

### III. Die Frage nach den Möglichkeiten einer Privatsprache in den *Philosophischen Untersuchungen*

#### 2. Was ist eine Privatsprache?

Ich habe in der letzten Stunde damit begonnen Ihnen zu skizzieren, was Wittgenstein meint, wenn er sich in seinem berühmt-berüchtigten Privatsprachenargument gegen die Möglichkeit einer privaten Sprache wendet. Ich habe versucht deutlich zu machen, dass eine private Sprache keine Geheimsprache oder so ist. Was mit einer privaten Sprache gemeint ist, ist eine bestimmte Interpretation eines Zusammenhanges, und zwar des Zusammenhanges zwischen inneren Empfindungen, die wir haben, und der Sprache, die wir für innere Empfindungen benutzen. Wittgensteins Standardbeispiel ist das Empfinden von Schmerzen. Es geht um die Frage nach der Beschreibung des Zusammenhangs zwischen Sätzen wie ‚Ich habe Schmerzen‘ und dem Empfinden von Schmerzen.

Der Privatsprachler, Wittgensteins Gegner also, hat nun folgende Überzeugung - und ich versuche jetzt, den Privatsprachler so plausibel wie möglich darzustellen, als sei das eigentlich alles selbstverständlich, was er da sagt und als hätten wir das immer auch schon geglaubt und als wäre es ganz absurd von Wittgenstein, dagegen argumentieren zu wollen:

Meine Schmerzen sind etwas, was nur ich haben kann. Kein anderer Mensch kann meine Schmerzen fühlen, kann wissen, wie es ist, meine Schmerzen zu haben. Und nicht nur Schmerzen: Ist es nicht mit allen Gefühlen und Empfindungen so? Wir alle hier in der Aula werden uns schnell darauf einigen können, daß diese Tafel grün ist. Aber wäre es nicht möglich, daß meine Grünempfindung völlig unterschiedlich ist von ihrer Grünempfindung? Natürlich haben wir alle gelernt, die Farbe dieser Tafel ‚grün‘ zu nennen. Aber es könnte doch sein, daß ihre Farbempfindung bei Grün der Empfindung entspricht, die ich habe, wenn ich etwas ‚rot‘ nenne. Und beruhen nicht unsere ganzen Beziehungsprobleme zum großen Teil darauf, daß ich nie sicher sein, ob die inneren Gefühle meines Freundes oder meiner Freundin wirklich genau dieselben sind wie meine? Ich weiß, was ich meine, wenn ich sage, ich bin in dich verliebt, denn ich weiß, wie sich das in mir anfühlt, verliebt zu sein. Aber wenn mein Freund oder meine Freundin sagt, sie sei auch verliebt, kann es nicht sein, daß sie da ganz andere Gefühle und Empfindungen dabei hat, weil es für sie innerlich ganz anders ist, ein anderes Gefühl ist, verliebt zu sein als das Gefühl, was ich habe, wenn ich verliebt bin? Ich kann ja in den anderen Menschen nicht reinschauen und seine Empfindungen und Gefühle selbst empfinden und spüren. Nur wenn das möglich wäre, würde ich wirklich verstehen, was die andere

Person meint, wenn sie sagt, sie sei in mich verliebt. Und ist das nicht *das* kommunikative Drama jeder tiefen Beziehung?

Sie sehen, es geht nicht nur um ein völlig abgefahrenes sprachphilosophisches Problem, sondern durchaus auch um existentielle Fragen. Aber was, so könnten Sie fragen, ist daran überhaupt sprachphilosophisch interessant? Und inwiefern geht es bei der Debatte überhaupt um Sprachphilosophie?

Schlicht deswegen, weil - gesetzt den Fall, der Privatsprachler hätte Recht - die Worte, die der Verliebte oder derjenige, der Schmerzen hat, äußert, ihre Bedeutung dadurch gewinnen, daß sie sich auf innere Erlebnisse beziehen. Diese inneren Erlebnisse sind aber nur demjenigen zugänglich, der die Erlebnisse hat. Deswegen versteht eigentlich auch nur der Privatsprachler, was er meint, wenn er von Schmerzen oder von ‚grün‘ oder von Verliebtheit spricht. Die Sprache ist privat, weil die Empfindungen privat sind und weil die Worte, die wir benutzen, die inneren Empfindungen benennen. Ich kann dem anderen meine Empfindungen nicht zeigen wie ich ihm ein Bild, das ich gemalt habe, zeigen kann. Das Wort ‚Schmerz‘, ‚grün‘, ‚verliebt‘ benennt diese Empfindungen und hat eine Bedeutung, die nur ich selbst verstehen kann. Das bedeutet, daß ein Anderer nie wirklich wissen kann, was ich mit dem Wort ‚Schmerz‘ eigentlich meine. Das Wort ‚Schmerz‘ benennt meine innere Empfindung, die innere Empfindung habe aber nur ich, und insofern kenne ich allein die Bedeutung des Wortes. Weil nur ich die Bedeutung des Wortes kenne, kann der andere das Wort nicht verstehen - er kann die Bedeutung nicht kennen. Insofern ist die Sprache privat.

Sie sehen hier, warum Sprachphilosophie in unser Thema hineinkommt, und wenn Sie sich an die letzte Stunde erinnern, in der ich versucht habe, die Auffassung davon, dass ein Wort seine Bedeutung dadurch erhält, dass es etwas *benennt* von der Auffassung, dass ein Wort seine Bedeutung durch den Gebrauch in der Sprache erhält, zu unterscheiden, dann können Sie vielleicht schon ahnen, was der Privatsprachler annimmt und was Wittgenstein in Frage stellen wird: Der Privatsprachler nimmt an, dass die Bedeutung des Wortes die innere Empfindung ist, d.h. dass das Empfindungswort die innere Empfindung *benennt* - erinnern Sie sich an das Bild von Augustinus vom Funktionieren der Sprache -, und Wittgenstein wird demgegenüber zeigen, dass diese Worte ganz anderes funktionieren. Soviel mal als Ausblick auf das, was kommen wird.

