

Ich hatte die letzte Stunde damit beendet Sie darauf hinzuweisen, was für einen Status die Feststellung hat, dass die Wörter in einer philosophischen These nicht in der alltagssprachlichen Bedeutung gebraucht werden. Mir kam es darauf an zu zeigen, dass der Hinweis auf den umgangssprachlichen Gebrauch von ‚wissen‘ nicht die These des Privatsprachlers bzw. 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 und 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, unbenennbare 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 gerade *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 davon 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 Gegenstandsbereich 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 beispielsweise an einem wunderschönen Sonntag am Ammersee spazieren gehen und sich eine Woche später entscheiden, diesen Weg noch einmal zu gehen. Gehen Sie dann denselben Weg? Auch dann, wenn vieles am Weg inzwischen ganz anders geworden ist - der Weg ist viel trockener, weil es seit einer Woche nicht mehr regnet, die Pflanzen sind anders usw. Was sind Identitätskriterien für Wege in der Natur? Klar ist, dass die Kriterien irgendwie lockerer sein müssen als im Falle des Blattes aus dem Vorlesungsmanuskript. Wer nun behauptet, nein, man kann einen Weg nur einmal gehen, weil

er sich sofort wieder verändert, macht einen richtigen philosophischen Fehler: Er überträgt die Identitätskriterien für materielle Körper auf Spazierwege und beachtet nicht, dass hier ganz andere Identitätskriterien angewandt werden müssen.

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 ? Was macht die Identität der beiden Empfindungen aus? 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.

Lassen Sie mich das erklären. Was an dem Beispiel mit dem Buchstaben ‚E‘ so überzeugend ist, ist die Tatsache, dass wir das ja wirklich durchführen können - und das leugnet Wittgenstein ja auch gar nicht. Stellen Sie sich vor, Sie leiden ab und an unter heftigen Kopfschmerzen, und zwar nicht die normalen Kopfschmerzen am Freitagmorgen oder Freitagmittag nach einem Abend in der Analogie, sondern unter plötzlich auftretenden Kopfschmerzattacken, die sich nur in einer bestimmten Region, nämlich vorne rechts über dem Auge bis in die Mitte des Schädels erstrecken. Und immer, wenn diese Kopfschmerzen kommen, notieren Sie ein ‚E‘ in Ihr Tagebuch.

Um zu verstehen, was Wittgenstein will, ist es entscheidend, dass Sie jetzt darauf aufmerksam werden, wie ich diesen Fall vorgetragen habe. Ich habe eine Sprache gebraucht, die Sie alle verstehen. Ich habe die Kopfschmerzen beschrieben mit ‚heftig‘, ‚Attacken‘, ‚vorne rechts über dem Auge bis zur Mitte des Schädels‘, und das sind Ausdrücke, deren Bedeutung Sie kennen und die sie verstehen, weil wir alle derselben Sprachgemeinschaft angehören und alle eine Sprache sprechen, nämlich die Umgangssprache. Und die Umgangssprache enthält bestimmte Regeln, wie wir die Worte richtig verwenden. Wenn wir z.B. davon sprechen, dass die Kopfschmerzattacken ‚plötzlich‘ sind, dann verstehen wir alle, dass die Attacken von einem auf den anderen Augenblick, ganz unerwartet kommen, das sie beispielsweise nicht langsam beginnen und sich dann steigern. Es gibt Regeln, die uns

vorschreiben, wie wir das Wort ‚plötzlich‘ verwenden müssen. Wir sind natürlich frei, das Wort ‚plötzlich‘ regelwidrig zu verwenden. Es gibt weder ein Denkwang noch einen physischen Zwang, das Wort ‚plötzlich‘ so zu verwenden, wie es in der Umgangssprache tatsächlich verwendet wird. Nur tun wir das nicht.

Die Tagebucheintragung ist also dann sinnvoll, wenn wir dabei Kriterien haben, die öffentlich sind. Die Öffentlichkeit ist durch die Sprache sichergestellt. Wir müssen z.B. annehmen, dass die Wörter eine gewisse Konstanz haben, dass ‚plötzlich‘ von mir heute und morgen auf dieselbe Art verstanden wird. Eine Sprachgemeinschaft garantiert nun - natürlich mit losen Enden, weil sich die lebendige Sprache auch ändert - eine solche Konstanz. Wir wissen, dass wir immer dann, wenn die Kopfschmerzen plötzlich sind, ein ‚E‘ eintragen müssen. Natürlich wenden wir diese Kriterien auf einen Schmerz an, den nur wir *fühlen* können. Aber um die Kriterien anwenden zu können, gebrauchen wir die Alltagssprache mit ihren Regeln zum Gebrauch von Wörtern. Es ist nicht so, wie uns der Privatsprachler glauben machen möchte, dass wir mit Hilfe einer hinweisenden Definition ohne Sprache dem Zeichen ‚E‘ seine Bedeutung geben können.

Damit komme ich zum Anfang der Bemerkung, den wir bisher noch nicht interpretiert haben. Der Privatsprachler stellt, zunächst ganz plausibel, einen Fall vor, bei dem ich mit dem Zeichen ‚E‘ eine innere Empfindung assoziiere. Darauf wendet nun Wittgenstein ein, die Definition des Zeichens ließe sich nicht aussprechen. Was soll, so mag man fragen, dieser Einwand?

