whether I am really in pain; another person can only surmise it.—In one way this is wrong, and in another nonsense. If we are using the word "to know" as it is normally used (and how else are we to use it?), then other people very often know when I am in pain.—Yes, but all the same not with the certainty with which I know it myself!—It can't be said of me at all (except perhaps as a joke) that I *know* I am in pain. What is it supposed to mean—except perhaps that I *am* in pain?

Other people cannot be said to learn of my sensations *only* from my behaviour,—for I cannot be said to learn of them. I *have* them.

The truth is: it makes sense to say about other people that they doubt whether I am in pain; but not to say it about myself.

247. "Only you can know if you had that intention." One might tell someone this when one was explaining the meaning of the word "intention" to him. For then it means: *that* is how we use it.

(And here "know" means that the expression of uncertainty is senseless.)

248. Der Satz "Empfindungen sind privat" ist vergleichbar dem: "Patience spielt man allein."

249. Sind wir vielleicht vorzeitig in der Annahme, daß das Lächeln des Säuglings nicht Vorstellung ist?—Und auf welcher Erfahrung beruht unsere Annahme?

(Das Lügen ist ein Sprachspiel, das gelernt sein will, wie jedes andre.)

250. Warum kann ein Hund nicht Schmerzen heucheln? Ist er zu ehrlich? Könnte man einen Hund Schmerzen heucheln lehren? Man kann ihm vielleicht beibringen, bei bestimmten Gelegenheiten wie im Schmerz aufzuhulen, ohne daß er Schmerzen hat. Aber zum eigentlichen Heucheln fehlte diesem Benehmen noch immer die richtige Umgebung.

251. Was bedeutet es, wenn wir sagen: "Ich kann mir das Gegenteil davon nicht vorstellen", oder: "Wie wäre es denn, wenn's anders wäre?"—Z.B., wenn jemand gesagt hat, daß meine Vorstellungen privat seien, oder, daß nur ich selbst wissen kann, ob ich einen Schmerz empfinde; und dergleichen.

"Ich kann mir das Gegenteil nicht vorstellen" heißt hier natürlich nicht: meine Vorstellungskraft reicht nicht hin. Wir wehren uns mit diesen Worten gegen etwas, was uns durch seine Form einen Erfahrungssatz vortäuscht, aber in Wirklichkeit ein grammatischer Satz ist.

Aber warum sage ich "Ich kann mir das Gegenteil nicht vorstellen"? Warum nicht: "Ich kann mir, was du sagst, nicht vorstellen"? Beispiel: "Jeder Stab hat eine Länge". Das heißt etwa: wir nennen etwas (oder *dies*) "die Länge eines Stabes"—aber nichts "die Länge einer Kugel". Kann ich mir nun vorstellen, daß jeder Stab eine Länge hat? Nun, ich stelle mir eben einen Stab vor; und das ist alles. Nur spielt dieses Bild in Verbindung mit diesem Satz eine ganz andere Rolle, als ein Bild in Verbindung mit dem Satz "Dieser Tisch hat die gleiche Länge wie der dort". Denn hier verstehe ich, was es heißt, sich ein Bild vom Gegenteil zu machen (und es muß kein Vorstellungs-bild sein).

Das Bild aber zum grammatischen Satz konnte nur etwa zeigen, was man "Länge eines Stabes" nennt. Und was sollte davon das entgegengesetzte Bild sein?

((Bemerkung über die Verneinung eines Satzes a priori.))

252. Wir könnten auf den Satz "Dieser Körper hat eine Ausdehnung" antworten: "Unsin!"—neigen aber dazu, zu antworten: "Freilich!"—Warum?

248. The proposition "Sensations are private" is comparable to: "One plays patience by oneself".

249. Are we perhaps over-hasty in our assumption that the smile of an unweaned infant is not a pretence?—And on what experience is our assumption based?

(Lying is a language-game that needs to be learned like any other one.)

250. Why can't a dog simulate pain? Is he too honest? Could one teach a dog to simulate pain? Perhaps it is possible to teach him to howl on particular occasions as if he were in pain, even when he is not. But the surroundings which are necessary for this behaviour to be real simulation are missing.

251. What does it mean when we say: "I can't imagine the opposite of this" or "What would it be like, if it were otherwise?"—For example, when someone has said that my images are private, or that only I myself can know whether I am feeling pain, and similar things.

Of course, here "I can't imagine the opposite" doesn't mean: my powers of imagination are unequal to the task. These words are a defence against something whose form makes it look like an empirical proposition, but which is really a grammatical one.

But why do we say: "I can't imagine the opposite"? Why not: "I can't imagine the thing itself"? Example: "Every rod has a length." That means something like: we call something (or *this*) "the length of a rod"—but nothing "the length of a sphere." Now can I imagine every rod having a length? Well, I simply imagine a rod. Only this picture, in connexion with this proposition, has a quite different role from one used in connexion with the proposition "This table has the same length as the one over there". For here I understand what it means to have a picture of the opposite (nor need it be a mental picture).

But the picture attaching to the grammatical proposition could only shew, say, what is called "the length of a rod". And what should the opposite picture be?

((Remark about the negation of an a priori proposition.))

252. "This body has extension." To this we might reply: "Non-sense!"—but are inclined to reply "Of course!"—Why is this?

253. "Der Andre kann nicht meine Schmerzen haben."—Welches sind *meine* Schmerzen? Was gilt hier als Kriterium der Identität? Überlege, was es möglich macht, im Falle physikalischer Gegenstände von "zwei genau gleichen" zu sprechen. Z.B. zu sagen: "Dieser Sessel ist nicht derselbe, den du gestern hier gesehen hast, aber er ist ein genau gleicher."

Soweit es *Sinn* hat, zu sagen, mein Schmerz sei der gleiche, wie seiner, soweit können wir auch beide den gleichen Schmerz haben. (Ja es wäre auch denkbar, daß zwei Menschen an der gleichen—nicht nur homologen—Stelle Schmerz empfinden. Bei siamesischen Zwillingen, z.B., könnte das der Fall sein.)

Ich habe gesehen, wie jemand in einer Diskussion über diesen Gegenstand sich an die Brust schlug und sagte: "Aber der Andre kann doch nicht *DIESEN* Schmerz haben!"—Die Antwort darauf ist, daß man durch das emphatische Betonen des Wortes "diesen" kein Kriterium der Identität definiert. Die Emphase spiegelt uns vielmehr nur den Fall vor, daß ein solches Kriterium uns geläufig ist, wir aber daran erinnert werden müssen.

254. Auch das Ersetzen des Wortes "gleich" durch "identisch" (z.B.) ist ein typisches Auskunftsmittel in der Philosophie. Als redeten wir von Abschattungen der Bedeutung und es handle sich nur darum, mit unsern Worten die richtige Nuance zu treffen. Und darum handelt sich's beim Philosophieren nur dort, wo es unsre Aufgabe ist, die Versuchung, eine bestimmte Ausdrucksweise zu gebrauchen, psychologisch genau darzustellen. Was wir in so einem Fall 'zu sagen versucht sind', ist natürlich nicht Philosophie; sondern es ist ihr Rohmaterial. Was also ein Mathematiker, z.B., über Objektivität und Realität der mathematischen Tatsachen zu sagen geneigt ist, ist nicht eine Philosophie der Mathematik, sondern etwas, was Philosophie zu *behandeln* hätte.

255. Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit.

256. Wie ist es nun mit der Sprache, die meine innern Erlebnisse beschreibt und die nur ich selbst verstehen kann? *Wie* bezeichne ich meine Empfindungen mit Worten?—So wie wir's gewöhnlich tun? Sind also meine Empfindungsworte mit meinen natürlichen Empfindungsäußerungen verknüpft?—In diesem Falle ist meine Sprache nicht 'privat'. Ein Anderer könnte sie verstehen, wie ich.—Aber wie, wenn ich keine natürlichen Äußerungen der Empfindung, sondern nur die Empfindung besäße? Und nun *assoziiere* ich einfach Namen mit den Empfindungen und verwende diese Namen in einer Beschreibung.—

253. "Another person can't have my pains."—Which are *my* pains? What counts as a criterion of identity here? Consider what makes it possible in the case of physical objects to speak of "two exactly the same", for example, to say "This chair is not the one you saw here yesterday, but is exactly the same as it".

In so far as it makes *sense* to say that my pain is the same as his, it is also possible for us both to have the same pain. (And it would also be imaginable for two people to feel pain in the same—not just the corresponding—place. That might be the case with Siamese twins, for instance.)

I have seen a person in a discussion on this subject strike himself on the breast and say: "But surely another person can't have *THIS* pain!"—The answer to this is that one does not define a criterion of identity by emphatic stressing of the word "this". Rather, what the emphasis does is to suggest the case in which we are conversant with such a criterion of identity, but have to be reminded of it.