Wittgenstein hat das Problem der Privatsprache nicht erfunden. Es ist ein altes Problem in der Philosophie. Die philosophische Position, die ein Privatsprachler vertritt, ist der Solipsismus. Ein Solipsist ist ein einsamer Mensch. Er steht ganz allein in der Welt. Er versteht

nicht, was die anderen Menschen sagen, vor allem nicht, wenn sie anfangen, von sich und ihren Empfindungen und Erfahrungen zu sprechen (denn dazu gebrauchen die anderen Menschen Wörter, deren Bedeutung nur sie kennen können). In einer etwas extremeren Spielart führt das dazu, daran zu zweifeln oder überhaupt zu leugnen, daß man sinnvollerweise meinen kann, es gäbe außer mir und meinen Bewußtseinszuständen überhaupt noch irgendetwas anderes. Wenn Sie mit der kontemporären *Zombie*-debatte vertraut sind, dann erkennen Sie, daß diese Debatte auch hier ihre Wurzeln hat. Sie sehen auch, daß der Solipsismus eng mit anderen philosophischen Positionen verbunden ist. Wir können ihn als eine Variante der Skepsis begreifen, aber auch als eine philosophische Position, die ihren Ursprung in Descartes Unterscheidung zwischen der *res extensa* und der *res cogitans* hat.

Descartes hat angenommen, daß die fundamentalste ontologische Unterscheidung diejenige zwischen der *res extensa* und der *res cogitans* ist. Descartes ist der Auffassung, dass sich alles, was es gibt, in zwei fundamentale Kategorien einordnen lässt: Die Kategorie der im Raum ausgedehnten Dinge - das ist die Kategorie der *res extensa* -, und die Kategorie der *res cogitans*, d.h. der Kategorie des Denkens. Die Dinge, die in die Kategorie der *res extensa* gehören, sind öffentlich zugänglich: Jeder kann - zumindest prinzipiell - einen Zugang zu ihr haben. Die Dinge der *res cogitans* sind demgegenüber privater Natur.

Doch zurück zum Thema, zur Skizze des Privatsprachlers. Das Problem ist, daß man geneigt ist, vieles an dieser Skizze intuitiv ganz richtig finden werden. Stimmt es denn nicht, daß nur ich wissen kann, wie sich mein Schmerz anfühlt? Stimmt es denn nicht, daß ich mir nie sicher sein kann, ob der andere genau dieselbe Farbempfindung hat wie ich, wenn wir uns beide darauf einigen zu sagen, daß diese Tafel grün ist? Stimmt es denn nicht, daß ich nie wissen kann, ob der Mensch, in den ich verliebt bin, die Verliebtheit genauso spürt wie ich selbst? Mitten in der Abhandlung zur Privatsprache steht ein Paragraph, den wir schon kennen:

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

An diesem Satz kann ich vielleicht die Strategie deutlich machen, die Wittgenstein einschlagen wird. Stellen Sie sich vor, der Patient ist unser Privatsprachler. Er ist krank, und seine Krankheit besteht in den Überzeugungen, die ich Ihnen gerade skizziert habe. Ein Symptom dieser Krankheit ist, daß er ein sehr einsamer Mensch ist. Wenn ein Philosoph die Krankheit behandelt, dann nimmt er ihm diese Überzeugungen durch eine bestimmte Art der Therapie.

Diese Therapie muß nicht darin bestehen, daß er nun das Gegenteil von dem für richtig hält, was er bisher geglaubt hat, und z.B. annimmt, daß jeder Mensch auf Erden Schmerz gleich empfindet, sondern, daß er aus einem bestimmten Grund aufhört, die Dinge zu glauben, an die er bisher geglaubt hat. Das ist sehr wichtig, damit Sie keine falschen Erwartungen aufbauen. Es geht nicht darum, einzusehen, dass das Gegenteil von dem, was der Privatsprachler meint, richtig ist, sondern eine Korrektur am Bild vorzunehmen, das der Privatsprachler von der Art hat, wie wir uns über innere Vorgänge unterhalten und wie wir verstehen oder nicht verstehen können, was jemand meint, wenn er über seine eigenen inneren Empfindungen spricht. Die Therapie besteht nicht darin, daß eine falsche Theorie durch eine richtige ersetzt wird, sondern darin, daß man von der falschen Auffassung läßt, weil man sieht, daß sie auf einem Mißverständnis beruht. Als Sprachphilosoph wird man sagen, auf einem Mißverständnis darüber, wie Empfindungswörter funktionieren. Erinnern Sie sich an Wittgensteins Bild von der Brille, die man einfach abnehmen muß, um richtig zu sehen; auch in diesem Bild war der Vergleichspunkt mit der Philosophie ja nicht der, daß man eine neue Theorie braucht, sondern der, daß man eine falsche Theorie fallen läßt. Die falsche Theorie besteht im Privatsprachenargument in der Annahme, die Bedeutung eines Wortes wie ‚Schmerz‘ sei die private Empfindung, die nur der Sprecher selbst kennen kann.

### 3. Der Text in den *PU*: § 243 und 246

Gehen wir jetzt aber nach dieser Vorrede auf den Text ein. Vieles dürfte Ihnen jetzt schon verständlicher und bekannter vorkommen.

*PU* § 243 Ein Mensch kann sich selbst ermutigen, sich selbst befehlen, gehorchen, tadeln, bestrafen, eine Frage vorlegen und auf sie antworten. Man könnte sich also auch Menschen denken, die nur monologisch sprächen. Ihre Tätigkeit mit Selbstgesprächen begleiten. - Einem Forscher, der sie beobachtet und ihrer 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 Vorsätze und Entschlüsse fassen.)

Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse - seine Gefühle, Stimmungen, etc. - für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen 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.

PU § 246 Inwiefern 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*? [...]

Die Bemerkung 246, die inhaltlich und argumentativ unmittelbar an § 243 anschließt und von den Paragraphen § 244-245 lediglich unterbrochen wird, ist in mehrerer Hinsicht kompliziert und interessant. Sie sehen, daß sowohl in 243 als auch in 246 durch die Gedankenstriche offenbar zwei Personen voneinander unterschieden werden sollen. Schauen wir uns den wichtigen Teil des Gesprächs in einer etwas übersichtlicheren Form an:

Solipsist: Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse - seine Gefühle, Stimmungen, etc. - für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte?

Wittgenstein: Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun?

Solipsist: 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.

Wittgenstein: Inwiefern sind nun meine Empfindungen *privat*?

Solipsist: Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten.

Wittgenstein: Das ist in einer Weise (i) falsch, in einer andern (ii) unsinnig. [Zu (i):] 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.

Solipsist: Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich selbst es weiß!

Wittgenstein: [Zu (ii):] 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*?

Was soll es überhaupt heißen, daß Empfindungen privat sind? Nun, der Gesprächspartner schlägt eine Lösung vor, die uns vielleicht, wenn wir philosophisch verbildet sind, sofort einleuchtet: Nur wir können wissen, ob wir wirklich Schmerzen haben. Und nun ist es hochinteressant und für die Methode, die Wittgenstein entwickelt hat, bezeichnend, wie Wittgenstein

mit dieser Erklärung dafür, daß Schmerzen privat sind, verfährt. Entweder der Satz ist falsch (das ist die Alternative (i)) oder er ist unsinnig (das ist die Alternative (ii)).

