



*Ich sage „ich“: eine sprachphilosophische Betrachtung  
des Wortes „ich“  
und dessen, was wir über uns selbst sagen*

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität

München

vorgelegt von

*Cecilia Beristain Beristain*

*aus*

*Mexiko Stadt*

*2015*

Dissertation eingereicht am 20.03.2012.

Erstgutachterin: Prof. Dr. Verena Mayer

Zweitgutachter: PD Dr. Josef G. F. Rothhaupt

Tag der mündlichen Prüfung: 16. 07. 2012.

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>Einleitung</b> .....	7
-------------------------	---

## **Kapitel 1**

Problemstellung: „Ich“ als philosophisches Problem.....	20
1.1. Verschiedene philosophische Aspekte des „Ich“ .....	20
1.2. Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis .....	21
1.3. Personale Identität .....	24
1.4. Person und „self“ .....	27
1.5. Bezug und Selbstbezug .....	30

## **Kapitel 2**

Das „Ich“: Einige geschichtliche Betrachtungen.....	33
2.1. René Descartes .....	33
2.1.1. Descartes als Vater der Philosophie des „Ich“ (Postulat, Idealisierung und Charakterisierung).....	33
2.1.2. Descartes und die Grundlagen der Erkenntnis .....	34
2.1.2.1. Zwischen Thomismus und neuer Wissenschaft.....	34
2.1.2.2. Die Notwendigkeit, Erkenntnis zu begründen.....	35
2.1.2.2.1. Eine neue Methode: der radikale Zweifel.....	35
i) Deutliche und distinkte Wahrnehmung .....	37
2.1.2.2.2. Die negativen Ergebnisse des Zweifels .....	37
i) Dualismus .....	38
ii) Ein unlösbares Problem .....	38
2.1.2.3. Die Notwendigkeit Gottes als grundlegender Wahrheit im kartesianischen Erkenntnissystem .....	39
2.1.3. Das kartesianische „Ich“ .....	41

2.1.3.1. Charakterisierung des „Ich“ .....	42
2.1.3.1.1. Die Substanz .....	42
2.1.3.1.2. Ihre Essenz .....	42
2.1.3.2. „Ich denke“ als erste Wahrheit .....	43
2.1.3.3. Die Unmöglichkeit des Zweifels daran, dass es Denken gibt .....	43
2.1.3.4. Hinterfragbare Folgerung: wenn es Denken gibt, gibt es einen Denker .....	44
2.2. John Locke .....	46
2.2.1. Empirismus als Schule der Erkenntnis .....	46
2.2.1.1. Einfluss der traditionellen Philosophie .....	46
2.2.1.2. Ablehnung der eingeborenen Ideen .....	47
2.2.2. Der Begriff der personalen Identität .....	48
2.2.2.1. Das Scheitern der Substanzidee als Identitätskriterium .....	49
2.2.2.2. Andere Identitätskriterien .....	49
i) Personenbegriff .....	50
ii) Bewusstsein .....	51
iii) Erinnerung .....	52
2.2.3. Bewusstsein, Seele und Körper .....	53
i) Traditioneller Einfluss des Dualismus .....	53
ii) Implikationen .....	54
2.2.3.1 Person, Mensch und „Self“ .....	54
i) Neue Unterscheidung: drei Weisen, den Menschen zu verstehen .....	55
2.2.3.2 Denken, Bewusstsein und Erinnerung .....	57
2.3. David Hume .....	58
2.3.1. Empirismus und Einfluss Lockes .....	59
2.3.1.1. Verbund der Geisteswahrnehmungen .....	59
2.3.1.2. Eindrücke .....	60
2.3.1.3. Ideen .....	61
i) Unscharfe Abbilder .....	61
ii) Die Idee vom „Self“ .....	62
2.3.2. Personale Identität .....	63
2.3.2.1. Erinnerung .....	64
2.3.2.2. Bewusstsein .....	64

2.3.2.3. Reflexion .....	65
2.3.3. Die Illusion des „Self“ .....	66
2.3.3.1. Das „Self“ ist keine Substanz .....	66
2.3.3.2. Das „Self“ ist kein Verbund von Wahrnehmungen ( <i>bundle of perceptions</i> ) .....	67
2.3.3.3. Es gibt keine Idee vom „Self“ .....	67

## Kapitel 3

Eine mögliche Antwort auf die traditionelle, auf das „Ich“ bezogene Philosophie: Die späte Philosophie Ludwig Wittgensteins .....	69
--	----

### I. Vorbemerkungen

3.1. Was auf den ersten Blick an den zwei Verwendungen von „Ich“ in unserer Umgangssprache zu unterscheiden ist.....	69
3.1.1. <i>Das Blaue Buch</i> : Unterschiede zwischen den zwei Verwendungen von „Ich“ .....	69
3.1.2. Die Verwendung von „Ich“ als Objekt.....	74
3.1.3. Die Verwendung von „Ich“ als Subjekt.....	78
3.1.4. Kurze Kritik an der Unterscheidung der zwei Verwendungen von „ich“ im <i>Blauen Buch</i> Wittgensteins.....	80
3.2 <i>Philosophische Untersuchungen</i> : verschiedene Sprachspiele mit „Ich“ .....	82
3.2.1. „Sprachspiele“ in den <i>Philosophischen Untersuchungen</i> .....	86
3.2.2. Die Bedeutungen des Wortes „Ich“ beruhen auf der Verschiedenheit seiner Verwendung .....	97
i) Die autoreferentielle Verwendung von „Ich“ .....	97
ii) Asymmetrie von erster und dritter Person Singular .....	102
3.2.3. <i>Bedeutung, Sprachspiele und Fluß des Lebens</i> .....	108

<b>II. Abschließender Beitrag Wittgensteins: Die verschiedenen Verwendungen des Wortes „Ich“ in unserer Erfahrungssprache</b> .....	112
3.3. Der mögliche Vorläufer des als „Privatsprache“ Betrachteten: die dualistische Auffassung von „Innerem und Äußerem“ .....	114
3.3.1. Der philosophische Begriff von Privatheit .....	122
i) Was eine essentiell private Sprache wäre .....	123
ii) Die „privaten Gegenstände“ .....	125
3.4. Das so genannte „Privatsprachenargument“ Wittgensteins .....	127
3.4.1. Es gibt keine private, ostensive Definition .....	133
3.4.2. Der „Käfer in der Schachtel“ .....	135
3.4.3. Kripkes Interpretation der Thesen Wittgensteins .....	138
3.5. Der Gebrauch des Wortes „ich“ in unserem psychologischen Vokabular. Zu einer öffentlichen Sprache gehörende Ausdrücke.....	141
3.5.1. Priorität der Kriterien.....	143
3.6. Varianten im Gebrauch unserer Sprache über Verhalten.....	150
3.6.1. Die traditionelle Vorstellung von „Empfindung + Verhalten“.....	157
3.6.2. Wittgensteins Antwort, dass unsere Empfindungssprache nichts den Empfindungen Nachfolgendes ist.....	158
3.7. Sprachspiele der Erfahrung .....	159
3.7.1. Gebrauchsweisen der Ausdrücke mit dem Wort „wahrnehmen“ .....	166
3.7.2. Gebrauchsweisen der Ausdrücke mit dem Wort „empfinden“ .....	167
3.8. Sprachspiele der propositionalen Gehalte .....	169
3.8.1. Funktionen des Ausdrucks „Ich denke“ .....	170
<b>Schlussfolgerungen</b> .....	177
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	181

# Einleitung

The philosophical puzzle seems insoluble  
if we are frank with ourselves, and *is* insoluble.

That is, till we change our question.

L. Wittgenstein, LPE, 253<sup>1</sup>

Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel  
sozusagen etwas Unvorhersehbares ist.  
Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig  
(oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben.

L. Wittgenstein, OC, 559

In den verschiedenen Bereichen von Philosophie, Psychologie und sogar den Naturwissenschaften ist der Begriff „ich“ über Jahrhunderte hinweg ein Problem gewesen und eine konkrete Lösung ist bis heute nicht zu erkennen. Warum ist das so? In unserer alltäglichen Sprache äußern wir Sätze wie: „Ich bin C. B.“, „ich studiere Philosophie“, „ich bin heute blass“, „ich freue mich, dich zu sehen“, „ich hoffe, du bist pünktlich“, „ich möchte einen Kaffee“ und zahllose andere. In diesen Beispielen ist der Begriff „ich“ einfach auf eine Person bezogen, einen Namen, einen Akteur, einen Körper, ein Gefühl, eine Erwartung oder einen Wunsch. Wie kann nun ein einziger Begriff sich auf so viele verschiedene Aspekte unseres Lebens beziehen? Tatsache ist, dass wir mit diesen Ausdrucksformen vertraut sind: wir sind imstande, sie korrekt zu verwenden und in der Mehrzahl der Fälle auch zu verstehen.

In der vorliegenden Arbeit untersuche ich die verschiedenen Funktionen, die „ich“ und seine Deklinationsformen „mein“, „mir“, „mich“ in unserer Sprache haben, um ein neues Licht auf die Bedeutung des Wortes „Ich“ und unser damit zusammenhängendes Selbstverständnis zu werfen, dass wir von uns selbst auf viele Weisen und in unterschiedlichen Situationen sprechen. Diese sind eng verflochten mit unserem

---

<sup>1</sup> Die Verweise auf veröffentlichte Arbeiten Wittgensteins erfolgen mit abgekürztem Titel, gefolgt von der Nummer des Abschnitts (z. B. PI, 23) oder, falls der Text nicht in Abschnitte gegliedert ist, der Seite (z. B. BB, S. 2). Zitate aus seinen Manuskripten entstammen der digitalen Ausgabe *Bergen Electronic Edition* (2000).

Alltagsleben, und das heißt, damit, wie wir das Pronomen in unserer Sprache gebrauchen.

Fragen wie „Was ist das Ich?“ oder „Was ist ein Subjekt?“ sind im Verlauf der Philosophiegeschichte weitläufig diskutiert worden. Neben vielen anderen Definitionen wurde in der Philosophie unter „ich“ verstanden: eine Person, eine Seele, eine inkarnierte Seele, ein Körper mit Bewusstsein, ein Wort, das immer auf den verweist, der es ausspricht, ein Gehirn in einem Körper, ein Namen etc. Aber mit all diesen Definitionen ist es nicht gelungen, aus „ich“ einen weniger ungenauen Begriff zu machen.

Die Weisen, über das „Ich“ zu theoretisieren, beruhen in der Philosophie auf sehr unterschiedlichen Ansätzen: metaphysischer, logischer, semantischer und epistemischer. Trotz ihrer Verschiedenartigkeit aber sind viele dieser Thesen mit einer traditionellen epistemologischen Einstellung verbunden. Descartes beispielsweise folgerte in seiner Suche nach epistemischer Gewissheit über die Welt, dass das *Ego* (heute „das Ich“ oder „das Self“ genannt) etwas vom Körper Unabhängiges sei. Demnach ist das *Ego* eine für sich selbst bestehende Substanz und das einzige Ding (*res*), über das wir völlige Gewissheit haben können.

Die kartesianische Auffassung eines vom Körper unabhängigen *Ego* hat sich, beispielsweise in den Kognitionstheorien, allmählich gewandelt in die vom Geist. In neurowissenschaftlichen Theorien wurde der Gedanke vom „Ich“ als Substanz verdrängt von dem, das Gehirn sei das verantwortliche Organ für alles, was ein Mensch ist und tut.<sup>2</sup> Solcherlei Beispiele beruhen immer noch auf der dualistisch geprägten kartesianischen Tradition, die in der Vorstellung wurzelt, dass das „Ich“ eine Art Entität ist, die im Körper **wohnt**. In diesem Sinne scheint jeder Mensch im Besitze seines eigenen Ichs oder seiner eigenen Seele zu sein genau so, wie jeder vom Besitz eines Körpers spricht.<sup>3</sup>

Das Problem einer solchen Perspektive besteht in der Tatsache, dass wir das Wort „ich“ in einer gemeinsamen Sprache verwenden. Wenn jede Person dieses Wort „ich“ als Referenz<sup>4</sup> auf eine „Art von Entität“ benutzt, welche allein der jeweiligen Person

---

<sup>2</sup> Vgl. z. B.: Damasio, 1999.

<sup>3</sup> Einige Gebrauchsweisen in unserer Alltagssprache entlarven diesen überkommenen Dualismus: „Ich habe einen kräftigen (oder schweren etc.) Körper.“ Und manch einer nimmt die Vorstellung wörtlich, es sei das Ich dasjenige, das einen Körper besitzt, obwohl hier bereits der Gedanke, einen Körper zu „haben“ oder zu „besitzen“, irrig ist.

<sup>4</sup> Zu zeigen, dass referieren auf (bezeichnen, deuten auf) etwas nicht die einzige Funktion von Wörtern ist, gehört zu dieser Arbeit.

angehört, gibt es dann nur eine Definition von „ich“ oder so viele, wie es Aussprechende dieses Wortes in der ganzen Welt gibt? Es fragt sich also, wie diese beiden Aspekte zu vereinen sind, auf der einen Seite das, was nur zu mir zu gehören scheint, „mein Ich“ (das Private) und auf der anderen Seite das von einer Gemeinschaft Geteilte, unsere Sprache (das Öffentliche).

Im Wort „ich“ scheinen somit die Aspekte des Öffentlichen und des Privaten gegeneinander zu prallen, denn wir benutzen es in Sätzen wie: „Ich bin 1,70 m groß“, ebenso aber auch in Aussagen wie: „Ich bin nervös.“ Der erste Satz gibt eine Information über meinen Körper, während der zweite einen Gemütszustand der betreffenden Person ausdrückt. Von diesen Unterschieden ausgehend werden wir uns – besonders in der Philosophie – fragen müssen, ob wir, wenn wir „ich“ sagen, uns auf einen Körper beziehen oder auf etwas Mentales. Im günstigsten Fall kann man annehmen, dass es letzten Endes eine Person ist, wovon gesprochen wird. Das Wort „ich“ müsste sich also auf den es aussprechenden Menschen beziehen. Es entspricht dem gesunden Menschenverstand, zu sagen, dass in jeder Situation, in der ich äußere: „Ich bin C. B.“, sich dieses „Ich“ auf mich, C. B. bezieht. Aus dieser Art von Wortbedeutung entstehen aber weitere Probleme, denn man könnte denken, dass „ich“ auf einen Namen zielt. Schon allein anhand dieser Beispiele können wir von vier verschiedenen Definitionen dessen sprechen, was „das Ich“ sein könnte, oder, anders gesagt, wofür das Wort „ich“ Referend ist: ein Körper, ein psychischer Zustand, eine Person oder ein Name.

Dies sind einige der vielen Fragestellungen über das „Ich“, mit denen sich die Philosophie befasst hat und die immer noch ohne zufriedenstellende Lösung diskutiert werden. Wie viele andere Philosophen hat sich auch Ludwig Wittgenstein an zahlreichen Stellen seines Werkes dieser Fragen angenommen. Einiger seiner Vorstellungen zu diesem Thema knapp zusammenfassend wäre zu erwähnen, dass er in den 30er Jahren mehrere Alternativen aufzeigte, von denen einige die Debatte noch komplizierter gestaltet haben. Das liegt daran, dass etliche seiner Aussagen der Intuition zuwider zu laufen scheinen: 1) das Wort „ich“ bezeichnet nicht (bezieht sich nicht auf) eine Person, 2) das Wort „ich“ hat zwei Verwendungen: „als Objekt“ und „als Subjekt“, 3) das Wort „ich“ ist unklar, wenn es um das Ausdrücken unmittelbarer Erfahrungen geht, 4) das Wort „ich“ könnte aus unserem Vokabular gestrichen werden. Auf den folgenden Seiten werde ich diese Vorstellungen etwas weiter entfalten und dann im gesamten dritten Kapitel ausführlich auf sie eingehen.

Im Folgenden wird eine kurze Einführung in die Frage nötig sein, die die Diskussion über das Personalpronomen als referentiellen Ausdruck beherrscht hat. Trotz Wittgensteins erhellender Perspektive hielten sich bis vor kurzem Theorien, die von Semantischem bis hin zu scheinbaren Alltagsproblemen wie der Verwendung von Anrufbeantwortern oder *Post-it*-Notizen reichten.<sup>5</sup> Die Anmerkungen Wittgensteins zum Wort „ich“ als referentiellem Ausdruck gehen von einer scheinbar einfachen und dem gesunden Menschenverstand entsprechenden Voraussetzung aus. Es ist die Annahme, dass sich das Wort „ich“ immer auf die Person bezieht, die es ausspricht. Die „ich“ sagende Person muss also nicht erklären, auf wen sich das Wort bezieht. Absurd wäre beispielsweise der folgende Dialog: „Ich bin völlig ermüdet vom heutigen Tag!“ – „Wer?“ Dieser hier hätte dagegen sehr wohl Sinn: „Sie ist völlig ermüdet vom heutigen Tag!“ – „Wer?“ – „Meine Schwester.“

Wie schon zu erahnen ist, soll meine Untersuchung des Themas keine weitere Erklärung dessen sein, was denotative Ausdrücke sind, oder des Sinns, in dem „ich“ auf eine Person verweist oder eben nicht. Wichtig ist vielmehr die Frage, ob das Wort tatsächlich immer der Identifikation einer Person dient. In meiner Fragestellung geht es um Referenz als einziger Funktion des Pronomens. In diesem Sinne bedeutet die Aussage Wittgensteins, „ich“ beziehe sich nicht auf eine Person, nicht, dass das Wort niemals jemanden bezeichne (denn faktisch ist dies häufig doch der Fall). Es gilt jedoch zu verstehen, dass Referenz nicht die einzige Funktion von „ich“ ist. Wie schon geschrieben, findet sich bei exhaustiverer Untersuchung der Texte Wittgensteins eine Antwort auf diese scheinbare Verwirrung. Sie ergibt sich anhand der unterschiedlichen Verwendungen der Personalpronomen, Ausdrücke, Bekenntnisse, Eigennamen etc. in den verschiedenen Sprachspielen.

Ich werde auch zeigen, dass die mit „ich“ als referentiellem Ausdruck zusammenhängende Frage mehrdeutiger sein kann als erwartet. Eine derartige Fragestellung ist undeutlich, denn wenn „ich“ Referenz auf etwas ist, dann müssen wir seinen Referenten finden. Dabei ergeben sich verschiedene Optionen: 1) **diese** Person, die spricht, 2) **jegliche** Person, die das Wort „ich“ ausspricht, 3) ein Körper, 4) eine einem Körper innewohnende Seele sowie weitere denkbare Kandidaten. Zudem muss das Wort nicht zwangsläufig einen Referenten haben, um Bedeutung zu besitzen und folglich verwendet zu werden. In anderen Worten, wenn ein Mensch „ich“ sagt, **bezieht**

---

<sup>5</sup> Vgl.: Sidelle, 1991; Corazza et. al, 2002.

er sich nicht auf jemanden, sondern er **möchte etwas sagen** mit der Verwendung des Ausdrucks.

Eine Zielsetzung meiner Arbeit ist es, zu klären ob Vorschläge wie der folgende Sinn haben: Ist es nicht so, dass ich, wenn ich sage: „ich bin“, mich auf eine Person beziehe und **ich** diese Person bin? Wenn ich sage: „ich habe Schmerzen“, sage ich dann nicht, dass **ich** es bin, die leidet? Könnten wir uns verständigen in einer Sprache, in der es das Wort „ich“ nicht mehr gibt? Wenn ich sagte: „es gibt Schmerz“ anstatt: „ich habe Schmerzen“, könnten die Menschen meiner Umgebung dann wissen, was ich ausdrücken will? Die zuvor angesprochenen Behauptungen Wittgensteins aus den 30er Jahren sind nicht sehr deutlich und wirken sogar absurd auf den, der sie zum ersten Mal liest. Das rührt daher, dass er selbst gerade erst dabei war, diese Vorstellungen von ihrem Anfangsgrund her zu entwickeln, das heißt von der wahrhaften Wirrnis aus, als welche sich die in unserer Sprache gespiegelte traditionelle Philosophie erwies. Der Verlauf seiner späteren Philosophie zeigt, wie solche Überlegungen über das Personalpronomen der ersten Person Singular lediglich der Beginn einer langen Reflexionskette über die Philosophie der Psyche und des Geistes waren.

Jedoch wurden die Aussagen Wittgensteins über das Wort „ich“ auch von seinen Kommentatoren nie gänzlich geklärt (bezüglich dieses Themas haben sich ohnehin nur wenige Philosophen mit ihm befasst), was einer der Gründe ist, weswegen die Diskussion bis heute anhält. Etliche der Autoren, welche die eine oder andere der angesprochenen Thesen aufgriffen, haben diese Diskussion sogar noch problematischer gemacht.<sup>6</sup> Aus meiner Sicht haben sie zu sehr auf das Problem des Personalpronomens als referentiell Ausdruck fokussiert und, damit zusammenhängend, auf das der Fehlidentifikation. Davon ausgehend konzentriert sich die Diskussion dann auf die Unterscheidung der Verwendungen von „ich“ „als Subjekt“ oder „als Objekt“, obwohl das keineswegs alles ist, was Wittgenstein zu der Frage beizutragen hatte. Die These, dass das Wort „ich“ in unserer Sprache mehr als zwei Funktionen haben kann, wird von einem beträchtlichen Teil der Autoren, die sich bezüglich dieses Themas mit ihm befassen, nicht vertieft. Meine These ist nun, dass die späte Philosophie Wittgensteins, also ab 1929, eine wichtige und Klarheit verschaffende Perspektive zur Thematik des Wortes „ich“ bietet. Um seine Aussagen verdeutlichen zu können, werde ich im ersten Teil des dritten Kapitels einen kurzen Abriss über seine Sprachphilosophie geben,

---

<sup>6</sup> Vgl. z. B. Shoemaker (1968, 1996) und seinen Slogan: „immunity to error through misidentification“.

insbesondere über die Wichtigkeit der Ausdrücke „Sprachspiele“ und „Fluß des Lebens“.

Allein auf das Spätwerk Wittgensteins gestützt werde ich argumentieren, dass das Wort „ich“ nur dann Geheimnisse birgt, wenn wir versuchen, ihm universale Bedeutung beizumessen. Deswegen ist es wichtig, die verschiedenen Funktionen von „ich“ in unserer Sprache zu berücksichtigen. Warum aber sollte man von verschiedenen Funktionen sprechen und nicht von einer einzigen Bedeutung? Wittgenstein ändert seine Einstellung zur Sprache im Verlauf seines philosophischen Werdegangs, der folgendermaßen ganz knapp umrissen werden kann:

Im *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) besteht die Funktion eines Wortes darin, einem Gegenstand in der Welt zu entsprechen. Ein Satz hat im Wesentlichen dieselbe Funktion: die Ordnung der Wörter in einem Satz soll die eine Tatsache in der Welt bildende Ordnung von Gegenständen aufzeigen. Somit ist die Referenz (ein Gegenstand in der Welt) eines Wortes seine Bedeutung; das Wort „Hund“ beispielsweise referiert auf (deutet auf, bezeichnet) einen Hund in der Welt.

Nach 1929 beginnt Wittgenstein, sich Fragen zu einer anderen Art von Wörtern wie „und“, „wenn“, „kann“, „ich“ und „jetzt“ zu stellen, die nicht unbedingt mit Gegenständen in der Welt zusammenhängen. Seine spätere Philosophie verfolgt das Ziel, durch Beobachtung von deren Gebrauchsweise zu erkunden, wie unsere Sprache funktioniert. Das Wort „Hund“, um das Beispiel wieder aufzunehmen, könnte eine universale Bedeutung haben (welche man „lexikalische“ nennen könnte). Jemandem, der das Wort oder die deutsche Sprache nicht kennt, könnten wir die Bedeutung klar machen, indem wir auf einen vorbeilaufenden Hund zeigen oder indem wir einen auf ein Blatt Papier zeichnen. Wörter wie „wenn“ und „ich“ jedoch lassen sich auf diese Weise nicht erklären, da sie in vielen unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet werden; das heißt, sie erfüllen vielfältige Funktionen in unserer Sprache.