254. The substitution of "identical" for "the same" (for instance) is another typical expedient in philosophy. As if we were talking about shades of meaning and all that were in question were to find words to hit on the correct nuance. That is in question in philosophy only where we have to give a psychologically exact account of the temptation to use a particular kind of expression. What we 'are tempted to say' in such a case is, of course, not philosophy; but it is its raw material. Thus, for example, what a mathematician is inclined to say about the objectivity and reality of mathematical facts, is not a philosophy of mathematics, but something for philosophical *treatment*.

255. The philosopher's treatment of a question is like the treatment of an illness.

256. Now, what about the language which describes my inner experiences and which only I myself can understand? *How* do I use words to stand for my sensations?—As we ordinarily do? Then are my words for sensations tied up with my natural expressions of sensation? In that case my language is not a 'private' one. Someone else might understand it as well as I.—But suppose I didn't have any natural expression for the sensation, but only had the sensation? And now I simply *associate* names with sensations and use these names in descriptions.—



257. "What would it be like if human beings shewed no outward signs of pain (did not groan, grimace, etc.)? Then it would be impossible to teach a child the use of the word 'tooth-ache.'"—Well, let's assume the child is a genius and itself invents a name for the sensation!—But then, of course, he couldn't make himself understood when he used the word.—So does he understand the name, without being able to explain its meaning to anyone?—But what does it mean to say that he has 'named his pain'?—How has he done this naming of pain? And whatever he did, what was its purpose?—When one says "He gave a name to his sensation" one forgets that a great deal of setting in the language is presupposed if the mere act of naming is to make sense. And when we speak of someone's having given a name to pain, what is presupposed is the existence of the grammar of the word "pain"; it shows the post where the new word is stationed.

258. Let us imagine the following case. I want to keep a diary about the recurrence of a certain sensation. To this end I associate it with the sign "S" and write this sign in a calendar for every day on which I have the sensation.—I will remark first of all that a definition of the sign cannot be formulated.—But still I can give myself a kind of ostensive definition.—How? Can I point to the sensation? Not in the ordinary sense. But I speak, or write the sign down, and at the same time I concentrate my attention on the sensation—and so, as it were, point to it inwardly.—But what is this ceremony for? For that is all it seems to be! A definition surely serves to establish the meaning of a sign.—Well, that is done precisely by the concentration of my attention; for in this way I impress on myself the connexion between the sign and the sensation.—But "I impress it on myself" can only mean: this process brings it about that I remember the connexion *right* in the future. But in the present case I have no criterion of correctness. One would like to say: whatever is going to seem right to me is right. And that only means that here we can't talk about right;

259. Are the rules of the private language *impressions* of rules?—The balance on which impressions are weighed is not the *impression* of a balance.

260. "Well, I believe that this is the sensation S again."—Perhaps you believe that you believe it!  
Then did the man who made the entry in the calendar make a note

N

257. "Wie wäre es, wenn die Menschen ihre Schmerzen nicht äußerten (nicht stöhnten, das Gesicht nicht verzögen, etc.)? Dann könnte man einem Kind nicht den Gebrauch des Wortes 'Zahnschmerzen' beibringen."—Nun, nehmen wir an, das Kind sei ein Genie und erfinde selbst einen Namen für die Empfindung!—Aber nun könnte es sich freilich mit diesem Wort nicht verständlich machen.—Also versteht es den Namen, kann aber seine Bedeutung niemand erklären?—Aber was heißt es denn, daß er seinen Schmerz benannt hat?—Wie hat er das gemacht: den Schmerz benennen? Und was immer er getan hat, was hat es für einen Zweck?—Wenn man sagt "Er hat der Empfindung einen Namen gegeben", so vergißt man, daß schon viel in der Sprache vorbereitet sein muß, damit das bloße Benennen einen Sinn hat. Und wenn wir davon reden, daß Einer dem Schmerz einen Namen gibt, so ist die Grammatik des Wortes "Schmerz" hier das Vorbereitete; sie zeigt den Posten an, an den das neue Wort gestellt wird.

258. Stellen wir uns diesen Fall vor. Ich will über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung ein Tagebuch führen. Dazu assoziiere ich sie mit dem Zeichen "E" und schreibe in einem Kalender zu jedem Tag, an dem ich die Empfindung habe, dieses Zeichen.—Ich will zuerst bemerken, daß sich eine Definition des Zeichens nicht aussprechen läßt.—Aber ich kann sie doch mir selbst als eine Art hinweisende Definition geben!—Wie? kann ich auf die Empfindung zeigen?—Nicht im gewöhnlichen Sinne. Aber ich spreche, oder schreibe das Zeichen, und dabei konzentriere ich meine Aufmerksamkeit auf die Empfindung—zeige also gleichsam im Innern auf sie.—Aber wozu diese Zeremonie? denn nur eine solche scheint es zu sein! Eine Definition dient doch dazu, die Bedeutung eines Zeichens festzulegen.—Nun, das geschieht eben durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit; denn dadurch präge ich mir die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung ein.—"Ich präge sie mir ein" kann doch nur heißen: dieser Vorgang bewirkt, daß ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere. Aber in unserem Falle habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von 'richtig' nicht geredet werden kann.

259. Sind die Regeln der privaten Sprache *Eindrücke* von Regeln?—Die Wage, auf der man die Eindrücke wägt, ist nicht der *Eindruck* von einer Wage.

260. "Nun, ich glaube, daß dies wieder die Empfindung E ist."—Du glaubst es wohl zu glauben!  
So hätte sich also, der das Zeichen in den Kalender eintrug, gar

nichts notiert?—Sieh's nicht als selbstverständlich an, daß Einer sich etwas notiert, wenn er Zeichen—in einen Kalender z.B.—einträgt. Eine Notiz hat ja eine Funktion; und das "E" hat, soweit, noch keine.

(Man kann zu sich selber reden.—Spricht Jeder zu sich selbst, der redet, wenn niemand anderer zugegen ist?)

261. Welchen Grund haben wir, "E" das Zeichen für eine *Empfindung* zu nennen? "Empfindung" ist nämlich ein Wort unserer allgemeinen, nicht mir allein verständlichen, Sprache. Der Gebrauch dieses Worts bedarf also einer Rechtfertigung, die Alle verstehen.—Und es hülfe auch nichts, zu sagen: es müsse keine *Empfindung* sein; wenn er "E" schreibe, habe er *Etwas*—und mehr könnten wir nicht sagen. Aber "haben" und "etwas" gehören auch zur allgemeinen Sprache.—So gelangt man beim Philosophieren am Ende dahin, wo man nur noch einen unartikulierten Laut ausstoßen möchte.—Aber ein solcher Laut ist ein Ausdruck nur in einem bestimmten Sprachspiel, das nun zu beschreiben ist.

262. Man könnte sagen: Wer sich eine private Worterklärung gegeben hat, der muß sich nun im Innern *vornehmen*, das Wort so und so zu gebrauchen. Und wie nimmt er sich das vor? Soll ich annehmen, daß er die Technik dieser Anwendung erfindet; oder daß er sie schon fertig vorgefunden hat?

263. "Ich kann mir (im Innern) doch vornehmen, in Zukunft DAS 'Schmerz' zu nennen."—"Aber hast du es dir auch gewiß vorgenommen? Bist du sicher, daß es dazu genug war, die Aufmerksamkeit auf dein Gefühl zu konzentrieren?"—Seltsame Frage.—

264. "Wenn du einmal weißt, *was* das Wort bezeichnet, verstehst du es, kennst seine ganze Anwendung."

265. Denken wir uns eine Tabelle, die nur in unsrer Vorstellung existiert; etwa ein Wörterbuch. Mittels eines Wörterbuchs kann man die Übersetzung eines Wortes X durch ein Wort Y rechtfertigen. Sollen wir es aber auch eine Rechtfertigung nennen, wenn diese Tabelle nur in der Vorstellung nachgeschlagen wird?—"Nun, es ist dann eben eine subjektive Rechtfertigung."—Aber die Rechtfertigung besteht doch darin, daß man an eine unabhängige Stelle appelliert.—"Aber ich kann doch auch von einer Erinnerung an eine andre appellieren. Ich weiß (z.B.) nicht, ob ich mir die Abfahrzeit des Zuges richtig gemerkt habe und rufe mir zur Kontrolle das Bild der Seite des Fahrplans ins Gedächtnis. Haben wir hier nicht den gleichen Fall?"—Nein; denn dieser Vorgang muß nun wirklich die *richtige*

of *nothing whatever*?—Don't consider it a matter of course that a person is making a note of something when he makes a mark—say in a calendar. For a note has a function, and this "S" so far has none.