### 3.1 Zu (i): Ein Anderer kann wissen, wann ich Schmerzen habe

Zunächst zur Falschheit. Wittgensteins Behauptung ist, daß ich nicht nur vermuten kann, ob eine andere Person Schmerzen hat, sondern daß ich das auch wissen kann. Stellen wir uns vor, Sie kriegen mit, wie auf der Straße eine Schlägerei losgeht. Der eine der Schläger, sichtlich unterlegen, blutet schon am Gesicht, liegt auf dem Boden, krümmt sich, schreit um Hilfe, während der andere mit seinen Stiefeln auf ihn einschlägt. Wenn Sie Zeuge einer solchen Schlägerei sind und später von der Polizei wegen unterlassener Hilfeleistung zur Rede gestellt werden, wäre es ganz unplausibel, wenn Sie sagen würden. „Ich kann doch nicht wissen, ob der Schmerzen gehabt hat“. Es macht vollkommen Sinn in bestimmten Situationen zu sagen, ich weiß, daß jemand anders Schmerzen hat. In diesem Fall kann man von ‚wissen‘ sprechen, man ist gerechtfertigt, von ‚wissen‘ zu sprechen, weil es keinen Grund daran gibt, zu zweifeln, daß eine andere Person Schmerzen hat (das Beispiel und der Gebrauch von ‚wissen‘ in dem Satz ‚Ich kann doch nicht wissen, ob er Schmerzen gehabt hat‘ müsste eigentlich komplizierter analysiert werden, aber lassen wir das für unseren Zweck einmal so stehen).

Wenn Sie mit Philosophie gerade begonnen haben, werden Sie, denke ich, dieses Argument ohne weiteres akzeptieren. Wenn Sie allerdings schon ein wenig philosophisch verbildet sind, dann könnten Sie auf den Gedanken kommen, Moment mal, *strenggenommen* kann hier gar nicht von Wissen gesprochen werden, denn eines der Kriterien dafür, daß ich etwas weiß, ist, daß das, was ich weiß, tatsächlich wahr ist, und ich kann nicht wirklich 100%-ig sicher sein, ob nicht doch simuliert wird oder gerade ein Film gedreht wird mit versteckter Kamera oder was immer.

Aber, so würde Wittgenstein und ein ordinary-language-Philosoph zurückfragen, wie begründet man denn diese Auffassung des Wissensbegriffs? Hier klaffen zwei Auffassungen auseinander. Die eine Auffassung ist diejenige, die der Alltagssprache zugrunde liegt. Folgen wir den Regeln der Alltagssprache, dann sind wir vollkommen darin gerechtfertigt, von Wissen zu sprechen. Wir wissen, wann und ob andere Menschen Schmerzen haben. Ja, wir werden sehen, dass Wittgenstein zufolge sogar die Möglichkeit des Zweifels logisch (wenn auch nicht faktisch) gegeben sein *muss*, damit wir von Wissen sprechen können. Gerade die Tatsache, dass ein Film gedreht werden *könnte*, erlaubt es uns, hier von Wissen zu sprechen - dazu

später mehr. Wenn die Möglichkeit des Zweifels und der Täuschung logisch ausgeschlossen wäre, dann macht der Wissensbegriff keinen Sinn.

Folgen wir allerdings dem philosophischen Sprachgebrauch einer bestimmten philosophischen Tradition, dann sind wir nicht darin gerechtfertigt, von Wissen zu sprechen. Wir können in keinem einzelnen Fall wirklich absolut sicher sein. Selbst wenn es noch so unwahrscheinlich ist, es wäre möglich, daß der am Boden liegende Mensch gerade von einer Operation zurückkommt, aus dem Krankenhaus gezerrt worden ist und von der Betäubung noch ganz gefühllos ist. In diesem Fall hätte er keine Schmerzen. Ein Solipsist würde die Möglichkeit offen halten wollen, ob es nicht vielleicht sogar möglich ist, daß ich überhaupt der einzige bin, der Schmerzempfindungen haben kann.

### 3.2 Es ist Unsinn zu sagen ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘

Schauen wir uns das Argument (ii) von Wittgenstein in § 246 dafür an, daß das Wort ‚wissen‘ unsinnig gebraucht wird. Wittgenstein behauptet, ich könne von mir selbst, außer im Spaß, überhaupt nicht sagen, daß ich weiß, daß ich Schmerzen habe. Für einen philosophisch Unverdorbenen ist hier wiederum kein Problem. Es liegt tatsächlich etwas absurdes und unsinniges in der Vorstellung, jemand krümme sich vor Schmerzen und sagt dann nicht: „Ich habe Schmerzen“, sondern „Ich weiß, daß ich Schmerzen habe“. Der philosophisch Verbildete aber wird vielleicht meinen, „Ich weiß, daß ich Schmerzen habe“ sei sogar ein ganz hervorragender und sinnvoller Satz, weil an ihm aufs Beste deutlich werde, was es eigentlich bedeute, etwas zu wissen: Nämlich, daß jeder Irrtum ausgeschlossen sei. Ich weiß etwas dann, wenn ich mich in dem, was ich weiß, nicht irren kann - das wäre eine gängige *philosophische* Bestimmung des Wissensbegriffs.

Es ist deutlich, daß hier eine Differenz zwischen dem Alltagssprachlichen und dem philosophischen Gebrauch von ‚wissen‘ vorliegt. Was das problematische an dem philosophischen Gebrauch ist, ist die Behauptung, *eigentlich* bedeute ‚wissen‘ etwas ganz anders als das, was wir in der Alltagssprache unter ‚wissen‘ verstehen. Die Philosophen behaupten, unsere Umgangssprache sei unklar, und man müsse die Sprache durch idealisierte Definition verbessern. Sie finden diesen Irrtum häufig in der Philosophie: Obwohl wir z.B. davon sprechen, daß bestimmte Dinge freiwillig gemacht werden, behaupten Philosophen, strenggenommen gäbe es so etwas wie Freiwilligkeit gar nicht. Obwohl wir davon sprechen, daß es altruistische Menschen gibt, behaupten Philosophen, strenggenommen sei jeder Mensch ein mehr oder weniger

subtiler Egoist. Obwohl wir oft davon sprechen, daß man etwas weiß oder wissen kann, behaupten Philosophen, daß wir strenggenommen nur sehr wenig, wenn überhaupt etwas wissen können. Aber was heißt das ‚strenggenommen‘?