Um die zahlreichen Verwendungsweisen der Worte in der Sprache behandeln zu können, führt Wittgenstein die Sprachspiele ein. In seinem *Blauen Buch* verweist er ständig auf die Wichtigkeit der Sprachspiele für das Verständnis davon, wie wir Sprache benutzen und Sprachaktivität verwirklichen. In den *Philosophischen Untersuchungen* entwickelt er diesen Ausdruck weiter, detailliert ihn und gibt konkrete Beispiele dafür, was wir mit diesen Sprachspielen tun. In beiden Texten argumentiert er, dass die Bedeutung der Wörter nicht von den Objekten abhängt, auf die sie referieren; das heißt, dass der Träger des Nomens nicht die Bedeutung des Wortes ist. Vielmehr ist

es so, dass die Worte in Verbindung mit den Sätzen und Ausdrücken in verschiedenen Kontexten gelernt werden, also in der Sprach**praxis**.

Aus meiner Sicht sind die Sprachspiele eine gute Antwort auf die Frage nach den Bedeutungen des Wortes „ich“ und – folglich – dessen vielfachen Funktionen, was ebenso auch für die Mehrzahl der anderen Wörter gilt. Auf die Vielfalt der Funktionen von „ich“ einzugehen ist deshalb relevant, weil es die Rolle zeigt und reflektiert, die das Wort in unserer Sprache spielt. Wenn zum Beispiel jemand fragt, wer C. B. ist, könnte ich antworten: „ich“. Ich könnte aber auch einfach die Hand heben oder so etwas wie „hier!“ rufen. In diesem Beispiel gleicht die Funktion des „ich“ der, auf die eigene Person zu verweisen. Aber das trifft nicht in jedem Fall zu, in dem wir das Wort gebrauchen, denn wenn jemand sagt: „**ich** habe Schmerzen“, dann ist seine Absicht nicht, auf die Person zu verweisen, welche die Schmerzen hat; was er mit dieser Aussage **tut**, ist einfach, die Aufmerksamkeit der Anderen auf die Tatsache lenken, dass er leidet. In diesem Beispiel ist „ich“ nicht der Mittelpunkt der Aussage, weswegen es weniger wichtig ist, nach der Referenz zu suchen, als vielmehr ärztliche Hilfe anzufordern.

Die Sätze, die wir benutzen um von uns selbst zu sprechen und die ich hier Ich-Sätze nenne – gleich ob das Wort explizit oder stillschweigend darin vorkommt – spielen in unserer Sprache verschiedene Rollen. Folglich haben die Weisen, in denen wir von uns selbst sprechen, nur Sinn in der Praxis einer gemeinsamen Sprache. Mein Beitrag ist also der, zu schauen wie unsere Sprache funktioniert, wie sie sich andauernd entwickelt und verändert. In diesem Sinne ist das Problem des „ich“ weder eine metaphysische Frage noch eine epistemologische und auch keine auf die Semantik der konkreten Bedeutung bezogene, weshalb auch nicht in Begriffen wie „das Ich“, „das Self“ oder „das Ego“ gesprochen werden wird. Die Herausforderung besteht vielmehr darin, klarzustellen wie wir diese Worte verwenden um von uns selbst zu reden, und dies auf eine Weise, die nicht noch mehr Konfusionen erzeugt, welche philosophisch scheinen, es aber in Wahrheit nicht sind. Es geht uns, wie Wittgenstein anmerkt, darum, wie das Wort „ich“ im Sprachspiel verwendet wird.<sup>7</sup>

Ein weiteres Ziel der vorliegenden Arbeit besteht in der kohärenten Erforschung unserer Verwendungen des Wortes „ich“ innerhalb der vielen Arten, über uns selbst zu sprechen. In anderen Worten, ich möchte die Frage „**was** ist das Ich?“ umwandeln in die

---

<sup>7</sup> RPP I, 65.

Frage: „**Wie** sprechen wir von uns selbst?“ oder: „**Wie** spreche ich von mir selbst?“ Diese Umstellung hat die Notwendigkeit zur Folge, andere Facetten des Problems zu untersuchen. Das ist der Fall bei Fragen nach Verwendungen des „ich“, die sich nicht auf Sätze wie: „Ich bin C. B.“ beschränken, sondern bei denen es auch nötig wird, mit Empfindungen, Wahrnehmungen, Emotionen, Gedanken, Glauben etc. verbundene Sätze und Ausdrücke zu analysieren.

Diese Untersuchung wird uns zu dem Schluss führen, dass die Weisen, in denen das Wort „ich“ 1) in unserer Umgangssprache, 2) in unseren Ausdrucksformen des Psychischen und 3) im philosophischen Umfeld gebraucht wird, nur Sinn haben, wenn man die betreffenden Kontexte versteht, das heißt, wenn man die verschiedenen Sprachspiele zu unterscheiden weiß.

Wittgenstein betont nachdrücklich, dass unsere Verwendungen der Worte in einer Sprache von der Weise abhängen, in der wir die verschiedenen Sprachspiele **gelernt** haben. Diesen Gedanken entwickelt er hauptsächlich in den *Untersuchungen* und noch detaillierter in *Über Gewißheit*. Auch wenn ich diesen Aspekt des Lernens nicht besonders fokussiere, werde ich das Thema doch immer wieder ansprechen, da es mit der Argumentation meiner Arbeit parallel geht.<sup>8</sup> Ein relevantes Beispiel für diese Perspektive ist die Analyse **der Weisen**, in denen wir das Wort „ich“ zu verwenden gelernt haben. Wir haben beispielsweise gelernt, dass „ich“ eine andere Funktion hat als andere Personalpronomen. Der Modus, in dem ich von mir selbst spreche, ist also verschieden von dem, in dem ich über die Anderen rede. Diese Asymmetrie hat Sinn, denn sie beruht auf der Weise, in der die Anderen und ich die Sprachspiele mit Worten wie „ich“, „er“, „sie“, „dieser“, „jetzt“ etc. gelernt haben. Dasselbe gilt für die Sprachspiele der Eigennamen: stillschweigend und durch Gebrauch lernen wir, dass die Funktionen des Wortes „ich“ nicht gleichzusetzen sind mit denen der Eigennamen, denn ich sage nicht: „Cecilia hat Hunger,“ sondern: „Ich habe Hunger“.

Bislang wirkt es, als sei man in der von den Gedanken Wittgensteins ausgehenden Diskussion über das Wort „ich“ geteilter Meinung. Wie schon erwähnt scheint in der Sekundärliteratur der Fokus auf dem Personalpronomen der ersten Person Singular als 1) referentiell, 2) semantischem Problem, 3) epistemologischem Problem und – zu diesem hinzukommend 4) einem Problem des Eigenbewusstseins zu liegen. Diese Vielfalt der Analysen scheint mir nicht problematisch, wohl aber, dass nicht

---

<sup>8</sup> Für einen brillanten Umgang mit diesem Thema siehe: M. Williams, 1999.

vorab kenntlich gemacht wird, dass besagte Untersuchungen in unterschiedlichen Bereichen oder Sprachspielen erfolgen. Wie ich glaube, ist es genau das, was man bei der Diskussion über „ich“ nicht berücksichtigt hat. Die Lösung, dass die unterschiedlichen Modi, in denen wir von uns selbst sprechen, zu verschiedenen Sprachspielen gehören, ist in der Philosophie noch nicht vollständig untersucht. Das kann von dem Streben nach Allgemeinheit der in der Sprache verwendeten Begriffe herrühren. So wird, wenn wir sagen, dass die Frage nach dem Wort „ich“ nicht auf absolute Weise beantwortet werden kann, das Problem für viele Philosophen relativ sein. Die von den Sprachspielen gebotene Erklärung aber ist weder relativ noch absolut, da diese Kategorien nutzlos sind für das Verstehen der Dinge aus wittgensteinscher Perspektive.

Die vorliegende Arbeit bemüht sich folglich um eine vollständigere und vergleichende Perspektive der auf das Wort „ich“ bezogenen Schriften Wittgensteins. Deren Untersuchung im Kontext der Sprachspiele wirft neues Licht auf die Probleme von Referenz und Philosophie des Geistes.

Das folgende Zitat aus den *Philosophischen Bemerkungen* Wittgensteins ist einer derer, die uns die meisten Elemente für die Entwicklung der These vorliegender Arbeit liefern: „Eine der am meisten irreführenden Darstellungsweisen unserer Sprache ist der Gebrauch des Wortes >ich<, besonders dort, wo sie damit das unmittelbare Erlebnis darstellt.“<sup>9</sup> Damit will er den Gedanken untermauern, dass das Wort „ich“ aus unserem Vokabular gestrichen werden könne. Begründung ist im Prinzip, dass das Wort nicht wirklich nötig ist, dass es beim Mitteilen unmittelbarer Erlebnisse redundant ist. Wenn ich beispielsweise sage: „Ich habe Schmerzen,“ ist es offensichtlich, dass **ich** diejenige bin, die leidet. Wittgenstein nimmt also den Gedanken Lichtenbergs auf<sup>10</sup> und schlägt vor, man könne auch Sätze wie: „Es gibt Schmerz,“ äußern ohne die Gefahr einer Personenverwechslung. Aber, wie schon zuvor gesagt, ändert sich dieser Gesichtspunkt, wenn man die Sprachspiele als Parameter oder Gebrauchskriterium unserer Sprache berücksichtigt. In den *Philosophischen Untersuchungen* und seinen *Letzten Schriften über die Philosophie der Psychologie II* erforscht Wittgenstein die Formen, in denen wir von unseren Empfindungen, Wahrnehmungen, Emotionen, Gedanken etc. sprechen. Er verwendet Beispiele wie: „Ich habe Schmerzen“, „Ich habe

---

<sup>9</sup> PR, S. 88. Siehe auch: CL II, S. 21-22. Wittgensteins Abneigung gegen den Begriff „unmittelbar“ wird im dritten Kapitel ausführlicher untersucht.

<sup>10</sup> Vgl. 1844.

Angst davor, ihn zu sehen“, „Ich erwarte jemanden um 16 Uhr“. Vorausgesetzt wir achten auf die Diversität seiner Funktionen, kann hier das Wort „ich“ schon kein Problem mehr darstellen.

Wo sich im Spätwerk Wittgensteins die Fragestellung nicht mehr um das „ich“ dreht, sondern um die vielen Funktionen des Wortes und das, was wir mit ihm tun, da geht die Untersuchung einher mit den Ausdrücken, die wir benutzen um von uns selbst zu sprechen. Die Frage nach dem Pronomen als referentiellm Ausdruck stellt folglich kein Problem mehr dar.

Der Aufbau der Kapitel ist folgender:

Im ersten Kapitel stelle ich die Thematik des Begriffs „ich“ als philosophisches Problem aus allgemeiner Perspektive vor und nur als Annäherung an die Themen von Eigenbewusstsein und Selbsterkenntnis, personaler Identität, Person und *Self*, Referenz und Selbstreferenz. Ein wenig den Folgerungen des Kapitels vorgreifend vertrete ich die Auffassung, dass uns die Frage so, wie sie in der Philosophie meist gestellt wird, das heißt, ob „ich“ ein referentieller Ausdruck sei, keinen Schritt weiter bringt. Deswegen schließe ich mich den Bemühungen Wittgensteins an, die metaphysischen Fragen „Was ist das Ich?“ und „Worauf bezieht sich das Wort ‚ich‘?“ umzuformulieren. Wenn man darauf besteht, sie so zu stellen wie zuvor erwähnt, dann kann es eindeutig keine Lösung geben, so dass die möglichen Antworten immer unklar sein werden. Deswegen schlage ich vor, das Thema von unserem Sprachgebrauch her anzugehen.

Im zweiten Kapitel skizziere ich knapp die Vorgeschichte und konzentriere mich dabei auf die Gedanken Descartes', Lockes und Humes, um über die möglichen Ursprünge des Problems, so wie es noch heute angegangen wird, zu vertiefen. In dieser Arbeit wird nicht vorausgesetzt, dass wir uns auf unmittelbare Weise selbst erkennen. Damit soll nicht bestritten werden, dass es Selbsterkenntnis gibt; in Frage gestellt wird die Methode, ihr Verhältnis zu dieser Art von Begriffen und die Weise, wie diese verwendet werden, um von Selbsterkenntnis, Selbstbewusstsein und dergleichen zu sprechen. Die in kartesianischer Epistemologie wurzelnden Theorien zur Selbsterkenntnis basieren auf der philosophischen Voraussetzung, dass das „Ich“ einen besonderen Stellenwert oder besondere Bedeutung hat, denn nach Descartes nimmt das Subjekt der Erkenntnis eine privilegierte Stellung bezüglich seiner selbst ein. In Anbetracht dieser Stellung würde es als gerechtfertigt erscheinen, mit absoluter Gewissheit und Autorität über das zu sprechen, was man von sich selbst weiß. Eben

diese Form der Rede ist das, was ich im Verlauf des dritten Kapitels kritisch hinterfragen möchte.

Mein Vorschlag ist, auf die Verwendung dieser Art von psychologischen Begriffen zu schauen und auf ihr Verhältnis zu der Vielfalt von Funktionen, welche die Worte „ich“, „mein“, „mir“ etc. in unserer natürlichen Sprache haben. Von einer derartigen Untersuchung ausgehend wird man zeigen können, dass das Wort „ich“ weder spezielle Verwendung noch besondere Funktion in unserer Sprache hat. Die philosophischen Verwendungen von „ich“, „Inneres“, „unmittelbare Erkenntnis“ usw. bieten keinen hinreichenden Grund, von einer besonderen Beziehung zu unseren Wahrnehmungen, Empfindungen oder Emotionen zu sprechen. Ebenso wenig sollte sich die spezielle Verwendung, die man diesen Wörtern in unserem Vokabular vielleicht geben möchte, auf die Vorstellung stützen, dass die erste Person bezüglich des Selbst eine privilegierte Stellung einnimmt.

Nach Betrachtung der hauptsächlichen Probleme des epistemologischen Aspekts von „ich“ wendet sich das dritte Kapitel der Sprache als zentralem Punkt der philosophischen Untersuchung zu. In anderen Worten, das epistemologische Problem des „Ich“ wird von da an eher zu einem Problem des Personalpronomens erster Person und seiner Verwendung in unserer alltäglichen Sprache. Das Kapitel ist in zwei Teile gegliedert. Im ersten werde ich darlegen, dass das Wort „ich“ keine spezielle Bedeutung hat und sich auch nicht auf eine besondere, einem jeden von uns innewohnende Art von Entität bezieht. Ich vertrete also die Ansicht des späten Wittgenstein, dass dieses Wort verschiedene Bedeutungen hat, welche die Weisen sind, in denen wir es benutzen. Diese Bedeutungen haben Sinn, weil sie zur Praxis der verschiedenen Sprachspiele gehören. Um das erläutern zu können, untersuche ich die Stellen, an denen Wittgenstein das Wort „ich“ und die „Sprachspiele“ analysiert, hauptsächlich im *Blauen Buch* und den *Philosophischen Untersuchungen*.

Im zweiten Teil werde ich die verschiedenen Modi aus, in denen das Wort „ich“ in Sätzen gebraucht wird, die mit unseren psychischen Zuständen zu tun haben. Dazu erforsche ich, inwiefern Wittgensteins *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie II* Licht auf die Dichotomie von „Innerem und Äußerem“ werfen, eine Teilung, welche das Panorama der Probleme vervollständigt, die mit dem Pronomen und seiner Verwendung in der Philosophie entstehen. Das Problem des „Inneren“ und des „Äußeren“ ist relevant, da die Weise, in der die Vorstellung vom „Privaten“ in der Philosophie interpretiert wurde, die Verwendung von Ausdrücken wie „innere

Wahrnehmung“, „Bereich des Inneren“ etc. fördert. Hier wird untersucht, wie die Vorstellung eines den Körper bewohnenden „Ichs“ die Unterscheidung zwischen Innerem (Privatem) und Äußerem (Öffentlichem) bestärkt. Mein Vorschlag ist, diese Präsuppositionen, das Modell eines „Ego“, „Ich“ oder inkarnierten „inneren Ichs“ zu hinterfragen, um das Problem aus einer kritischen Perspektive heraus angehen zu können. Das Hinterfragen der dualistischen Begriffe und Auffassungen von ihrem Fundament aus wird zudem dabei helfen, unseren Gebrauch des Wortes „ich“ in den verschiedenen Bereichen der Philosophie und speziell der Philosophie der Psychologie zu verstehen.

Wittgenstein empfiehlt, besagte Dichotomie auszuschließen, um Empfindungen, Wahrnehmungen, Emotionen, Gedanken etc. als etwas in Wirklichkeit Offenes, nicht Privates verstehen zu können. Nur so können wir von uns selbst sprechen, ohne irgend etwas im Mysteriösen oder im Bereich des Inneren und folglich Privaten zu belassen. Was auch immer wir über uns selbst sagen könnten, erweist sich klar in unserer gemeinsamen Sprache. In dieser Diskussion über die Ausdrücke von Empfindung, Wahrnehmung und psychischen Zuständen werde ich mich eng an einige Abschnitte folgender Texte Wittgensteins halten: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie II*, seine *Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense-Data'* sowie etliche weitere aus seinen Manuskripten, die hier als *Bergen Edition* zitiert werden.

Zielsetzung der vorliegenden Arbeit ist also das Aufzeigen der verschiedenen Kontexte, der Praxisbedingungen, unter denen wir Wörter wie „ich“, „mein“, „mir“ und ihre Ableitungen benutzen. Jedoch soll die Arbeit keine psychologische Studie über die Empfindungen und sogenannten „mental Zustände“ des Menschen sein. Vielmehr sollen **die Weisen, in denen wir über uns selbst sprechen** – über unsere Zustände und Empfindungen – auch kontextualisiert und mit den Verwendungen von „ich“ in der Philosophie der Psychologie verbunden werden. Die so ausgeführte Studie wirft Licht auf die Diskussionen über Subjektivität und verwandte Themen: das Problem von Referenz und Selbstreferenz, das „problem of other minds“, das dualistische Problem von „Innerem und Äußerem“, das von Privatheit und Zuschreibung bzw. Selbstzuschreibung von „mental Zuständen“.

Konkret sind die zu diskutierenden Themen und einander gegenüberzustellenden Präsuppositionen: 1) das Wort „ich“ als Referenz, 2) die Privatheit der Sprache, 3) die Dichotomie „Inneres – Äußeres“, 4) die Dualität von Empfindungen, Wahrnehmungen,

Gefühlen und „mental en Zuständen“ hinsichtlich des Verhaltens, 5) die Vorstellung vom „Ich“ als Mittelpunkt der Sprache. Um zu einer fruchtbareren Diskussion zu gelangen, habe ich auf die Manuskripte aus dem *Nachlass* Wittgensteins zurückgegriffen, die an vielen verschiedenen Stellen zeigen, wie all diese Themen unumgänglich miteinander zusammenhängen. Deshalb habe ich sie herangezogen als Grundlage für eine – wie mir scheint schlüssige – Auflösung dieser Probleme.

Ich danke dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (ICALA) von ganzem Herzen für seine finanzielle und moralische Unterstützung, ohne die es mir schlicht unmöglich gewesen wäre, diese Arbeit durchzuführen.

Ebenso herzlich danke ich Frau Prof. Verena Mayer für ihre Betreuung, Beratung und ihre Kommentare während der Ausarbeitung dieses Projekts.

# Kapitel 1

## Problemstellung: „Ich“ als philosophisches Problem

### 1.1. Verschiedene philosophische Aspekte des „Ich“

Vor Beginn der Untersuchung ist klarzustellen, dass wir bei der Behandlung des „Ich“ oder lateinisch *Ego*, also des mutmaßlich auf die erste Person Singular zielenden Wortes, des „*Self*“, nicht von einem einzigen philosophischen Problem sprechen, sondern von mehreren. Alle diese Probleme stehen trotz verschiedener, sie unterschiedlichen Themenbereichen zuordnender Theorien in einem gewissen Zusammenhang. Die Frage nach der Existenz des „Ich“ ist bestimmt nicht dasselbe wie die Untersuchung der Bedeutungen des Wortes „ich“, die Klärung der grammatikalischen Anwendung des Pronomens in den verschiedenen Kontexten oder die umgangssprachliche Rede von sich selbst. Die Komplexität des Themas beruht darauf, dass man in der Philosophie ausgehend vom Referenzproblem versucht hat, all diese Aspekte so zu untersuchen, als wäre es ein einziger, wodurch die Aufgabe des Philosophen nahezu unerfüllbar wird.<sup>11</sup>

In der Philosophiegeschichte (und in der Philosophie der Psychologie) wurden verschiedenste Theorien entwickelt zur Erklärung dessen, was wir „ich“ nennen. In diesem Kapitel hier werde ich mich darauf beschränken, einige wenige von ihnen auf rein einführende Weise anzusprechen und auf die Folgeprobleme zu verweisen, welche in der weiteren Arbeit auch detaillierter entfaltet werden:

- a) Das „Ich“ als Grundlage eines bewussten und selbstbewussten Wesens (siehe Kap. 2.1, Descartes);
- b) das Problem der personalen Identität (siehe Kap. 2.2, Locke und 2.3, Hume) – das in gewisser Hinsicht mit dem Selbstbewusstsein in Verbindung gebracht wurde;
- c) das Problem der Selbstreferenz (Semantik).

---

<sup>11</sup> Ich bin mir bewusst, dass diese Themen sehr umfassend sind und beabsichtige nicht, sie gänzlich auszuschöpfen. Das vorliegende Kapitel ist eine Einführung in die Problematik und in den nachfolgenden werde ich die einzelnen Probleme vertiefen.

Wichtig ist auch der Hinweis, dass das „Ich“- Problem in verschiedenen Bereichen der Philosophie wie Phänomenologie, Philosophie des Geistes, Philosophie der Kognition, Epistemologie, Sprachphilosophie etc. gesehen und untersucht wurde. In der vorliegenden Arbeit möchte ich es aus der Perspektive der Sprachphilosophie aufgreifen (siehe Kapitel 3) ohne dabei einige andere Aspekte als Vorläufer beiseite zu lassen, die in der Geschichte der westlichen Philosophie von Bedeutung waren.

## 1.2. Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis

Das „Ich“<sup>12</sup> nimmt in der Philosophie eine fundamentale Stellung ein, vor allem weil es Selbstbewusstsein voraussetzt, ein Erkennen dessen, **was man ist** oder zumindest ein Erkennen, **dass man ist**. Mehr noch: da die Philosophie den Anspruch erhebt, wissensgestaltend zu sein, muss sie – wie wir besonders von der Philosophie des 17. Jahrhunderts gelernt haben – von einer absoluten Gewissheit des Wissens ausgehen. In der westlichen Philosophie, und besonders mit Descartes, nimmt man an, dass der Ursprung dieser Gewissheit die Sicherheit des „ich existiere“ ist. Diese Selbsterkenntnis also ist der Ausgangspunkt, um alles weitere erkennen zu können. In diesem Sinne gehen, wie viele Autoren voraussetzen, die philosophischen Probleme von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis Hand in Hand.

Wie Udo Thiel erwähnt,<sup>13</sup> war es um das Jahr 1700 herum, dass das Bewusstseinsthema eigenständiges Gewicht in der Philosophie annahm. Thiel zufolge unterscheidet John Maxwell 1727 drei verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Bewusstsein“:

- a) den Reflexionsakt, durch den eine Person ihre Gedanken als eigene erkennt,<sup>14</sup>
- b) den unmittelbaren Akt des Denkens oder, anders gesagt, die einfache Wahrnehmung (engl. ‘simple sensation’),
- c) die Fähigkeit zur Eigenbewegung bzw. zur willentlichen Bewegung.

---

<sup>12</sup> Ich beziehe mich hier auf eine Substantivierung, die in der Philosophie schon Gemeinplatz ist, weswegen ich momentan auf eine Definition des Begriffs verzichte. Dieser wird sich klären bei der Untersuchung seiner verschiedenen Aspekte.

<sup>13</sup> Thiel, 2011, S. 6.

<sup>14</sup> Aus wittgensteinscher Sicht müssten wir nach dem Sinn dieses Possessivpronomens fragen. Das Thema wird etwas deutlicher im dritten Kapitel.