(One can talk to oneself.—If a person speaks when no one else is present, does that mean he is speaking to himself?)

261. What reason have we for calling "S" the sign for a *sensation*? For "sensation" is a word of our common language, not of one intelligible to me alone. So the use of this word stands in need of a justification which everybody understands.—And it would not help either to say that it need not be a *sensation*; that when he writes "S", he has *something*—and that is all that can be said. "Has" and "something" also belong to our common language.—So in the end when one is doing philosophy one gets to the point where one would like just to emit an inarticulate sound.—But such a sound is an expression only as it occurs in a particular language-game, which should now be described.

262. It might be said: if you have given yourself a private definition of a word, then you must inwardly *undertake* to use the word in such-and-such a way. And how do you undertake that? Is it to be assumed that you invent the technique of using the word; or that you found it ready-made?

263. "But I can (inwardly) undertake to call THIS 'pain' in the future."—"But is it certain that you have undertaken it? Are you sure that it was enough for this purpose to concentrate your attention on your feeling?"—A queer question.—

264. "Once you know *what* the word stands for, you understand it, you know its whole use."

265. Let us imagine a table (something like a dictionary) that exists only in our imagination. A dictionary can be used to justify the translation of a word X by a word Y. But are we also to call it a justification if such a table is to be looked up only in the imagination?—"Well, yes; then it is a subjective justification."—But justification consists in appealing to something independent.—"But surely I can appeal from one memory to another. For example, I don't know if I have remembered the time of departure of a train right and to check it I call to mind how a page of the time-table looked. Isn't it the same here?"—No; for this process has got to produce a memory which is

actually correct. If the mental image of the time-table could not itself be tested for correctness, how could it confirm the correctness of the first memory? (As if someone were to buy several copies of the morning paper to assure himself that what it said was true.)

Looking up a table in the imagination is no more looking up a table than the image of the result of an imagined experiment is the result of an experiment.

266. I can look at the clock to see what time it is; but I can also look at the dial of a clock in order to *guess* what time it is; or for the same purpose move the hand of a clock till its position strikes me as right. So the look of a clock may serve to determine the time in more than one way. (Looking at the clock in imagination.)

267. Suppose I wanted to justify the choice of dimensions for a bridge which I imagine to be building, by making loading tests on the material of the bridge in my imagination. This would, of course, be to imagine what is called justifying the choice of dimensions for a bridge. But should we also call it justifying an imagined choice of dimensions?

268. Why can't my right hand give my left hand money?—My right hand can put it into my left hand. My right hand can write a deed of gift and my left hand a receipt.—But the further practical consequences would not be those of a gift. When the left hand has taken the money from the right, etc., we shall ask: "Well, and what of it?" And the same could be asked if a person had given himself a private definition of a word; I mean, if he has said the word to himself and at the same time has directed his attention to a sensation.

269. Let us remember that there are certain criteria in a man's behaviour for the fact that he does not understand a word: that it means nothing to him, that he can do nothing with it. And criteria for his 'thinking he understands', attaching some meaning to the word, but not the right one. And, lastly, criteria for his understanding the word right. In the second case one might speak of a subjective understanding. And sounds which no one else understands but which I 'appear to understand' might be called a "private language".

270. Let us now imagine a use for the entry of the sign "S" in my diary. I discover that whenever I have a particular sensation a mano-

Ertünnung hervortun. Wäre das Vorstellungsbild des Fahrplans nicht selbst auf seine Richtigkeit zu prüfen, wie könnte es die Richtigkeit der ersten Ertünnung bestätigen? (Als kaufte Einer mehrere Exemplare der heutigen Morgenzeitung, um sich zu vergewissern, daß sie die Wahrheit schreibt.)

In der Vorstellung eine Tabelle nachschlagen ist so wenig ein Nachschlagen einer Tabelle, wie die Vorstellung des Ergebnisses eines vorgestellten Experiments das Ergebnis eines Experiments ist.

266. Ich kann auf die Uhr schauen, um zu sehen, wieviel Uhr es ist. Aber ich kann auch, um zu *raten*, wieviel Uhr es ist, auf das Zifferblatt einer Uhr sehen; oder zu diesem Zweck die Zeiger einer Uhr versetzen, bis mir die Stellung richtig vorkommt. So kann das Bild der Uhr auf mehr als eine Weise dazu dienen, die Zeit zu bestimmen. (In der Vorstellung auf die Uhr schauen.)

267. Angenommen, ich wollte die Dimensionierung einer Brücke, die in meiner Vorstellung gebaut wird, dadurch rechtfertigen, daß ich zuerst in der Vorstellung Zerreißproben mit dem Material der Brücke mache. Dies wäre natürlich die Vorstellung von dem, was man die Rechtfertigung der Dimensionierung einer Brücke nennt. Aber würden wir es auch eine Rechtfertigung der Vorstellung einer Dimensionierung nennen?

268. Warum kann meine rechte Hand nicht meiner linken Hand Geld schenken?—Meine rechte Hand kann es in meine linke geben. Meine rechte Hand kann eine Schenkungsurkunde schreiben und meine linke eine Quittung.—Aber die weiteren praktischen Folgen wären nicht die einer Schenkung. Wenn die linke Hand das Geld von der rechten genommen hat, etc., wird man fragen: "Nun, und was weiter?" Und das Gleiche könnte man fragen, wenn Einer sich eine private Wortklärung gegeben hätte; ich meine, wenn er sich ein Wort vorgesagt und dabei seine Aufmerksamkeit auf eine Empfindung gerichtet hat.

269. Ertünnern wir uns daran, daß es gewisse Kriterien des Benehmens dafür gibt, daß Einer ein Wort nicht versteht: daß es ihm nichts sagt, er nichts damit anzufangen weiß. Und Kriterien dafür, daß er das Wort 'zu verstehen glaubt', eine Bedeutung mit ihm verbindet, aber nicht die richtige. Und endlich Kriterien dafür, daß er das Wort richtig versteht. Im zweiten Falle könnte man von einem subjektiven Verstehen reden. Und eine "private Sprache" könnte man laute nennen, die kein Anderer versteht, ich aber 'zu verstehen scheint'.

270. Denken wir uns nun eine Verwendung des Eintragens des Zeichens "E" in mein Tagbuch. Ich mache folgende Erfahrung:



Wenn immer ich eine bestimmte Empfindung habe, zeigt mir ein Manometer, daß mein Blutdruck steigt. So werde ich in den Stand gesetzt, ein Steigen meines Blutdrucks ohne Zuhilfenahme eines Apparats anzulegen. Dies ist ein nützliches Ergebnis. Und nun scheint es hier ganz gleichgültig zu sein ob ich die Empfindung *richtig* wiedererkannt habe, oder nicht. Nehmen wir an, ich irre mich beständig bei ihrer Identifizierung, so macht es garnichts. Und das zeigt schon, daß die Annahme dieses Irrtums nur ein Schein war. (Wir drehten, gleichsam, an einem Knopf, der aussah, als könnte man mit ihm etwas an der Maschine einstellen; aber er war ein bloßes Zierat, mit dem Mechanismus garnicht verbunden.)

Und welchen Grund haben wir hier, "E" die Bezeichnung einer Empfindung zu nennen? Vielleicht die Art und Weise, wie dies Zeichen in diesem Sprachspiel verwendet wird.—Und warum eine "bestimmte Empfindung", also jedesmal die gleiche? Nun, wir nehmen ja an, wir schreiben jedesmal "E".

271. "Denke dir einen Menschen, der es nicht im Gedächtnis behalten könnte, *was* das Wort 'Schmerz' bedeutet—und der daher immer wieder etwas Anderes so nennt—das Wort aber dennoch in Übereinstimmung mit den gewöhnlichen Anzeichen und Voraussetzungen des Schmerzes verwendet!"—der es also verwendet, wie wir Alle. Hier möchte ich sagen: das Rad gehört nicht zur Maschine, das man drehen kann, ohne daß Anderes sich mitbewegt.

272. Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, daß Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern, daß keiner weiß, ob der Andere auch *dies* hat, oder etwas anderes. Es wäre also die Annahme möglich—obwohl nicht verifizierbar—ein Teil der Menschheit habe *eine* Rotempfindung, ein anderer Teil eine andere.

273. Wie ist es nun mit dem Worte "rot"—soll ich sagen, dies bezeichne etwas 'uns Allen Gegenüberstehendes', und Jeder sollte eigentlich außer diesem Wort noch eines haben zur Bezeichnung seiner *eigenen* Empfindung von Rot? Oder ist es so: das Wort "rot" bezeichnet etwas uns gemeinsam Bekanntes; und für Jeden, außerdem, etwas nur ihm Bekanntes? (Oder vielleicht besser: es *bezieht* sich auf etwas nur ihm Bekanntes.)