Eine Definition eines Begriffes oder auch eines Zeichens hat eine bestimmte Funktion, nämlich die Bedeutung des Zeichens oder des Begriffes festzulegen oder zu beschreiben. Wir fragen danach, was die Bedeutung eines bestimmten Wortes ist und *eine* Art und Weise, die Frage zu beantworten, ist die Definition. Wenn wir nach einer Definition fragen, dann fragen wir nach einer *Regel* dafür, wie ein Ausdruck gebraucht wird. Wittgensteins Einwand bedeutet nun offenbar, dass auch der Privatsprachler keine Sprache hat, um eine Regel für das Zeichen ‚E‘ zu geben, die konsistent zu seiner Theorie der privaten Sprache ist.

Denken Sie an das Beispiel mit der Beschreibung der Kopfschmerzen. Wenn der Privatsprachler auf eine solche Art und Weise das Zeichen ‚E‘ definieren würde, würde er seiner eigenen Theorie widersprechen, denn damit wäre es für jemand anderes möglich, ‚E‘ zu verstehen. Die Bedeutung von ‚E‘ wäre nicht mehr privat, d.h. dem anderen vollständig verschlossen. Wir würden verstehen, was der andere fühlt, selbst dann, wenn wir es selbst natürlich nicht fühlen könnten. Aber um zu verstehen, dass der andere einen stechenden, plötzlichen Kopfschmerz hat, müssen wir nicht selbst Kopfschmerzen haben.

Der Privatsprachler legt nach und meint, er könne eine hinweisende Definition geben. Bevor wir diesen Einwand verstehen, muss ich kurz etwas darüber sagen, was eine hinweisende Definition eigentlich ist. Eine hinweisende Definition arbeitet mit einem Beispiel. Anhand eines Beispiels wird ein Begriff definiert. Zweitens arbeitet eine hinweisende Definition mit einer Geste, die derjenige, der die Definition gibt, macht. Stellen Sie sich folgende Szene vor. Jemand möchte wissen, was grün für eine Farbe ist. Jetzt können Sie beispielsweise auf die Tafel zeigen und sagen: Diese Tafel hier ist grün. Es ist klar, dass bei der hinweisenden Definition einiges vorausgesetzt wird; es muss zwischen den beiden Gesprächspartnern beispielsweise Klarheit darüber herrschen, was eine Farbe ist, also wonach gefragt wird. Sonst ist die Geste mehrdeutig. Wenn jemand meint, nach einer Farbe zu fragen bedeute, nach der Größe eines Gegenstandes zu fragen, dann wird er meinen wenn Sie auf die Tafel zeigen und sagen: Diese Tafel hier ist grün, alles, was die Größe dieser Tafel habe, werde grün genannt. Wittgenstein schreibt in *PU* §30:

„Man könnte also sagen: Die hinweisende Definition erklärt den Gebrauch - die Bedeutung - des Wortes, wenn es schon klar ist, welche Rolle das Wort in der Sprache überhaupt spielen soll. Wenn ich also weiß, dass Einer mir ein Farbwort erklären will, so wird mir die hinweisende Erklärung „Das heißt ‚Sepia‘“ zum Verständnis des Wortes verhelfen [...]“.

Die Vorstellung des Privatsprachlers ist nun folgende. Er meint, er könne sich durch Konzentration selbst eine Art hinweisende Definition geben. Aber das Problem, auf das Wittgenstein aufmerksam macht, ist eben nun, dass eine Definition (und eine hinweisende Definition ist eine Art von Definition!) dann Sinn macht, wenn es eine Regel ist. Durch diese Regel wird die Bedeutung des Zeichens festgelegt. Und hier wiederholt sich eben sein Einwand, dass wir kein Kriterium der Richtigkeit haben, dass wir nie in der Lage sind, zu entscheiden, ob wir die Regel richtig angewendet haben oder nicht.

Vielleicht wird das, was Wittgenstein sagen möchte, noch deutlicher, wenn ich Ihnen im Kontrast zur Bemerkung 258 eine andere Bemerkung vorstelle, die Bemerkung 270, in der Wittgenstein ein Beispiel für einen korrekten und sinnvollen Gebrauch des Tagebuchbeispiels gibt. Die Bemerkung ist außerordentlich kompliziert, und in den Details umstritten, ich zitiere aus der Bemerkung jetzt nur das, was für unsere Fragestellung von Belang ist.

PU § 270

Denken wir uns nun eine Verwendung des Eintragens des Zeichens ‚E‘ in mein Tagebuch. 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 anzusagen. 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. [...]

[Anmerkung: Ein Manometer ist ein Gerät, was den Druck von Flüssigkeiten oder Gasen misst]

Der Unterschied zwischen der Bemerkung 258 und 270 besteht zunächst darin, dass die Einführung des Zeichens ‚E‘ in 270 unter öffentlich zugänglichen Kriterien erfolgt. Ein Manometer zeigt uns ganz klar an, ob der Blutdruck gestiegen ist oder nicht. Hier haben wir ein Kriterium, das uns der Privatsprachler nicht geben konnte. Aber warum sollte es gleichgültig sein, ob ich die Empfindung richtig wiedererkannt habe oder nicht? Warum soll es nichts aufmachen, ob ich mich bei der Identifizierung irre oder nicht? Ich könnte mir ja vorstellen, dass ich immer dann, wenn ich die Empfindung habe und glaube, mein Blutdruck sei gestiegen, blutdrucksenkende Medizin einnehme, und da es sicherlich ungesund ist, ganz ohne irgendeinen Grund blutdrucksenkende Mittel zu gebrauchen, scheint es ja doch etwa auszumachen, ob ich mich täusche oder nicht - möchte man Wittgenstein sagen!