Nach diesen Definitionen können wir das kartesianische Erbe der Idee vom *Denken über sich selbst (oder sich selbst wahrnehmen)* als unmittelbaren und einfachen Akt betrachten. Wichtig ist dabei die Hervorhebung, dass wir von diesen Gedanken der Moderne die Einschätzung geerbt haben, Gedanken seien etwas, was man **hat**; das heißt, sie werden als Eigenes – weil Privates – erkannt und identifiziert. In diesem Sinne hängt das Bewusstsein mit der Beziehung des Subjekts zu seinen eigenen mentalen Zuständen zusammen. Diese „Definition“ ist jedoch noch nicht das, was wir heute „Selbstbewusstsein“ nennen, auch wenn die Begriffe in enger Beziehung zueinander stehen, da bereits seit dem 17. Jahrhundert die Beziehung des Subjekts zu seinen mentalen Zuständen auch die des Subjekts zu seinem „Ich“ impliziert. An dieser Vorstellung ist zu erkennen, wie der Schritt von der mittelalterlichen Tradition der im Körper wohnenden Seele vollzogen wurde hin zur modernen Tradition des „Ichs“ und seiner mentalen Zustände, die – wie man voraussetzt – ebenfalls im Körper liegen. In einem interessanten Absatz über dieses Verhältnis zwischen mittelalterlicher und moderner Philosophie erinnert Udo Thiel daran, dass die moderne Vorstellung einer direkten und unmittelbaren Beziehung des Subjekts zu seinen Gedanken üblicherweise Augustinus zugeschrieben wird, aber auch bei Avicenna präsent ist.<sup>15</sup> Thiel schreibt:

Augustine suggests (in the context of an account of the trinity) that the knowledge of one's own existence is immediate and direct. The mind knows itself simply by being 'present to itself'. [...] Avicenna's discussion of consciousness is less well known than Augustine's (and is independent of the latter), but his so-called 'Flying Man' argument is often seen as a precursor of the Cartesian *cogito*. The argument attempts to show that the human soul is always aware of itself, quite independently of its awareness of other objects. Moreover, Avicenna appears to hold that such self-awareness is primitive and involved in, and presupposed by a more explicit knowledge of myself as well as of my awareness of other things.<sup>16</sup>

Aufgrund des vorhin Gesagten geht man beim Sprechen über Selbstbewusstsein davon aus, dass man zum „Ich“ nur auf direkte Weise Zugang haben kann und die Erfahrung somit völlig subjektiv ist, dass, wie es in der zeitgenössischen Philosophie auch heißt, die Erfahrung der Erkenntnis des „Ich“ nur von der „Perspektive der Ersten Person aus“ geschieht. Damit ist die Erfahrung des „Ich“ eine rein persönliche und

---

<sup>15</sup> Thiel bezieht sich hier auf Black, 2008.

<sup>16</sup> Thiel, 2011, S. 16.

folglich private. Ich habe keinen Zugang zum „Ich“ meines Nachbarn. Nur er kann zu seinem „Ich“ gelangen und nur ich kann direkten Zugang zu meinem haben. Damit wird das „Ich“ zur persönlichen und nicht austauschbaren Erfahrung.<sup>17</sup>

Die Frage, die sich hinsichtlich des Problems der Selbsterkenntnis stellt, ist dann aber: Woher kann ich etwas von mir selbst wissen oder erkennen? Worin besteht oder was ist es, etwas mein „Ich“ **Betreffendes** zu wissen oder mich selbst zu erkennen im Unterschied zum Erkennen meines „Ich“? In seiner Untersuchung der traditionellen Theorie der Selbsterkenntnis erwähnt Tugendhat zwei Möglichkeiten. Die erste erfolgt durch Intuition – das heißt, durch eine Art inneres **Sehen** – und die zweite Möglichkeit besteht darin, dass „etwas von sich selbst zu wissen“ die sprachliche Verwendung impliziert, die wir dieser Art von Ausdrücken zuweisen. Das Schwierige an der erstgenannten ist, wie Tugendhat richtig anmerkt, die Intersubjektivität. Es stellt sich die Frage, wie etwas – das „Ich“ – auf private Weise zu verstehen ist, wenn wir schon im voraus in einer gemeinsamen Sprache davon sprechen als von etwas, das wir alle **haben** und wovon wir wissen was gemeint ist. In seinen Worten:

Machen wir also den Versuch und achten wir darauf, wie wir von uns selbst wissen! Wie sollen wir das anstellen? Es gibt wohl nur zwei Möglichkeiten. Die eine ist die intuitive: man sagt, man *sieht* das, natürlich in einem geistigen Sinn von Sehen, wie man von sich weiß [...]. Die andere Möglichkeit ist die, dass man berücksichtigt, dass »von sich zu wissen« ein sprachlicher Ausdruck ist, und deswegen darauf achtet, wie wir diesen Ausdruck verwenden.<sup>18</sup>

Traditionell wird das Problem der Selbsterkenntnis von zwei grundsätzlichen Aspekten aus verstanden. Der erste ist die Auffassung, das Subjekt kenne auf unmittelbare Weise seine mentalen Zustände, wie Überzeugungen, Wünsche und Empfindungen, oder habe direkten Zugang zu ihnen.<sup>19</sup> Der andere Aspekt ist die Kenntnis des „Ich“ als etwas, das in der Zeit andauert, ontologischer Natur ist und mit Identitätsvoraussetzungen verknüpft ist. Von der modernen Tradition der Erkenntnistheorien her denkt man, dass die Weise, wie man sich selbst kennt, verschieden ist von der Weise, wie man die übrigen Gegenstände der Welt kennt. Hier

---

<sup>17</sup> Aus phänomenologischer Sicht gibt es eine Antwort auf mögliche Folgen dieses Problems mit dem Begriff der *Intersubjektivität*. Siehe z. B.: E. Husserl, E. Stein, D. Zahavi, V. Gallese u. a.

<sup>18</sup> Tugendhat, 1986, S. 56.

<sup>19</sup> Hier müsste man sich vielleicht fragen, weshalb Empfindungen als mentale Zustände verstanden werden.

besteht die Gefahr eines grundsätzlichen Begriffsfehlers. Die Tatsache, dass wir die Gegenstände der Welt **kennen** und dass wir auch ein „Ich“ **kennen** (jeder das seine), bedeutet nicht, dass das „Ich“ als Gegenstand zu verstehen wäre. Die Natur dieses „Ich“ ist eben sehr verschieden von jener der Gegenstände, die wir in der Welt kennen. Wie man üblicherweise sagt, gehören die Objekte der Welt zum Äußeren, das hingegen, was wir von uns selbst wissen (seien es nun unsere mentalen Zustände oder unser „Ich“), zum Inneren. Klar ist in dieser traditionellen Philosophie jedenfalls, dass die Klasse des Wissens über innere Dinge verschieden ist von der des Wissens über äußere Dinge (die der Welt).

Bezüglich der Vorstellung, Selbstkenntnis sei verschieden vom Wissen über andere Bereiche, gibt es vier Thesen:

1) Aus epistemologischer Perspektive gilt das Wissen um die eigenen mentalen Zustände als gesichert.

2) Die für das Erkennen der eigenen mentalen Zustände benutzte Methode ist eine einzige (üblicherweise „Introspektion“ genannt).

3) Bei der Regelung der eigenen mentalen Zustände ist man in einer privilegierten Stellung und folglich

4) besitzen Aussagen über eigene mentale Zustände eine gewissen Autorität.<sup>20</sup> Das Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis sowie sein Bezug zu Descartes wird im zweiten Kapitel umfassender behandelt.

### **1.3. Personale Identität**

Zutreffend erklärt Udo Thiel, dass die Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts das Problem der Individualität nicht gänzlich von dem der „Individuation“ unterschieden haben. Diese eher im Mittelalter behandelte Fragestellung befasst sich mit der Bestimmung dessen, was ein Individuum zu eben dem macht, was es ist, und was den Unterschied zu allen anderen Individuen derselben Art ausmacht. Weswegen: „The search for a principle of individuation is the search for a cause or principle of the individuality of individuals. The question about identity, by contrast, concerns the

---

<sup>20</sup> Siehe: Gertler, 2008.

requirements for an individual's remaining the same through time and partial change."<sup>21</sup> In diesem Abschnitt hier und in dem Kapitel über Locke (2.2) geht es uns um Identität, nicht um Individuation.

Zudem kann man nicht von einem einzigen Problem personaler Identität sprechen, da es keinen alleinigen Begriff oder einzige Definition gibt, welche alle sich aus diesem Thema ergebenden Fragen erfassen würde. Eric Olson<sup>22</sup> nennt, neben anderen, drei aus dem Problem der personalen Identität hervorgehende Fragen.

1) Wer bin ich? Diese Frage führt zur Bestimmung dessen, was eine Person zu der macht, die sie ist und keiner anderen. Von hier aus ergibt sich auch der Begriff der Individualität, da das Bestimmen einer Person als einzigartige und von den anderen verschiedene sie als Individuum charakterisiert.<sup>23</sup> Außerdem geht es dabei um die Weise, in der die Person sich selbst **einschließlich** ihres Umfelds sieht oder definiert, also um das zu ihrem Leben gehörige Überzeugungssystem. Da sich jedoch im Laufe eines Lebens je nach Entwicklung und Erlebnissen der Person ihre Kontexte und Überzeugungen ändern können, ist Identität keine lebenslang feststehende Entität, sondern ändert sich ebenfalls.

2) Was heißt es, Person zu sein? Hier wird nach Kriterien gefragt für die Entscheidung, ob etwas Person ist oder nicht. Konkrete Problemfälle, die Eric Olson nennt: Ab welchem spezifischen Entwicklungsmoment wird das befruchtete Ovulum zur Person? Oder worin würde das bestehen, was ausmache, dass ein Schimpanse, ein Außerirdischer oder eine Maschine zur Person würden, sofern dies möglich wäre? Die Thematik des Personenbegriffs werde ich im folgenden Abschnitt behandeln.

3) Was bewirkt, dass eine Person in der Zeit andauert und in verschiedenen Momenten dieselbe bleibt? All die Momente von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden von derselben Person erlebt, zu manchen Zeitpunkten aber könnte es scheinen, als handele es sich um verschiedene Individuen mit verschiedenen Leben. Was eint diese Erfahrungen zur Idee ein und derselben Person? In seinem Artikel stellt sich Olson dieser Problematik, hier jedoch wird diesem in sich schon sehr umfangreichen Thema kein besonderer Raum gewidmet.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Thiel, 2011, S. 18.

<sup>22</sup> Olson, 2010.

<sup>23</sup> In diesem Aspekt und von der erwähnten Unterscheidung Thiels ausgehend, verwechselt Olson möglicherweise Individualität als Individuation mit Identität.

<sup>24</sup> Siehe auch: Garrett, 1998, S. 12-13 sowie Kap. 3; Noonan, 2003; Martin und Barresi, 2003.

Die Vorstellung von dem, was wir heute „self“ nennen oder worauf wir uns mit dem (einst auch als Person, Individuum oder sogar Menschennatur verstandenen) Wort „ich“ beziehen, lässt sich in der Geschichte der okzidentalen Philosophie bis auf Platon zurückverfolgen. Soweit wir wissen, beginnt mit ihm die Vorstellung, dass nach dem Tode der Person etwas Immaterielles bestehen bleibe, das die mittelalterliche Tradition dann aufgriff, um die Wiederauferstehung theologisch zu untermauern, in anderen Worten: die Seele. Das Problem der personalen Identität hingegen geht geschichtlich auf das Ende des 17. und die Anfänge des 18. Jahrhunderts zurück und konkret auf die Überlegungen John Lockes. Um etwas Klarheit in die mittelalterliche Debatte über die Wiederauferstehung, insbesondere die Trennung und Wiedervereinigung von Körper und Seele zu bringen, stellt Locke neue Thesen über die Unterschiede zwischen Menschen und Personen auf. Ihm zufolge sind **Menschen** nicht davon abhängig, dass Seele oder Körper überdauern, sondern eher davon, dass das Bewusstsein dies tut.<sup>25</sup>

In der Philosophie der Psychologie, konkret in der zu Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelten, wurden diese Gedanken ausgeweitet. So entstanden Theorien, die den Gedanken des kartesianischen *Ego* mit Ideen von einem dank der Erinnerungen der Person fortbestehenden „Ich“ und dem kantschen Subjekt kombinieren. Nach J. Herbart, Verfasser psychologischer Arbeiten wie *Lehrbuch zur Psychologie* (1816) und *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* (1825), entsteht die Vorstellung vom „Ich“ anfänglich durch die Erfahrung des eigenen Körpers und seiner Aktivitäten.<sup>26</sup> Psychologen wie Herbart zufolge bilden wir allmählich eine organisierte Idee von einem „Ich“, indem wir diese Vorstellungen des Körperlichen mit den Gegenständen der Welt in Beziehung setzen. Unsere miteinander verknüpften Gedanken über Vergangenheit und Zukunft lassen eine abstraktere Vorstellung vom „Ich“ entstehen, welches sich Descartes' *Ego* annähert oder einem Subjekt, das denkt und gedacht wird (das *denkende Subjekt* Kants). Dieses *Ego* wird so zum Individuum, einem Subjekt der Erfahrung im Sinne Kants, welches identisch ist mit sich selbst und Bestand hat über das Verlaufen der Zeit hinweg.<sup>27</sup>

Die Probleme von Selbsterkenntnis und personaler Identität stehen in Beziehung zueinander, da die personale Identität zunächst darin besteht, das festzustellen, was ich

---

<sup>25</sup> Siehe: Martin und Barresi, 2000, S. 14 und 19-20.

<sup>26</sup> Autoren des 20. Jh. wie Gareth Evans sprechen ebenfalls von dieser Erfahrung und dem Bewusstsein des eigenen Körpers; sie verwenden Begriffe wie „proprioception“. Siehe: Evans, 1982.

<sup>27</sup> Siehe: Martin und Barresi, 2000, S. 165.

bin, und das, was ich nicht bin.<sup>28</sup> Entsprechend dem zuvor Dargelegten lautet die Frage: Wie kann ich wissen, dass dies, was ich „ich“ nenne, und das, was ich unmittelbar als Evidenz des Wissens von mir oder des mich selbst Kennens angebe, aus derselben Erfahrung hervorgehen? Nach den traditionellen, von der Philosophie des 17. Jahrhunderts ausgehenden Theorien wird epistemisches Selbstbewusstsein nicht auf dem Weg über Andere gewonnen, sondern durch direkte Selbsterkenntnis. Dank dieser Selbsterkenntnis kann ich auch wissen, dass ich beispielsweise anhand des Satzes „Ich bin dieser **Gegenstand**, der hier sitzt und schreibt,“ ermitteln kann, über welche Person ich spreche (oder denke), also über mich oder die, die ich üblicherweise „ich“ nenne, wenn ich mich auf mich selbst beziehe.<sup>29</sup> In diesem Sinne stehen die Probleme von epistemischer Selbsterkenntnis und personaler Identität in Zusammenhang mit dem der semantischen Referenz.

Was ich im Verlauf dieser Arbeit klarstellen möchte, ist, dass „ich bin ich“ nichts über mich oder die Welt erklärt und erst recht nichts über das Identitätsproblem. Was sehr wohl etwas über personale Identität aussagen könnte, wären Sätze wie: „ich bin die Verfasserin dieses Textes“, eine Person also, die eine Handlung vollzieht; „ich bin Cecilia Beristain Beristain“, eine Person, die einen Namen trägt, was ja eine Form von Identität oder Identifikation ist; oder „ich bin dieselbe wie vor zehn Jahren“, das heißt, eine Person, die der vergehenden Zeit zum Trotz weitgehend dieselbe bleibt.

Etwas gründlicher und konkret von den Standpunkten Lockes und Humes aus wird das Thema der personalen Identität in den Kapiteln 2.2 bzw. 2.3 dieser Arbeit untersucht.

#### 1.4. Person und „self“

Der Begriff „Person“ ist nicht so einfach wie es scheint, da er – zumindest in unserer westlichen, jüdisch-christlichen Tradition – auf eine lange Reihe von Bedeutungen und Konnotationen zurückgeht.<sup>30</sup> Im Prinzip wird er als Referenz auf ein Individuum verstanden, das verschieden ist von den übrigen Individuen. Der Ursprung des Begriffs

---

<sup>28</sup> Siehe: Strawson, P. F., 1996, S. 87.

<sup>29</sup> In der traditionellen Philosophie würde man z. B. auch sagen: „*Ich weiß*, dass ich Schmerzen empfinde.“ In meiner Arbeit wird diese Art von Verwendungen jedoch von wittgensteinschen Grammatikanalysen aus hinterfragt werden (siehe Kap. 3).

<sup>30</sup> Neben umfangreicher Literatur zum Personenbegriff siehe: Vogel, 1963; Fuhrmann, 1979; Greshake, 1981; Mauss, 1985; Teichmann, 1985; Forscher, 2001; Kreuzer, 2001.

liegt im griechischen *prosopon*, der von den Darstellern der Tragikomödie benutzten Maske. Später wird der Maske mit dem lateinischen *persona* ein gewisses Leben eingehaucht und der Begriff über die Idee des Individuums sowie die gesellschaftliche Position definiert. In der Moderne blieb die Vorstellung erhalten, dass die Person anhand ihres *Status* oder einer wesentlichen Eigenschaft kenntlich sei. Dieser Aspekt des Wesentlichen wird bestärkt von der christlichen Lehre der „drei Personen in einer“.

In der vorliegenden Arbeit sollte der Personenbegriff im Sinne von Einheit oder Ganzheit verstanden werden, nicht als Union verschiedener Teile. Er ist auch, wie ich glaube, weder die Wiedervereinigung von getrennt Gewesenem noch von dem, was wir üblicherweise als unabhängige Substanzen denken: bewusste einerseits und körperliche andererseits. Zu Recht schreibt P.F. Strawson: „Der Begriff der Person geht logisch dem von einem individuellen Bewusstsein voraus. Der Personenbegriff darf nicht untersucht werden als der eines beseelten Körpers oder einer verkörperten Seele.“<sup>31</sup> Wenn wir also rein vom *Ego* sprechen, dann sprechen wir nicht von einer Person, sondern von dieser bewussten, rein philosophischen Entität, die, könnte man sagen, noch nicht den Status der Person erreicht hat. Letzten Endes kann man mit *Egos*, und seien sie noch so bewusst, keinen Dialog führen, das geht nur mit Personen.

Konkret gesagt, wir denken beim Sprechen über Personen nicht an die Teile, aus denen sie sich mutmaßlich zusammensetzen, wie Körper, Seele, Geist, Verstand etc. Wie P.F. Strawson schreibt, fällt es uns leichter zu verstehen, was eine Person ist, wenn wir an ihr Handeln denken. So verstehen wir uns selbst als Personen, verstehen die Anderen als Personen und verstehen uns alle als Personen und als Teilhabende an der menschlichen Natur:

What I am suggesting is that it is easier to understand how we can see each other, and ourselves, as persons, if we think first of the fact that we act, and act on each other, and act in accordance with a common human nature. Now ‘to see each other as persons’ is a lot of things, but not a lot of separate and unconnected things.<sup>32</sup>

Die allgemeinen Themen, die ich in diesem ersten Kapitel anspreche, sind auf interessante Weise eng miteinander verknüpft. Philosophen wie Garrett setzen zum Beispiel den Personenbegriff in Beziehung zum Wesen des Selbstbewusstseins:

---

<sup>31</sup> Strawson, P. F., 1996, S. 103 (Übersetzung von mir).

<sup>32</sup> Strawson P. F., 1996, S. 112.

„Persons are free, rational, moral agents, living lives that depend for their richness on interaction with others. However [...], those dimensions are possible only because persons are rational and self-conscious. Self-consciousness is thus the core of personhood.“<sup>33</sup>

Kein Geheimnis ist auch, dass das Wort „self“ neben dem Selbstbewusstsein auch mit der personalen Identität verbunden ist. In vielen westlichen Sprachen steht das Wort „self“ in Beziehung zur Idee von **Selbstheit** oder **Gleichheit**, so dass daraus ein reflexiver Begriff wird.<sup>34</sup> Die Verwirrung jedoch, die heute mit englischen Worten wie „myself“ gestiftet wird, beruht auf der Trennung von „my“ und „self“. So wird vorausgesetzt, dass es eine mit dem Wort „self“ bezeichnete **Entität** gibt und dass mit dem Possessivpronomen „my“ der Gedanke verstärkt wird, dass das, was das „Ich“ ist, nur zu dem gehören kann, der es direkt kennt, weil er es besitzt.<sup>35</sup> Es gibt auch heute noch Theorien, welche die Idee verfechten, ein **Teil** des Menschen oder, wie zuvor gesagt, der Person sei tatsächlich eine denkende Substanz, traditionell als *ego* verstanden und ins Englische als *self* übersetzt. Beispiele dafür sind Persson und van Fraassen, die G. Strawson zufolge trotz einiger Unterschiede den Gedanken teilen, das „self“ und ein als Ganzheit verstandener Mensch könnten epistemologisch nicht bestimmt werden. Der Grund ist, dass sie das „Self“ als etwas auffassen, dessen Wesen faktisch eine Substanz ist, jedoch nicht im traditionellen Sinne eines **Gegenstands** oder **Objekts**, sondern insofern, als es **Subjekt der Erfahrung** ist.<sup>36</sup> Andere Philosophen wie Galen Strawson argumentieren, es gebe zwei Weisen, auf die man sich selbst wahrnehmen könne; entweder als (vollständigen) Menschen oder – begrenzter – als „Self“.<sup>37</sup>

Dank dieser Theorien können wir diejenigen, die vom „Self“ sprechen, wenn sie sich auf das „Ich“ beziehen, leicht unterscheiden von denen, die nicht konkret ein „Self“ ausmachen. Meiner Ansicht nach setzen die Theorien, die den Begriff „Self“ zu erklären versuchen, diese Art mit einem kartesischen *Ego* verknüpfter Erklärungen voraus, das heißt, eine Art von Essenz der Person, eine metaphysische (oder im Bereich der Metaphysik angesiedelte) Substanz. Auf der anderen Seite vermeiden wir, die wir vom „ich“ als der Ersten Person Singular oder von einem Standpunkt grammatikalischer

---

<sup>33</sup> Garrett, 1998, S. 6.

<sup>34</sup> Vgl. Seigel, 2005, S. 13.

<sup>35</sup> Zur Erklärung dieses Aspekts siehe: Hacker, 2007, S. 261–268. Und für eine kurze Geschichte des Begriffs „self“: Barresi und Martin, 2011, S. 33-56.

<sup>36</sup> Vgl. Strawson, G., 2005, S. viii.

<sup>37</sup> Siehe: Strawson, G., 2005, S. xi.

Erläuterungen aus reden, den Begriff „Self“, eben weil er auf das *Ego* referiert und folglich auf diese Substanz, die – als etwas anscheinend Privates – für uns ohne Belang ist.

## 1.5. Bezug und Selbstbezug

Ein deutliches Problem des Wortes „ich“ als referentieller Ausdruck ist sein – eher intuitiver – Charakter als deiktischer Ausdruck (engl. *indexical term*).<sup>38</sup> Dieser „identifiziert“ zusammen mit anderen Indikatoren (Eigennamen im logischen Sinn und *egocentric particulars*) wie den klassischen „hier“ und „jetzt“ den denotierten Gegenstand, Ort oder Zeitpunkt, indem er ein Zeichen verwendet, das in sich selbst den fraglichen Gegenstand, Ort oder Zeitpunkt identifiziert. So verweist oder deutet „ich“ auf die mit dem Zeichen „ich“ denotierte Person.<sup>39</sup>

Eine Standardcharakterisierung deiktischer Ausdrücke besagt, sie seien Ausdrücke, deren Referenz von dem Kontext abhängt, in dem sie gebraucht werden.<sup>40</sup> Dieser Kontext setzt sich zusammen aus Sprecher, Hörer, Zeit und Raum. Beispiele sind die Demonstrativa „ich“, „hier“, „dieser“ oder „diese“, „er“ oder „sie“, „jetzt“ etc. Die Vorstellung, die man vom Gebrauch dieser Ausdrücke hat, ist die, dass ihre Bedeutungen in direktem Verhältnis zu der Weise zu stehen scheinen, in der die Ausdrücke sich auf den Gegenstand, den Ort oder den Zeitpunkt beziehen.

Es scheint offensichtlich, dass eine Regel für den Gebrauch des Wortes „ich“ die ist: „Mit dem Wort ‚ich‘ **beziehe ich mich** immer auf mich selbst.“ Wie sich im dritten Kapitel zeigen wird, ist dieser Gedanke von Anfang an falsch, denn er würde bedeuten, dass das Wort „ich“ auf eine einzige Person, Cecilia Beristain Beristain, verweist und auf niemand anderen. Eine weitere Möglichkeit wäre: „Immer, wenn **jemand** das Wort ‚ich‘ benutzt, **bezieht er sich** auf eine Person, und zwar auf sich selbst. Es ist festzuhalten, dass das **gelegentlich** der Fall sein kann. Problematisch ist aber, zu erklären – und vor allem zu verallgemeinern – dass der Gebrauch des Wortes „ich“ sich auf solche Definitionen oder semantische Regeln beschränke. So simple Beispiele wie

---

<sup>38</sup> Zu diesem Thema gibt es eine lange Liste von Autoren. Die am häufigsten zitierten von ihnen sind G. Frege, B. Russell, P. F. Strawson, D. Kaplan, R. Chisholm, S. Shoemaker, H.-N. Castañeda, J. Perry und G. Evans. Für die letztgenannten vier siehe: Brook und DeVidi, 2001.