274. Es hilft uns natürlich nichts zum Begreifen der Funktion von "rot", zu sagen, es "*beziehe* sich auf", statt "es bezeichne" das Private; aber es ist der psychologisch treffendere Ausdruck für ein bestimmtes Erlebnis beim Philosophieren. Es ist, als werfe ich beim Aussprechen des Worts einen Seitenblick auf die eigene Empfindung, gleichsam um mir zu sagen: ich wisse schon, was ich damit meine.

meter shews that my blood-pressure rises. So I shall be able to say that my blood-pressure is rising without using any apparatus. This is a useful result. And now it seems quite indifferent whether I have recognized the sensation *right* or not. Let us suppose I regularly identify it wrong, it does not matter in the least. And that alone shews that the hypothesis that I make a mistake is mere show. (We as it were turned a knob which looked as if it could be used to turn on some part of the machine; but it was a mere ornament, not connected with the mechanism at all.)

And what is our reason for calling "S" the name of a sensation here? Perhaps the kind of way this sign is employed in this language-game.—And why a "particular sensation," that is, the same one every time? Well, aren't we supposing that we write "S" every time?

271. "Imagine a person whose memory could not retain *what* the word 'pain' meant—so that he constantly called different things by that name—but nevertheless used the word in a way fitting in with the usual symptoms and presuppositions of pain"—in short he uses it as we all do. Here I should like to say: a wheel that can be turned though nothing else moves with it, is not part of the mechanism.

272. The essential thing about private experience is really not that each person possesses his own exemplar, but that nobody knows whether other people also have *this* or something else. The assumption would thus be possible—though unverifiable—that one section of mankind had one sensation of red and another section another.

273. What am I to say about the word "red"?—that it means something 'confronting us all' and that everyone should really have another word, besides this one, to mean his *own* sensation of red? Or is it like this: the word "red" means something known to everyone; and in addition, for each person, it means something known only to him? (Or perhaps rather: it *refers* to something known only to him.)

274. Of course, saying that the word "red" "refers to" instead of "means" something private does not help us in the least to grasp its function; but it is the more psychologically apt expression for a particular experience in doing philosophy. It is as if when I uttered the word I cast a sidelong glance at the private sensation, as it were in order to say to myself: I know all right what I mean by it.

275. Schau auf das Blau des Himmels, und sag zu dir selbst "Wie blau der Himmel ist!"—Wenn du es spontan rust—nicht mit philosophischen Absichten—so kommt es dir nicht in den Sinn, diesen Farbeindruck gehöre nur *dir*. Und du hast kein Bedenken, diesen Auswurf an einen Andern zu richten. Und wenn du bei den Worten auf etwas zeigst, so ist es der Himmel. Ich meine: Du hast nicht das Gefühl des In-dich-selber-Zeigens, das oft das 'Benennen der Empfindung' begleitet, wenn man über die 'private Sprache' nachdenkt. Du denkst auch nicht, du solltest eigentlich nicht mit der Hand, sondern nur mit der Aufmerksamkeit auf die Farbe zeigen. (Überlege, was es heißt, "mit der Aufmerksamkeit auf etwas zeigen".)

276. "Aber *meinen* wir denn nicht wenigstens etwas ganz Bestimmtes, wenn wir auf eine Farbe hinschauen und den Farbeindruck benennen?" Es ist doch förmlich, als lösten wir den *Farbeindruck*, wie ein Häutchen, von dem gesehenen Gegenstand ab. (Dies sollte unsern Verdacht erregen.)

277. Aber wie ist es überhaupt möglich, daß man in Versuchung ist, zu glauben, man *meine* einmal mit einem Wort die Allen bekannte Farbe,—einmal: den 'visuellen Eindruck', den *ich jetzt* erhalte? Wie kann hier auch nur eine Versuchung bestehen?—Ich wende in diesen Fällen der Farbe nicht die gleiche Art der Aufmerksamkeit zu. Meine ich (wie ich sagen möchte) den mit zu eigen gehörten Farbeindruck, so vertiefe ich mich in die Farbe—ungefähr so, wie wenn ich mich an einer Farbe 'nicht sattsehen kann'. Daher ist es leichter, dieses Erlebnis zu erzeugen, wenn man auf eine leuchtende Farbe sieht, oder auf eine Farbenzusammensetzung, die sich uns einprägt.

278. "Ich weiß, wie *mir* die Farbe Grün erscheint"—nun, das hat doch Sinn!—Gewiß; welche Verwendung des Satzes denkst du dir?

279. Denke dir Einen, der sagte: "Ich weiß doch, wie hoch ich bin!" und dabei die Hand als Zeichen auf seinen Scheitel legt!

280. Einer malt ein Bild, um zu zeigen, wie er sich, etwa, eine Szene auf dem Theater vorstellt. Und nun sage ich: "Dies Bild hat eine doppelte Funktion; es teilt Andern etwas mit, wie Bilder oder Worte eben etwas mitteilen—aber für den Mitteilenden ist es noch eine Darstellung (oder Mitteilung?) anderer Art: für ihn ist es das Bild seiner Vorstellung, wie es das für keinen Andern sein kann. Sein privater Eindruck des Bildes sagt ihm, was er sich vorgestellt hat; in einem Sinne, in welchem es das Bild für die Andern nicht kann."—Und mit welchem Recht rede ich in diesem zweiten Falle von

275. Look at the blue of the sky and say to yourself "How blue the sky is!"—When you do it spontaneously—without philosophical intentions—the idea never crosses your mind that this impression of colour belongs only to *you*. And you have no hesitation in exclaiming that to someone else. And if you point at anything as you say the words you point at the sky. I am saying: you have not the feeling of pointing-into-yourself, which often accompanies 'naming the sensation' when one is thinking about 'private language'. Nor do you think that really you ought not to point to the colour with your hand, but with your attention. (Consider what it means "to point to something with the attention".)

276. But don't we at least *mean* something quite definite when we look at a colour and name our colour-impression? It is as if we detached the colour-*impression* from the object, like a membrane. (This ought to arouse our suspicions.)

277. But how is even possible for us to be tempted to think that we use a word to *mean* at one time the colour known to everyone—and at another the 'visual impression' which I am getting *now*? How can there be so much as a temptation here?—I don't turn the same kind of attention on the colour in the two cases. When I mean the colour impression that (as I should like to say) belongs to me alone I immerse myself in the colour—rather like when I cannot get my fill of a colour'. Hence it is easier to produce this experience when one is looking at a bright colour, or at an impressive colour-scheme.

278. "I know how the colour green looks to *me*"—surely that makes sense!—Certainly: what use of the proposition are you thinking of?

279. Imagine someone saying: "But I know how tall I am!" and laying his hand on top of his head to prove it.

280. Someone paints a picture in order to show how he imagines a theatre scene. And now I say: "This picture has a double function: it informs others, as pictures or words inform—but for the one who gives the information it is a representation (or piece of information?) of another kind: for him it is the picture of his image, as it can't be for anyone else. To him his private impression of the picture means what he has imagined, in a sense in which the picture cannot mean this to others."—And what right have I to speak in this second

Darstellung, oder Mitteilung,—wenn diese Worte im *ersten* Falle richtig angewandt waren?

281. "Aber kommt, was du sagst, nicht darauf hinaus, es gebe, z.B., keinen Schmerz ohne *Schmerzbenommen?*"—Es kommt darauf hinaus: man könne nur vom lebenden Menschen, und was ihm ähnlich ist, (sich ähnlich benimmt) sagen, es habe Empfindungen; es sähe; sei blind; höre; sei taub; sei bei Bewußtsein, oder bewußtlos.

282. "Aber im Märchen kann doch auch der Topf sehen und hören!" (Gewiß; aber er *kann* auch sprechen.)

"Aber das Märchen erdichtet doch nur, was nicht der Fall ist; es spricht doch nicht *Unsinn*."—So einfach ist es nicht. Ist es Unwahrheit, oder Unsinn, zu sagen, ein Topf rede? Macht man sich ein klares Bild davon, unter welchen Umständen wir von einem Topf sagen würden, er rede? (Auch ein Unsinn-Gedicht ist nicht Unsinn in der Weise, wie etwa das Lallen eines Kindes.)

Ja; wir sagen von Leblosem, es habe Schmerzen: im Spiel mit Puppen z.B. . Aber diese Verwendung des Schmerzbegriffs ist eine sekundäre. Stellen wir uns doch den Fall vor, Leute sagten *nur* von Leblosem, es habe Schmerzen; bedauerten *nur* Puppen! (Wenn Kinder Eisenbahn spielen, hängt ihr Spiel mit ihrer Kenntnis der Eisenbahn zusammen. Es könnten aber Kinder eines Volksstammes, dem die Eisenbahn unbekannt ist, dies Spiel von andern übernommen haben, und es spielen, ohne zu wissen, daß damit etwas nachgeahmt wird. Man könnte sagen, das Spiel habe für sie nicht den gleichen *Sinn*, wir für uns.)