Der Punkt ist nicht, dass es problematisch wäre, wenn ich mich irre, sondern dass es überhaupt erst logisch möglich ist, mich zu irren, wenn ich öffentliche Identifikationskriterien habe. Wittgenstein meint hier offensichtlich, dass es überhaupt kein Problem ist zu erklären, dass es hier Irrtum geben kann, weil es ein Kriterium gibt, das einen Irrtum überhaupt erst möglich macht. Diese Identifikationskriterien kann es in der Privatsprache nicht geben, weil immer dann, wenn ich glaube, dass es dieselbe Empfindung ist, es auch dieselbe sein muss - aber ich kann es überhaupt nicht entscheiden. Insofern ist für den Privatsprachler kein Irrtum möglich. Wittgenstein verschärft das Argument noch. Schauen wir uns dafür PU 261 an:

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 Wortes 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.

Der Punkt ist, dass ‚Empfindung‘ kein Wort ist, dass nur aus der Perspektive der 1. Person einen Sinn macht, sondern ein Wort ist, das es in der Umgangssprache gibt, und d.h., dass es Regeln für den Gebrauch des Wortes gibt. An diese Regeln, und das ist der entscheidende Punkt, hält sich der Privatsprachler, wenn er sagt, sein ‚E‘ stünde für eine Empfindung, und er hält sich auch an die Regel des Gebrauchs von ‚etwas‘, wenn er meint, ‚E‘ stünde für ‚etwas‘ und nicht für ‚Empfindung‘. Die Regeln für Empfindungen sind keinesfalls privat. Wir können uns z.B. darüber unterhalten, wie wir eine bestimmte Diskussion empfunden haben, oder was für Empfindungen eine bestimmte Landschaft in uns wachruft. Wir verstehen sofort, über was wir uns da unterhalten wollen, weil wir wissen, wie man das Wort ‚Empfindung‘ verwendet.

Ebenso mit ‚haben‘. Es gibt Regeln, wie wir das Wort ‚haben‘ verwenden. Jemand hat Hunger und Durst, jemand hat Schmerzen, Liebeskummer, tiefe Gedanken, Abenteuer und Schulden. Ebenso mit ‚etwas‘. Wenn ich sage: „Wenn ich meine Aufmerksamkeit auf meinen inneren Zustand lenke, dann spüre ich da etwas“, dann kann man zurückfragen: Was spürst du da? oder: Wie spürst du das, was du da spürst? Mit solchen Fragen versucht man, den Platzhalter ‚etwas‘ (und als solcher wird das Wort ‚etwas‘ in unserer Sprache häufig verwendet, das ist die Regel für den Gebrauch von ‚etwas‘) näher zu bestimmen. Selbst, wenn es sehr schwer sein sollte, auszudrücken, was man da spürt - weil man z.B. überhaupt nicht darin geübt ist, nach innen zu schauen und sich mit seinem Innenleben zu beschäftigen und da erst einmal kaum Differenzierungen wahrnehmen kann - ist es doch so, dass man, in dem Moment, wo man es ausdrückt, sich wieder der öffentlichen Sprache bedienen muss.

Sie sehen, der Solipsist muss, um seine These begründen zu können, etwas voraussetzen, was er in der These selbst bestreitet: Dass die Sprache öffentlich ist, dass es keine Privatsprache geben kann. Um zu verstehen, dass es keine Privatsprache geben kann, müssen wir bereits die Öffentlichkeit der Sprache voraussetzen. Damit entsteht ein Widerspruch zwischen der These, die der Solipsist vertritt und den Voraussetzungen, unter

denen die These verstanden werden kann. Diese Art der Argumentation ist nun aber kein abgefahrenes sprachphilosophisches Argument, sondern ein ganz klassisches Argument, das Sie unter dem Titel ‚transzendentes Argument‘ oder auch ‚retorsives Argument‘ in der Philosophie seit der Antike finden. Das Argument ist von Wittgenstein sauber ausgearbeitet worden und lässt philosophisch keine Wünsche offen - höchstens den nach der Klarheit in den Details...

Ich breche hier die Widerlegung des Solipsisten ab und möchte nun dazu übergehen, Ihnen positiv zu zeigen, wie Wittgenstein selbst den zur Diskussion stehenden Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ analysieren würde. Ich muss dafür ein wenig weiter ausholen und bitte Sie um etwas Geduld.

4. ‚Ich‘ ist kein Eigenname, sondern ein deiktischer Ausdruck

Um Wittgensteins These zu verstehen, möchte ich noch einmal auf die Ihnen schon bekannte Bemerkung 246 zurückgehen und sie noch etwas genereller und etwas technischer fassen. Der folgende Teil wird vor allem für die Erstsemester unter Ihnen ein bisschen kompliziert werden, weil ich Sie mit einigen Unterscheidungen konfrontieren muss, die Ihnen vielleicht nicht so geläufig sind.

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*? [...]

Wittgensteins Analyse läuft im Wesentlichen darauf hinaus, zwischen zwei Arten von Sätzen zu unterscheiden, zwischen Sätzen in der 1. Person und Sätzen in der 3. Person. Schauen Sie sich folgende Beispiele an:

(p) Bastian Schweinsteiger sagt:	(p1) ‚Ich habe Schmerzen‘
(q) Pep Guardiola sagt:	(q1) ‚Bastian Schweinsteiger hat Schmerzen‘

(p1) ist ein Satz in der 1. Person, (q1) ist ein Satz in der 3. Person. Wittgensteins Punkt ist, dass beide Sätze (p1) und (q1) in ihrer Oberflächengrammatik ganz ähnlich aussehen, aber eine völlig andere tiefengrammatische Struktur aufweisen. Um das deutlich zu machen, muss ich etwas ausholen und etwas technischer werden. Ich beginne mit (q1):

(q1) ist ein sogenannter prädikativer Satz, ein Aussagesatz, in dem ein Prädikat, nämlich das Prädikat ‚...hat Schmerzen‘ von einem Subjekt, nämlich ‚Bastian Schweinsteiger‘ ausgesagt wird. Der Ausdruck ‚Bastian Schweinsteiger‘ ist ein Eigenname, der die Person von

Bastian Schweinsteiger benennt. Eigennamen gehören zu den singulären Termini. Die Funktion eines singulären Terminus ist es, das ein Sprecher mit ihm angibt, von welchem Gegenstand er spricht. Ein singulärer Terminus steht für einen Gegenstand. Dabei versteht man unter ‚Gegenstand‘ in der Philosophie nicht nur nicht-lebende Dinge (wie in der Umgangssprache), sondern alles, was irgendetwas ist, ist ein Gegenstand, oder - wie manche auch sagen - eine Entität, ein etwas. Durch einen singulären Terminus wird ein Einzelnes aus einer Pluralität herausgehoben.