<sup>39</sup> Siehe beispielsweise Theorien wie die von Zemach, 1992, S. 283 – 290.

<sup>40</sup> Vgl. Reimer, 2010.

eine Schauspielerin, die auf der Bühne deklamiert: „Ich, Kleopatra ...“, die Wiedergabe einer wörtlichen Rede: „Peter hat gesagt: ‚Ich komme morgen nicht‘“ oder sogar ein von mir geschriebener und an die Bürotür eines Kollegen gehefteter Zettel mit dem Wortlaut: „Ich bin gerade nicht in meinem Büro, bitte kommen Sie in einer halben Stunde wieder!“<sup>41</sup> zeigen, dass die vorgenannte Regel nicht immer anwendbar ist. Wie Ryle schreibt, ist letztlich zu akzeptieren, dass: „[...] we use our pronouns, as well as our proper names, in a wide variety of different ways. Further mystifications have arisen from the detection, without the comprehension of contrasts between such different uses of ‘I’ and, to a lesser extent, of ‘you’ and ‘he’.“<sup>42</sup>

Wir sehen, vom Thema der Referenz gelangt man schnell zu dem der Selbstreferenz, es ist aber nötig, die beiden voneinander zu unterscheiden. Antworten auf die Frage, auf wen das Wort „ich“ referiere, öffnen Raum für die unterschiedlichsten Theorien. Das rührt daher, dass sich dieses Wort traditionell – vielleicht auch intuitiv – beziehen könnte auf:

- 1) Einen Eigennamen: „Ich bin C. B.“,
- 2) eine Person: „Ich bin die Freundin von N. N.“,
- 3) eine Handelnde (engl. *agent*): „Die Verfasserin dieses Textes bin ich“,
- 4) einen Körper: „Mein Arm ist gebrochen“,
- 5) ein Gefühl, eine Erwartung oder einen Wunsch: „Morgen würde ich ihn gerne treffen“, und sogar:
- 6) eine geistige Entität im engsten kartesischen Sinne: ein *Ego*.

Wie man detaillierter im dritten Kapitel sehen wird, sind im Hinblick auf Selbstreferenz nicht alle diese Probleme tatsächlich welche, nur einige.

Vorwegnehmen möchte ich jedoch eine kurze Erklärung der angesprochenen sechs Punkte: Wenn ich mich bei einem Treffen jemandem als C. B. vorstelle, ist diese Handlung **keine Bezugnahme** auf etwas oder jemanden, sondern einfach eine Vorstellung. In diesem Sinne lassen sich weder der Name noch das „Ich“ und auch nicht ich (C. B.) als Referent eines konkreten Wortes definieren. Andererseits hat das Problem der Referenz auf eine Person sehr wohl Sinn, wenn wir uns in spezifischen Kontexten befinden, zum Beispiel wenn jemand fragt: „Wer ist die Freundin von N. N.?“ Die Antwort kann erfolgen durch ein gesprochenes „Ich!“, aber auch durch

---

<sup>41</sup> Zu letzterem Aspekt siehe: Corazza, Fish und Gorvett, 2002.

<sup>42</sup> Ryle, 2009, S. 169. Für weitere Beispiele siehe S. 169 - 174.

einfaches Heben der Hand. Dasselbe gilt, wenn wir eine handelnde Person bestimmen wollen, zum Beispiel mit der Frage: „Wer hat meine Papiere hier weggenommen?“

Wenn wir uns auf unseren Körper beziehen im Glauben, wir bezögen uns auf uns selbst, gibt es in Wirklichkeit kein vom Wort „ich“ aus zu bestimmendes Referenzproblem, denn wenn ich mich auf meinen Arm beziehe, um von mir zu sprechen, vollziehe ich einfach eine Extension der Referenz auf meinen Körper. Ein sehr deutliches Beispiel wäre eine Situation, in der ich meinen Arm mit dem von jemand anderem verwechseln könnte (vielleicht in einem Gedränge). In einem derartigen Fall würde ich keine Personen und erst recht keine „Ichs“ verwechseln, sondern Arme. In anderen Worten, wenn ich, meinen Körper oder einen Teil desselben wie „meinen Arm“ anführend, mich auf mich selbst beziehe, dann bin in Wirklichkeit nicht ich der eigentliche Referent, sondern mein Körper ist es.<sup>43</sup> Dasselbe gilt für die sogenannten „mentalene Zustände“. Mich beispielsweise auf meine Freude, meine Bewegtheit oder meine Erwartung zu beziehen, bedeutet nicht, mich auf mich selbst zu beziehen, denn es geht nicht darum, meine Emotion zwischen den Emotionen der Anderen zu identifizieren (Fragen wie: „Welche Freude meinst du, deine oder meine?“ wären sinnlos); wir können allenfalls den Zustand bestimmen, in dem sich jemand befindet: „Bist du angespannt oder zufrieden?“ Letzten Endes bin ich die frohe und insofern wäre, wenn es einen Referenten gäbe, auf den zu zielen ist, dies nicht meine Freude, sondern **ich**.

Wie wir sehen, ist das Problem der Selbstreferenz ausgesprochen komplex und meine Absicht ist nicht, es hier in diesem Kapitel in seinem ganzen Umfang anzugehen, sondern nur, das allgemeine Problem vorwegzunehmen. Im dritten Kapitel werde ich mich auf das Thema konzentrieren.

---

<sup>43</sup> Damit will ich nicht die Dichotomie Seele (*Ego* oder Geist) – Körper rechtfertigen, sondern die verschiedenen Funktionen, die der Akt des auf etwas Deutens mit sich bringt.

## Kapitel 2

### Das „Ich“: Einige geschichtliche Betrachtungen

#### 2.1. René Descartes

Ich werde mich in diesem Kapitel auf den Teil von Descartes' Philosophie konzentrieren, der für die allgemeine Thematik der vorliegenden Arbeit am relevantesten ist. Für die Behandlung des „Ich“ ist Descartes offenkundig wichtig, weil mit ihm im 17. Jahrhundert die neuen Diskussionen über Geist<sup>44</sup> und Bewusstsein<sup>45</sup> beginnen. Der Einfluss, den dieser Autor auf die traditionelle westliche Philosophie ausgeübt hat, ist deutlich erkennbar und hält in der Philosophie des Geistes und der Epistemologie bis heute an.

##### 2.1.1. Descartes als Vater der Philosophie des „Ich“ (Postulat, Idealisierung und Charakterisierung)

Das von Descartes formulierte Postulat des „Ich“ als Ausgangspunkt für eine neue Methode der Erkenntnis sowie die Philosophie des Geistes in der Moderne ist unleugbar. Es ist geradezu ein Scheidepunkt in der traditionellen Philosophie und der Erkenntnistheorie. Das „Ich“ ist in Descartes' Philosophie grundlegend für sein Erkenntnisssystem und die Formulierung einer neuen Methode zu dessen Validierung. Eben dafür ist Descartes bekannt, dass das „Ich“ der Kernpunkt dieses Systems ist; nach ausreichenden Beweisen ist es unanfechtbar und der Mittelpunkt seiner Vorgehensweise. Alle Gewissheiten, von denen im kartesischen System die Rede sein kann, hängen auf die eine oder andere Weise von der Wahrheit und Existenz des „Ich“ ab. Daraus entwickelte sich eine gewisse Idealisierung des Ich, das Grundlage

---

<sup>44</sup> Barresi u. Martin (2011, S. 39) meinen, Descartes sei der erste anerkannte Philosoph gewesen, der das lateinische Wort *mens* (Geist; engl. mind) an Stelle von *anima* (Seele; engl. soul) benutzt hat.

<sup>45</sup> Thiel (2011, S. 37) behauptet, Descartes definiere Denken in Begriffen des Bewusstseins und verstehe Bewusstsein in Relation zu den eigenen Gedanken.

aller Welterkenntnis ist und als solche auch in die Transzendentalphilosophie einfließt in Form des „denkenden Subjekts“ oder des „ich denke“ Kants. Kennzeichnend für das kartesianische „Ich“ ist, dass es sich um einen Gegenstand handelt, von dem ich eine klare und distinkte Vorstellung habe, ein Postulat, das jeden Zweifel widerlegt hat und dank dessen man auch die Wahrheit über die Welt feststellen kann. Weiter unten werden wir das im Detail sehen.

### **2.1.2. Descartes und die Grundlagen der Erkenntnis**

In seinen Arbeiten über Physik erforschte Descartes nicht nur neue Formen naturwissenschaftlichen Denkens, sondern versuchte auch, deren strenge Methodik auf die Suche nach metaphysischen Wahrheiten anzuwenden. Während er in seinen physikalischen Studien auf die Gültigkeit empirischer Daten setzt, stützt sich in den metaphysischen die gesamte Argumentation auf die Vernunft. Die gegenseitige Ergänzung von Erfahrung und Vernunft sollte der Ausgangspunkt einer neuen Methode werden und Ergebnisse hervorbringen, an denen nicht zu zweifeln ist. Nach Einrichtung der Methode legt Descartes großes Gewicht auf die Struktur der Beweisführung, die nicht zwangsläufig deduktiv sein muss (wie in der Logik), sondern eher induktiv, so wie sie sich schließlich in der naturwissenschaftlichen Argumentation durchgesetzt hat. So würde die Validität der Erkenntnis sich gut auf das Anfangswissen begründen und nicht nur auf die Schlüsse der Syllogismen. In Form wahrer Prinzipien sollte dieses Voraussetzungswissen auch Grundlage einer neuen Metaphysik werden.

#### **2.1.2.1. Zwischen Thomismus und neuer Wissenschaft**

Der Scheidepunkt, den Descartes für die Philosophiegeschichte bedeutet, ist Ergebnis einer langen Tradition aristotelischer und scholastischer Philosophie und eines aus seinem Interesse für die Grundlagen wissenschaftlicher Erkenntnis entsprungenen neuen Weltverständnisses. Auf der einen Seite bewegten Descartes die Axiome der thomistischen Metaphysik zu deutlicher Kritik, auf der anderen setzte die Strenge der neuen Wissenschaften (Mathematik, Astronomie, Anatomie etc.) für die Philosophie ein neues Ziel in Form konsequent argumentierender Untersuchung. Wegen der

Genauigkeit und Evidenz ihrer Gedankengänge galt Descartes' besonderes Interesse der Mathematik. Von daher zielte die mit seiner Methode angestrebte Objektivität nicht nur auf die Wahrheit in der Welt an sich oder auf die menschlichen Fähigkeiten. Die Gesamtheit der Philosophie (die sich für Descartes wie ein Baum darstellte, bei dem die Wurzeln die Metaphysik sind, der Stamm die Physik und die Äste die auf drei reduzierten übrigen Disziplinen Mechanik, Medizin und Moral)<sup>46</sup> sollte zumindest Sicherheit geben für die neuen Erkenntnismethoden. Mit „wie erkennt der Mensch?“, fragt Descartes nicht nur nach dem, was Menschen wissen und erkennen können, sondern äußert auch Zweifel daran, dass die aristotelische Tradition metaphysische Gewissheiten, letzte, grundlegende Wahrheiten also, liefern könne. Mit seinem Entwurf einer neuen Metaphysik sucht er nach einer unwiderlegbaren Wissensgrundlage, die anders ist als die von der traditionellen Metaphysik vertretene.

#### **2.1.2.2. Die Notwendigkeit, Erkenntnis zu begründen**

Die Begründung von Erkenntnis geht nicht nur hervor aus der Notwendigkeit einer neuen, sowohl auf Naturwissenschaften als auch Metaphysik anwendbaren Argumentationsmethode zur Überwindung der thomistischen Metaphysik. Es geht auch darum, das Wesen der Vernunft ihr selbst gegenüber zu begründen und, damit zusammenhängend, als etwas von etwas Anderem Abhängiges. Es ist somit erforderlich, den Ursprung dieser Fähigkeit zum vernünftigen Denken zu untermauern. Nach Descartes kann ich letztlich nur dann meinen klaren und distinkten Überlegungen vertrauen, wenn ich mich vergewissere, dass mein Denken von einem vollkommenen Höheren Wesen abhängt, denn ohne Kenntnis seines Ursprungs kann ich mich leicht im Zweifel zu verfangen.

##### **2.1.2.2.1. Eine neue Methode: der radikale Zweifel**

Descartes schlägt einen Ausgangspunkt vor, der sich vom absoluten Zweifel ableiten lässt, von einem absoluten Skeptizismus, der jedoch Teil seiner methodologischen

---

<sup>46</sup> Siehe: Descartes, 1973, *The Principles of Philosophy (Author's Letter)*, S. 211.

Strategie ist. Um möglichen Unterstellungen eines Zirkelschlusses vorzubeugen, eliminiert Descartes alles, was ein Subjekt zu einer rein subjektiven Überzeugung verführen könnte und entwickelt den hyperbolischen Zweifel. Dieser besteht zunächst

- a) im Anzweifeln der Sinne und
- b) im Anzweifeln der Vernunft.

Mit dem Zweifel an den Sinnen wird anerkannt, dass diese uns bisweilen täuschen können und so die Wahrnehmung teilweise ungewiss ist. Ein weiterer Aspekt dieses Zweifels ist die Unmöglichkeit, zwischen Traum und Wachheit zu unterscheiden, was die Wahrnehmung gänzlich in Frage stellt. Der Zweifel an der Vernunft geht davon aus, dass auch im vernünftigen Denken Irrtümer möglich sind, beispielsweise wenn wir auf Deduktion aufbauen. Zudem besteht die Möglichkeit, dass ein böser Geist uns zum Irrtum in unserem Denken verleitet, so dass wir sogar unfähig sein können, die Wahrheit in der Mathematik intuitiv zu erfassen. Nach Descartes ist in dieser ersten Phase des methodischen Zweifels an den Sinneswahrnehmungen, der Vernunft, der eigenen körperlichen Existenz, den Wissenschaften und sogar der Mathematik zu zweifeln.

Bis zur Entdeckung des *cogito*, das heißt, bis er nicht mehr an der Gewissheit seiner Existenz zweifeln kann, akzeptiert Descartes die eigene Existenz als denkende Substanz. Das ermöglicht es, einige Wahrheiten anzuerkennen, deren erste und grundlegende die ist, dass wir als denkende Wesen existieren. Wenn aber nicht daran zu zweifeln ist, dass ich denke, dann lässt sich auch nicht an der Existenz von meinen Ideen zweifeln. Aus der Klasse der existierenden Ideen sind zwei hauptsächliche hervorzuheben:

- 1) Ich habe die Idee eines vollkommenen Wesens und
- 2) ich bin ein unvollkommenes Wesen, das von der Existenz des vollkommenen abhängig ist.

Um wieder an gewisse Wahrheiten wie die der Mathematik glauben zu können, argumentiert Descartes von der Existenz dieser Ideen aus. Wenn es ein vollkommenes Wesen gibt, muss dieses gütig sein. Die Existenz Gottes als gütiges Wesen lässt uns auf das vertrauen, was sich unseren Sinnen und unserer Vernunft als klare und distinkte Idee erweist, wie es bei der Mathematik der Fall ist. So lassen sich die vorherige Annahme eines böartigen Geistes und die Unmöglichkeit, zwischen Traum und Wachen zu unterscheiden, zurückweisen und es bestehen wenigstens einige Gewissheiten, von denen sich beim Erkennen der Welt ausgehen lässt.

## i) Deutliche und distinkte Wahrnehmung

Der methodische Zweifel erreicht so eine Evidenz, die vor Durchführung seiner Gedankenkette nicht erzielbar gewesen wäre. Das heißt, die Wahrnehmung allein bedeutet keine Evidenz, eher ist es so, dass die – deutliche und distinkte – höhere rationale Intuition, mit der das Bewusstsein verbunden ist, in der Evidenz der mathematischen Wahrheit (des oben beschriebenen zweiten Moments) präsent ist. Neben dieser ist nach Descartes die Gewissheit meiner Existenz als denkendes Wesen eine unbezweifelbare Wahrheit, eine absolute, klare und distinkte Evidenz. Ein böser Geist kann mich in allen Dingen der Welt täuschen, aber nicht darin, dass ich zweifle. Da Zweifeln aber eine Form des Denkens ist, kann ich nicht daran zweifeln, dass ich denke. Die Tatsache, dass ich an etwas denke oder dass ich denke, etwas Existierendes zu sein, ist Evidenz meiner Existenz. Von einem generellen Zweifel ausgehend erlangt man also mit Descartes' Methode eine absolute Gewissheit. Abschließend schreibt er:

Aber ich habe mich überredet, dass es nichts in der Welt giebt, keinen Himmel, keine Erde, keine Seelen, keine Körper; weshalb also nicht auch, dass ich selbst nicht bin? – Gewiss aber war ich, wenn ich mich überredet liebe. – Aber es giebt einen, ich weiss nicht welchen höchst mächtigen und listigen Betrüger, der absichtlich mich immer täuscht. – Aber unzweifelhaft bin ich auch dann, wenn er mich täuscht; und mag er mich täuschen, so viel er vermag, **nimmer wird er es erreichen, dass ich nicht bin, so lange ich denke, dass ich Etwas bin.** Alles in Allem reiflich erwogen, muss zuletzt der Satz anerkannt werden: **»Ich bin, ich bestelle, so oft von mir Etwas ausgesagt oder vorgestellt wird.«**<sup>47</sup>

### 2.1.2.2.2. Die negativen Ergebnisse des Zweifels

Die Ergebnisse des Zweifels fallen endgültig auf die Erklärung zurück, dass das *ego cogito* von solcher Art ist, dass alle anderen deutlichen und distinkten Ideen sich um diese unbezweifelbare Wahrheit drehen. Nachdem bewiesen ist, dass das „Ich“ eine für unsere Welterkenntnis notwendige und grundlegende Wahrheit ist, bleibt die Weise zu

---

<sup>47</sup> Descartes, 1870, Meditation II, S. 27 (Hervorhebungen von mir).

zeigen, in der diese immaterielle Substanz mit der materiellen verbunden ist, in der sie sich befindet. Damit wird das bis heute ungelöste Problem des Dualismus von Seele und Körper formuliert.

### **i) Dualismus**

Aus der Sicht unserer Zeit und dank der Untersuchung unserer Umgangssprache lässt sich die Idee vertreten, dass man ein denkendes Wesen sein und zugleich einen Körper haben kann – ohne die Notwendigkeit, von Substanzen zu reden. Descartes fragt sich: „Was bin ich?“ Im Hinblick auf sein System und seine Erkenntnistheorie lautet die Antwort: ein Sein, das denkt, eine denkende Substanz oder *res cogitans*; niemals aber wird er sagen: ein körperliches Sein, eine körperliche Substanz oder *res extensa*. Ersteres beantwortet die Frage nach dem Sein, das Zweite die nach dem aus kartesischer Sicht als „Äußeres“ Bezeichneten: Man **ist** ein denkendes Wesen, aber man **hat** einen Körper. Wären wir konsequent in dieser Logik, könnten wir nicht einmal sagen: „Ich habe Zahnschmerzen.“ Wir müssten sagen: „Meinem Körper tut ein Zahn weh.“ Wenn ich eine Sache bin und mein Körper eine andere, dann müsste alles, was mit Empfindungen außerhalb meines Ich zu tun hat, allein meinem Körper zugeschrieben werden. Wenn ich etwas Denkendes bin, wie kann ich dann auf die Empfindungen meines Körpers zugreifen? Nach Descartes bemerke ich das, was mit meinem Körper geschieht, deshalb, weil auch der Kapitän eines Schiffes einen Schaden an demselben sehen kann; ebenso kann ich Probleme meines Körpers wahrnehmen. Das würde aber immer noch bedeuten, dass **mein Körper** einen Schmerz hat, den **ich** nicht notwendigerweise spüre. Aus einer gewissen Perspektive heraus bemerke ich, dass es einen Schmerz gibt, aber den habe nicht „direkt“ ich, den hat „unmittelbar“ mein Körper.

### **ii) Ein unlösbares Problem**

Diese dem System zu Grunde liegende Idee war Anlass für umfangreiche Literatur über Descartes und den Dualismus. Von Prinzessin Elizabeth, die fragt, wie Seele (*res cogitans* oder Geist) und Körper interagieren wenn letzterer materiell ist und erstere

nicht<sup>48</sup>, bis in unserer Zeit wird die Frage auf verschiedene Weisen, aber mit derselben tiefen Unsicherheit gestellt: „Insofar as the self was concerned, there was one main question for both Descartes and his critics: how does the self as immaterial substance fit into an otherwise wholly material world governed by mechanistic laws?“<sup>49</sup> In der sechsten *Meditation* werden die Argumente (von denen ich in den folgenden Abschnitten einige aufgreife) konkretisiert, aufgrund derer noch heute vom kartesischen Dualismus die Rede ist. Das dieser Dualismus Probleme mit sich bringt, ist eindeutig; von Descartes, der für Elizabeths Frage keine zufriedenstellende Antwort hatte, wurden sie nicht gelöst und sorgen weiterhin für Missverständnisse und Verwirrung jeglicher Art und, in der Folge, auch für Unklarheit in Geistesphilosophie und Metaphysik unserer Zeit.

Zahlreiche Autoren haben klargestellt, dass Descartes' Metaphysik für seine Zeit sehr wohl eine Erneuerung bedeutete, da sie ein der traditionellen scholastischen Metaphysik entgegen gesetztes System war. Schon zu dem Zeitpunkt aber, an dem Hume seine Erkenntnistheorie vorstellte, war sie zu etwas offensichtlich Fragwürdigem geworden, da es in ihr darum ging, die Wirklichkeit genau so zu erkennen, wie sie ist, auf derart objektive Weise (wie seine klaren und distinkten Ideen), dass niemand Zweifel haben könnte. Das heißt, sein anfängliches Vorhaben, den radikalen Skeptizismus durch Argumente für eine absolute und grundlegende Gewissheit zu umgehen, führt ihn zu dem anderen Extrem: Elemente der Deutung der Wirklichkeit, der „äußeren Welt“, zu präsentieren, die sich in ein quasi axiomatisches System verwandeln.

### **2.1.2.3. Die Notwendigkeit Gottes als grundlegende Wahrheit im kartesischen Erkenntnisssystem**

Trotz seiner Ablehnung der aristotelisch-thomistischen Metaphysik ist Descartes stark vom religiösen Kontext des 17. Jahrhunderts beeinflusst und es gelingt ihm deshalb nicht gänzlich, die Naturphilosophie von der Physik der traditionellen Metaphysik und dem theologischen Denken zu trennen. Analysen und Folgerungen, die in einer Disziplin (beispielsweise der Naturphilosophie) deutlich waren, sollten

---

<sup>48</sup> Siehe: Brief der Prinzessin Elizabeth an Descartes vom 6. Mai 1643 (AT III. 660).