283. Woher kommt uns *auch nur der Gedanke*: Wesen, Gegenstände, könnten etwas fühlen?

Meine Erziehung hätte mich darauf geführt, indem sie mich auf die Gefühle in mir aufmerksam machte, und nun übertrage ich die Idee auf Objekte außer mir? Ich erkenne, es ist da (in mir) etwas, was ich, ohne mit dem Wortgebrauch der Andern in Widerspruch zu geraten, "Schmerzen" nennen kann?—Auf Steine und Pflanzen, etc. übertrage ich meine Idee nicht.

Könnte ich mir nicht denken, ich hätte fürchterliche Schmerzen und würde, während sie andauern, zu einem Stein? Ja, wie weiß ich, wenn ich die Augen schließe, ob ich nicht zu einem Stein geworden bin?—Und wenn das nun geschehen ist, in wiefern wird *der Stein* Schmerzen haben? In wiefern wird man es vom Stein aussagen können? Ja warum soll der Schmerz hier überhaupt einen Träger haben?!

Und kann man von dem Stein sagen, er habe eine Seele und *die* hat Schmerzen? Was hat eine Seele, was haben Schmerzen, mit einem Stein zu tun?

case of a representation or piece of information—if these words were rightly used in the *first* case?

281. "But doesn't what you say come to this: that there is no pain, for example, without *pain-behaviour?*"—It comes to this: only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious.

282. "But in a fairy tale the pot too can see and hear!" (Certainly; but it *can* also talk.)

"But the fairy tale only invents what is not the case: it does not talk *nonsense*."—It is not as simple as that. Is it false or nonsensical to say that a pot talks? Have we a clear picture of the circumstances in which we should say of a pot that it talked? (Even a nonsense-poem is not nonsense in the same way as the babbling of a child.)

We do indeed say of an inanimate thing that it is in pain: when playing with dolls for example. But this use of the concept of pain is a secondary one. Imagine a case in which people ascribed pain *only* to inanimate things; pitied *only* dolls! (When children play at trains their game is connected with their knowledge of trains. It would nevertheless be possible for the children of a tribe unacquainted with trains to learn this game from others, and to play it without knowing that it was copied from anything. One might say that the game did not make the same *sense* to them as to us.)

283. What gives us *so much as the idea* that living beings, things, can feel?

Is it that my education has led me to it by drawing my attention to feelings in myself, and now I transfer the idea to objects outside myself? That I recognize that there is something there (in me) which I can call "pain" without getting into conflict with the way other people use this word?—I do not transfer my idea to stones, plants, etc.

Couldn't I imagine having frightful pains and turning to stone while they lasted? Well, how do I know, if I shut my eyes, whether I have not turned into a stone? And if that has happened, in what sense will *the stone* have the pains? In what sense will they be ascribable to the stone? And why need the pain have a bearer at all here?!

And can one say of the stone that it has a soul and *that* is what has the pain? What has a soul, or pain, to do with a stone?



Only of what behaves like a human being can one say that it has pains.

For one has to say it of a body, or, if you like of a soul which some body has. And how can a body have a soul?

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

And so, too, a corpse seems to us quite inaccessible to pain.—Our attitude to what is alive and to what is dead, is not the same. All our reactions are different.—If anyone says: "That cannot simply come from the fact that a living thing moves about in such-and-such a way and a dead one not", then I want to intimate to him that this is a case of the transition from quantity to quality.

285. Think of the recognition of *facial expressions*. Or of the description of facial expressions—which does not consist in giving the measurements of the face! Think, too, how one can imitate a man's face without seeing one's own in a mirror.

286. But isn't it absurd to say of a *body* that it has pain?—And why does one feel an absurdity in that? In what sense is it true that my hand does not feel pain, but I in my hand?

What sort of issue is: Is it the *body* that feels pain?—How is it to be decided? What makes it plausible to say that it is *not* the body?—Well, something like this: if someone has a pain in his hand, then the hand does not say so (unless it writes it) and one does not comfort the hand, but the sufferer: one looks into his face.

287. How am I filled with pity for *this man*? How does it come out what the object of my pity is? (Pity, one may say, is a form of conviction that someone else is in pain.)

288. I turn to stone and my pain goes on.—Suppose I were in error and it was no longer *pain*?—But I can't be in error here; it means nothing to doubt whether I am in pain!—That means: if anyone said "I do not know if what I have got is a pain or something else", we should think something like, he does not know what the

Nur von dem, was sich bestimmt wie ein Mensch, kann man sagen, daß es Schmerzen hat.

Denn man muß es von einem Körper sagen, oder, wenn du willst, von einer Seele, die ein Körper hat. Und wie kann ein Körper eine Seele haben?

284. Schau einen Stein an und denk dir, er hat Empfindungen!—Man sagt sich: Wie konnte man auch nur auf die Idee kommen, einem *Ding* eine *Empfindung* zuzuschreiben? Man könnte sie ebensogut einer Zahl zuschreiben!—Und nun schau auf eine zappelige Fliege, und sofort ist diese Schwierigkeit verschwunden und der Schmerz scheint hier *angreifbar* zu können, wo vorher alles gegen ihn, sozusagen, *glatt* war.

Und so scheint uns auch ein Leichnam dem Schmerz gänzlich unzugänglich.—Unsre Einstellung zum Lebenden ist nicht die zum Toten. Alle unsere Reaktionen sind verschieden.—Sagt Einer: "Das kann nicht einfach daran liegen, daß das Lebendige sich so und so bewegt und das Tote nicht"—so will ich ihm bedeuten, hier liege ein Fall des Übergangs 'von der Quantität zur Qualität' vor.

285. Denk an das Erkennen des *Gesichtsausdrucks*. Oder an die Beschreibung des Gesichtsausdrucks,—die nicht darin besteht, daß man die Maße des Gesichtes angibt! Denke auch daran, wie man das Gesicht eines Menschen nachahmen kann, ohne das eigene dabei im Spiegel zu sehen.

286. Aber ist es nicht absurd, von einem *Körper* zu sagen, er habe Schmerzen?—Und warum fühlt man darin eine Absurdität? In wiefern fühlt meine Hand nicht Schmerzen; sondern ich in meiner Hand?

Was ist das für eine Streitfrage: Ist es der *Körper*, der Schmerzen fühlt?—Wie ist sie zu entscheiden? Wie macht es sich geltend, daß es *nicht* der Körper ist?—Nun, etwa so: Wenn Einer in der Hand Schmerzen hat, so sagt's die *Hand* nicht (außer sie schreibt's), und man spricht nicht der Hand Trost zu, sondern dem Leidenden; man sieht ihm in die Augen.

287. Wie bin ich von Mitleid für *diesen Menschen* erfüllt? Wie zeigt es sich, welches Objekt das Mitleid hat? (Das Mitleid, kann man sagen, ist eine Form der Überzeugung, daß ein Anderer Schmerzen hat.)

288. Ich erstarre zu Stein und meine Schmerzen dauern an.—Und wenn ich mich nun irre und es nicht mehr *Schmerzen* wären!—Aber ich kann mich doch hier nicht irren; es heißt doch nichts, zu zweifeln, ob ich Schmerzen habe!—D.h.: wenn Einer sagte "Ich weiß nicht, ist das ein Schmerz, was ich habe, oder ist es etwas anderes?", so dächten wir etwa, er wisse nicht, was das deutsche Wort "Schmerz"

bedeute und würden's ihm erklären.—Wie? Vielleicht durch Gebärden, oder indem wir ihn mit einer Nadel stächen und sagten "Siehst du, das ist Schmerz". Er könnte diese Worterklärung, wie jede andere, richtig, falsch, oder garnicht verstehen. Und welches er tut, wird er im Gebrauch des Wortes zeigen, wie es auch sonst geschieht.

Wenn er nun z.B. sagte: "O, ich weiß, was 'Schmerz' heißt, aber ob *das* Schmerzen sind, was ich jetzt hier habe, das weiß ich nicht"—da würden wir bloß die Köpfe schütteln und müßten seine Worte für eine seltsame Reaktion ansehen, mit der wir nichts anzufangen wissen. (Es wäre etwa, wie wenn wir jemand im Ernste sagen hörten: "Ich erinnere mich deutlich, einige Zeit vor meiner Geburt geglaubt zu haben, . . . .")