Die Differenz zwischen der Alltagssprache und der Philosophensprache wäre völlig unbedeutend, wenn der Philosoph folgendes zugeben würde: Ich habe eine bestimmte philosophische Theorie, ich bin z.B. erkenntnistheoretischer Solipsist, ein Skeptiker oder ein Idealist, und in meiner Theorie, die ich mir ausgedacht habe, ist es so, daß das Wort ‚wissen‘ ganz anders verwandt wird als in der Alltagssprache. Aus meiner Theorie folgt, daß man nur das wissen kann, woran man nicht zweifeln kann und was wahr ist.

Wenn jetzt nicht mehr behauptet wird, *eigentlich, im Grunde, letztlich* oder was für Wörter da dann immer gebraucht werden, bedeute ‚wissen‘ zweifelsfreie Erkenntnis, und deswegen sei es völlig richtig zu sagen, man wissen, daß man Schmerzen habe, sondern nur, daß aus einer bestimmten Theorie ein bestimmter Wissensbegriff folgt, dann wären wir frei uns zu fragen, warum wie diesen merkwürdigen Gebrauch von ‚wissen‘ akzeptieren sollten oder nicht. Wir würden fragen, wie sich dieser merkwürdige Gebrauch von ‚wissen‘ zu unserem alltagssprachlichen Gebrauch von ‚wissen‘ verhält. Und wir würden fragen, ob man nicht vielleicht ein ganz anderes Wort erfinden sollte. Wenn wir z.B. sagen möchten, dass ein Zweifel logisch ausgeschlossen werden muss, könnten wir ein Wort erfinden, z.B. ‚kneseln‘. Ich würde dann sagen: „Ich knesel, dass ich Schmerzen habe“ und würde behaupten, dass ‚kneseln‘ eben ausdrücken soll, dass ich an dem, woran ich knesele, logisch keinen Zweifel haben kann. Aber so etwas möchte der Solipsist natürlich nicht tun: Er möchte behaupten, er klärt den Wissensbegriff. Aber, so mag man fragen, tut er das wirklich, wenn er sich nicht mehr am alltagssprachlichen Gebrauch orientiert? Und schafft er nicht dadurch, dass er sich erstens nicht am alltagssprachlichen Gebrauch von ‚wissen‘ orientiert, aber zweitens das Wort ‚wissen‘ gebraucht, nicht Scheinprobleme, die genau auf der Differenz zwischen seinem Wortgebrauch und dem alltagssprachlichen Wortgebrauch beruhen?

Das bedeutet nicht, und das möchte ich betonen, daß es nicht bestimmte festgelegt Kontexte geben kann, in denen Wörter, die in diesen Kontexten gebraucht werden, eine andere Bedeutung haben können als in der Alltagssprache. In unserer Alltagssprache hat ein Wort oft mehrere Bedeutungen und Bedeutungsnuancen - was nicht heißt, daß es ungenau oder zu vage ist! Vage und ungenau ist die Ausdrucksweise von jemandem, aber nicht die Alltagssprache selbst - und um bestimmter Ziele willen kann es sinnvoll sein, bestimmte Wörter zu definieren und mit einer solchen Definition eine ganze Bandbreite von Bedeutungen, die das Wort



auch haben kann, auszuschließen. Dieses Vorgehen ist in der Naturwissenschaft gang und gäbe. Was aber die Philosophen in den problematischen Fällen machen ist folgendes: Sie nehmen zunächst ein Wort aus der Umgangssprache, z.B. wissen, fragen, was es bedeutet, geben dem Wort aus verschiedenen Gründen eine Bedeutung, die es in der Umgangssprache gar nicht hat, und behaupten dann, diese philosophische Bedeutung sei die *eigentliche* Bedeutung des Wortes, die es nun wiederum auch in der Umgangssprache annehmen müsse. Und dann fangen diese Philosophen an, die Umgangssprache zu kritisieren dafür, daß der Gebrauch der Worte so ungenau und so vage ist.

Gegen dieses philosophische Verfahren wendet sich Wittgenstein aufs Schärfste. Der Fehler, der hier gemacht wird, ist der des Essentialismus, und weil es Wittgenstein zufolge einer der zentralen Fehler der Philosophie überhaupt ist, möchte ich hier etwas weiter ausholen. Lassen Sie mich das zugrundeliegende Problem noch einmal an dem Unterschied zwischen Platon, wenn man ihn auf eine bestimmte Art und Weise versteht, und Wittgenstein deutlich machen.

In vielen Dialogen, die Platon geschrieben hat, läßt Platon die Menschen nach der Definitionsformel eines bestimmten Begriffes suchen. Meist ist es Sokrates, der bestimmte Leute fragt, was die Definition eines bestimmten Begriffes ist, z.B. des Begriffes der Tapferkeit, der Gerechtigkeit, der Freundschaft, aber auch des Wissens. Im *Laches* beispielsweise unterhält sich Sokrates mit zwei Soldaten darüber, was Tapferkeit ist; im *Lysis* unterhält er sich mit zwei Jugendlichen darüber, was Freundschaft ist; im *Theaitetos* fragt er nach einer Definition des Wissens. Wenn Sokrates nun nach der Definition eines Begriffes fragt, dann läßt Platon die Gesprächspartner von Sokrates diese Frage zunächst häufig mißverstehen. Sie antworten mit *Beispielen* dafür, wie man diesen Begriff in der Alltagssprache korrekt anwendet. So sagt der eine Feldherr beispielsweise, tapfer sei, wenn man nicht die Flucht ergreift, sobald der Feind naht. Sokrates versucht dann deutlich zu machen, daß seine Frage mißverstanden worden ist. Er wollte nicht Beispiele dafür hören, wie das Prädikat ‚tapfer‘ korrekt angewendet wird, sondern eine Bestimmung dessen, was Tapferkeit ist, d.h. eine Bestimmung dessen, was allen verschiedenen Anwendungen des Begriffes ‚tapfer‘ seinem Wesen nach zugrunde liegt. Dieses Wesen wird dann von Platon auch ‚Idee‘ genannt. So fragt Sokrates nach der Idee der Tapferkeit, d.h. nach dem, durch das alle tapferen Handlungen erst tapfer werden.

Verallgemeinert ausgedrückt: Es gibt bei Philosophen häufig eine philosophische Tendenz zu meinen, es *müsse* so etwas wie *eine* Bedeutung eines bestimmten Begriffes geben, das Wesen der Tapferkeit beispielsweise, das zu erforschen die Aufgabe des Philosophen ist.