<sup>49</sup> Barresi u. Martin (2011), S. 39.

unmittelbare Auswirkungen auf die Folgerungen anderer Disziplinen (z. B. Theologie) haben; deswegen spielt die Idee Gottes eine entscheidende Rolle in Descartes' Argumentationssystem. Ein Beispiel dafür ist die enge Beziehung zwischen der Existenz Gottes und der Idee vom menschlichen Bewusstsein: Dank seiner Vernunft hat der Mensch Teil an der Natur Gottes. Man könnte behaupten, die Herausforderung an Descartes habe darin bestanden, innerhalb eines äußerst religiösen Umfelds die Fortschritte einer neuen Physik mit philosophischen Argumenten zu erklären. Dem entsprechend gelangt man zu dem Schluss, dass die von Descartes verwendete Sprache, wie Clarke schreibt, mehrdeutig ist:

[...] Descartes discusses mental powers and functions in two completely different languages. One is the newly emerging language of the scientific revolution, which is evident in most of his writings apart from the *Meditations*. The other is the dualistic language of the scholastic tradition, which is most evident in his efforts to support the Lateran Council, and which is used in that context to demarcate those features of human behaviour and experience that seemed to be immune to scientific explanation.<sup>50</sup>

Die Rolle, die Gott in Descartes' System spielt, darf nicht als selbstverständlich angenommen werden. Wegen eben dieses Aspekts seiner Philosophie betrachten viele Philosophen sein epistemologisches System als im Ganzen wenig plausibel. Es ist Tatsache, dass das kartesianische System sich aus zwei Aspekten zusammensetzt, die in den Augen eines jeden heutigen Philosophen nicht zu demselben theoretischen System gehören dürfen: Naturwissenschaft und Gott. Wie Kenny schreibt,<sup>51</sup> hat Descartes praktisch versucht, ein naturwissenschaftliches System auf der Wahrhaftigkeit der Existenz Gottes aufzubauen. Da das eigentliche Thema dieses Kapitels das *Ego* ist, spreche ich die Gott betreffenden Einwände nur kurz an, obwohl beides auf gewisse Weise in Beziehung zueinander steht. Kenny<sup>52</sup> stellt die zwei klassischen Einwände gegen Descartes vor:

1) Wenn Gott kein betrügerisches Wesen ist, wie kann es dann sein, dass ich mich immer wieder irre? Worauf Descartes, Kenny zufolge, antwortet: Wenn wir unsere Fähigkeiten richtig nutzen, sollte uns kein Irrtum unterlaufen. Wir besitzen die Fähigkeit des Intellekts, eine weitere ist die des Willens, mit der wir beurteilen, ob eine

---

<sup>50</sup> Clarke, 2003, S. 12.

<sup>51</sup> 2006, S. 126.

<sup>52</sup> 2006, S. 126-7.

Proposition wahr ist oder falsch. Irrtümer geschehen nur, wenn wir voreilig urteilen – bevor wir eine klare und distinkte Wahrnehmung haben.

2) Der berühmte, ursprünglich Antoine Arnauld zugeschriebene „kartesianische Zirkel“: Er besteht in dem Gedanken, es sei Gott derjenige, der unsere klaren und deutlichen Ideen gewährleistet.<sup>53</sup>

Descartes' Antwort basiert auf dem Unterschied, der zwischen partikulären klaren und distinkten Ideen besteht und dem allgemeinen Prinzip, dass alles klar und deutlich Erkannte wahr sei. Die Intuition der eigenen Existenz beispielsweise könne nicht angezweifelt werden, sofern sie eine klare und deutliche Idee sei. Kenny kommt zu dem Schluss, dass es im Grunde keinen Zirkel in diesem Argument gebe. Jedenfalls ist das Argument der *Meditationen*, in dem der Geist zu seiner eigenen Validierung verwendet wird, eine Art von Zirkel, die das System nicht beeinträchtigt. Letztlich kann die in diesem Moment empfundene und als wahr genommene Intuition nicht bestritten werden. Die Gewissheit, dass ich existiere, lässt sich nicht leugnen, weil die klare und distinkte Idee davon in meinem Geist stattfindet als eine für mich wahre und unmittelbare Intuition.

### 2.1.3. Das kartesianische „Ich“

Das *cogito* ist nur eine der Herausforderungen, denen Descartes seinerzeit gegenüberstand. Aus der Unabhängigkeit der denkenden Substanz folgt die Frage nach der Weise, in der diese (Geist, Seele, *Ego*) zu dem Körper in Beziehung stehen könnte. Wenn man Descartes seinerzeit nach dem *cogito* als erstem Prinzip fragte, wurde vorausgesetzt, dass viel mehr als eine Erklärung nötig war, um dieser Gewissheit und der Rolle, welche sie in seinem ganzen Erkenntnisssystem spielt, eine Grundlage zu geben.<sup>54</sup> Das heißt, das *cogito* ist nicht allein zu erklären, sondern es ist Bestandteil einer Argumentationskette, die vielleicht sogar mit der Gewissheit über die Existenz Gottes beginnt, um nachfolgend zu den Themen der klaren und distinkten Ideen, der mathematischen Gewissheiten und schließlich der Existenz eines bösen Geistes, der einen Teil des Zweifels an der äußeren Welt darstellt, überzugehen.

---

<sup>53</sup> Siehe: AT VII. 245; CSMK II. 170.

<sup>54</sup> Siehe: Cottingham, 1992, S. 8.

### **2.1.3.1. Charakterisierung des „Ich“**

Um eine Metaphysik unwiderlegbarer Wahrheiten zu schaffen, musste das Sinnliche von Geistigen unterschieden werden. Es musste auf die Essenz der Dinge zurückgegriffen werden, darunter die des Geistigen oder der Seele, die der Materie und die eines Höchsten Wesens. Das „Ich“ als Essenz des Geistigen ist vor allem dadurch gekennzeichnet, eine denkende Substanz zu sein. Es ist nicht nur unabhängig von jeglicher Art von Materie, sondern das Denken unterscheidet es auch von allen anderen Substanzen.

#### **2.1.3.1.1. Die Substanz**

Um besser zu verstehen, was Descartes mit der Idee meint, ein denkendes Wesen oder ein denkender Gegenstand zu sein, ist es hilfreich, an das zu denken, was Kenny bezüglich des Substanzbegriffs sagt. Ihm zufolge<sup>55</sup> spielt dieser Begriff für Descartes, wie schon für das aristotelische System, eine fundamentale Rolle, indem die Substanzen das einzig Wirkliche sind und allein von Gott abhängen. Es gibt nichts, was keine Qualitäten oder Eigenschaften aufweist; daraus folgt, dass es dort, wo wir Qualitäten oder Eigenschaften wahrnehmen, ein Etwas oder eine Substanz geben muss, von der diese abhängen. Kenny behauptet, es sei dieser Gedanke das, was den Weg vom *cogito* zum *sum* ebnet, das heißt, zur Existenz der ersten erkennbaren Substanz: dem kartesianischen *ego*.

#### **2.1.3.1.2. Ihre Essenz**

Die Substanz ist jedoch nicht auf unmittelbare Weise zu erkennen. Das Essentielle an der körperlichen Substanz ist ihre räumliche Ausdehnung, während es bei der denkenden Substanz eben das Denken ist. Jegliche einer dieser beiden Arten von Substanzen zuzuschreibende Eigenschaft ist nichts weiter als ein oberflächliches

---

<sup>55</sup> Siehe: Kenny, 2006, S. 187.

Merkmal dessen, was grundsätzlich ist. Beispielsweise die Bewegung im Falle des Körperlichen oder verschiedene Denkweisen wie Glauben, Imagination etc. im Falle des Mentalen.

### 2.1.3.2. „Ich denke“ als erste Wahrheit

Für dieses Kapitel hier ist das *ego cogito*<sup>56</sup> wichtig als metaphysische Gewissheit in Descartes' *Meditationen*. In der zweiten *Meditation* stellt er die Entdeckung einer ersten Wahrheit vor: das *cogito* als klare und distinkte Wahrnehmung des Denkens (des Intellekts). Descartes erklärt in dieser *Meditation* nicht, **was** dieses Ego **ist**, sondern präsentiert zuerst die Gewissheit, dass ich, solange ich denke (und nicht zweifle), existiere. Wenn Descartes erklärt: „Ich bin, ich existiere,“ dann setzt er voraus, dass Denken und Existenz in dem denkenden Subjekt ein und dieselbe Sache sind. Das *cogito ergo sum* ist Ausgangspunkt einer rationalen und systematischen Suche nach der Gewissheit der Existenz.<sup>57</sup>

### 2.1.3.3. Die Unmöglichkeit des Zweifels daran, dass es Denken gibt

In der dritten *Meditation* vertieft Descartes seine Erklärungen über das denkende Wesen etwas: das *cogito* ist weder ein Körper noch eine Seele, noch ist es ein Abbild. Die Gewissheit besteht in eben der Tatsache, dass ich **ein Wesen bin, das denkt**. Ebenso bedeutet „denken“ für Descartes auch andere Weisen oder Funktionen des Denkens wie zweifeln, bejahen, verneinen, wissen, erkennen, wollen, wünschen, imaginieren, sich vorstellen und wahrnehmen. Nach der Interpretation Anthony Kennys<sup>58</sup> ist die Gemeinsamkeit all dieser Elemente die Tatsache, dass sie alle zum Bewusstsein gehören. Dies ist ein Grund, weswegen in Descartes' System das *Ego*, der Geist, die Seele (als unabhängige und unteilbare Substanz) und der Akt des Denkens, folglich die Fähigkeit zum Bewusstsein, eng zusammenhängen. Wie man es auch nimmt, die Formen des Denkens sind für das denkende Wesen unmittelbar, eben weil

---

<sup>56</sup> Für eine gründliche Untersuchung des Themas siehe: Markie, 1992.

<sup>57</sup> Siehe: AT VI. 32; CSMK I. 127.

<sup>58</sup> Siehe: Kenny, 2006, S. 122.

sie sich in seinem Bewusstsein direkt und auf klare und distinkte Weise vergegenwärtigen:

Ich bin ein denkendes Ding, d.h. was zweifelt, bejaht, verneint, Weniges erkennt, Vieles nicht weiss, was will und nicht will, was auch bildlich vorstellt und wahrnimmt. Denn [...] ist vielleicht das, was ich vorstelle und wahrnehme, nichts ausserhalb meiner; aber dennoch bin ich gewiss, dass jene Arten des Denkens, die ich Wahrnehmung und bildliches Vorstellen nenne, als Arten des Denkens wenigstens in mir sind. Und mit diesem Wenigen habe ich Alles aufgezählt, was ich wirklich weiss, oder wenigstens was zu wissen ich bis jetzt bemerkt habe.<sup>59</sup>

#### **2.1.3.4. Hinterfragbare Folgerung: wenn es Denken gibt, gibt es einen Denker**

Jenseits der eigentlichen Substanz findet Descartes ein Argument, um eine gewisse Entsprechung von *res cogitans* (die denkende Sache oder Substanz) und *res extensa* (die körperliche Sache oder Substanz) zu erreichen. Wir haben zwei Klassen von Substanzen, die wegen der Unabhängigkeit ihrer Seinsmodi in keiner Beziehung zueinander stehen sollten. Descartes zufolge ist im Gegensatz zu den direkt und unmittelbar erkennbaren Gedanken alles über den Körper Erkennbare indirekt und vermittelt. Es muss aber auf jeden Fall eine Verbindung von Körper und *Ego* geben, dank derer erkannt wird, was der Körper braucht, fühlt und wahrnimmt, so dass man behaupten kann, jeder sei Herr seines Körpers. Wenn ich also nur ein denkendes Sein wäre und keinerlei Verhältnis zu meinem Körper hätte, dann hätte **ich** keine in irgend einer Weise von meinem Körper abhängende Erfahrung; ich wäre reines Denken.

Es scheint aber, sagt Descartes, dass das Ich zusammen mit dem Körper ein Ganzes bildet. Das bedeutet beispielsweise, dass, wenn mein Körper einen Schlag empfängt, ich dies bemerke, jedoch nicht nur durch den Verstand, sondern auch dank dieser Verbindung, da ich das empfinden kann, was meinem Körper geschieht. Von dieser Idee ausgehend wird Descartes das Bild zugeschrieben, sein *Ego* halte sich in seinem Körper auf wie der Kapitän im Schiff. Um Kritik zuvorzukommen bekräftigt Descartes in demselben Satz, dass das „Ich“ als Kapitän und der Körper als Schiff so eng verbunden sind, dass sie sogar eine Einheit zu bilden scheinen:

---

<sup>59</sup> Descartes, 1870, Meditation III, S. 40-42.

Auch lehrt mich die Natur durch jene Gefühle des Schmerzes, des Hungers, des Durstes u.s.w., dass **ich nicht blos, wie der Schiffer in dem Schiffe, in meinem Körper gegenwärtig bin, sondern dass ich mit ihm auf das Engste verbunden und gleichsam gemischt bin, so dass ich eine Einheit mit ihm bilde**. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Wesen bin, bei Verletzungen meines Körpers keinen Schmerz fühlen, sondern nur im reinen Wissen diese Verletzung bemerken, wie der Schiffer durch das Gesicht bemerkt, wenn etwas im Schiff zerbricht, und ebenso würde ich, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedürfte, dies ausdrücklich erkennen, ohne die verworrenen Empfindungen des Hungers und Durstes zu haben. Denn offenbar sind diese Empfindungen des Durstes, Hungers, Schmerzes nur gewisse verworrene Arten des Denkens, welche von der Einheit und gleichsam Vermischung der Seele mit dem Körper herkommen.<sup>60</sup>

Eine bedeutende Schwierigkeit ist die rein logische Folgerung, die vom Akt des Denkens ausgehend zur unbezweifelbaren Existenz des Ich führt, welches man selbst ist. In Wirklichkeit verhilft diese Perspektive nicht zur Validierung des Arguments, sofern die Folgerung direkt ist und – innerhalb des Kontextes des sich selbst Denkens oder der Reflexion über sich selbst – das Denken unmittelbar mit dem denkenden Gegenstand verbindet. Wie Markie (1992) schreibt, ist das Einzige, was wir bei der Reflexion über uns selbst „beobachten“, unser Denken. Richtigerweise denken wir also: „Ich denke gerade,“ und erst von dort aus lässt sich der vollständige Syllogismus folgern, wie ihn Descartes aufstellt: „Thought exists and whenever any observed quality exists there is a substance that has it, so there is a thinking substance.“ Und damit fasst Markie die Schwierigkeit und das Unbefriedigende der kartesischen Theorie zusammen: „We do not gain initial knowledge of ourselves by an immediate inference from the self-evident premise, ‚I am thinking,‘ to the conclusion ‚I exist.‘“<sup>61</sup> Das Problem ist aber, dass nicht ganz klargelegt wird, dass es eine beobachtete Eigenschaft gibt, weil es eine Substanz gibt, welche besagte Eigenschaft aufweist. Das heißt, das angenommene direkte Erkennen der eigenen Gedanken erklärt noch nicht die Gewissheit der eigenen Existenz. Nach der Reflexion über das *Ego* als Ursprung der Gewissheit im Erkennen können wir nun zu den Ideen John Lockes über das „Ich“ und

---

<sup>60</sup> Descartes, 1870, Meditation VI, S. 104-105, (Hervorhebung von mir).

<sup>61</sup> Markie, 1992, S. 160.

die personale Identität übergehen. Damit lässt sich unsere Sicht der modernen Philosophie um ein wichtiges Moment in der Entwicklung des Ich-Begriffs erweitern.

## **2.2. John Locke**

Die Wichtigkeit Lockes für dieses ergibt sich, wie schon kurz im ersten Kapitel erwähnt, aus seinem von der Frage nach der personalen Identität ausgehenden Beitrag zur Thematik des „Ich“. Es ist unabdingbar, seine Ideen hier weiter auszuführen, weil Locke wie Descartes und Hume versucht, das Thema zu einem wichtigen geschichtlichen Zeitpunkt anzugehen, welcher gekennzeichnet ist von der Geburt neuer wissenschaftlicher Ideen und zugleich dem Bestreben, die thomistische Scholastik endgültig aufzugeben.

### **2.2.1. Empirismus als Schule der Erkenntnis**

Lockes Ablehnung der Metaphysik steht in direktem Zusammenhang mit seiner Auffassung von Substanz. Er ist zwar einerseits kein Gegner der traditionellen, die Existenz Gottes validierenden Argumente, aber andererseits scheinen ihm die mit dem Begriff der Substanz verbundenen metaphysischen Abstraktionen nicht überzeugend. Lockes Empirismus besteht folglich darin, all seine Untersuchung auf die Erfahrung zu gründen und für die Rekonstruktion der Ideen von ihr auszugehen. Als Begründer des Empirismus stellt er seine Argumente stets auf das Fundament der Erfahrung, welche ihrerseits für die Existenz der Ideen sorgt. Insbesondere weist Locke, im Gegensatz zu Descartes, die Existenz eingeborener Ideen zurück, wie man im Folgenden sehen wird.

#### **2.2.1.1. Einfluss der traditionellen Philosophie**

Dass Descartes starken Einfluss auf die Philosophie Lockes ausgeübt hat, ist nicht verwunderlich, wenn man, wie schon bei der Entwicklung des philosophischen Systems Descartes' zu sehen, auch den religiösen Kontext berücksichtigt. Daher rührt es, dass Lockes Reflexionen über die personale Identität in direktem Zusammenhang mit einer

Diskussion stehen, die der christlichen Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele angepasst ist. Nur wenn uns die Zielsetzung bewusst ist, der nicht nur die Theologen, sondern auch die Philosophen des 17. Jahrhunderts folgten, können wir verstehen, dass die Diskussion über personale Identität mit einem dualistischen Menschenbild verbunden ist. Die These, dass sich die Person aus Seele und Körper zusammensetzt, stützt das kirchliche Dogma der Unsterblichkeit der Seele und das hängt auch zusammen mit der Möglichkeit, dass die Identität der Person in eben der Einzigartigkeit und Fortdauer der Seele wurzelt. Mit dieser Auffassung von Seele wurde seither versucht, ihre Existenz zu begründen, das, was wir heute „ich“, „self“ oder „Geist“ nennen.

#### **2.2.1.2. Ablehnung der eingeborenen Ideen**

Wie allgemein bekannt gründet sich der Empirismus Lockes auf die Ablehnung eingeborener Ideen oder Prinzipien. Seine Vorstellung vom Geist ist die, dass er, so lange er noch nicht von irgendeiner Erfahrung beeinflusst ist, eine *tabula rasa* sei. Dies ist die Grundlage für seine These, Erfahrung sei das, was die Gedanken formt sowie alles von ihnen abzuleitende wie z. B. Überzeugungen. Wir können uns nicht ganz sicher sein, ob seine Kritik an den eingeborenen Ideen sich unmittelbar auf Descartes bezieht; dazu wäre ein spezifischeres und tiefer schürfendes Studium der eingeborenen Ideen nötig, das in diesem Kapitel nicht möglich ist, da es sich nicht um den Hauptgegenstand handelt. Seigel zufolge stellt Locke mit seiner Theorie des Geistes als *tabula rasa* sogar den Begriff des *Self* an sich in Zweifel:<sup>62</sup>

[...] Locke provided the earliest example (to my knowledge) of a self-conception that was at once modern and three-dimensional, attributing signal importance to the non-reflective dimensions, while highlighting reflective consciousness as the vehicle by which the self achieved whatever integration of its parts and moments it could. Far from reducing the self to an avatar of independent reason standing apart from the world, Locke threw the whole question of selfhood into crisis, because his notion of the mind

---

<sup>62</sup> In diesem und dem folgenden Abschnitt werde ich den Begriff *self* (dt. „ich“) so benutzen, wie er im Englischen gebraucht wird, da es der von Locke und Hume im Original verwendete ist.

as a *tabula rasa* or blank slate, formed by the shifting conditions of experience, threatened to deprive the self of any stability.<sup>63</sup>

Locke löst sich also von der kartesischen Idee der zwei voneinander unabhängigen Substanzen und konzentriert sich auf ein „Ich“, das seine Identität definiert, indem es seine Erfahrungen organisiert und integriert.

### 2.2.2. Der Begriff der personalen Identität

Das Thema der personalen Identität wird aufgeworfen in Kapitel XXVII „Von der Dieselbigkeit und Verschiedenheit“ (Of Identity and Diversity) des zweiten Bandes des *Essay Concerning Human Understanding* Lockes. Eine gute Charakterisierung des Themas der personalen Identität liefert Noonan (2003, S. 2): „The problem of personal identity over time is the problem of giving an account of the logically necessary and sufficient conditions for a person identified at one time being the same person as a person identified at another.“ Für Locke beruht die personale Identität auf der Einheit von Bewusstsein und Denken. Damit einher geht das Gedächtnis,<sup>64</sup> da eine Person ihre Identität verliert, wenn sie vergisst, wer sie ist oder all das, was sie zu der macht, die sie ist. Wenn zum Beispiel jemand seine Erlebnisse nicht als eigene identifizieren kann, hat er nicht die Möglichkeit, sich als er selbst zuzidentifizieren. Denken, Bewusstsein und Gedächtnis sind also Möglichkeitsbedingungen für das Reden von der Identität einer Person. Nach Locke setzt sich die Identität einer Person, also ihr Vermögen, sich über den Verlauf der Jahre als dieselbe zu erkennen, aus den vom Bewusstsein hergestellten direkten Verknüpfungen zusammen. Struktur und Einheit der verschiedenen Wahrnehmungen und Gedanken werden somit vom reflektierenden Bewusstsein bewirkt. Und hieraus entsteht die Definition des „Ich“: [...] da das Bewusstsein immer das Denken begleitet und das ist, was bewirkt dass jeder das ist, was er sein eigenes Ich nennt [...] bildet dieses Bewusstsein die personale Identität.“<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Seigel, 2005, S. 42.

<sup>64</sup> Noonan (2003, S. 42) merkt an, dass Locke in Bezug auf das Thema der personalen Identität in den Hauptargumenten seiner Perspektive den Begriff „Bewusstsein“ mehr als „Gedächtnis“ verwendet.

<sup>65</sup> In: „Identität und Notwendigkeit“ im *Essay Concerning Human Understanding*.

### 2.2.2.1. Das Scheitern der Substanzidee als Identitätskriterium

Ohne den Begriff der Substanz besonders vertiefen zu wollen, muss diesbezüglich doch eine wichtige Unterscheidung zwischen Descartes und Locke gemacht werden. Damit meine ich das, was die beiden Autoren jeweils unter „Substanz“ verstehen. Locke schreibt: „Das Ich-selbst ist jenes bewusste, denkende Ding, was ohne Rücksicht auf die Substanz, aus der es gebildet ist (sei sie stofflich oder geistig, einfach oder zusammengesetzt), fühlt, oder bewusst ist der Lust und des Schmerzes, welches fähig ist des Glückes und Elendes [...]“ (*Essay II, XXVII, 17*) Anhand dieser Definition ist zu erkennen, dass Lockes Verständnis von „Substanz“ sich von dem Descartes' unterscheidet. Definitionsgemäß ist das *Ego* für Descartes eine denkende Substanz, während es für Locke jegliche Art von Substanz sein kann, solange diese Bewusstsein hat.

Für Descartes ergibt sich die Tatsache, dass das *Ego* eine denkende Substanz ist, aus seinem Forschen über das Erkennen der Welt. Für Locke handelt es sich bei der Idee des denkenden Ichs nicht um eine Definition, sondern um einen **Aspekt** der Begriffserklärung zur personalen Identität: „Dies ergibt, worin die Dieselbigkeit der Person besteht; nicht in der Dieselbigkeit der Substanz, sondern, wie gesagt, in der des Bewusstseins [...]“ (*Essay II, XXVII, 19*) Wie wir sehen, ist für Descartes der Kardinalpunkt das *Ego* als denkende Substanz, während für Locke das Bewusstsein und die personale Identität die Hauptsache sind.

### 2.2.2.2. Andere Identitätskriterien

Identität ist das, was bewirkt, dass eine Person trotz des Verlaufs der Zeit dieselbe bleibt. Deswegen muss es Kriterien geben, um von dem Subjekt als dem dasselbe bleibenden zu reden. Garrett (1998, S. 41) spricht von zwei Arten von Kriterien: den physischen und dem psychologischen.<sup>66</sup> Das physische Kriterium für die Identität einer Person über den Verlauf der Zeit hinweg besteht darin, zu unterschiedlichen Zeitpunkten eine physische Kontinuität so zu bewahren, dass dieselbe Person als

---

<sup>66</sup> Noonan (2003) spricht von weiteren Kriterien wie dem körperlichen, dem zerebralen und dem des Gedächtnisses.

derselbe biologische Gegenstand erkannt wird.<sup>67</sup> Für das psychologische Identitätskriterium im Zeitverlauf wiederum ist ausschlaggebend, dass zu verschiedenen Zeitpunkten psychologische Kontinuität gewahrt bleibt. Dieses Kontinuitätsverhältnis besteht aus einer Reihe direkter psychologischer Verknüpfungen wie denen, die sich in der Erfahrung des Handelns einstellen. Das psychologische Kriterium besteht auch aus der persönlichen Fähigkeit, Überzeugungen, Wünsche, Erinnerungen, Persönlichkeit etc. über die Zeit hinweg zu bewahren.