Jener Ausdruck des Zweifels gehört nicht zu dem Sprachspiel; aber wenn nun der Ausdruck der Empfindung, das menschliche Benehmen, ausgeschlossen ist, dann scheint es, ich *dürfe* wieder zweifeln. Daß ich hier versucht bin, zu sagen, man könne die Empfindung für etwas andres halten, als was sie ist, kommt daher: Wenn ich das normale Sprachspiel mit dem Ausdruck der Empfindung abgeschafft denke, brauche ich nun ein Kriterium der Identität für sie; und dann bestünde auch die Möglichkeit des Irrtums.

289. "Wenn ich sage 'Ich habe Schmerzen', bin ich jedenfalls *vor mir selbst* gerechtfertigt."—Was heißt das? Heißt es: "Wenn ein Anderer wissen könnte, was ich 'Schmerzen' nenne, würde er zugeben, daß ich das Wort richtig verwende"?

Ein Wort ohne Rechtfertigung gebrauchen, heißt nicht, es zu Unrecht gebrauchen.

290. Ich identifiziere meine Empfindung freilich nicht durch Kriterien, sondern ich gebrauche den gleichen Ausdruck. Aber damit *endet* ja das Sprachspiel nicht; damit fängt es an.

Aber fängt es nicht mit der Empfindung an,—die ich beschreibe?—Das Wort "beschreiben" hat uns da vielleicht zum Besten. Ich sage "Ich beschreibe meinen Seelenzustand" und "Ich beschreibe mein Zimmer". Man muß sich die Verschiedenheiten der Sprachspiele ins Gedächtnis rufen.

291. Was wir "*Beschreibungen*" nennen, sind Instrumente für besondere Verwendungen. Denke dabei an eine Maschinenzeichnung, einen Schnitt, einen Aufriß mit den Maßen, den der Mechaniker vor sich hat. Wenn man an eine Beschreibung als ein Wortbild der Tatsachen denkt, so hat das etwas Irreführendes: Man denkt etwa nur an Bilder, wie sie an unsern Wänden hängen; die schlechtweg abzubilden scheinen, wie ein Ding aussieht, wie es beschaffen ist. (Diese Bilder sind gleichsam müßig.)

English word "pain" means; and we should explain it to him.—How? Perhaps by means of gestures, or by pricking him with a pin and saying: "See, that's what pain is!" This explanation, like any other, he might understand right, wrong, or not at all. And he will shew which he does by his use of the word, in this as in other cases.

If he now said, for example: "Oh, I know what 'pain' means; what I don't know is whether *this*, that I have now, is pain"—we should merely shake our heads and be forced to regard his words as a queer reaction which we have no idea what to do with. (It would be rather as if we heard someone say seriously: "I distinctly remember that some time before I was born I believed . . . .".)

That expression of doubt has no place in the language-game; but if we cut out human behaviour, which is the expression of sensation, it looks as if I might *legitimately* begin to doubt afresh. My temptation to say that one might take a sensation for something other than what it is arises from this: if I assume the abrogation of the normal language-game with the expression of a sensation, I need a criterion of identity for the sensation; and then the possibility of error also exists.

289. "When I say 'I am in pain' I am at any rate justified *before myself*."—What does that mean? Does it mean: "If someone else could know what I am calling 'pain', he would admit that I was using the word correctly"?

To use a word without a justification does not mean to use it without right.

290. What I do is not, of course, to identify my sensation by criteria: but to repeat an expression. But this is not the *end* of the language-game: it is the beginning.

But isn't the beginning the sensation—which I describe?—Perhaps this word "describe" tricks us here. I say "I describe my state of mind" and "I describe my room". You need to call to mind the differences between the language-games.

291. What we call "*descriptions*" are instruments for particular uses. Think of a machine-drawing, a cross-section, an elevation with measurements, which an engineer has before him. Thinking of a description as a word-picture of the facts has something misleading about it: one tends to think only of such pictures as hang on our walls: which seem simply to portray how a thing looks, what it is like. (These pictures are as it were idle.)

292. Glaub nicht immer, daß du deine Worte von Tatsachen ableist; diese nach Regeln in Worte abbildest! Denn die Anwendung der Regel im besondern Fall müßtest du ja doch ohne Führung machen.

293. Wenn ich von mir selbst sage, ich wisse nur vom eignen Fall, was das Wort "Schmerz" bedeutet,—müß ich *das* nicht auch von den Andern sagen? Und wie kann ich denn den *einen* Fall in so unvernünftlicher Weise verallgemeinern?

Nun, ein jeder sagt es mit von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien!—Angenommen, es hätte jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir "Käfer" nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen, und jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seiner* Käfers, was ein Käfer ist.—Da könnte es ja sein, daß jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte.—Aber wenn nun das Wort "Käfer" dieser Leute doch einen Gebrauch hätte?—So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein.—Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann 'gekürzt werden'; es hebt sich weg, was immer es ist.

Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von 'Gegenstand und Bezeichnung' konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.

294. Wenn du sagst, er sähe ein privates Bild vor sich, das er beschreibe, so hast du immerhin eine Annahme gemacht über das, was er vor sich hat. Und das heißt, daß du es näher beschreiben kannst, oder beschreibst. Gibst du zu, daß du gar keine Ahnung hast, von welcher Art, was er vor sich hat, sein könnte,—was verführt dich dann dennoch zu sagen, er habe etwas vor sich? Ist das nicht, als sagte ich von Einem: "Er hat etwas. Aber ob es Geld, oder Schulden, oder eine leere Kasse ist, weiß ich nicht."

295. Und was soll "Ich weiß nur vom *eigenen* Fall . . ." überhaupt für ein Satz sein? Ein Erfahrungssatz? Nein.—Ein grammatischer? Ich denke mir also: Jeder sage von sich selbst, er wisse nur vom eignen Schmerz, was Schmerz sei.—Nicht, daß die Menschen das wirklich sagen, oder auch nur bereit sind, zu sagen. Aber wenn nun jeder es sagte—es könnte eine Art Ausruf sein. Und wenn er auch als Mitteilung nichtssagend ist, so ist er doch ein Bild; und warum sollten wir uns so ein Bild nicht vor die Seele rufen wollen? Denke dir statt der Worte ein gemaltes allegorisches Bild.

Ja, wenn wir beim Philosophieren in uns schauen, bekommen wir

292. Don't always think that you read off what you say from the facts; that you portray these in words according to rules. For even so you would have to apply the rule in the particular case without guidance.

293. If I say of myself that it is only from my own case that I know what the word "pain" means—must I not say the same of other people too? And how can I generalize the *one* case so irresponsibly?

Now someone tells me that *he* knows what pain is only from his own case!—Suppose everyone had a box with something in it: we call it a "beetle". No one can look into anyone else's box, and everyone says he knows what a beetle is only by looking at *his* beetle.—Here it would be quite possible for everyone to have something different in his box. One might even imagine such a thing constantly changing.—But suppose the word "beetle" had a use in these people's language?—If so it would not be used as the name of a thing. The thing in the box has no place in the language-game at all; not even as a *something*: for the box might even be empty.—No, one can 'divide through' by the thing in the box; it cancels out, whatever it is.

That is to say: if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of 'object and designation' the object drops out of consideration as irrelevant.

294. If you say he sees a private picture before him, which he is describing, you have still made an assumption about what he has before him. And that means that you can describe it or do describe it more closely. If you admit that you haven't any notion what kind of thing it might be that he has before him—then what leads you into saying, in spite of that, that he has something before him? Isn't it as if I were to say of someone: "He has something. But I don't know whether it is money, or debts, or an empty till."

295. "I know . . . only from my *own* case"—what kind of proposition is this meant to be at all? An experiential one? No.—A grammatical one?

Suppose everyone does say about himself that he knows what pain is only from his own pain.—Not that people really say that, or are even prepared to say it. But *if* everybody said it—it might be a kind of exclamation. And even if it gives no information, still it is a picture, and why should we not want to call up such a picture? Imagine an allegorical painting taking the place of those words.

When we look into ourselves as we do philosophy, we often get to



oft gerade so ein Bild zu sehen. Förmlich, eine bildliche Darstellung unsrer Grammatik. Nicht Fakten; sondern gleichsam illustrierte Redewendungen.

296. "Ja, aber es ist doch da ein Etwas, was meinen Ausruf des Schmerzes begleitet! Und um dessentwillen ich ihn mache. Und dieses Etwas ist das, was wichtig ist,—und schrecklich."—Wem teilen wir das nur mit? Und bei welcher Gelegenheit?

297. Freilich, wenn das Wasser im Topf kocht, so steigt der Dampf aus dem Topf und auch das Bild des Dampfes aus dem Bild des Topfes. Aber wie, wenn man sagen wollte, im Bild des Topfes müsse auch etwas kochen?

298. Daß wir so gerne sagen möchten "Das Wichtige ist *das*"—indem wir für uns selbst auf die Empfindung deuten,—zeigt schon, wie sehr wir geneigt sind, etwas zu sagen, was keine Mitteilung ist.