Die Annahme, es *müsse* notwendig so etwas wie die einheitliche Bedeutung eines Begriffs geben, wird oft dadurch begründet, daß wir erst durch diese einheitliche Bedeutung überhaupt ein Kriterium haben um zu entscheiden, ob wir das Prädikat richtig oder falsch anwenden, d.h. ob eine bestimmte Handlung überhaupt tapfer ist oder nicht. Dieser Annahme, es müsse so etwas geben, hält Wittgenstein sein bekanntes: „Denk nicht, sondern schau!“ entgegen. Statt sich darauf zu fixieren, daß es eine einheitliche Bedeutung geben *muß*, stellt Wittgenstein, wie wir letzte Stunde schon gesehen haben, ein anderes Modell: Das Modell der Familienähnlichkeit.

Wittgenstein fordert uns auf zu schauen, wie wir das Wort, das philosophisch untersucht werden soll, tatsächlich in der Umgangssprache verwenden. Es gilt, die Vielfalt der Gebrauchsweisen anzuschauen. Schauen wir also, wie wir das Wort ‚wissen‘ tatsächlich verwenden. Um das herauszufinden, ist es nicht nur hilfreich zu sehen, wie das Wort verwendet wird, sondern vor allem, warum wir es überhaupt verwenden, in welchen Situationen wir es charakteristischerweise verwenden.

#### 4. Der Gebrauch von ‚wissen‘ in der Alltagssprache

Wie geht man dabei nun methodisch vor? In einem ersten Schritt ist es immer hilfreich sich vorzustellen, es gäbe in unserer Sprache das Wort ‚wissen‘ gar nicht. Wir könnten uns gegenseitig hervorragend über vieles verständigen, und da, wo wir vielleicht geneigt wären zu sagen: ‚ich weiß‘, könnte man vielleicht sagen, ‚ich bin vollkommen sicher‘ oder ‚es kann doch kein Zweifel daran bestehen‘ oder andere Ausdrücke der Gewißheit. Woher kommt also das Bedürfnis danach, in bestimmten Situationen doch das Wort ‚wissen‘ anzuwenden? Was für Situationen sind das?

Edward Craig hat in seinem Buch *Knowledge and the State of Nature* 1990 besonders zwei Situationen herausgearbeitet (vgl. dazu: Edward Craig: Was wir wissen können. Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff, Wittgenstein-Vorlesungen der Universität Bayreuth, Frankfurt 1993): Zum einen sogenannte *enquiring situations*. Das sind Situationen, in denen ich von anderen etwas wissen will. Weiß jemand von Ihnen, wo die Kreide hier liegt? Wäre z.B. eine typische Situation. Ich könnte mich auch hier anders ausdrücken und fragen: „Kann mir jemand sagen, wo die Kreide ist?“, aber es ist auch ganz natürlich, hier das Wort ‚wissen‘ zu gebrauchen. Auch wenn ich Sie in der Prüfung fragen würde, welche Manuskriptnummer der Ausgabe der *PU* zugrunde liegt, wäre es ganz natürlich - und auch verständlich -, wenn Sie mit „das weiß ich nicht“ antworten. Sie könnten auch anders antworten, z.B. mit

„Das kann ich Ihnen nicht sagen“, aber in einer Prüfungssituation, die eine *enquiring situation* ist, ist das vielleicht eher ungewöhnlich. „Das kann ich Ihnen nicht sagen“ hat eine Mehrdeutigkeit, z.B. könnte es sein, daß Sie ein Geheimnis hüten müssen, Sie also schon etwas sagen könnten, aber nicht wollen.

Die zweite charakteristische Situation nennt Craig die *commenting situation*. In diesen Situationen erklärt man, warum jemand etwas getan oder nicht getan hat dadurch, daß man auf das Wissen der Person eingeht. Ein paar Beispiele: „Er ist am abend ins Kino gegangen, weil er wußte, daß die Party langweilig werden würde“ - solch ein Satz ist besonders interessant, weil er dem philosophischen Gebrauch von ‚wissen‘ ganz entgegensteht. Die meisten Philosophen nehmen an, daß man kontingente Dinge der Zukunft nie wissen kann. „Er hat seine Kandidatur zurückgezogen, weil er wußte, daß er ohnehin nicht gewählt werden würde“ - er wollte sich halt die Blamage ersparen. Eine zweite charakteristische Situation für die *commenting situations* ist die ‚das brauchst du mir nicht zu sagen‘- Situation. „Du brauchst ihr nicht zu sagen, daß sie pünktlich zur Prüfung kommen muß - das weiß sie selbst“.

Wenn es stimmen sollte, dass der Kern des Wissensbegriffs durch den Gebrauch in der *enquiring situation* und der *commenting situation* richtig beschrieben wird, dann kann man in einem zweiten Schritt weiterfragen, wie sich denn in diesen beiden Situationen unsere philosophischen Auffassungen, dass Wissen und Wahrheit stets aneinander gebunden sind, zueinander verhalten. Und in der Tat gibt es hier interessante Beobachtungen. Zunächst ein paar Worte zu *commenting situation*: Stellen Sie sich folgende Situation vor: Sie möchten das Verhalten eines anderen Menschen verstehen, indem Sie auf etwas bezug nehmen, von dem Sie annehmen, dass der andere Mensch es wusste oder nicht wusste. Sie können z.B. sagen: „Peter konnte so schnell zur Party kommen, weil er wusste, dass es eine Abkürzung durch den Wald gibt“. Interessant ist dabei, dass Sie selbst, wenn Sie diesen Kommentar zu Peters Verhalten abgeben, der Auffassung sein müssen, dass es tatsächlich eine Abkürzung durch den Wald gibt – ebenso, wie wenn Sie sagen würden: „Peter ist den langen Weg gefahren, weil er nicht wusste, dass es eine Abkürzung durch den Wald gibt“. Von der Wahrheit der Aussage „Es gibt eine Abkürzung durch den Wald“ müssen Sie selbst überzeugt sein, damit Sie Peter das Wissen – oder Nichtwissen – darum zuschreiben können.

Der Zusammenhang zwischen Wissen und Wahrheit in bezug auf *enquiring-situations* ist interessant, weil es immer um ein knowing *whether* und nicht um ein knowing *that* geht. Wissen ist die Fähigkeit, eine Frage wahrheitsgemäß beantworten zu können; ob die Antwort

wahr ist, kann oft erst im Nachhinein festgestellt werden, aber dann wird nicht der Wissensanspruch abgesprochen (man sagt nicht: „Er hat zwar gesagt, dass der Zug pünktlich kommen würde, aber es hat sich gezeigt, dass er es nicht wußte“, sondern: „Er hat zwar gesagt, dass der Zug pünktlich kommen würde, aber da hat er sich geirrt“).