### **i) Personenbegriff**

Ein interessanter Schritt Lockes ist es, in seiner Philosophie die Rede von „Egos“ zu vermeiden und statt dessen die Begriffe „Person“ (*person*) und „Mensch“ (*man*) einzuführen. Damit nähern wir uns der Vorstellung von etwas an, das wir tatsächlich kennen, da wir es wahrnehmen, auf der Straße grüßen und ganz allgemein damit vertraut sind; es sind Menschen oder Personen (selbst im juristischen Sinne), keine „Egos“ oder „Ichs“. Das heißt, Lockes Begriff des *Self* verweist auf etwas Körperliches; er handelt von einem Individuum, das zu Handlungen fähig ist, welche möglicherweise einem moralischen oder sogar göttlichen Urteil unterwerfbar sind. Locke macht es sich zur Aufgabe, zu zeigen nach welchen Kriterien wir das Wort „Identität“ benutzen, um von Person sprechen zu können. Deshalb werden Identitätskriterien und die Problematik personaler Identität in diesem Kapitel ausführlicher behandelt.

Eine kurze Rückschau auf das, was Locke unter „Idee“ versteht, ist nötig für das Verstehen seiner Begriffe von Bewusstsein und Gedächtnis. Über die Ideen schreibt er, sie seien all das, womit sich der Geist beschäftigt, wenn er denkt (*Essay II*, Kap. 1, §1).<sup>68</sup> Diese Definition ist jedoch nicht ganz eindeutig, denn darunter kann man mindestens drei Arten geistiger Entitäten verstehen:

- a) unmittelbare Sinneseindrücke,
- b) bildliche Vorstellungen

---

<sup>67</sup> Das Kriterium dafür, was unter Biologischem, also dem tierischen Teil des Menschen, dem Körper, Gehirn etc. zu verstehen sei, ist hier momentan nicht von Interesse.

<sup>68</sup> Siehe: Ángel M. Lorenzo Rodríguez in der Einleitung zu: *Conduct*, S. XXX-XXXI.

c) manchmal kann der vollständige Inhalt eines Gedankens gemeint sein (z. B. „Da fällt mir was ein“).<sup>69</sup>

Dazu Kenny (2006, S. 51): „Among the ideas of reflection the first and most important is the idea of perception, for this is the first exercise of the mind upon ideas. Perception is a purely passive experience [...].“ Im Allgemeinen empfängt, nach Locke, der Geist die einfachen Eindrücke und die von diesen Sinneserfahrungen hervorgerufenen Ideen, er formuliert sie um zu komplexen Begriffen und Kombinationen von Ideen, welche Instrumente sind für noch vielschichtigere, ein Verstehen höherer Komplexität erfordernde Gedanken.

## ii) Bewusstsein

Zum besseren Verständnis der Rolle des Begriffs „Bewusstsein“ in der Philosophie Lockes sind einige Klarstellungen erforderlich. Wenn man sich einer Sache bewusst ist, handelt es sich üblicherweise um etwas mehr als einer Person Gegenwärtiges, das heißt, zwei oder mehr Personen sind sich desselben bewusst. Im modernen Gebrauch von „bewusst sein“ wird das, dessen man sich bewusst ist, von niemandem geteilt; nur man selbst ist sich dieser Sache bewusst. In gewisser Weise sagt man, dass, wenn man sich etwas bewusst ist, man ein Wissen hat, das man mit niemandem anders teilt als mit sich selbst. In diesem Sinne ist es, als wäre man Zeuge der eigenen Akte (sie kennt oder erkennt). Somit gibt es eine gewisse Art von Aufspaltung: man ist einerseits Ausführender und andererseits Beobachter dieser Handlungen ein und derselben Person. Man weiß – als Handelnder und als Beobachter – welche Handlungen dies sind, erkennt sie und ist sich folglich ihrer bewusst.

Wie Noonan schreibt, ist das Bewusstsein für Locke ein reflexiver Akt zweiter Ordnung (*Essay* II, xxvii. 9).<sup>70</sup> In seinen Worten (2003, S. 43): „Primarily, then, when Locke says that personal identity consists in sameness of consciousness he means that it consists in shared knowledge—the knowledge shared by the present and past self.“ In

---

<sup>69</sup> Diese Unterscheidung ist kein wirkliches Problem, da Locke sich anscheinend der Mehrdeutigkeit bewusst war. Das Problem, das sich daraus aber ableitet, beschreibt Ryle (1968, zitiert in: Locke, 1992, S. XXXI): Die Tatsache, dass Lockes Erklärung impliziert, die Ideen seien Geistesinhalte, womit der Geist als Behältnis verstanden wird, das die Ideen wie Bilder enthält und ihnen den Status von Objekten oder physischen Dingen zuweist. Ich werde das Problem nicht vertiefen, da es keinen wesentlichen Anteil an unserem Thema hier hat.

<sup>70</sup> Siehe: Noonan, 2003, S. 42.

diesem Sinne bedeutet sich seiner selbst bewusst zu sein, Kenntnis seiner selbst zu haben; die eigenen Gedanken und Handlungen zu kennen heißt, sich ihrer bewusst zu sein und auch, seiner selbst bewusst zu sein.

Von Bewusstsein zu sprechen ist **nicht gleichbedeutend** mit dem Sprechen von Gedächtnis und ist auch nichts vom Körper Getrenntes. Wie Seigel anmerkt: „In giving consciousness as the answer Locke was not equating the self with memory, nor was he claiming that reflectivity was radically independent of bodily or social existence.“<sup>71</sup> Der kartesischen Tradition der drei Substanzen – ausgedehnte, denkende und göttliche – folgend besteht das Bewusstsein für Locke aus einer Reflexion über die eigene Individualität, über die Identität. Das Identifizieren der denkenden Substanz als sie selbst und keine andere ist somit ein Akt des Bewusstseins, welcher ein Denken über eine Identifizierung der denkenden Substanz in der Zeit ist. Das heißt, man gewinnt Identität, indem man feststellt, dass diese denkende Substanz sich im Verlauf der Zeit nicht ändert. Wegen dieses Bewusstseins der eigenen Zeitlichkeit spielt die Erinnerung eine wichtige Rolle in der personalen Identität.

### iii) Erinnerung

Die bekannteste und am häufigsten zitierte Kritik bezüglich der Erinnerung und der erinnerten Erfahrung stammt von Thomas Reid,<sup>72</sup> der – neben anderen Einwänden gegen Lockes Ideen von Erfahrung und Erinnerung – argumentiert, dass die Erinnerungen der Menschen entsprechend deren Altern schwächer werden. Das impliziert: je mehr Erfahrungen man angesammelt hat, desto schwieriger wird es, sich an sie zu erinnern. Wenden wir das Argument Lockes auf einen Fall an, in dem C, B und A dieselbe Person zu verschiedenen Zeitpunkten sind. C kann die Erfahrungen von B erinnern, B die von A, aber C kann sich aufgrund von Altersschäden nicht an die Erfahrungen von A erinnern. Reids Kritik zeigt, dass es sich bei C und A möglicherweise nicht um dieselbe Person handelt, da es keine von Kontinuität zeugende Erinnerung gibt. Es gibt in diesem Beispiel ein Identitätskriterium für C und B, da der eine die Erfahrungen des anderen erinnert, dasselbe gilt für B und A. Das Problem hier ist, dass das Identitätskriterium für C und A nicht funktioniert. Logisch ist zu folgern,

---

<sup>71</sup> 2005, S. 109.

<sup>72</sup> Siehe: Reid, 1975, S. 114.

dass, wenn C mit B identisch ist und B mit A, auch C und A dieselbe Person sind. Da aber C nicht die Erfahrungen von A erinnert, müsste Locke zugeben, dass sie nicht dieselbe Person sind. Nach seiner Argumentation **sind** C und A dieselbe Person und zugleich **sind** sie **nicht** dieselbe, was einen Widerspruch bedeutet.

### **2.2.3. Bewusstsein, Seele und Körper**

Um Lockes dreiteilige Theorie besser zu verstehen, soll seine Theorie der primären und sekundären Eigenschaften angesprochen werden. Primäre Eigenschaften sind die vom Körper nicht trennbaren wie Festigkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung oder Ruhe; diese Eigenschaften gehören zu den Körpern. Die sekundären sind jene wie Farben, Geräusche oder Gerüche, die zu dem sie wahrnehmenden Subjekt gehören und folglich Einfluss auf dessen Bewusstsein ausüben. Dank sinnlicher Wahrnehmung können wir die Dinge unserer Außenwelt erkennen, nicht aber das Wesen, die Essenz der Dinge. Das ist der Grund, weshalb wir nicht wissen können, was für eine Art von Substanz die Seele ist, ob geistig oder materiell.

#### **i) Traditioneller Einfluss des Dualismus**

Gleich, aus welcher Quelle sie sich speist, führt kein Weg vorbei an Lockes traditionsgemäßer und religiöser Idee, die Person bestünde aus drei Teilen: Bewusstsein (Verstand), Seele (Geist oder immaterielle Substanz) und Körper. 1682 schreibt Locke in seinem Tagebuch über das bekannte Argument der Unsterblichkeit der Seele, die Materie denke nicht, folglich sei die Seele nicht materiell; kein Ding könne auf natürliche Weise eine immaterielle Sache zerstören; folglich sei die Seele von Natur aus unsterblich.<sup>73</sup> Noonan meint, Locke sei mit dieser These über die Unsterblichkeit der Seele nicht einverstanden gewesen, weil er Descartes' Einstellung zur demonstrativen Erkenntnis nicht geteilt habe, also die Idee, dass „das, was in uns denkt“ eine immaterielle Substanz sei. Eine Möglichkeit, aus dieser Zwickmühle herauszukommen,

---

<sup>73</sup> Vgl. Locke, 1936, S. 121. Zitiert von: Noonan, 2003, S. 24-25.

ist für Locke die Idee, dass das, was in uns denkt, eine materielle Substanz sei, der Gott die Fähigkeit zum Denken „hinzufügt“ (*Essay IV*, iii, 6).<sup>74</sup>

## ii) Implikationen

Das Problem entsteht – auch diesmal wieder – aus dem geschichtlich-religiösen Kontext. Wie Kenny erwähnt,<sup>75</sup> dürfte es für Locke sehr schwierig gewesen sein, eine konkrete Position gegenüber älteren Theorien wie der Reinkarnation, der Seelenwanderung und den christlichen Lehren zur Unsterblichkeit der Seele einzunehmen. Diese Lehren und Theorien haben vermutlich zu Komplikationen geführt in den Thesen Lockes zur Erklärung dessen, was unter „Person“, „Mensch“, „Substanz“ etc. zu verstehen sei, Begriffen, welche in Bezug auf die Idee von Bewusstsein und die Suche nach einer Charakterisierung der personalen Identität die Ideen der modernen Denker kompliziert haben. Ein weiteres Beispiel solcher Art von Komplikation ist der Versuch Lockes, zwischen Person, Mensch und „Self“ zu unterscheiden, um von Definitionen aus, die im Prinzip klar sein sollten, konkretere Identitätskriterien zu ausarbeiten.

### 2.2.3.1. Person, Mensch und „Self“

In den Reflexionen einiger Autoren, wie z. B. Locke, nimmt die Fähigkeit zur Erinnerung eine vorrangige Stellung ein. Das bedeutet, dass die direkten Verbindungen zwischen einer Erinnerung und der erinnerten Erfahrung notwendig und ausreichend sind für das Bestehen von personaler Identität im Verlauf der Zeit.<sup>76</sup> Konkret erklärt Locke den Begriff der personalen Identität mit dem der Person (*Essay II*, xxvii, 9):

[...] to find wherein *personal identity* consists, we must consider what person stands for; which, I think, is a thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking and, as it seems to

---

<sup>74</sup> Siehe: Noonan, 2003, S. 24-25.

<sup>75</sup> 2006, S. 224.

<sup>76</sup> Siehe: Locke, *Essay II* xxvii 9 und II xxvii 17.

me, essential to it: it being impossible for anyone to perceive without perceiving that he does perceive [...].

Hand in Hand mit den Definitionen und Erklärungen über personale Identität, Person, Mensch und Substanzen geht der Begriff des *Self*, den Locke definiert als: „that conscious thinking thing [...] which is sensible or conscious of pleasure and pain, capable of happiness or misery, and so is concerned for *itself* as far as that consciousness extends.“ (*Essay* II, xxvii, 17). Und er ergänzt:

[...]whatever has the consciousness of present and past actions is the same person to whom they both belong. Had I the same consciousness that I saw the ark and Noah's flood as that I saw an overflowing of the Thames last winter,...I could no more doubt that I...that saw the Thames overflowed last winter, and that viewed the flood at the general deluge, was the same *self*, place that *self* in what substance you please, than I that write this am the same *myself* now whilst I write...that I was yesterday.<sup>77</sup>

Wie Kenny zu Recht schreibt, sind Lockes Unterscheidung von Person und Mensch sowie seine Definition von Substanz der Grund, weswegen sich die Dinge komplizieren. Auch hier ist Descartes' Einfluss entscheidend. Das Unterscheiden der Substanz als einem „denkenden Ding“ **in** der Person verändert die Identitätskriterien sowohl für die Person als auch für die Substanz. Die Identität eines Menschen ist, dasselbe Lebewesen zu sein; die Identität einer Person hingegen ist das Bewusstsein, das diese von ihren eigenen Erfahrungen hat.

### **i) Neue Unterscheidung: drei Weisen, den Menschen zu verstehen**

Neben der zuvor besprochenen Dreiheit (Seele, Geist und Körper) finden wir bei Locke eine weitere, die besser erklärt, was er unter „personaler Identität“ versteht, und damit auch seinen Begriff vom „Ich“. Für Locke gibt es: Personen, denkende Substanzen (materielle oder immaterielle) und Menschen.<sup>78</sup> Die Idee vom Menschen ist eher mit dem Körper verbunden und die von der Person mit der Seele, weswegen man

---

<sup>77</sup> *Essay* II, xxvii. 16.

<sup>78</sup> Die Unterscheidung zwischen Mensch und Person erklärt er mit seinem bekannten *Puzzle* vom Tausch der Gehirne zwischen einem Schuster und einem Prinzen.

nicht sagen kann, die Ausdrücke „dieselbe Person“ und „derselbe Mensch“ seien synonym. Personen bestimmt Locke nicht als denkende Substanzen, selbst wenn er unter Descartes' Einfluss sagt, dass eine Person denkt, weil es in ihr eine denkende Substanz gibt. Außerdem sind Menschen nicht immer Personen (hier ist es, wo Bewusstsein und Gedächtnis eine vorrangige Rolle spielen), denn wenn ein Mensch sich an eine Handlung, an der er beteiligt war, nicht erinnert, sich ihrer nicht bewusst ist, dann ist er nicht dieselbe Person wie in der Handlung, aber immer noch derselbe Mensch.<sup>79</sup>

In seinem *Essay II* (xxvii, 9) schreibt Locke: „And as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that *person*.“ In anderen Worten, der Personenbegriff steht in Beziehung zu dem, worüber sich diese Person bewusst ist. Wenn sie sich einer sie selbst betreffenden Sache nicht bewusst ist, hört sie auf, dieselbe Person zu sein; das heißt, es sind nicht die Bedingungen dafür gegeben, dass wir von ihr als derselben Person reden, auch wenn sie weiterhin derselbe Mensch ist.

In Noonans (2003, S. 33) Formulierung ist dieses Bewusstsein, von dem Locke spricht, praktisch das Leben der Personen: „Identity of consciousness determines identity of persons as identity of life determines identity of organism.“ Locke schreibt (*Essay II*, xxvii, 9):

[...] different substances by the same consciousness...being united into one person, as well as different bodies by the same life are united into one animal, whose *identity* is preserved in that change of substance by the unity of one continued life. For, it being the same consciousness that makes a man be himself to himself, personal identity depends on that only, whether it be annexed only to one individual substance, or can be continued in a succession of several.

Anhand dieser Analogie ist sein Standpunkt insofern von dem Descartes' zu unterscheiden, als er dem Bewusstsein als solchem größere Wichtigkeit beimisst als der Substanz oder der Art von Substanz, welche man als mit sich selbst identisch zu definieren versucht. Damit argumentiert er auch gegen die Idee, das Denken sei **in** der Substanz: „self is not determined by identity of substance, which it cannot be sure of, but only by identity of consciousness.“ (*Essay II*, xxvii. 23).

---

<sup>79</sup> Siehe: Noonan, 2003, S. 27.

### 2.2.3.2. Denken, Bewusstsein und Erinnerung

Die Auffassung von Identität der Person steht somit in direkter Beziehung zu der Idee, dass die Person ein Wesen sei, das denkt, intelligent ist, das hat, was wir Vernunft nennen, reflektiert. Die Person ist fähig, sich als sie selbst zu betrachten, als dieses „Selbst“, welches das dasselbe denkende Wesen zu verschiedenen Zeitpunkten ist. Diese Definition dreht sich nicht um das **denkende** Wesen, sondern um das **bewusste**, ohne dabei die Idee beiseite zu lassen, dass das Denken Hand in Hand geht mit dem Bewusstsein und wesentlich ist für dieses. Hier geht Locke einen Schritt weiter als Descartes, indem er der Tatsache, dass man bewusst ist, größere Wichtigkeit beimisst als der, dass man denkt, während für Descartes das Denken allein schon ausreichender Grund war, von einem *Ego* zu sprechen; für Locke hingegen steckt im Akt der Wahrnehmung bereits ein Bewusstsein des Wahrnehmens.

Noonan<sup>80</sup> schreibt, Locke verfolge in der Erklärung seiner These über die personale Identität drei Hauptziele. Das erste sei, die Möglichkeit der Wiederauferstehung und Unsterblichkeit der Seele plausibel zu machen. Das zweite, etwas auszusagen, das konsistent ist mit der Tatsache, dass wir trotz des Vergehens der Zeit Kenntnis von unseren eigenen Identitäten haben. Und drittens geht es darum, der Tatsache Sinn zu geben, dass die persönliche Identität etwas uns Wichtiges, uns nicht Gleichgültiges ist. Konkret gesagt, die Hauptthese Lockes lautet: „Das Bewusstsein macht die personale Identität aus“.

Lockes Argument hinsichtlich der Identität lautet: wenn eine Person ihre Handlungen der Vergangenheit wachrufen und sie als die eigenen feststellen kann, dann ist diese Person heute dieselbe wie die, welche diese Handlungen vollzogen hat, derer sie sich bewusst ist. Die am weitesten verbreitete Kritik an Locke bezieht sich auf eben diese seine Idee von Bewusstsein: Wenn das Bewusstsein das deutlichste Kriterium für personale Identität ist, was geschieht dann in den Momenten, in denen die Person das Bewusstsein verliert? Hört sie dann auf, Person zu sein?<sup>81</sup> Vergisst sie einen Teil dessen, was diese Person ausmacht? Wenn das Bewusstsein uns befähigt, unsere Handlungen als die eigenen und die keines Anderen zu identifizieren, dann scheint das

---

<sup>80</sup> Siehe: 2003, S. 26 – 27.

<sup>81</sup> Zu diesem Punkt schreibt Kenny (2006, S. 226): „Locke cannot reply that this consciousness is the consciousness of this human being, because of the distinction he has made between man and person.“

Kriterium für personale Identität konkret an Kraft zu verlieren, sobald man es auf gewisse Handlungen bezieht, die vergessen werden können oder die unter dem Einfluss von Substanzen ausgeführt wurden, welche zu Gedächtnisverlust führen. Das Vergessen gewisser Handlungen, wie es bei alten Menschen vorkommt, bei Alzheimer- oder Demenzkranken, der Einfluss von Alkohol oder anderen Drogen, das Schläfrig-Sein, vorübergehende Geistesverwirrung oder auch ein vorübergehender vegetativer Zustand sind deutliche Beispiele von Bewusstseinsverlust.

Die Frage an Locke wäre also, ob diese Person, die für einige Momente die Kontinuität dessen verliert, wer sie ist oder was sie tat, in diesen Momenten aufhört zu sein wer sie ist – oder sogar für immer im Fall eines schweren Gedächtnisverlustes. In anderen Worten, es geht gegen die Intuition, zu sagen dass jemand, weil er sich nicht an seine Handlungen erinnert, aufhört, dieselbe Person zu sein, die also, welche (*inter alia*) diese Handlungen vollzogen hat; anders gesagt, es ist unlogisch, zu denken wir würden von zwei verschiedenen Personen sprechen. Insgesamt ist es zu problematisch, die Handlungen einer Person mit dem Bewusstsein in Beziehung zu setzen, um den Begriff der personalen Identität zu begründen. Möglicherweise liegt das Problem sogar, wie Kenny meint, in den von Locke vorgeschlagenen Definitionen von Mensch und Person.

Allgemein lässt sich zusammenfassen, dass die Grundbegriffe in Lockes Philosophie hinsichtlich der Themen des „Ich“ und der personalen Identität folgende sind:

- 1) Ablehnung der Substanzidee als Identitätskriterium,
- 2) Unterscheidung zwischen „Person“ und „Mensch“,
- 3) die Rolle des Bewusstseins als Grundlage für die Kontinuität der Person, womit die Verbindung von personaler Identität, Erinnerung und *Self* gestärkt wird.

### **2.3. David Hume**

Wie schon bei Descartes und Locke ist auch hier der geschichtlich-religiöse Kontext unverzichtbar für das Verständnis der Theorien über das „Ich“. Hume bezieht Stellung gegen die Idee eines Ich, das über das ganze Leben hinweg konstant bleibt. Die Idee einer von sich selbst aus existierenden Substanz, welche in das Argument der Unsterblichkeit der Seele mündet, stellt er entschieden in Frage. Seine Theorien widersprechen den religiösen Metaphysikern seiner Zeit ebenso wie den aus dem Kartesianismus abgeleiteten idealistischen Theorien. Insbesondere ist das Problem der

menschlichen Seele als einfache und unteilbare Substanz ein Thema, das Hume im Vorfeld des Kapitels über personale Identität (im 1. Buch, Teil 4, Abschnitt 5 seines *Traktat über die menschliche Natur*) untersucht.

Um seine Position zum Thema der Seele als unteilbarer Substanz besser zu begründen – Hume macht sich hier natürlich einige Theologen zu Gegnern und löst sich von der geschichtlich-religiösen Tradition – vertieft er die streng philosophische Argumentation. Mit dieser Vorarbeit kann Hume für seine Theorie über personale Identität auf ganz andere Weise das Feld bereiten als Descartes oder Locke. Da wir keine Idee von einer unteilbaren und unveränderlichen mentalen Substanz haben, stellt sich die Frage: Wie kommt es, dass wir an uns selbst denken können als an etwas, das sich im Lauf der Zeit nicht ändert, wenn sich doch das ändert, was wir über die Jahre hinweg wahrnehmen?

### **2.3.1. Empirismus und Einfluss Lockes**

Wie schon gesagt, sind Humes Theorien über Identität und Bewusstsein stark beeinflusst von der Theorie Lockes. Dieser denkt den menschlichen Geist als *tabula rasa*, auf der Inhalte aufgeschrieben werden, die gänzlich aus den von außen herangetragenen Eindrücken stammen. Hume aber setzt in seinem *Traktat* (Buch 1, Teil 4 Abschnitt 6) das Problem der personalen Identität in Beziehung zu dem der Identität des Geistes und löst sich so von Lockes Unterscheidung zwischen Seele (oder Geist) und Person. Wenn die Person über die Zeit hinweg dieselbe bleibt, ist damit für Hume auf gleiche Weise die Identität ihrer Seele oder ihres Geistes zu verstehen.

#### **2.3.1.1. Verbund der Geisteswahrnehmungen**

Der Empirismus des 18. Jahrhunderts hat die Methode entwickelt, jeden Aspekt der Wirklichkeit anhand der Erfahrung zu erklären. Deswegen lässt auch Hume seine Philosophie auf einer strikt empiristischen Auffassung davon basieren, wie wir die Welt erkennen. Mit dieser Untersuchungsweise wirft er ein Problem auf, das eine Antwort für die Probleme der Geistesphilosophie zu sein scheint: Wie einen Eindruck haben von etwas, das uns in der Welt nicht gezeigt wird?

Hume argumentiert, dass unsere Wahrnehmungen alles sind, was wir erkennen können. Alle diese Wahrnehmungen, die in uns in Form einer kontinuierlichen Bewegung geschehen, sind unterschiedlich in Zeit und Intensität. Dieser Gesichtspunkt stärkt die Annahme, dass wir keine präzise Idee von uns selbst – oder einer beliebigen anderen Sache – haben können; das heißt, wir können keine konkrete Idee von einem „Ich“ haben. Unsere Gedanken wie auch unsere Sinne befinden sich in einem konstanten Wandel und nichts von „unserer Seele“ ist stabil in Raum und Zeit.