Es gibt drei Arten von singulären Termini: Eigennamen sind singuläre Termini, Kennzeichnungen sind singuläre Termini und drittens sogenannte deiktische Ausdrücke, d.h. *kontextabhängige* Ausdrücke. Manchmal können Sie auch von indexikalischen Ausdrücken lesen - damit sind stets deiktische Ausdrücke gemeint. Es gibt wiederum drei Arten von deiktischen Ausdrücken: Personalpronomen (‚ich‘, ‚du‘, ‚er‘, ‚sie‘, ‚es‘ usw.), Demonstrativpronomen (‚dieses‘, ‚jenes‘ usw.) und Orts- und Zeitadverbien wie ‚hier‘, ‚dort‘, ‚jetzt‘, ‚dann‘ usw.

Ich beginne mit der ersten Art der singulären Termini, den Eigennamen. Eigennamen sind die klassische Form der singulären Termini. Durch einen Eigennamen wird die Person, über die gesprochen wird, klar identifiziert. In dem Satz „Bastian Schweinsteiger hat Schmerzen“ wird durch den Ausdruck ‚Bastian Schweinsteiger‘ derjenige, über den gesprochen wird, klar identifiziert. Kennzeichnungen, die zweite Art von singulären Termini, möchte ich nur erwähnen - sie spielen für das Argument von Wittgenstein keine Rolle. Wenn Sie einen Satz mit einem Eigennamen haben, z.B. den Satz ‚Michael Bordt ist am Ende der nächsten Woche verreist und kann deswegen leider nicht zum Hochschulfest kommen‘, können Sie den Eigennamen durch eine Kennzeichnung ersetzen. Statt dass Sie auf die Person, die Michael Bordt ist, referieren, können Sie sagen: ‚Der Professor, der im Wintersemester 2014/15 die Anthropologievorlesung liest, ist nächste Woche verreist‘. ‚Der Professor, der im Wintersemester 2014/15 die Anthropologievorlesung liest“ ist eine Kennzeichnung, kein Eigennamen, aber sie erfüllt die Kriterien, die ein singulärer Terminus erfüllen soll: Durch sie wird eineindeutig ein bestimmter Gegenstand aus einer Pluralität hervorgehoben, er wird, wenn es eine Kennzeichnung ist, eineindeutig identifiziert, über den dann etwas ausgesagt wird.

Damit komme ich zur dritten Gruppe der singulären Termini, den deiktischen Ausdrücken. Im Unterschied zu anderen singulären Termini stehen deiktische Ausdrücke nicht an und für sich für einen Gegenstand, sondern der Gegenstandsbezug dieser Wörter hängt von der Sprechersituation ab, ist also variabel. Wenn wir von deiktischen Ausdrücken

sprechen, dann deswegen, weil man etwas *zeigen* muss, damit die Ausdrücke Sinn machen. Es ist klar, wenn Sie im Geschäft sagen, Sie hätten gerne dieses und dann noch das, dann macht so ein Satz nur Sinn, wenn Sie gleichzeitig eine Geste machen, so dass der Verkäufer weiß, welchen der Gegenstände Sie mit den deiktischen Ausdrücken identifizieren wollen.

Es ist weiter charakteristisch für deiktische Ausdrücke, die zu einer Gruppe gehören, dass man auf dasselbe mit verschiedenen Ausdrücken zu verschiedenen Situationen referieren kann. Wenn ein Freund von mir sagt: „Heute ist mal wieder starker Föhn und ich bin ziemlich müde“, dann kann ich morgen über den Tag und meinen Freund sagen: „Gestern war starker Föhn und mein Freund war ziemlich müde“. Sie sehen, die deiktischen Ausdrücke sind ineinander übersetzbar.

Peter Strawson, mit dem wir uns ja noch beschäftigt werden, hat besonders die Identifikation durch den singulären Terminus betont, die ich ja auch herausgehoben habe: Wir gebrauchen singuläre Termini, um Gegenstände zu identifizieren. Nun brauchen wir aber einen Ausgangspunkt zur Identifikation, und auf diesen Ausgangspunkt aller Identifikation wird mit ‚ich‘ Bezug genommen. „Der jeweilige Sprecher ist für sich der letzte Bezugspunkt aller raumzeitlichen Identifizierung“ (Tugendhat 77). Das Wort ‚ich‘ zu verwenden ist die Bedingung der Möglichkeit der Bezugnahme auf Gegenstände.

Wir haben nun das begriffliche Rüstzeug zusammen, um zu verstehen, wie Wittgenstein selbst den Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ analysieren würde und wie er ihn vor allem von einem Satz der Form ‚Bastian Schweinsteiger hat Schmerzen‘ unterscheiden würde. Seine These ist, dass zwar (q1) ein prädikativer Satz ist, in dem ein Prädikat (‘... hat Schmerzen‘) von einem Subjekt (‘Bastian Schweinsteiger‘) ausgesagt wird, der Satz (p1) ‚Ich habe Schmerzen‘ aber kein prädikativer Satz ist und ganz anders analysiert werden muss.