Ich breche hier ab, es gibt noch andere Situationen, in denen wir den Wissensbegriff charakteristischerweise verwenden, und ich überlasse es Ihnen, weitere Beispiele zu finden. Aber bitte fangen Sie nicht an, darüber *nachzudenken*, wie denn ‚wissen‘ gebraucht wird, sondern z.B. wenn man sich die abendliche soap reinzieht mal darauf zu achten, wann da von ‚wissen‘ die Rede ist.

Man könnte noch sehr viel über den Wissensbegriff in der ordinary-language-philosophy sagen, - Austin hat beispielsweise herausgearbeitet, daß wir das Verb ‚wissen‘ vor allem dann verwenden, wenn wir ein Versprechen abgeben, auf das sich der andere verlassen kann; wenn mich jemand nach der Uhrzeit fragt, an der der Zug nach Frankfurt abfährt, und ich sage: „Um 16,05 Uhr“, und derjenige, der den Zug unbedingt bekommen muß, ängstlich nachfragt, ob ich denn das genau weiß, und ich das bejahe, dann übernehme ich damit in höherem Maße Verantwortung für das, was ich sage, als wenn ich nicht extra sage, ich weiß, daß der Zug um 16,05 Uhr abfährt - aber es dürfte Ihnen an diesem Beispiel deutlich geworden sein, was Wittgenstein meint, wenn er in PU 116 davon spricht, daß er die Wörter von ihrer metaphysischen wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurückführt. Wir leiden unter einer Krankheit, und die Krankheit besteht in diesem Fall in einer Verwirrung des Wissensbegriffs. Die Therapie besteht darin, daß wir schauen, wie wir das Wort ‚wissen‘ in der Alltagssprache verwenden.

## 5. Wittgensteins Wissensbegriff

Wittgenstein selbst ist der Auffassung gewesen, daß wir das Wort ‚wissen‘ nur dort verwenden können, wo prinzipiell, d.h. logisch, ein Irrtum möglich ist. Wittgenstein meint, es gäbe eine Skala von Graden, mit der wir unsere Sicherheit in bezug auf einen bestimmten Inhalt ausdrücken. Diese Skala reicht von bloßem Vermuten bis hin zu Wissen. Wenn wir das Wort ‚wissen‘ verwenden, dann drücken wir damit aus, daß wir uns in höchstem Maße über den Inhalt sicher sind. Das bedeutet aber im Umkehrschluß nicht, - und das ist entscheidend - daß überall dort, wo kein Zweifel möglich ist, das Wort ‚wissen‘ gebraucht werden kann. Wissen kann nur dort verwendet werden, so der Zweifel nicht prinzipiell ausgeschlossen ist. Deswegen sind Sätze wie ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘ ebenso unsinnig wie ‚Ich weiß,

daß ich glaube, daß es jetzt bald 12 Uhr ist‘. Interessant ist, daß sich Wittgenstein in den Bemerkungen, die die Herausgeber in *Über Gewißheit* gesammelt haben, mit dieser Auffassung von dem, was Wissen ist, auch gegen die Moore-Sätze richtet. Sie erinnern sich vielleicht: Moore hatte als ordinary-language Philosoph den Idealismus attackiert und gemeint, er wisse, daß das hier seine rechte Hand sei, daß es andere Menschen gibt usw. Wittgenstein hält Moores Satz ‚Ich weiß, daß das hier meine rechte Hand ist‘ für genau so großen Philosophen-Unsinn wie den Satz ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘.

Es mag Gründe geben, Wittgenstein in seiner Analyse des Wissensbegriffs nicht zu folgen, aber darauf möchte ich jetzt nicht weiter eingehen, weil wir sehen werden, daß seine Behauptung, es sei Unsinn zu sagen: „Ich weiß, daß ich Schmerzen habe“ nicht nur an seiner Bedeutung des Wissensbegriffs liegt, sondern auch daran, wie er den Satz „Ich habe Schmerzen“ versteht. Erst dann, wenn wir besser verstanden haben, wie der Satz „Ich habe Schmerzen“ zu analysieren ist, kann noch einmal deutlich werden, warum es vielleicht unsinnig ist zu sagen, „Ich weiß, daß ich Schmerzen habe“. Aber das ist ein Problem, das wir erst in der nächsten Doppelstunde werden lösen können.

Für unsere Fragestellung, zu der ich nun nach diesem Exkurs zurückkehren möchte, ist festzuhalten, daß die Auffassung, wir könnten nicht wissen, ob jemand anders Schmerzen hat, falsch ist, und die Auffassung, ich weiß, daß ich Schmerzen habe, unsinnig ist, weil wir das Wort ‚wissen‘ faktisch in diesen Kontexten nicht verwenden. Wer meint, ich könne wissen, daß ich Schmerzen habe, gebraucht das Wort ‚wissen‘ in einer bestimmten Bedeutung, die nur dann Sinn macht, wenn man von Anfang an eine bestimmte philosophische Theorie akzeptiert hat, nämlich irgendeine Spielart des Solipsismus. Aus dem Solipsismus folgt, daß nur ich wissen kann, daß ich Schmerzen habe. Der Solipsist mißbraucht das Wort ‚wissen‘, gibt ihm eine Bedeutung, die das Wort ‚wissen‘, wie wir es faktisch verwenden, nicht hat. Wir haben auch gesehen, daß diese Behauptung Wittgensteins auf seiner Überzeugung beruht, man könne nur dann etwas wissen, wenn logisch ein Zweifel nicht ausgeschlossen werden kann. Sonst macht es gar keinen Sinn, das Wort ‚wissen‘ überhaupt zu verwenden. Weil es logisch keinen Zweifel daran geben kann, Schmerzen zu haben oder glauben zu wissen, daß ich jetzt hier eine Vorlesung halte usw., ist es unsinnig zu behaupten, ich könne wissen, daß ich Schmerzen habe. Ich möchte noch einmal betonen, daß es um die logische Möglichkeit und nicht um die faktische Möglichkeit eines Zweifels geht. Es geht nicht darum, daß es vielleicht zwar logisch möglich, aber faktisch doch völlig absurd ist, an etwas zu zweifeln, sondern darum, daß logisch der Zweifel ausgeschlossen ist. Wenn ich sage: „Ich habe entsetzliche Kopfschmerzen“,

kann ich selbst logisch nicht daran zweifeln. Ich kann natürlich lügen, aber das wäre dann ein anderer Fall. Wenn ich sage: „Ich glaube, daß ich jetzt eine Vorlesung halte“, ist ebenso ein Zweifel logisch ausgeschlossen. Ich kann natürlich daran zweifeln, daß ich hier eine Vorlesung halte - vielleicht träume ich das ja bloß -, aber ich kann nicht daran zweifeln, daß ich *glaube*, daß ich eine Vorlesung halte.