299. Nicht umhin können—wenn wir uns philosophischen Gedanken hingeben—das und das zu sagen, unwiderstehlich dazu neigen, dies zu sagen, heißt nicht, zu einer *Annahme* gezwungen sein, oder einen Sachverhalt unmittelbar einsehen, oder wissen.

300. Zu dem Sprachspiel mit den Worten "er hat Schmerzen" gehört—möchte man sagen—nicht nur das Bild des Benehmens, sondern auch das Bild des Schmerzes. Oder: nicht nur das Paradigma des Benehmens, sondern auch das des Schmerzes.—Zu sagen "Das Bild des Schmerzes tritt ins Sprachspiel mit dem Worte 'Schmerz' ein", ist ein Mißverständnis. Die Vorstellung des Schmerzes ist kein Bild, und *diese* Vorstellung ist im Sprachspiel auch nicht durch etwas ersetzbar, was wir ein Bild nennen würden.—Wohl tritt die Vorstellung des Schmerzes in einem Sinn ins Sprachspiel ein; nur nicht als Bild.

301. Eine Vorstellung ist kein Bild, aber ein Bild kann ihr entsprechen.

302. Wenn man sich den Schmerz des Andern nach dem Vorbild des eigenen vorstellen muß, dann ist das keine so leichte Sache: da ich mir nach den Schmerzen, die ich *fühle*, Schmerzen vorstellen soll, die ich *nicht fühle*. Ich habe nämlich in der Vorstellung nicht einfach einen Übergang von einem Ort des Schmerzes zu einem andern zu machen. Wie von Schmerzen in der Hand zu Schmerzen im Arm. Denn ich soll mir nicht vorstellen, daß ich an einer Stelle seines Körpers Schmerz empfinde. (Was auch möglich wäre.)

Das Schmerzbenehmen kann auf eine schmerzhaft Stelle deuten,—aber die leidende Person ist die, welche Schmerz äußert.

see just such a picture. A full-blown pictorial representation of our grammar. Not facts; but as it were illustrated turns of speech.

296. "Yes, but there is *something* there all the same accompanying my cry of pain. And it is on account of that that I utter it. And this something is what is important—and frightful."—Only whom are we informing of this? And on what occasion?

297. Of course, if water boils in a pot, steam comes out of the pot and also pictured steam comes out of the pictured pot. But what if one insisted on saying that there must also be something boiling in the picture of the pot?

298. The very fact that we should so much like to say: "*This* is the important thing"—while we point privately to the sensation—is enough to shew how much we are inclined to say something which gives no information.

299. Being unable—when we surrender ourselves to philosophical thought—to help saying such-and-such; being irresistibly inclined to say it—does not mean being forced into an *assumption*, or having an immediate perception or knowledge of a state of affairs.

300. It is—we should like to say—not merely the picture of the behaviour that plays a part in the language-game with the words "he is in pain", but also the picture of the pain. Or, not merely the paradigm of the behaviour, but also that of the pain.—It is a misunderstanding to say "The picture of pain enters into the language-game with the word 'pain'." The image of pain is not a picture and *this* image is not replaceable in the language-game by anything that we should call a picture.—The image of pain certainly enters into the language game in a sense; only not as a picture.

301. An image is not a picture, but a picture can correspond to it.

302. If one has to imagine someone else's pain on the model of one's own, this is none too easy a thing to do: for I have to imagine pain which I *do not feel* on the model of the pain which I *do feel*. That is, what I have to do is not simply to make a transition in imagination from one place of pain to another. As, from pain in the hand to pain in the arm. For I am not to imagine that I feel pain in some region of his body. (Which would also be possible.)

Pain-behaviour can point to a painful place—but the subject of pain is the person who gives it expression.

303. "I can only *believe* that someone else is in pain, but I *know* it if I am."—Yes: one can make the decision to say "I believe he is in pain" instead of "He is in pain". But that is all.—What looks like an explanation here, or like a statement about a mental process, is in truth an exchange of one expression for another which, while we are doing philosophy, seems the more appropriate one.

304. "But you will surely admit that there is a difference between pain-behaviour accompanied by pain and pain-behaviour without any pain?"—Admit it? What greater difference could there be?—"And yet you again and again reach the conclusion that the sensation itself is a *nothing*."—Not at all. It is not a *something*, but not a *nothing* either! The conclusion was only that a nothing would serve just as well as something about which nothing could be said. We have only rejected the grammar which tries to force itself on us here.

The paradox disappears only if we make a radical break with the idea that language always functions in one way, always serves the same purpose: to convey thoughts—which may be about houses, pains, good and evil, or anything else you please.

305. "But you surely cannot deny that, for example, in remembering, an inner process takes place."—What gives the impression that we want to deny anything? When one says "Still, an inner process does take place here"—one wants to go on: "After all, you see it." And it is this inner process that one means by the word "remembering".—The impression that we wanted to deny something arises from our setting out faces against the picture of the 'inner process'. What we deny is that the picture of the inner process gives us the correct idea of the use of the word "to remember". We say that this picture with its ramifications stands in the way of our seeing the use of the word as it is.

306. Why should I deny that there is a mental process? But "There has just taken place in me the mental process of remembering... ." means nothing more than: "I have just remembered... ." To deny the mental process would mean to deny the remembering; to deny that anyone ever remembers anything.

307. "Are you not really a behaviourist in disguise? Aren't you at bottom really saying that everything except human behaviour is

303. "Ich kann nur *glauben*, daß der Andere Schmerzen hat, aber ich *weiß* es, wenn ich sie habe."—Ja; man kann sich dazu entschließen, zu sagen "Ich glaube, er hat Schmerzen" statt "Er hat Schmerzen". Aber das ist alles.—Was hier wie eine Erklärung, oder Aussage über die seelischen Vorgänge aussieht, ist in Wahrheit ein Vertauschen einer Redeweise für eine andere, die, während wir philosophieren, uns die treffendere scheint.

Versuch einmal—in einem wirklichen Fall—die Angst, die Schmerzen des Anderen zu bezweifeln!

304. "Aber du wirst doch zugeben, daß ein Unterschied ist, zwischen Schmerzbenahmen mit Schmerzen und Schmerzbenahmen ohne Schmerzen."—Zugeben? Welcher Unterschied könnte größer sein!—"Und doch gelangst du immer wieder zum Ergebnis, die Empfindung selbst sei ein Nichts."—Nicht doch. Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts! Das Ergebnis war nur, daß ein Nichts die gleichen Dienste täte, wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen läßt. Wir erwarten nur die Grammatik, die sich uns hier aufdrängen will.

Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktionierte immer auf *eine* Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu überbringen—selen diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, oder was immer.

305. "Aber du kannst doch nicht leugnen, daß, z. B., beim Erinnern ein innerer Vorgang stattfindet."—Warum macht es denn den Eindruck, als wollten wir etwas leugnen? Wenn man sagt "Es findet doch dabei ein innerer Vorgang statt"—so will man fortsetzen: "Du siehst es doch." Und es ist doch dieser innere Vorgang, den man mit dem Wort "sich erinnern" meint.—Der Eindruck, als wollten wir etwas leugnen, rührt daher, daß wir uns gegen das Bild vom 'innern Vorgang' wenden. Was wir leugnen, ist, daß das Bild vom innern Vorgang uns die richtige Idee von der Verwendung des Wortes "erinnern" gibt. Ja wir sagen, daß dieses Bild mit seinen Ramifikationen uns verhindert, die Verwendung des Wortes zu sehen, wie sie ist.

306. Warum soll ich denn leugnen, daß ein geistiger Vorgang da ist? Nur heißt "Es hat jetzt in mir der geistige Vorgang der Erinnerung an... stattgefunden" nichts anderes als: "Ich habe mich jetzt an... erinnert". Den geistigen Vorgang leugnen, hieße, das Erinnern leugnen; leugnen, daß irgend jemand sich je an etwas erinnert.

307. "Bist du nicht doch ein verkappter Behaviourist? Sagst du nicht doch, im Grunde, daß alles Fiktion ist, außer dem menschlichen

Benehmen?"—Wenn ich von einer Fiktion rede, dann von einer *grammatischen* Fiktion.

308. Wie kommt es nur zum philosophischen Problem der seelischen Vorgänge und Zustände und des Behaviourism?—Der erste Schritt ist der ganz unauffällige. Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Natur unentschieden! Wir werden vielleicht einmal mehr über sie wissen—meinen wir. Aber eben dadurch haben wir uns auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt. Denn wir haben einen bestimmten Begriff davon, was es heißt: einen Vorgang näher kennen zu lernen. (Der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück ist getan, und gerade er schien uns unschuldig.)—Und nun zerfällt der Vergleich, der uns unsere Gedanken hätte begreiflich machen sollen. Wir müssen also den noch unverständenen Prozeß im noch unerforschten Medium leugnen. Und so scheinen wir also die geistigen Vorgänge gelehnet zu haben. Und wollen sie doch natürlich nicht leugnen!