Damit stehen wir wieder einmal vor der eigentlichen Krankheit, die uns den Verstand verknoten will. Der Fehler ist zu glauben, im Grunde arbeiten alle Wörter der Sprache auf ein und dieselbe Weise. Es gibt Wittgenstein zufolge eine Asymmetrie zwischen Sätzen mit der 1. Person und Sätzen mit der 3. Person.

PU 304

[...] Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer nur auf *eine* Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen - seien diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, oder was immer.

PU 410

„Ich“ benennt keine Person, „hier“ keinen Ort, „dieses“ ist kein Name. Aber sie stehen mit Namen in Zusammenhang. Namen werden mittels ihrer erklärt. [...]

Lassen Sie mich noch einmal zusammenfassen: Ich bin stehengeblieben bei einer Analyse des prädikativen Satzes: (q1) „Bastian Schweinsteiger hat Schmerzen“. Ich habe versucht Ihnen zu erklären, dass wir hier ein klassisches Beispiel eines prädikativen Satzes vor uns haben, in dem wir einen Subjektsausdruck, der ein Eigenname ist, und ein Prädikatsausdruck haben. Durch den Eigennamen wird ein Gegenstand aus einer Gruppe von Gegenständen eindeutig identifiziert. Als Gruppe von Gegenständen können Sie sich sämtliche Fußballer vorstellen, und durch den Eigennamen nehmen wir jetzt einen aus dieser Gruppe heraus. Ich habe auch darauf aufmerksam gemacht, dass wir nicht notwendig mit Eigennamen identifizieren, sondern auch mit Kennzeichnungen identifizieren können, also beispielsweise sagen können, derjenige Fußballer, der am 1. August 1984 geboren wurde, 2014 mit der deutschen Nationalmannschaft Weltmeister wurde usw.

Der Fehler besteht darin zu meinen, weil der Ausdruck ‚Bastian Schweinsteiger‘ ein Name ist, der eine Person benennt, müsse auch das Personalpronomen ‚ich‘ eigentlich ein Name sein, der eine Person, nämlich mich selbst, benennt. Lassen Sie mich Ihnen aber an zwei Punkten deutlich machen, dass diese Sätze faktisch nicht symmetrisch sind.

Erstens: Es ist richtig zu sagen, dass der Ausdruck ‚Bastian Schweinsteiger‘ eine Person benennt. Es macht aber keinen Sinn zu sagen, ich selbst benenne mich, wenn ich das Wort ‚ich‘ verwende. Das Wort ‚ich‘ benennt mich nicht. Sie *meinen* sich selbst natürlich, aber Sie *benennen* sich nicht selbst. Es kann gar nicht das Problem entstehen, dass Sie sich identifizieren müssten. Insofern ist ‚ich‘, anders als ein Eigenname, eben kein Ausdruck, der zur Identifikation gebraucht wird, und deswegen benennt ‚ich‘ auch nichts. Mit dem Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ identifizieren Sie nicht sich selbst als eine Person, sondern lenken vielmehr umgekehrt die Aufmerksamkeit der anderen auf sich selbst. Die anderen Personen sind in der Lage, mich in diesem Fall zu identifizieren, ohne einen Eigennamen gebrauchen zu müssen.

Zweitens: Der Satz (q1) ‚Bastian Schweinsteiger hat Schmerzen‘ drückt einen Gedanken aus. Pep Guardiola kann diesen Satz gesagt haben, um eine Information weiterzugeben, die wahr oder falsch sein kann. Es kann sein, dass jemand anderes davon überzeugt ist, dass der Satz wahr ist, dass Guardiola also nicht lügt oder in irgendeiner Form unaufrichtig ist, dass aber der Satz dennoch falsch ist, weil z.B. Schweinsteiger einfach keine Lust auf bestimmte Arbeiten hat und Schmerzen markiert. Guardiola glaubt dann, dass Schweinsteiger Schmerzen hat, aber da irrt er eben. Ein solcher prädikativer Aussagesatz hat - und das ist charakteristisch für den prädikativen Aussagesatz und das haben schon Platon und Aristoteles so gesehen - die Eigenschaft, wahr oder falsch zu sein, unabhängig davon, ob der

Sprecher der Überzeugung ist, er sei wahr oder falsch. Es ist ein klassischer Aussagesatz. Die Wahrheit des Aussagesatzes hängt nicht daran, was der Sprecher glaubt, sondern ob das, was ausgesagt wird, der Fall ist oder nicht der Fall ist.

All das geht mit ‚Ich habe Schmerzen‘ nicht. Wenn ich nicht absichtlich lüge, ist der Satz automatisch wahr. Der Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ ist insofern gar kein Aussagesatz, weil er über eine wesentliche Charakteristik für einen Aussagesatz nicht verfügt: Er kann, wenn er ehrlich geäußert wird, nicht falsch sein. Er ist nicht in dem Sinne wahr oder falsch wie der Satz ‚Bastian Schweinsteiger hat Schmerzen‘, er drückt keinen wahren oder falschen Gedanken aus, sondern funktioniert ganz anders - wie, müssen wir noch sehen.

Der Irrtum beginnt offenbar dort, wo man meint, der prädikative Satz sei das Muster, an dem sich die Analyse jedes anderen Satzes auch zu orientieren habe. Und dann kommt man dahin, auch den Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ für einen prädikativen Satz zu halten. Aber darin irrt man.

Aber wie sollen wir den Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ analysieren, wenn es kein Aussagesatz ist? Wittgenstein gibt uns in der Bemerkung 244 darauf eine Skizze einer Antwort:

PU 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 Schmerzverhalten.