Ich möchte noch einen Augenblick bei diesem Argument verweilen, weil an ihm etwas ganz grundsätzliches über die ordinary-language-philosophy deutlich wird. Erstens dürfe jedem von Ihnen mittlerweile klar sein, daß Wittgenstein hier sein Programm durchführt, den metaphysischen oder den philosophischen Gebrauch eines Wortes auf den Alltagsgebrauch zurückzuführen. Wir haben uns im Zusammenhang mit Wittgensteins Philosophiebegriff ja die Bemerkung 116 angeschaut, und nun dürfte Ihnen deutlich geworden sein, wie solch ein Programm durchgeführt wird. Der Philosoph gebraucht das Wort ‚wissen‘ anders als wir es in der Umgangssprache gebrauchen.

Zweitens könnten Sie aber weiterfragen, was ist damit eigentlich gezeigt? Mir scheint, daß es wichtig ist, zu sehen, wo dieser Verweis auf die Alltagssprache seine Bedeutung hat und wo nicht. Wir könnten uns nämlich sehr gut vorstellen, daß der Solipsist uns nun sagt: Natürlich sehe ich ein, daß die Art und Weise, wie ich ‚wissen‘ gebrauche, nicht die Art und Weise ist, wie ‚wissen‘ in der Umgangssprache verwendet wird. Aber was folgt für mich daraus? Warum sollte ich mich an der Umgangssprache orientieren? Selbst wenn Millionen von Menschen meinen, „Ich weiß, daß meine kleine Tochter Schmerzen hat“ sei ein sinnvoller Satz, ist das denn ein Argument dafür, daß sich diese Menschen nicht in einem Irrtum befinden könnten? Daß sie meinen etwas zu wissen, wo sie doch immer nur zu wissen glauben? Ich - so der Solipsist - sehe ein, daß meine These in einem Widerspruch zur Umgangssprache steht. Aber das kümmert mich nicht weiter. Meine These ist, daß die Umgangssprache reformiert gehört, daß sie uns vorspiegelt, wir wissen Dinge dort, wo wir sie eigentlich gar nicht wissen können.

### III.2 Die Argumente gegen den Solipsisten

Es ist wichtig zu sehen, daß der Hinweis auf den umgangssprachlichen Gebrauch von ‚wissen‘ nicht die These des Solipsisten widerlegt, sondern nichts weiter als ein sicherer Indiz dafür ist, daß mit der These etwas nicht stimmt, daß etwas nicht in Ordnung ist. Widerlegt ist die These erst, wenn deutlich wird, daß und wo genau der Solipsist einen argumentativen Fehler gemacht hat. Dafür reicht es nicht hin, einfach nur Standardfälle für den alltagssprachlich

korrekten Gebrauch von ‚wissen‘ zu sammeln, auf die sich der Solipsist und der ordinary-language Philosoph einigen können.

Ein solcher argumentativer Schritt besteht nun darin, den Solipsisten dazu zu bringen, seine Behauptung, man könne nicht wissen, daß jemand anderes Schmerzen hat und nur ich könne wissen, ob ich Schmerzen habe, zu begründen und diese Begründung dann anzugreifen. Man kann eine Begründung auf vielerlei Weise angreifen: Man kann darauf hinweisen, daß aus der Begründung, wenn wir sie akzeptieren würden, ganz unerwünschte Folgen kämen; man kann zeigen, daß die Begründung auf Voraussetzungen basiert, die falsch sind; und man kann beispielsweise zeigen, daß die Begründung auf bestimmten Irrtümern über den Gebrauch der Sprache beruht. Und diese letzte Strategie ist diejenige Strategie, die Wittgenstein nun anwendet. Sein Ziel ist der Aufweis, daß der Solipsist ein bestimmtes, falsches Verständnis von der Sprache hat, und zwar genauer, von der Art und Weise, wie das Wort ‚Schmerzen‘ in „Ich habe Schmerzen“ gebraucht wird, und daß ihn dieser Irrtum zu seiner falschen These verleitet hat. Das zentrale Argument Wittgensteins gegen den Privatsprachler kommt in den *PU* in der Bemerkung 258. Ich bringe es gleich in der Fassung für 2 Personen:

#### PU § 258

- Solipsist: 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.
- Wittgenstein: Ich will zuerst bemerken, daß sich eine Definition des Zeichens nicht aussprechen läßt.
- Solipsist: Aber ich kann sie doch mir selbst als eine Art hinweisende Definition geben!
- Wittgenstein: Wie? kann ich auf Empfindungen zeigen?
- Solipsist: 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.
- Wittgenstein: Aber wozu diese Zeremonie? denn nur eine solche scheint es zu sein! Eine Definition dient doch dazu, die Bedeutung eines Zeichens festzulegen.
- Solipsist: Nun, das geschieht eben durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit; denn dadurch präge ich mir die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung ein.
- Wittgenstein: „Ich präge sie mir ein“ kann doch nur richtig heißen: dieser Vorgang bewirkt, daß ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere. Aber in unserm Fall 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.

Mit dieser Bemerkung stehen wir vor einem Haufen von Problemen, und, wenn Sie sich an das Bild des KnotenlöSENS erinnern, wir stehen vor allem vor dem Problem, daß es gar nicht möglich ist, auf alle Punkte, die in dieser Bemerkung angesprochen werden, wirklich befriedigend einzugehen. Uns wird im folgenden gar nichts anderes übrig bleiben, als auszuwählen, und den Punkt, den ich näher erläutern möchte, ist vor allem die Frage nach dem Kriterium, weil dieser Punkt uns weiterführen wird und auch die Frage nach der Definition, die der erste Teil der Bemerkung anspricht, löst.

Der Fall, um den es geht, ist klar: Stellen Sie sich vor, ich spüre ab und an eine gewissen Empfindung in mir, und an den Tagen, an denen ich diese Empfindung habe, schreibe ich ein ‚E‘ für ‚Empfindung‘ in meinen Kalender. Um zu entscheiden, ob ich am nächsten Tag wieder die Empfindung in mir habe, muß ich mich konzentrieren und meine Aufmerksamkeit nach Innen lenken, und wenn ich dort in meinem inneren wieder dieses unbestimmte, unbennbare Gefühl spüre, trage ich wieder ein ‚E‘ in den Kalender ein, wenn nicht, dann nicht. Die Aufmerksamkeit und die Konzentration sind natürlich wichtig, weil ich ganz sensibel in mich hineinspüren muß, um zu merken, ob ich wirklich dieselbe Empfindung habe wie am Tag zuvor.