Hume ist es wichtig, unsere Impressionen mit all den Ideen zu verbinden, die wir haben. Zudem kann alles mit uns in Beziehung Stehende, einschließlich dessen, was wir von uns selbst verstehen können, nur über unsere Wahrnehmungen begriffen werden. Es gibt keinen einzigen Moment, in dem eine Person keine Wahrnehmung hat, und es gibt nichts, was sie an sich beobachten könnte und was keine Wahrnehmung wäre. Nur wenn wir schlafen, setzen unsere Wahrnehmungen aus. Die Wahrnehmungen sind zu unterteilen in Eindrücke und Ideen.

### 2.3.1.2. Eindrücke

Um diesen Ansatz zu den Wahrnehmungen des Geistes verstehen zu können, müssen zunächst Humes Definitionen von „Wahrnehmung“ und „Eindruck“ betrachtet werden:

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness.<sup>82</sup>

Eindrücke (*impressions*) sind für Hume also die Wahrnehmungen, die mit „Kraft und Heftigkeit“ zuerst in die Seele eindringen, das, was wir heute „Sinneseindrücke“ oder „Sinneswahrnehmungen“ nennen. Diese Impressionen stehen in direkter Beziehung zur sinnlichen Erfahrung, also zu dem, was wir durch unsere Sinne wahrnehmen: Farben, Geschmack, Geräusche, Gerüche und sogar Schmerzen und Lust. Deswegen werden die Eindrücke wiederum in Empfindungen, Emotionen und Gefühle (*passions*) unterteilt. Die Ideen (*ideas*) schließlich sind diffuse Abbilder beim Denken oder Argumentieren,

---

<sup>82</sup> 2005, Buch 1, Teil 1, Abschnitt 1, S. 7.

frei von Anblick, Empfindung und unmittelbarer Lust oder Unbehagen wie sie von den Erfahrungen verursacht werden. Anders gesagt, die Ideen sind das, was von den Eindrücken zurückbleibt, wenn wir diese nicht mehr haben.

### **2.3.1.3. Ideen**

Gemäß Humes Weise, das Erkennen der Welt zu analysieren, beruht dieses auf empirischen Eindrücken oder partikulären Wahrnehmungen. Das bedeutet, alles, was wir anhand unserer Sinne wahrnehmen, ist ein Eindruck, der in unsere Seele aufgenommen oder „eingedrückt“ wird, wo er sich dann in eine Idee verwandelt. Hume kritisiert Locke wegen dessen Gebrauch des Begriffs „Idee“, der sowohl Empfindungen als auch Gedanken umfasst, während Hume zufolge sich Ideen nur auf Gedanken, Erinnerungen oder Imaginationen beziehen können, welche Kopien dieser lebendigen, mit den Sinnen erfahrenen Eindrücke sind. Wegen dieses Grundgedankens seiner Erkenntnistheorie ist die Frage nach dem „Ich“ allein mit der Hervorbringung von Geisteswahrnehmungen verbunden: Eindrücken und Ideen. Da meine Idee von „ich“ aber kein Eindruck ist, kann sie auch keine empirische Idee sein, sondern ist ein Konstrukt.

#### **i) Unscharfe Abbilder**

Für Hume sind alle Ideen Abbilder, die schwächer sind als die Eindrücke, weil sie nicht unmittelbar der Erfahrung entspringen. Alles mit Denken, Folgern, Imagination und Phantasie Zusammenhängende ist den Sinnen und damit dem Realen, das sich unmittelbar den Sinnen des erkennenden Subjekts eindrücken kann, weiter entfernt. Aber alle Ideen gehen aus Eindrücken hervor, die von den Sinnen bereits empfangen wurden.

## ii) Die Idee vom „Self“

Die Idee vom *Self* lässt sich weder von irgend einer anderen Idee noch von einem Eindruck ableiten. Die Fragestellung Humes und seine Erklärung, was Eindrücke sind und was die Idee von sich selbst, müssen umfassend zitiert werden:

[...] nor have we any idea of *self* [...] for from what impression could this idea be derived? This question [...] if we would have the idea of self pass for clear and intelligible. It must be some one impression, that gives rise to every real idea. But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are supposed to have a reference. If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, through the whole course of our lives; since self is supposed to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable.<sup>83</sup>

Um eine unverfälschte Idee haben zu können, muss es nach Hume zuerst einen Eindruck geben.<sup>84</sup> Nachfolgend schreibt er auch, dass das „Ich“ weder das Ergebnis noch ein Verbund von Eindrücken ist. Dies ist das Hauptargument für die Aussage, wir könnten keine Idee vom „Ich“ haben. Damit ist das „Ich“ etwas, das, ohne Gegenstand oder Impression an sich zu sein, Referenz aller Eindrücke und Ideen ist, die wir haben.

Die Intuition von sich selbst als physischer Substanz, die reine Wahrnehmung des eigenen Körpers also, als Beweis für die Existenz des sogenannten „Self“ ist ein Teilargument. Sie ist nicht alles, was hinter dem Argument einer möglichen Existenz des „Ich“ steht oder was dieser Begriff bedeutet. Auf diese Art möchte Hume jedoch beweisen, dass wir keine determinierte Idee von uns selbst haben können. Anders gesagt, man kann sich selbst nicht immer auf dieselbe Weise wahrnehmen. Folglich können wir auch sagen, dass es nicht nur eine einzige Weise gibt, sich auf sich selbst zu beziehen. In diesem Sinne besteht das Problem darin, dass zum Verstehen der Kontinuität, die mit dem Verständnis von sich selbst als derselbe zusammenhängt, die Wahrnehmung der Kontinuität selbst nicht erforderlich ist.

---

<sup>83</sup> 2005, Buch 1, Teil 4, Abschnitt 6, S. 164.

<sup>84</sup> Siehe 2005, Buch 1, Teil 4, Abschnitt 6, S. 164.

### 2.3.2. Personale Identität

Um Hume und seine Lösung des Problems der personalen Identität besser verstehen zu können, erörtere ich nachstehend eine Reihe von Thesen zur Vertiefung der Folgen dieses Ansatzes.

1) Es gibt etwas, das die „Philosophen der Vergangenheit“, wie Hume sie nannte, geschaffen haben, um so etwas wie ein in der Zeit konstantes philosophisches Fundament zu haben und damit nicht die Eindrücke das Einzige seien, worauf wir Zugriff haben. Hume zufolge ist das so Geschaffene eine Erfindung namens „Substanz“:

Judging from the efforts of the philosophers of the past, it is very natural to invent something that does remain constant and invariable throughout the successive changes, something that is not directly accessible to observation. This they call a *substance*, or, in the case of persons, a *soul* or *self*.<sup>85</sup>

2) Für Descartes ist das *Ego* zeitlos und deshalb gibt es bei der Bildung personaler Identität keine Probleme hinsichtlich Gedächtnis, Erinnerungen und Verlauf der Zeit. Für Locke und Hume, die das *Ego* oder *Self* eher als Person oder Mensch denken und nicht mehr als von allem Körperlichen unabhängige Substanz, stellt sich das Problem der Erinnerung. Das Bündel von Wahrnehmungen (*bundle of perceptions*), von dem Hume spricht, wird zum Hindernis für die Klärung der Zeitlichkeit in Bezug auf personale Identität.

3) Warum ist Hume nicht einverstanden mit den Philosophen, die denken, wir seien uns konstant unserer jeweiligen „Ichs“ bewusst? Hinsichtlich dessen, was an Erkenntnis über das eigene *Ego*, *Self*, Seele oder Geist möglich ist, richtet sich Humes Kritik unmittelbar gegen die traditionelle Philosophie. Aber trotz allem löst sich sein Standpunkt nicht von der Idee einer inneren Erfahrung und stützt sich auf diese, nicht als Evidenz der Existenz eines unveränderlichen *Self*, sondern als Verbund von Wahrnehmungen, aus denen sich eine solche Idee zusammensetzt. Seine Kritik gilt somit der Idee einer **unmittelbaren** inneren Erfahrung, dem, was **Evidenz** einer einfachen Identität ist, woraus in Humes Theorie folgt, dass kein Beweis *a priori* für die personale Identität benötigt wird.

---

<sup>85</sup> 2005, S. 219ff. Zitiert in: Stroud, 2003, S. 119-120

### 2.3.2.1. Erinnerung

Für Hume gibt es so etwas wie ein „Ich“ nicht, sofern man dieses als konkrete und außerdem ewige und unveränderliche Entität auffasst. Wir vermögen nur in Eindrücken und Ideen zu denken, die gebildet oder kombiniert werden können. Es fällt jedoch schwer, an uns selbst zu denken als an ein Bündel von Eindrücken, die wir empfangen haben und die sich im Laufe unseres Lebens einfach akkumulieren. Hume löst das Problem auf folgende Weise: „Memory acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions [...] Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person.“<sup>86</sup>

Das heißt, das Gedächtnis ist ein Erfordernis, um von unseren Eindrücken und Ideen sprechen und sie so im Hinblick auf Zeit und Umstände verstehen zu können; um uns also selbst zu verstehen in einem zeitlichen Kontinuum, zugleich aber in der Anpassung an verschiedene Umstände. Dies, schreibt Hume, gibt uns ein einheitliches Verständnis von der Weise, wie unsere Wahrnehmungen sich unserer Seele eindrücken. Das bedeutet jedoch nicht notwendigerweise, dass wir alle Eindrücke zusammenfassen könnten, um eine einzige und vereinfachte Idee von einem „Ich“ zu bilden.

### 2.3.2.2. Bewusstsein

In seinem *Traktat über die menschliche Natur* beginnt Hume den Abschnitt über „personale Identität“ mit einer Kritik an der Idee „einiger Philosophen“,<sup>87</sup> man sei sich seines „Ich“ andauernd bewusst (vielleicht meint er damit: nicht nur seiner selbst, sondern des eigenen „Ich“). Die These besagter Philosophen ist die, dass das, was wir „Ich“ (*self*) nennen, etwas Einfaches, Einziges und Unveränderliches sei und deshalb als Universalbegriff konstruiert werden könne. Hume behauptet beweisen zu können, dass die Idee eines „Ich“, dessen man sich permanent bewusst ist, nicht von der Erfahrung gestützt wird.

---

<sup>86</sup> 2005, Buch 1, Teil 4, Abschnitt 6, S. 170.

<sup>87</sup> In der Einleitung zu dieser Ausgabe (2005), vermutet David Fate Norton, besagte Philosophen könnten u. a. Descartes und Locke sein.

Eine der Kritiken an dem hier Dargestellten formuliert Hume selbst, wo er sich auf Ähnlichkeit und Kausalität (*resemblance and causation*) als „Prinzipien“ der Assoziation bezieht, welche den Ursprung unserer Idee vom *Self* erklären sollten, da sich durch sie die Ideen in der Imagination verknüpfen, was jedoch nicht gänzlich gelingt. Wie Stroud schreibt:

Shortly after it [*A Treatise of Human Nature*] had been published he [Hume] confessed that he found it ‘very defective’, but he never says exactly what he thinks its defects are. He is particularly dissatisfied with his explanation of ‘the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness’, and ‘makes us attribute to them a real simplicity and identity’.<sup>88</sup>

Die offenkundige Kritik an Humes Kausalitätstheorie beruht darauf, dass man nicht weiß, wie unser Geist die Verbindung zwischen den verschiedenen, eine Idee von etwas verursachenden Eindrücken herstellt. Folglich können wir nicht wissen, wie die Idee vom *Self* ist, sofern wir nicht wissen, wie es dem Geist gelingt, die Verknüpfungen für eine alleinige Idee von *Self* anstatt vieler zu bewirken, denn wir haben ja zu jedem Zeitpunkt eine große Anzahl von Eindrücken von uns selbst.

### **2.3.2.3. Reflexion**

Ein Beweis dafür, dass Hume sich nicht von der Idee der inneren Erfahrung löst, ist seine Auffassung von Introspektion. Ihm zufolge ist sie das, wodurch man einen Verbund von Wahrnehmungen, Gedanken, Empfindungen etc. feststellen kann. Von einer Seele oder einem Geist, die über die Zeit hinweg dieselben bleiben, gibt es keine Erfahrung, weswegen alles, was wir durch Introspektion über den Geist ermitteln können, besagt, dass er ein Verbund von in ständiger Bewegung befindlichen Wahrnehmungen ist.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Stroud, 2003, S. 635.

<sup>89</sup> Siehe: 2005, Buch 1, Teil 4, Abschnitt 5.

### 2.3.3. Die Illusion des „Self“

Wo Hume festzustellen versucht, was das „Self“ sein könnte, bedient er sich mehr der negativen Definition als der affirmativen; er sagt uns eher, was es nicht ist, als was es ist. Im Prinzip ist klar, dass das „Ich“ keine Substanz irgend einer Art sein kann. Es ist nichts, was man sinnlich wahrnimmt, da es kein Gegenstand der Erfahrung ist. Somit kann es auch kein Komplex von Wahrnehmungen sein, da man nicht wissen könnte, um welche Art von Wahrnehmungen es sich handelte. Es bleibt nur, dass das „Self“ eine Idee wäre. Aber in dieser Hinsicht steht Hume vor einer Reihe von Problemen, die auf seiner Theorie der Wahrnehmungen beruhen. Das „Self“ kann keine aus einem Eindruck hervorgehende Idee sein und zudem bekräftigt Hume, dass wir eine beständige Idee von uns selbst haben müssten. Dank dieser Dilemmata können wir schließlich mit Hume zugeben, dass das „Ich“ eine Illusion zu sein scheint.

#### 2.3.3.1. Das „Self“ ist keine Substanz

Einige Theorien, die den angesprochenen Standpunkt Humes behandeln, kommen zu der Aussage, dass er die Idee eines „Ich“ nicht akzeptiert. Aber das Problem liegt darin, zu glauben, Hume weise diese Idee gänzlich zurück. Für ihn existiert die Idee von ich, aber **nicht als Substanz**, als konkreter Referent, auf den man zielen könnte, und noch viel weniger als unanzweifelbare Gewissheit, die als solche andauert und derer wir uns jederzeit bewusst sind, so wie Descartes und Locke sie dachten.

Gemäß der Theorie Humes stellen sich uns die Wahrnehmungen getrennt ein. Und eine Idee vom *Self* zu haben als Idee, welche alle diese Wahrnehmungen zu einer einzigen zusammenfasst, wäre ein Zirkelschluss. Das ist es nicht, was Hume annimmt. Es ist nicht so, dass die Idee von *Self* existiert, um sich selbst als Substanz zu erklären; vielmehr existiert diese Substanz nicht. Was es gibt, ist die Verknüpfung der verschiedenen Wahrnehmungen mit Hilfe des Gedächtnisses, um von einem einzigen *Self* anstatt vieler sprechen zu können. Was Hume letztlich erkennen lässt, ist, dass die Idee vom „Ich“ redundant ist, dass wir unsere Identität ohne Rückgriff auf sie erklären können, da sie eine trügerische, weil experimentell gehaltlose oder nichtige Idee ist.

### 2.3.3.2. Das „Self“ ist kein Verbund von Wahrnehmungen (*bundle of perceptions*)

Selbst wenn wir versuchen würden, alle unsere Eindrücke von uns selbst in einer einzigen Idee zusammenzufassen, könnte diese Idee nicht die einzige Repräsentation eines *Self* sein. Das liegt daran, dass sich unsere geistigen Wahrnehmungen im Laufe unseres Lebens andauernd ändern. Deswegen betrachtet es Hume als Unsinn, zu sagen wir hätten jederzeit eine Intuition von uns selbst. Hier stellt sich die Frage, wie die Idee vom *Self* eigentlich entsteht, wenn dies nicht durch die Eindrücke geschehen kann. Es ist die Komposition der laufenden Wahrnehmungen von sich selbst das, was das *Self* bildet. Was in dieser These nicht ganz klar wird, ist, worin genau diese Verknüpfung aller sukzessiven Wahrnehmungen besteht. Wir sehen, dass Hume sich in seinen Erklärungen zu widersprechen scheint: Einerseits kann das *Self* nicht von Eindrücken ausgehend gebildet werden und andererseits ist die Idee des *Self* das, was unsere Ideen und Eindrücke betrifft.

### 2.3.3.3. Es gibt keine Idee vom „Self“

Stroud bringt eine Kritik an Humes System vor, die von der Idee ausgeht, das *Self* sei eine Illusion. Wenn alles in der Erkenntnis des Menschen nicht mehr ist als ein Bündel von Wahrnehmungen, dann gibt es nichts, was hinsichtlich der Gewissheit eines „Ich“ getäuscht werden könnte. Womit es nicht einmal etwas gäbe, was auf einen solchen Irrtum hinwiese, weswegen wir nicht wissen können, woraus die Täuschung entsteht:

The mind or imagination is said to be mistakenly led to think that there is an individual, enduring mind; that belief is really an illusion, since we are nothing but bundles of perceptions. But if the mind is only a fiction, one might well ask *what* is mistakenly led to think that there is an individual, enduring self. To say ‘the mind’ or ‘the imagination’ is not very helpful, since strictly speaking there is no such thing; there is only a bundle of perceptions. This is a very natural criticism to make, and once it has been made it can be seen to apply equally to all parts of Hume’s theory, even those that seemed convincing enough.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Stroud, 2003, S. 129.

Dazu meinen Barresi und Martin,<sup>91</sup> dass Hume mit seiner Behauptung, das *Self* sei Illusion, in den Bereich der Psychologie überwechselt – konkret in das, was sie „Sozialpsychologie des Self“ nennen – womit er sich etwas von der skeptischen Philosophie entfernt und psychologische Hypothesen zur Selbstrepräsentation erwägt. Damit wandelt sich Humes Frage nach der personalen Identität von einer Begriffsanalyse zu einer empirischen Annäherung an Entstehung und Funktion des Ausdrucks.

Da ich in dieser Arbeit hier keine metaphysischen Argumente vorzubringen beabsichtige und mein Gegenstand die Verwendung des Wortes „ich“ in unserer Umgangssprache ist, stimme ich der Lesart Humes zu, dass wir uns auf ein Ich oder Self nicht in universaler oder atemporaler Weise beziehen können, wie Descartes es mit seinem *ego cogito* vorschlug. Nach der Analyse dessen, was Hume unter *self* versteht, ist es interessant, zu sehen wie sehr seine Schlussfolgerung der in der vorliegenden Arbeit als Hauptthese aufgestellten ähnelt:

The whole of this doctrine leads us to a conclusion, which is of great importance in the present affair, *viz.* that all the nice and subtle questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded **rather as grammatical than as philosophical difficulties.**<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Siehe: 2011, S. 43.

<sup>92</sup> 2005, Buch 1, Teil 4, Abschnitt 6, S. 171 (Hervorhebungen von mir).

## Kapitel 3

# Eine mögliche Antwort auf die traditionelle, auf das „Ich“ bezogene Philosophie: Die späte Philosophie Ludwig Wittgensteins

### I. Vorbemerkungen

#### 3.1. Was auf den ersten Blick an den zwei Verwendungen von „ich“ in unserer Umgangssprache zu unterscheiden ist

##### 3.1.1. *Das Blaue Buch*: Unterschiede zwischen den zwei Verwendungen von „ich“

In den folgenden Abschnitten werde ich einige Fragen präsentieren, die Wittgenstein hinsichtlich des Wortes „ich“ stellt. Teil der Zielsetzung dieses Abschnittes ist es, die relevantesten Stellen vorzustellen und zu interpretieren, an denen Wittgenstein in seinem *Blauen Buch* von der Verwendung von „ich“ in unserer Umgangssprache schreibt und wo er Beschreibungen, Bedeutungen, Verwendungsweisen und Beispiele des Wortes sammelt. Konkret werde ich die von Wittgenstein anfänglich aufgeworfenen Unterschiede hinsichtlich der möglichen Beschränkung von „ich“ auf zwei Verwendungen untersuchen, und zwar: 1) *als Objekt* und 2) *als Subjekt*. Es scheint mir unabdingbar, auf das *Blaue Buch* zurückzugehen, da sich in diesen Notizen zu seinen Vorlesungen erstmals, wenn auch noch nicht sehr ausgearbeitet, die Ideen finden, die uns hier beschäftigen. Weitere Gedanken zu den Verwendungen von „ich“ werden weiter unten im Zusammenhang mit den *Philosophischen Untersuchungen* detaillierter erklärt.

Im Verlauf des ersten Teils seines *Blauen Buches* spezifiziert und exemplifiziert Wittgenstein die verschiedenen Modi, in denen wir bestimmte, mit unseren Erfahrungen und propositionalen Gehalten zusammenhängende Worte und partikuläre Ausdrücke

gebrauchen. Ein paar Beispiele sind „ich denke“, „ich glaube“, „ich sehe“, „ich fühle“, „ich habe Schmerzen“; somit interessiert Wittgenstein mehr die Weise, in der wir beispielsweise unsere mentalen Zustände oder Wahrnehmungen ausdrücken, als **was das ist**, ein mentaler Zustand. Konsequenterweise gibt er darauf keine Antwort, da es ihn (und uns) nicht interessiert, was „hinter“ diesen Sätzen geschieht; er konzentriert sich vielmehr auf das, was wir in unserer Umgangssprache sagen. So, in der Untersuchung der verschiedenen möglichen Sprachspiele, der Grammatik, der Regeln, der Verwendung von Sätzen in unterschiedlichen Kontexten etc. verschafft uns Wittgenstein eine Vorstellung von dem, was er tatsächlich zeigen möchte.

Es ist nicht unsere Absicht – wie auch nicht die Wittgensteins – die Natur des Mentalen oder die Erfahrungen des Sinnlichen zu beschreiben; ebenso wenig soll die Natur „eines Ich“ erklärt werden. Vielmehr zeigt Wittgenstein die Gebrauchsweisen jener Sätze auf, die etwas über Personen aussagen, also ihre Gedanken, Überzeugungen, Empfindungen und die damit verbundenen Handlungen.

Das folgende Zitat ist eine der ersten Stellen in seinen Vorlesungsnotizen, an denen sich Wittgenstein mit dem Wort „ich“ befasst oder, besser gesagt, mit der Weise, wie wir uns auf uns selbst beziehen. Es geht dabei um die Kenntnis der eigenen Erfahrung und folglich den möglichen Zweifel hinsichtlich der Kenntnis der Erfahrungen Anderer. Vorläufig deutet er das Problem nur an mit der Frage: Was bedeutet die „eigene Erfahrung“? Damit beginnt eine Gedankenkette, die ihn, in Bezug auf die Erfahrungen, zum Problem der verschiedenen Verwendungen von „ich“ im Gegensatz zu den Verwendungen der Pronomen der 2. und 3. Person Singular führen wird.

There is a temptation for me to say that only my own experience is real: “I know that I see, hear, feel pains, etc.”, but not that anyone else does. I can’t know this, because I am I and they are they.

On the other hand I feel ashamed to say to anyone that my experience is the only real one; and I know that he will reply that he could say exactly the same thing about his experience. This seems to lead to a silly quibble.<sup>93</sup>

In seinem *Blauen Buch* konzentriert sich Wittgenstein darauf, woher sich das Subjekt der Erfahrung als solches erweist, und untersucht kritisch, inwiefern die „eigene Erfahrung“ wirklich nur die der Person ist, welche die Erfahrung macht. Dies scheint

---

<sup>93</sup> BB, S. 46.

eine eher verwirrende Frage zu sein. Wittgenstein beginnt seine Reflexion über das Wort „ich“ ausgehend von der Unmöglichkeit einer Privatheit von Empfindungen und mentalen Zuständen.<sup>94</sup> Zudem untersucht er in diesem Buch als etwas beispielsweise mit unseren Empfindungen und Schmerzen Zusammenhängendes die Sprachspiele, die wir mit dem treiben, was wir hier Empfindungsausdrücke nennen wollen oder, spezifisch, Schmerzausdruck.

Im *Blauen Buch* stoßen wir auf einige Themen, die voneinander verschieden zu sein scheinen, in Wahrheit aber miteinander in Zusammenhang stehen, wie beispielsweise zu glauben, dass ein Anderer Schmerzen hat; die Möglichkeit, den Schmerz einer anderen Person zu spüren; die Sätze, die die Welt der Erfahrungen begründen; die persönlichen Erfahrungen im Allgemeinen. Alle diese Fragen werden auf nur zwei oder drei Seiten angesprochen. Es ist klar, dass dieses Buch (ursprünglich nur Notizen zu seinen Vorlesungen) nur von denen gänzlich zu verstehen ist, die seine Vorlesungen besucht haben. Das mag auch der Grund sein, weshalb die hier angeschnittenen Probleme ein bisschen fragmentarisch wirken. Meine Absicht ist, diesem Gedankenstrom in den nachfolgenden Abschnitten nachzugehen mit Hilfe auch anderer Vorlesungsnotizen und weiterer später Texte, in denen er das Thema wieder aufnimmt, um besagte Fragen etwas mehr zu vertiefen und zu klären.