„So sagst du also, dass das Wort ‚Schmerz‘ eigentlich das Schreien bedeutet?“ - Im Gegenteil; der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht.

Wittgenstein zufolge ist ‚Ich habe Schmerzen‘ kein prädikativer Satz, der wahr oder falsch ist, sondern ein Sprachausdruck, der den Schrei ersetzt, wie schon das ‚Au‘ den Schrei ersetzt - beachten Sie, dass auch das ‚au‘ kein Naturlaut ist, denn in anderen Sprachen lautet es anders (im Französischen heißt es z.B. aïe). Das Wort ‚Schmerz‘ ist kein Name, der einen inneren Zustand benennt, das Wort ‚Schmerz‘ beschreibt nicht etwas, was ich spüre, wenn ich Schmerzen habe.

Hier ist nun der eigentliche Grund dafür zu sehen, warum es überhaupt keinen Sinn macht zu sagen, ich weiß, dass ich Schmerzen habe. Es ist nicht nur so, dass der Solipsist ‚wissen‘ falsch verwendet - das kommt noch hinzu! - der eigentliche Grund ist, dass es keinen Sinn macht, vor *Ausdrücke* die Worte ‚ich weiß‘ zu setzen. Es wäre so, als wenn jemand sagen würde: ‚Ich weiß, au!‘ - Sie sehen, das ist völliger Unsinn. Zu meinen, man könne selbst sagen, man wissen, dass man Schmerzen hat, beruht auf einem doppelten Fehler. Der erste Fehler besteht darin, dass man das Wort ‚wissen‘ falsch verwendet, der zweite darauf, dass man den Satz ‚ich habe Schmerzen‘ als einen prädikativen Satz und nicht als einen Ausdruck analysiert.

II Möglichkeiten und Grenzen des Verweises auf die Alltagssprache in philosophischer Argumentation

Ich möchte die Behandlung des Privatsprachenarguments heute abschließen, indem ich Sie auf einige wichtige methodische und inhaltliche Voraussetzungen hinweise, die mit der ordinary-language-philosophy verbunden sind. Wir haben verschiedene Typen von Argumenten kennengelernt, und es lohnt sich, diese Argumentationstypen einmal unabhängig von ihrer Funktion, die sie im Privatsprachenargument haben, anzuschauen.

In der letzten Doppelstunde haben wir uns beispielsweise eingehend mit dem Argument dafür, dass man sehr genau wissen kann, ob jemand anderes Schmerzen hat, auseinandergesetzt. Wir haben gesehen, dass der Solipsist das Wort ‚Wissen‘ ganz anders verwendet, als es tatsächlich verwandt wird, und dass wir keinen guten Grund haben, ihm in seiner Behauptung zu folgen, man könne nicht wissen, ob jemand anderes Schmerzen hat. Ich möchte dieses Beispiel zum Anlass für einige weitergehende Überlegungen nehmen.

Der erste Schritt in der Argumentation der ordinary-language-philosophy ist oft die Konfrontation der philosophischen, oder, wie Wittgenstein sagt, des metaphysischen Gebrauchs eines Wortes mit dem Gebrauch in der Alltagssprache. Das kann einmal so passieren, dass der Metaphysiker eine These geäußert hat, in der er die Wort auf eine eigenartige und von der Umgangssprache abweichende Art und Weise benutzt. Das muss noch nichts heißen. Es kann sein, dass der Philosoph bestimmte technische Termini gebraucht, wie z.B. Induktion, Wesen usw., die es in der Umgangssprache so nicht gibt und die der Philosoph eben in einer besonderen Bedeutung gebraucht, um ein bestimmtes Ziel besser erreichen zu können. Das sollten wir jedem Philosophen zugestehen. Wir können aber - und wir müssen, wenn wir etwas nicht klar verstehen - den Philosophen bitten, seine These zu erläutern. Es ist nun aber selbstverständlich, dass diese Erläuterung in einer Sprache

geschehen muss, die wir ebenso verstehen wie der Philosoph, denn sonst sind Missverständnissen Tür und Tor geöffnet. Das kann also nur die Umgangssprache sein. Ich finde, wir sollten jedem Philosophen gründlich misstrauen, der zentrale Wörter in seiner Philosophie abweichend vom umgangssprachlichen Gebrauch verwendet, und nicht in der Lage ist, diese Verwendung zu erklären. Die letzte Sprache, in der alle Erklärung verwurzelt sein muss, ist die Umgangssprache. Von ihr aus können wir andere Sprachen entwerfen, wir können wilde Definitionen vornehmen um bestimmter Ziele willen, aber der Bezug zur Umgangssprache muss glasklar sein.

Oft entsteht die Konfusion aber nicht erst durch die These, die ein Philosoph aufstellt, sondern bereits durch die Frage, die er stellt, und die er für harmlos hält. Stellen Sie sich vor, jemand fordert Sie auf darüber nachzudenken, ob Zahlen eigentlich existieren oder nicht existieren. Wie würde ein ordinary-language Philosoph mit solcher Frage umgehen? Nun, er würde einen Schritt zurückgehen, hinter die Frage, und schauen, was für Voraussetzungen der Philosoph bereits stillschweigend akzeptiert hat, wenn er meint, dass die Frage überhaupt eine sinnvolle Frage ist, und nur eine sinnvolle Frage lässt sich ja überhaupt beantworten.