Es ist nun wichtig festzuhalten, daß Wittgenstein nicht prinzipiell leugnet, daß wir dieses Unternehmen durchführen können, aber daß wir es nur deswegen durchführen können, weil die Sprache eben nicht privat ist, sondern weil sie, und das wäre der Gegenbegriff zu ‚privat‘, öffentlich ist. Die Pointe von Wittgensteins Auffassung ist die, daß sich das Unternehmen, was doch die Privatsprache plausibel machen soll, unter der Voraussetzung, daß es eine private Sprache gibt, nicht durchführen läßt, und daß es sich nur dann durchführen läßt, wenn die Sprache öffentlich ist. Und das ist nicht ganz einfach zu verstehen.

Wittgenstein behauptet nun, selbst dann, wenn uns das Beispiel mit der Eintragung des ‚E‘ auf den ersten Blick plausibel vorkommen mag - es kann nicht gelingen, und zwar deswegen nicht, weil wir, wenn wir Privatsprachler sind, kein Kriterium haben, die Richtigkeit über den Eintrag ‚E‘ zu entscheiden. Der Solipsist kann immer nur sagen, was ihm richtig *erscheint*, aber nie, wann es richtig ist. Damit aber hat er kein Kriterium mehr, denn ein Kriterium ist ja gerade dafür da zu entscheiden, ob etwas tatsächlich richtig ist, wenn es einem selbst richtig erscheint, oder nicht.

Vielleicht muß ich das noch erläutern. Schauen Sie, wenn Sie zum Beispiel vor einem Handlungskonflikt stehen und nun wissen wollen, ob die Handlung, die Sie ausführen wollen, richtig oder falsch ist, dann ist es ganz entscheidend, daß Sie ein Kriterium haben, anhand



dessen sie entscheiden können, ob die Handlung richtig oder falsch ist - oft werden es natürlich mehrere Kriterien sein, aber das spielt für unsere Frage jetzt keine Rolle. Nun ist klar, daß das Kriterium nicht sein kann, daß die Handlung richtig ist, von der Sie lediglich *glauben*, daß sie richtig ist. Das Kriterium soll ihnen ja gerade die Sicherheit geben, daß Sie sich für die richtige Handlung entscheiden, unabhängig davon, was Sie zunächst zu glauben geneigt sind und was nicht. Das Kriterium kann gerade nicht von dem abhängig gemacht werden, was Sie gerade glauben, was richtig ist, sondern es muß objektiv sein. Und genau das meint Wittgenstein, wenn er behauptet, der Privatsprachler habe gar kein Kriterium zur Hand um zu entscheiden, ob der Eintrag ‚E‘ eigentlich zu Recht gemacht worden ist oder nicht.

Wir müssen zunächst klären, um was für Kriterien es hier geht. Diese Frage ist relativ einfach zu beantworten: Es geht um Kriterien der Identität. Es geht darum, daß dem Solipsisten Kriterien fehlen um zu entscheiden, ob eine Empfindung ‚E‘, die er gestern hatte, dieselbe Empfindung ist wie die, die er heute hat.

Das führt uns in eine neue Schwierigkeit - sie sehen, wie verknäult die Probleme miteinander sind. Wittgenstein setzt an bei der Frage danach, was es überhaupt heißt, daß etwas dasselbe ist wie etwas anderes, d.h. bei der Frage nach Identitätskriterien. Und nun ist es entscheidend zu sehen - und das scheint mir auch ganz richtig zu sein -, daß sich die Kriterien dafür, daß wir sagen können, etwas sei identisch mit etwas anderem, je nach Gegenstandsreich ändern. Wir können z.B. sagen, daß diese Seiten hier dieselben sind wie die, die ich heute morgen ausgedruckt habe. Wir haben bei solchen materiellen Gegenständen bestimmte Kriterien, vor allem das Kriterium der raum-zeitlichen Kontinuität, um festzustellen, ob die behauptete Identität wahr oder falsch ist. Wir verstehen die Identitätsbehauptung, weil wir wissen, welche Tests wir durchführen müßten, um entscheiden zu können, ob diese Behauptung wahr oder falsch ist. Raumzeitliche Kontinuität ist dabei das wichtigste Kriterium.

Wie schaut es aus, wenn Sie in der Generalprobe von La Calisto gehen, und so begeistert sind, daß Sie sich die Oper noch einmal am abend anhören wollen, also wieder in die Oper gehen und dann immer noch nicht genug haben und eine Woche später noch einmal die Oper besuchen? Hören Sie jedesmal dieselbe Oper? Aber stellen Sie sich vor, das Orchester ist nicht so gut drauf, und in jeder Aufführung patzt eine andere Instrumentengruppe. Hören Sie dann drei verschiedenen Stücke? Sie sehen, wie wir hier unsicher werden. Identifizieren wir ein Musikstück beispielsweise über die Partitur oder die Aufführungen? Und wie würde ein Argument für eine der beiden Möglichkeiten eigentlich ausschauen?

Ein weiteres wichtiges Feld zur Frage nach der Identität ist das weite Feld der personalen Identität. Wenn Sie schon ein wenig Philosophie studiert haben, dann wissen Sie, wie umstritten Identitätskriterien bei der Frage nach der personalen Identität sind. Stellen Sie sich z.B. vor, Sie werden bei einem Autounfall vollkommen zerquetscht, nur Ihr Gehirn funktioniert noch einwandfrei, und nun pflanzt man das Gehirn einer gerade an Hirntod gestorbenen anderen Person ein. Sie sind nun ihr Gehirn in einem neuen Körper. Sind sie damit noch dieselbe Person wie bisher?

Auf unsere Fragestellung angewandt: Was heißt es nun, daß eine Empfindung zur Zeit  $t_1$  dieselbe ist wie eine Empfindung zur Zeit  $t_2$ ? Die Pointe, auf die Wittgenstein aufmerksam macht, ist, daß wir die Frage nach der Identität nur beantworten können, wenn wir uns einer öffentlichen Sprache bedienen, weil die öffentliche Sprache Kriterien der Identifikation bereithält, die es uns erlaubt, zwischen ‚richtig‘ und ‚falsch‘ zu unterscheiden.