309. Was ist dein Ziel in der Philosophie?—Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.

310. Ich sage jemandem, ich habe Schmerzen. Seine Einstellung zu mir wird nun die des Glaubens sein; des Unglaubens; des Mißtrauens; u.s.w..

Nehmen wir an, er sagt: "Es wird nicht so schlimm sein."—Ist das nicht der Beweis dafür, daß er an etwas glaubt, das hinter der Schmerzäußerung steht?—Seine Einstellung ist ein Beweis seiner Einstellung. Denke dir nicht nur den Satz "Ich habe Schmerzen", sondern auch die Antwort "Es wird nicht so schlimm sein" durch Naturlaute und Gebärden ersetzt!

311. "Welcher Unterschied könnte größer sein!"—Im Falle der Schmerzen glaube ich, ich könne mir diesen Unterschied privatim vorführen. Den Unterschied aber zwischen einem abgebrochenen und einem nicht abgebrochenen Zahn kann ich Jedem vorführen.—Aber zu der privaten Vorführung brauchst du dir garnicht Schmerzen hervorzurufen, sondern es genügt, wenn du dir sie *vorstellst*,—z.B. ein wenig das Gesicht verziehst. Und weißt du, daß, was du dir so vorführst, Schmerzen sind, und nicht z.B. ein Gesichtsausdruck? Wie weißt du auch, was du dir vorführen sollst, ehe du dir's vorführst? Diese *private* Vorführung ist eine Illusion.

312. Aber sind die Fälle des Zahnes und der Schmerzen nicht doch wieder ähnlich? Denn der Gesichtsempfindung im einen entspricht die Schmerzempfindung im andern. Die Gesichtsempfindung kann ich mir so wenig vorführen, oder so gut, wie die Schmerzempfindung.

a fiction?"—If I do speak of a fiction, then it is of a *grammatical* fiction.

308. How does the philosophical problem about mental processes and states and about behaviourism arise?—The first step is the one that altogether escapes notice. We talk of processes and states and leave their nature undecided. Sometime perhaps we shall know more about them—we think. But that is just what commits us to a particular way of looking at the matter. For we have a definite concept of what it means to learn to know a process better. (The decisive movement in the conjuring trick has been made, and it was the very one that we thought quite innocent.)—And now the analogy which was to make us understand our thoughts falls to pieces. So we have to deny the yet uncomprehended process in the yet unexplored medium. And now it looks as if we had denied mental processes. And naturally we don't want to deny them.

309. What is your aim in philosophy?—To shew the fly the way out of the fly-bottle.

310. I tell someone I am in pain. His attitude to me will then be that of belief; disbelief; suspicion; and so on.

Let us assume he says: "It's not so bad."—Doesn't that prove that he believes in something behind the outward expression of pain?—His attitude is a proof of his attitude. Imagine not merely the words "I am in pain" but also the answer "It's not so bad" replaced by instinctive noises and gestures.

311. "What difference could be greater?"—In the case of pain I believe that I can give myself a private exhibition of the difference. But I can give anyone an exhibition of the difference between a broken and an unbroken tooth.—But for the private exhibition you don't have to give yourself actual pain; it is enough to *imagine* it—for instance, you screw up your face a bit. And do you know that what you are giving yourself this exhibition of is pain and not, for example, a facial expression? And how do you know what you are to give yourself an exhibition of before you do it? This *private* exhibition is an illusion.

312. But again, *aren't* the cases of the tooth and the pain similar? For the visual sensation in the one corresponds to the sensation of pain in the other. I can exhibit the visual sensation to myself as little or as well as the sensation of pain.



Denken wir uns diesen Fall: Die Oberflächchen der Dinge unserer Umgebung (Steine, Pflanzen, etc. etc.) hätten Flecken und Zonen, die unsere Haut bei der Berührung Schmerz verursachen. (Etwas durch die chemische Beschaffenheit dieser Oberflächchen. Aber das brauchen wir nicht zu wissen.) Wir würden nun, wie heute von einem rotgefleckten Blatt einer bestimmten Pflanze, von einem Blatt mit Schmerzhecken reden. Ich denke mir, daß die Wahrnehmung dieser Flecken und ihrer Gestalt für uns von Nutzen wäre, daß wir aus ihr Schlüsse auf wichtige Eigenschaften der Dinge ziehen könnten.

313. Ich kann Schmerzen vorführen, wie ich Rot vorführe, und wie ich Gerade und Krumm und Baum und Stein vorführe.—*Das nennen wir eben "vorführen"*.

314. Es zeigt ein fundamentales Mißverständnis an, wenn ich meinen gegenwärtigen Zustand der Kopfschmerzen zu betrachten geneigt bin, um über das philosophische Problem der Empfindung ins Klare zu kommen.

315. Könnte der das Wort "Schmerz" verstehen, der *nie* Schmerz gefühlt hat?—Soll die Erfahrung mich lehren, ob es so ist oder nicht?—Und wenn wir sagen "Einer kann sich Schmerzen nicht vorstellen, außer er hat sie einmal gefühlt"—woher wissen wir das? Wie läßt sich entscheiden, ob das wahr ist?

316. Um über die Bedeutung des Wortes "denken" klar zu werden, schauen wir uns selbst beim Denken zu: Was wir da beobachten, werde das sein, was das Wort bedeutet!—Aber so wird dieser Begriff eben nicht gebraucht. (Es wäre ähnlich, wenn ich, ohne Kenntnis des Schachspiels, durch genaues Beobachten des letzten Zuges einer Schachpartie herausbringen wollte, was das Wort "mattsetzen" bedeutet.)

317. Irreführende Parallele: Der Schmerz, ein Ausdruck des Schmerzes—der Satz, ein Ausdruck des Gedankens!

Als wäre es der Zweck des Satzes, Einen wissen zu lassen, wie es dem Andern zu Mute ist: Nur, sozusagen, im Denkkapparat und nicht im Magen.

318. Wenn wir denkend sprechen, oder auch schreiben—ich meine, wie wir es gewöhnlich tun—so werden wir, im allgemeinen, nicht sagen, wir dächten schneller, als wir sprechen; sondern der Gedanke erscheint hier vom Ausdruck *nicht abgelöst*. Andererseits aber redet man von der Schnelle des Gedankens; wie ein Gedanke uns blitzartig durch den Kopf geht, wie Probleme uns mit einem Schlag klar werden, etc. Da liegt es nahe, zu fragen: Geschieht beim blitzartigen Denken das gleiche, wie beim nicht gedankenlosen Sprechen,—nur äußerst beschleunigt? So daß also im ersten Fall das

Let us imagine the following: The surfaces of the things around us (stones, plants, etc.) have patches and regions which produce pain in our skin when we touch them. (Perhaps through the chemical composition of these surfaces. But we need not know that.) In this case we should speak of pain-patches on the leaf of a particular plant just as at present we speak of red patches. I am supposing that it is useful to us to notice these patches and their shapes; that we can infer important properties of the objects from them.

313. I can exhibit pain, as I exhibit red, and as I exhibit straight and crooked and trees and stones.—*That is what we call "exhibiting"*.

314. It shows a fundamental misunderstanding, if I am inclined to study the headache I have now in order to get clear about the philosophical problem of sensation.

315. Could someone understand the word "pain", who had *never* felt pain?—Is experience to teach me whether this is so or not?—And if we say "A man could not imagine pain without having some-time felt it"—how do we know? How can it be decided whether it is true?

316. In order to get clear about the meaning of the word "think" we watch ourselves while we think; what we observe will be what the word means!—But this concept is not used like that. (It would be as if without knowing how to play chess, I were to try and make out what the word "mate" meant by close observation of the last move of some game of chess.)

317. Misleading parallel: the expression of pain is a cry—the expression of thought, a proposition.

As if the purpose of the proposition were to convey to one person how it is with another: only, so to speak, in his thinking part and not in his stomach.

318. Suppose we think while we talk or write—I mean, as we normally do—we shall not in general say that we think quicker than we talk; the thought seems *not to be separate* from the expression. On the other hand, however, one does speak of the speed of thought; of how a thought goes through one's head like lightning; how problems become clear to us in a flash, and so on. So it is natural to ask if the same thing happens in lightning-like thought—only extremely accelerated—as when we talk and 'think while we talk.' So that in the

# PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN

von  
LUDWIG WITTGENSTEIN

Zweite Auflage

The Macmillan Company, New York

# PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

By  
LUDWIG WITTGENSTEIN

Translated by  
G. E. M. ANSCOMBE

Second Edition

The Macmillan Company, New York