Ein ordinary-language Philosoph würde z.B. darauf untersuchen wollen, in welchen Kontexten man die Frage nach der Existenz von etwas eigentlich sinnvoll stellt. Wir können uns vorstellen, dass wir einem Kind ein Märchen vorlesen und es uns dann fragt, ob es Aschenputtel eigentlich wirklich gibt. Was das Kind damit meint, ist klar. Es meint, ob wir eine Person, die im Märchen beschrieben wird, in unserer raumzeitlichen Welt antreffen können oder nicht. Damit müssen wir nicht dem armen Aschenputtel gänzlich die Existenz bestreiten - immerhin ist es eine Märchenfigur -, aber es ist ganz klar, wie wir dem Kind die Frage nach der Existenz von Aschenputtel beantworten würden, weil klar ist, was für Kriterien erfüllt sein müssen, wenn wir im Normalfall von etwas sagen, dass es existiert: Es muss erstens ein raumzeitlicher Gegenstand sein, und zweitens in unserer Raum-Zeit-Welt eine konkrete Position einnehmen. Nun, wie schaut es mit der Frage danach, ob Zahlen existieren, aus? Hier drängt sich nun ein Verdacht auf: Dass die Frage sinnvoll zu sein scheint, beruht darauf, dass die Oberflächengrammatik der Frage ausschaut wie die Grammatik der Frage, ob Aschenputtel existiert oder ob Einhörner existieren. Der Punkt ist nun der, dass wir die Bedingungen dafür kennen, dass Aschenputtel und Einhörner existieren. Aschenputtel und Einhörner sind Namen bzw. Kennzeichen für konkrete Gegenstände, und es ist offensichtlich, dass wir nach der Existenz von konkreten Gegenständen fragen können. Völlig unklar ist aber, ob die Frage nach der Existenz von etwas noch irgendeinen Sinn macht, wenn wir nach Gegenständen fragen, die nicht konkret sind, d.h. nicht raumzeitlich

sind. Das legt den Verdacht nahe, dass die Tiefenstruktur der Frage nach den Zahlen völlig anders ist oder dass die Frage selbst überhaupt keinen Sinn macht.

Bevor man nun aber meint, der Philosoph frage Unsinn, ist es angebracht, zurückzufragen, um den Sinn der Frage zu klären. Es könnte ja sein, dass der Philosoph, ein kleines Schlitzohr ist und damit meint, ob man manchmal Zahlen sehen kann, und dabei z.B. als Nudelsuppen denkt, in denen die Nudeln zu Zahlenzeichen geformt sind. Okay, wenn der Philosoph das meint, ist es kein Problem die Frage zu beantworten. Sie sehen, es ist entscheidend, den Philosophen dazu zu bringen, den Sinn der Frage klar zu machen und nicht anzufangen, die Frage beantworten zu wollen. Wir verstehen die Frage nach der Existenz von Zahlen nicht, weil wir nur Fragen nach der Existenz von raumzeitlichen Gegenständen verstehen können und Zahlen zumindest nicht so existieren, wie Sie oder diese Pult oder eine noch unentdeckte Pflanze im Urwald von Malaysia. Deswegen gebraucht der Philosoph den Ausdruck ‚Zahl‘ oder den Ausdruck ‚existieren‘ oder sogar beide Ausdrücke in einer von der Umgangssprache abweichenden Art. Das heißt noch nicht, dass die Frage in jedem Fall Unsinn ist, aber es heißt, dass der Philosoph sich irrt, wenn er meint, wir verstünden die Frage. Und weil wir sie nicht verstehen, müssen wir sie uns erläutern lassen.

Nachdem wir nun die Frage oder die These eines Philosophen mit der Alltagssprache konfrontiert haben, können wir uns zwei Möglichkeiten vorstellen: Die erste Möglichkeit ist, dass der Philosoph sieht, dass er immer geglaubt hat, seine These oder seine Frage mache einen Sinn, nun aber sieht, wie unsinnig die These oder die Frage war. Diese Möglichkeit kommt allerdings, glauben Sie es mir, extrem selten vor. Die zweite Möglichkeit kommt öfter vor: Der Philosoph gibt zu, dass die Worte, die er verwendet, in einer von der Umgangssprache abweichenden Bedeutung verwendet werden, sieht darin allein aber auch noch keine Widerlegung seiner These. Und darin kann er durchaus Recht haben. Denken Sie z.B. an den Skeptiker, der leugnet, dass es eine Außenwelt gibt. Natürlich langweilen wir den Skeptiker, wenn wir darauf hinweisen, dass seine Auffassung diametral der Alltagssprache entgegengesetzt ist, wo wir uns sinnvoll darüber unterhalten können, dass es andere Menschen gibt, dass es draußen regnet usw. usw. Aber der Skeptiker wird darauf bestehen, dass uns die Alltagssprache hier in die Irre führt, dass die Wirklichkeit ganz anders ist, als sie von der Alltagssprache beschrieben wird, dass die Alltagssprache zwar einen gesunden Realismus mit sich zu bringen scheint, für den aber theoretisch und philosophisch betrachtet absolut nichts spräche.

Hier reicht es nun ganz offensichtlich nicht hin, lediglich den Sprachgebrauch zu klären, obwohl die Klärung des Sprachgebrauchs ein erster und wichtiger Schritt ist. Aber in

einem solchen Fall müssen wir weitergehen mit unserer Therapie, wir müssen uns die Gültigkeit der Argumente selbst anschauen. Auch dabei spielt wiederum die Betrachtung der Sprache eine Rolle, aber diesmal in einer anderen Form. In der Bemerkung 258 haben Sie ein gutes Beispiel dafür, wie ein Argument auf dieser Stufe der Widerlegung ausschauen könnte. Wittgenstein beruft sich für 258 nicht auf die Umgangssprache, sondern weist dem Solipsisten einen internen Fehler nach. Die Pointe des Arguments ist ja, dass die Situation, die der Solipsist selbst erklären will, nur unter der Bedingung überhaupt erklärbar ist, dass der Solipsismus selbst falsch und die Sprache öffentlich ist. Es ist wichtig, dass Sie sehen, dass die Gültigkeit dieses Argumentes nicht darauf beruht, dass der Solipsist die Wörter anders als in der Umgangssprache verwendet. Das ist überhaupt nicht der Punkt im Argument. Wittgenstein zeigt vielmehr die Inkonsistenz der solipsistischen Position, und das ist eine durch und durch philosophische Strategie, wie sie nicht nur von der ordinary-language-philosophy, sondern auch von anderen Arten der Skepsiswiderlegung betrieben wird.

Lassen Sie mich noch ein anderes Beispiel geben. Der bekannte Physiker Arthur Eddington hat in den 30-er Jahren in einem populärwissenschaftlichen Buch mit dem Titel *The Nature of the Physical World* einmal geschrieben, dass es feste, solide Körper eigentlich gar nicht gäbe und wir uns täuschen, wenn wir meinen würden, ein Tisch sei so ein solider, fester Körper (ebd. 6-8). Der Tisch sei vielmehr zum allergrößten Teil gähnende Leere. In dieser Leere irren zahlreiche elektrische Ladungen mit großer Geschwindigkeit hin und her, aber die gesamte Masse dieser Ladungen beträgt nur einen winzigen Bruchteil der Masse dieses Tisches. Es gibt keine substantielle Masse an diesem Tisch, alles ist nur beinahe vollständig leerer Raum.

Als ordinary-language Philosoph dürfte Ihnen der Konflikt schon klar sein: Wir sprechen von soliden, stabilen Gegenständen in unserer Alltagssprache, und Eddington meint, diese Redeweise ist strenggenommen ganz falsch, weil es so etwas wie solide, feste Körper gar nicht gebe. Wieder nützt es herzlich wenig, Eddington zu konstatieren, er weiche von der Umgangssprache ab - das weiß er selbst, denke ich. Es dürfte nicht schwer sein, sich mit Eddington auf Standardfälle zu verständigen, in denen wir normalerweise davon sprechen, dass wir solide, feste Körper vor uns haben.

Was in einer solchen Situation und gegenüber einer solchen These gefragt ist, ist ein Argument, das uns zeigt, dass das, was Eddington sagt, einfach nicht richtig ist. Und so ein Argument könnte z.B. darauf hinauslaufen, dass Eddingtons Beschreibung ergänzungsbedürftig ist. Es macht einen Unterschied, ob sich Atome und Atomteile so miteinander verbinden, dass sie Wolkenfetzen bilden, oder so, dass sie Tische bilden, auf die

man sich eben setzen kann. Die Verbindung der elektrischen Teilchen in Tischen ist offenbar anders als in Wolken, die nur scheinbar solide sind. Und deswegen ist es weiterhin sinnvoll, von soliden Körpern zu sprechen, eben um dadurch beispielsweise auszudrücken, dass man gefahrlos auf Tischen platznehmen kann, aber es weniger empfehlenswert ist, Wolken besteigen zu wollen. Sie sehen an diesem Beispiel noch einmal, dass die Abweichung von der Umgangssprache ein Indiz dafür ist, dass mit dem Argument etwas faul ist, dass der Hinweis darauf aber nicht genügt, sondern wir ein Argument dafür brauchen, das uns zeigt, warum und an welchem Punkt genau die These in die Irre geht.

Auch Wittgenstein bleibt nicht allein bei der internen Widerlegung stehen, sondern zeigt auch, wo der eigentliche Fehler in der Auffassung des Solipsisten steckt - eben in der Annahme, die Wörter der Sprache funktionierten nur auf eine Art und Weise. Wittgenstein setzt dagegen, dass der Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ nicht als Aussagesatz, der wahr oder falsch sein kann, sondern als Schmerzausdruck verstanden werden muss. Der Satz ist ein expressiver Satz. Das ist auch insofern wichtig, als Wittgenstein es nicht dabei belässt, den Clash zwischen der Sprache des Solipsisten und der Umgangssprache vorzuführen, sondern eine eigene Auffassung der Analyse des Satzes ‚Ich habe Schmerzen‘ entwickelt und gegen die solipsistische Analyse des Satzes als Aussagesatz stellt.

Die Betonung, dass die ordinary-language-philosophy sich keinesfalls darin erschöpft, die Diskrepanz zwischen dem Wortgebrauch der Alltagssprache und dem philosophischen Wortgebrauch herauszuarbeiten und dann die philosophische These einfach mit dem Hinweis darauf, dass sie die Wörter anders verwendet, abtut, ist mir besonders wichtig, weil Sie immer wieder auf Philosophen treffen, die die ordinary-language-philosophy mit dem Hinweis darauf abtun wollen, es ermangele der ordinary-language-philosophy einfach an argumentativer Kraft. Leider muss man auch zugeben, dass die Vertreter der ordinary-language-philosophy selbst einiges dazu getan haben, der ordinary-language-philosophy diesen Ruf einzuhandeln, denn einiges, was spätere Vertreter der ordinary-language-philosophy geschrieben haben, weckt tatsächlich den Eindruck, als gehe es in der ordinary-language-philosophy nur darum, eine linguistische Untersuchung über den Sprachgebrauch durchzuführen und die philosophischen Thesen schon einfach deswegen abzulehnen, weil die Wörter in der These auf eine Art und Weise gebraucht werden, die der Umgangssprache widerspricht. Es ist klar, dass ein solches Verständnis die Gegner der ordinary-language-philosophy nur langweilen kann und ihnen nicht mehr als ein müdes: So what? hervorlocken kann.