Was wir mit den Sätzen in unserer Sprache **tun**, hängt mehr mit der Anwendung von Grammatik und der Befolgung von Regeln zusammen und weniger mit der konkreten Definition eines Wortes. Die Fragen der Bedeutung, insbesondere der Bedeutung der Wörter, hat Wittgenstein in seinen Unterrichtsnotizen bei der Untersuchung der Regeln für die verschiedenen Sprachspiele diskutiert. Für ihn ist die Bedeutung der Worte weniger wichtig als die Grammatik (die Verwendung) der Sätze und Ausdrücke. Ein Beispiel für diese Unterscheidung ist der Gebrauch des Verbs „haben“; in dem Satz „Ich habe einen Goldzahn im Mund“ spielt es nicht dieselbe Rolle wie in „Ich habe Schmerzen im Mund“. Die Bedeutungen der beiden Sätze sind nicht analog wegen der verschiedenen für das Wort möglichen Verwendungen.

Als weitere Form der Exemplifizierung führt Wittgenstein die Frage nach den Weisen ein, in denen wir Ausdrücke von Wahrnehmung wie „nur ich sehe das“ („only I really see“) zu gebrauchen gelernt haben. Für ihn kompliziert sich die Grammatik von Ausdrücken wie „ich sehe“, falls wir glauben, wir hätten sie auf der Grundlage eigener

---

<sup>94</sup> Im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels wird dieses Thema eingehender behandelt.

Erfahrung gelernt und nicht anhand der Verwendungsweisen, die sie in unserer Sprache haben. Im Sinne einer Strategie gegen den Solipsismus argumentiert Wittgenstein, es sei falsch, zu denken die Bedeutung eines Wortes ergebe sich im Bezug auf eine persönliche Erfahrung. Viel mehr hänge sie zusammen mit einem breiten Fächer komplexer Verwendungsweisen, die sich in unserer Sprache entwickeln:

“[...] what seeing is I only know from seeing myself; I have only learnt the word ‘seeing’ to mean what *I* do”. Of course this is just not true, for I have definitely learned a different and much more complicated use of the word “to see” than I here profess.<sup>95</sup>

Das Beispiel zeigt die Beziehung zwischen den Sprachspielen und den Weisen, in denen wir Sprache sowie deren neue Gebrauchsweisen in unserem Alltag lernen. Die Form, in der uns die Wörter und Ausdrücke gelehrt wurden, ist von grundlegender Bedeutung, um auch verstehen zu können, wie wir beim Gebrauch der Worte „ich“, „mein“, „mir“, „mich“ und ihrer Ableitungen von uns selbst sprechen. Das folgende ist ein weiteres Beispiel für mit dem Gebrauch des Wortes „ich“ zusammenhängende Sprachspiele. Hier verbindet Wittgenstein die Form, in der wir uns auf uns selbst beziehen, mit den einer Person zugeschriebenen Identitätskriterien, was in Verbindung mit der Reflexion über den Körper den Weg für den folgenden Abschnitt bereitet:

Sometimes the most satisfying expression of our solipsism seems to be this: “When anything is seen (really *seen*), it is always I who see it”.

What should strike us about this expression is the phrase “always I”. Always *who*? – For, queer enough, I don’t mean: “always L.W.” This leads us to considering the criteria for the identity of a person. [...] I am as a rule recognized by the appearance of my body.<sup>96</sup>

Aus diesem Zitat ergeben sich verschiedene, mit dem allgemeinen Gebrauch des Wortes „ich“ zusammenhängende Fragen. Die erste lautet: Wen meine ich mit „ich“? Beziehe ich mich immer auf dieselbe Person, wenn ich sage „ich“? Es ist schon fast eine Standardantwort, darauf zu sagen, „ich“ sei ein **Wort**, das auf verschiedene Personen in unterschiedlichen Kontexten referieren kann. Das heißt, das Wort **kann** sich auf mich beziehen, wenn ich „ich“ sage, tut es aber nicht immer. Mit dieser einfachen

---

<sup>95</sup> BB, S. 60.

<sup>96</sup> BB, S. 61.

Klarstellung zeigt Wittgenstein, dass die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von „ich“ nicht die Regel sein kann: „Ich“ bedeutet *X*. Außerdem fragt er, ob „ich“ zwangsläufig immer Träger eines Namens sein muss; in seinem Beispiel also, ob „ich“ immer „L. W.“ bedeutet. Um die Schwierigkeit einer solchen These zu verdeutlichen, sagt er, dass wir jedes Mal, wenn ich „ich“ als Referenz auf „den Träger dieses oder jenes Namens“ äußern würde, bestimmte Kriterien zur Identifikation der gemeinten Person benötigen würden. Zum Anderen werden besagte Kriterien häufig mit Bezug auf den Körper gegeben.

Tugendhat bemerkt, dass es für ein Kind anscheinend schwer zu verstehen sei, dass sich das Wort „ich“ auf es selbst beziehen kann und genauso auf jede andere Person, wenn sie von sich selbst spricht. Treffend schreibt er:

Also nicht die sogenannte Reflexion der Sprecher ist schwer für das Kind zu verstehen, sondern dass das Wort »ich« vom *jeweiligen* Sprecher verwendet wird, um von sich zu sprechen. Und sobald der kleine Hans diese Loslösbarkeit des Wortes »ich« von einer bestimmten Person verstanden hat, sobald er also verstanden hat, wie die anderen das Wort verwenden, kann er auch, ohne dass darin eine erneute Verständnisstufe liegt, wenn er von sich spricht, »ich« sagen statt »Hans«.<sup>97</sup>

Konkreter gefragt: Wann beziehen wir uns auf uns selbst als Träger eines Namens? Ein Fall könnte beispielsweise der sein, dass der Dozent die Liste der Studierenden durchgeht und sagt: „Beristain.“ Dann kann ich anzeigen, dass ich die Trägerin dieses Namens bin, indem ich die Hand hebe. Ich kann aber nicht von meinem Zahnschmerz berichten, indem ich sage: „Beristain tut der Zahn weh“, denn das ist einfach nicht die Form, in der wir in erster Person reden. Schon an diesen zwei Beispielen lässt sich erkennen, dass das Wort „ich“ auf verschiedene Weise gebraucht wird, je nach dem, ob wir vom Träger eines Namens sprechen wollen oder von jemand im Besonderen, selbst dann wenn der Träger des Namens und der Mensch, von dem gesprochen wird, dieselbe Person sind.

---

<sup>97</sup> Tugendhat, 1979, S. 80.

### 3.1.2. Die Verwendung von „ich“ als Objekt

Hier stellt sich eine neue Frage: In welchen Kontexten meinen wir uns selbst und beziehen uns dabei nur auf unsere Körper? Im obigen Zitat aus dem *Blauen Buch*, S. 61 schreibt Wittgenstein, dass die Anderen mich immer an der Weise erkennen, wie sich ihnen mein Körper darstellt. So ist als Antwort auf die Frage „Wer ist Beristain?“ das Heben der Hand (das dem Deuten auf mich selbst dient, da es die Aufmerksamkeit der Anderen auf mich zieht) das von den Anderen erwartete Grundverhalten des Anzeigens, worauf ich mich beziehe. Andererseits hätte es keinen Sinn, jedes Mal auf mich selbst zu deuten, wenn ich so etwas sage wie „Ich bin müde“ oder „mir gefällt dieses oder jenes“ etc., weil auch das nicht die übliche Art ist, von uns selbst zu reden.

Es ist also so, dass das Wort „ich“ eine Verwendung als Referenz auf den Körper hat; es scheint jedoch, dass dasselbe Wort eine andere Verwendungsweise hat, wenn es um das Sprechen über Emotionen, Gefühle, Überzeugungen, Gedanken etc. geht. Zunächst ist klarzustellen, dass der Verwendungszweck des Pronomens der ersten Person Singular nicht immer der ist, eine Person in einer Gruppe zu bezeichnen. Das heißt, mit dem Satz „Ich bin müde“ sage ich nicht, dass **diese** Person (im Sinne der Argumentation: **dieser** Körper) die müde ist. Was ich mit dem Satz in Wirklichkeit tue, ist, den Anderen meinen Zustand der Müdigkeit mitzuteilen. Vielleicht äußere ich das nur um anzukündigen, dass ich schlafen gehen werde. Die Aufmerksamkeit einer Personengruppe auf die Tatsache zu lenken, dass ich müde bin, ist nicht dasselbe wie mich auf mich selbst zu beziehen, und erst recht nicht dasselbe wie mich auf mich selbst speziell als Körper zu beziehen.

Die im *Blauen Buch* mehrfach angesprochene Unterscheidung zwischen den Verwendungen von „**mein** Schmerz“ und „**sein** Schmerz“ war eine erste Reflexion über die Verbindung zwischen dem Wort „ich“ und dem Körper. Im Ausdruck „Ich habe starke Schmerzen“ ist die Bedeutung von „Schmerzen“ eng mit **meinem** Körper verbunden. Wittgenstein suggeriert in diesen Notizen die Möglichkeit, den Satz „**Ich** habe Schmerzen“ durch „**Es gibt** Schmerzen“ zu ersetzen. Das könnte dann verwirrend werden, wenn ich den Satz in einem Zimmer voller Leute äußere. Verwirrt bin dann aber nicht ich, denn ich kann nicht mich selbst fragen: „Es gibt Schmerzen, aber bin ich diejenige, die sie hat?“ Dieselbe Art von Beispiel ist in der *Bergen Edition* zu finden und verdient es, ausführlich zitiert zu werden:

He gets a blow and cries, – I think: “no wonder for it really hurts”. But wouldn’t I say to myself: Queer that he cries for I feel the pain all right, – but he?!

What does it consist in that I have pain, I feel myself crying, I hear that I am crying, my mouth cries?

It seems there is a phenomenon which in general I refer to as ‘my toothache’ which, experience teaches me, is always connected with one particular person (not ‘I’ but) Ludwig Wittgenstein. I now imagine facts other than they are and connect up this phenomenon to all sorts of persons no as to make it not at all tempting to call this phenomenon ‘my toothache’.<sup>98</sup>

Das Kriterium der Identität einer Person ist hier nur angedeutet, aber im Kontext des Zitats fragt Wittgenstein weiter nach den Verwendungen der Wörter. Nachdem er von der „Identität einer Person“ gesprochen hat, hinterfragt er die vielen Verwendungen des Wortes „Persönlichkeit“ und stellt erneut die Frage nach dem Ausdruck „Identität der Persönlichkeit“. In diesem Abschnitt seiner Notizen verbindet er die Frage nach dem Gebrauch der Worte mit der Referenz auf einen Körper. In dem Satz: „Wenn etwas gesehen wird, bin **immer ich** derjenige, der sieht,“ zum Beispiel, versucht er, etwas mit den verschiedenen Verwendungen des Wortes „sehen“ Gemeinsames zu finden. Darauf antwortet er: „I have to confess to myself that it is not my bodily appearance. I don’t always see part of my body when I see.“<sup>99</sup> Aber wieder ist nicht nur der Akt des Sehens, die Erfahrung des Wahrnehmens das Problem, sondern eher die vielen Verwendungsweisen des Wortes „sehen“ in unserer Sprache. Hier interessieren uns die in der ersten und dritten Person Singular.

Um sich in die Rolle vertiefen zu können, die das Wort „ich“ bei der Weise spielt, wie wir auf uns selbst als etwas Körperliches zielen, unterscheidet Wittgenstein zwischen den Verwendungen dieses Wortes als *Subjekt* und als *Objekt*. Soweit mir bekannt, geschieht dies nur an zwei Stellen seines gesamten Werks: BE 147/26r und BB, S. 66. Und es ist auch hier, bei dieser Unterscheidung, wo er behauptet, man könne den Ausdruck: „Ich habe Schmerzen“ ersetzen durch: „Es gibt Schmerzen“, ohne dass zwangsläufig ein Missverständnis bezüglich der leidenden Person auftrete. Bevor ich zu der wohlbekannteren Stelle im *Blauen Buch* übergehe, an der Wittgenstein diese Unterscheidung macht, möchte ich zunächst die Passage aus seinen Notizen der *Bergen Edition* anführen:

---

<sup>98</sup> BE: 149/63.

<sup>99</sup> BB, S. 63.

Suche ich mir den Mund aus mit dem ich schreie wenn ich Schmerzen fühle? Oder sage: „ich sehe...“?

Wer sagt 'à', fällt von einer Sprachform in eine andere.

Kann man sagen „das Wort ‚ich‘ bezeichnet eine Person“ oder auch „das Wort ich in eines Menschen Mundes bezeichnet eine Person“?

„Ich“ als Subjekt und als Objekt.<sup>100</sup>

Einige Punkte zeigen in diesem Zitat dieselbe Gedankenfolge wie in dem folgenden. Wittgenstein stellt eine Beziehung her zwischen 1) sagen „Ich sehe“, 2) die Person identifizieren, die „Ich sehe“ sagt, z. B. den Mund, der „ich“ sagt und 3) die Verwendungen von „ich“ *als Subjekt* und *als Objekt*. Der schon bekannte Abschnitt im *Blauen Buch* lautet:

When I said, from my heart, that only I see, I was also inclined to say that by “I” I didn’t really mean L.W., although for the benefit of my fellow men I might say “It is now L.W. who really sees” though this is not what I really mean. I could almost say that by “I” I mean something which just now inhabits L.W., something which the others can’t see. (I meant my mind, but could only point to it via my body.) [...] There are two different cases in the use of the word “I” (or “my”) which I might call “the use as object” and “the use as subject”.<sup>101</sup>

In diesem Zitat sind mehrere Probleme zugleich zu erkennen. Das erste bezieht sich auf den Träger eines Namens. Das heißt, **manchmal** ist die Referenz des Wortes „ich“ leicht zu erklären, indem man auf die Person zeigt, die diesen Namen trägt; jedoch nicht immer, wie aus dem Zitat ersichtlich. Es ist nur in der dritten Person möglich, nicht in der ersten. Die Verwendung eines Namens (L. W.) spielt hier nicht dieselbe Rolle wie die des Wortes „ich“. Der Unterschied besteht hauptsächlich in der Asymmetrie der Verwendungen der Pronomen erster und dritter Person Singular. Um von uns selbst zu sprechen, verwenden wir „ich“; um von jemand anderem zu sprechen, verwenden wir einen Namen. Es gehört nicht zu den Gebräuchen unserer Sprache zu sagen: „Cecilia möchte Kuchen,“ sondern: „Ich möchte Kuchen“ und: „Peter möchte Kuchen“.

---

<sup>100</sup> BE: 147/26r (Grosses Notizbuch, Sog C3. Februar, 1934)

<sup>101</sup> BB, S. 63-66.

Zum Zweiten reflektiert Wittgenstein über die Möglichkeit, dass etwas Nicht-Körperliches die Referenz des Wortes „ich“ sein könnte: „I mean something which **just now inhabits** L.W....“ Wittgenstein fragt sich, ob der Gesichtspunkt, unter dem jedermann „ich“ sagt, sich in Wirklichkeit auf den je eigenen nicht körperlichen Aspekt bezieht: den, der „im“ Körper zu sein scheint. Hier scheint „ich“ etwas zu sein, das niemand sieht. In diesem Sinne erfolgt die Referenz des „Ich“, ihre Artikulation, mittels einer Art von Deuten auf Nichtkörperliches (z. B. Seele oder Geist) anhand des Akts, auf den Körper zu deuten.

Drittens berücksichtigt Wittgenstein, wenn er sagt: „for the benefit of my fellow men“, den Sinn der Wortverwendung und auch die Rolle, die der Referent nicht nur für den Sprecher, sondern auch für seine Zuhörer einnimmt. Die Definition „das Wort ‚ich‘ bedeutet diese Person, die jetzt spricht“ ist in diesem Sinne nicht ganz unproblematisch, denn wie wir gesehen haben, bezieht sich das Wort „ich“ nicht immer auf die Person, die es ausspricht. In unserem Beispiel scheint eine Verwendung des Wortes „ich“ in etwas zu bestehen, worauf wir uns ostensiv beziehen und was einleuchtend schiene, falls wir auf unseren eigenen Körper deuteten. Aber, vorgreifend auf den nachfolgenden Abschnitt und die Verwendung von „ich“ *als Subjekt*, worauf wir uns beziehen ist für die Anderen nicht immer auf die gleiche Weise offensichtlich wie es der Körper ist. Im oben angeführten Zitat versucht Wittgenstein, die Verwendung von „ich“ nur in zweierlei Sinn zu erklären, einmal als Referenz auf den Körper und ein anderes Mal als Referenz auf etwas, das für Andere nicht zu sehen ist und nur von der Person erlebt werden kann, die „ich“ sagt.

Schließlich gibt er uns einige Beispiele für diese zwei Verwendungsweisen, *als Objekt* und *als Subjekt*, bei denen sich erstere immer und eindeutig auf einen Körper beziehen: „mein Arm“, „ich bin gewachsen“ etc. Die Verwendungen *als Subjekt* beziehen sich auf Ausdrücke wie: „**ich** sehe“, „**ich** denke“, „**ich** habe Zahnschmerzen“, bei denen der Schwerpunkt auf dem Subjekt der Erfahrung zu liegen scheint.<sup>102</sup> Von diesen zitierten Abschnitten aus der *Bergen Edition* und dem *Blauen Buch* abgesehen, spricht Wittgenstein an keiner Stelle seines Werks diese, meiner Ansicht nach dualistische, Unterscheidung der Verwendungen des Wortes „ich“ an. In den letzten Zeilen des *Blauen Buchs* finden wir die Bekräftigung, dass nicht notwendigerweise eine

---

<sup>102</sup> Vgl. BB, S. 66-67.

Verbindung zwischen dem Wort „ich“ und einem Körper (dem des „ich“ Sagenden) bestehen muss:

The kernel of our proposition that that which has pains or sees or thinks is of a mental nature is only, that the word “I” in “I have pains” does not denote a particular body, for we can’t substitute for “I” a description of a body.<sup>103</sup>

Demzufolge kann das Wort „ich“ also nicht die Beschreibung eines Körpers ersetzen. Das liegt daran, dass sich die Funktion des Wortes „ich“ im Ausdruck „ich habe Zahnschmerzen“ weder auf die Referenz noch auf die Beschreibung eines Körpers reduzieren lässt, sondern darin besteht, einen Schmerz **auszudrücken**.

### 3.1.3. Die Verwendung von „ich“ als Subjekt

Wittgenstein präsentiert fortlaufend neue Beispiele für die Weise, wie wir von uns selbst sprechen. Damit nähert er sich dem Schluss, dass das Wort „ich“ sich nicht immer ostensiv auf die sprechende Person bezieht, denn was er in Wirklichkeit untersucht, ist die Verwendung des Personalpronomens in der Umgangssprache. Das heißt, was Wittgenstein hervorheben möchte, ist das Verhältnis der Grammatik zu unserer Alltagssprache.

The word “I” does not mean the same as “L.W.” even if I am L.W., nor does it mean the same as the expression “the person who is now speaking”. But that doesn’t mean: that “L.W.” and “I” mean different things. **All it means is that these words are different instruments in our language.**<sup>104</sup>

Die Bedeutung des Wortes „ich“ hängt somit, wie wir schon gesehen haben, mehr mit der Weise zusammen, wie wir unsere Sprache benutzen, als mit der Frage nach Referenz. Wittgenstein zielt auf die Analogie von Wörtern und Instrumenten, weil die Wörter gemäß ihres Gebrauchs in einem System zu verstehen sind. Dies erklärt Vossenkuhl anhand der Verwendung von „ich“ *als Subjekt*: „Wenn Sätze, in denen ‚Ich‘ im Subjekt-Gebrauch auftritt, Bedeutung haben und weder falsch noch sinnlos sind,

---

<sup>103</sup> BB, S. 74.

<sup>104</sup> BB, S. 67, Hervorhebungen von mir.

liegt dies nicht an meinem Ich.“<sup>105</sup> Damit erkundet und resümiert er behutsam das Problem des solipsistischen „Ich“ und erklärt es folgendermaßen: Einerseits kann die Bedeutung der Ausdrücke, in denen „ich“ *als Objekt* gebraucht wird, nur mittels des Körpers verdeutlicht werden.<sup>106</sup> Andererseits kann alles, was ich mit dem Wort „ich“ *als Subjekt* über mich selbst sagen könnte (über meine Gefühle, Emotionen, Gedanken etc.), weder bestätigt noch verworfen werden. Vossenkuhl fasst zusammen, was Wittgenstein in seiner Philosophie der Psychologie beabsichtige, sei, Descartes’ „Ich“ als Grundlage der Selbstreferenz zu verwerfen, da es eine unabhängige Substanz sei.

Jerry Gill versucht zu zeigen, dass mit diesen zwei Verwendungen auch die Unterschiede zwischen dem Sinn einer Beschreibung und dem Gebrauch eines Namens zusammenfallen:

It is plain enough that the speaker’s proper name can be substituted for ‘I’ whenever he has said something *about* himself, in the sense of description. This is what Wittgenstein calls the “object-use” of ‘I’. The “subject-use” of ‘I’, however, will not admit to such a substitution, because its function is not to describe, or even identify, the speaker. Another way to put this point is to say that the subject use of ‘I’ is not demonstrative in nature. In short, the subject use of ‘I’ is not a name.<sup>107</sup>

Wenn man versucht, von sich selbst etwas zu sagen oder zu beschreiben (Gebrauch als Objekt), kann man den Eigennamen durch „ich“ ersetzen. Beim Gebrauch als Subjekt hingegen ist das Ersetzen des Namens durch „ich“ nicht möglich. Wie schon gezeigt, ist die Funktion des Pronomens „ich“ gewiss nicht immer eine demonstrative. Aber zum Teil begründet sich meine Ansicht, dass diese Unterscheidung Wittgensteins verwirrend ist, eben darauf, dass von der „Natur“ der Verwendungen gesprochen wird. Wenn es für die verschiedenen Gebrauchsweisen der Wörter keine endgültigen Regeln gibt, sollte es sie meiner Meinung nach auch nicht für die „zwei Verwendungen von „ich““ geben. Die Bedeutung von Gills Anmerkung liegt in der Aussage – die ich auch auf die Verwendung *als Objekt* ausdehnen würde – dass der Verwendungszweck des Wortes „ich“ kein Name ist.

---

<sup>105</sup> 1995, S. 234.

<sup>106</sup> Vgl. 1995, S. 235.

<sup>107</sup> Gill, 1967, S. 31.

### 3.1.4. Kurze Kritik an der Unterscheidung der zwei Verwendungen von „ich“ im *Blauen Buch* Wittgensteins

Die folgende Untersuchung zeigt die Problematik, welche die in den Anfangsideen des *Blauen Buches* vorgestellten Begriffe bergen. Ich werde kurz darlegen, dass diese Unterscheidung Wittgenstein nicht weitergebracht hat, insbesondere nicht im Hinblick auf seine späteren Reflexionen über andere Verwendungen von „ich“ (z. B. in der Philosophie der Psychologie); nach meinem Dafürhalten ist das der Grund, weswegen er diese Unterscheidung der Verwendungen in seinem Werk nie wieder angesprochen hat. Einer der Gründe, derentwegen ich die Unterscheidung für nutzlos halte, ist, dass die Verwendung von „ich“ *als Objekt* der Erklärung des Wortes gemäß einer ostensiven Definition ähnelt, das Wort „ich“ also durch Zeigen auf den Körper erklärt wird.

Die folgende, bekannte Passage aus dem *Blauen Buch* wird üblicherweise beginnend mit „there are two different cases in the use of the word “I”...“ zitiert. Mir scheint es jedoch wesentlich, die Untersuchung dieser Unterscheidung vom Beginn des Absatzes auf Seite 66 anzufangen und sogar noch einige vorhergehende Absätze durchzugehen. Dort wird nach der **privilegierten Stellung** gefragt, welche die Person bezüglich ihrer eigenen Erfahrungen einzunehmen scheint, wenn so etwas gesagt wird wie: „Nur ich sehe dies und das.“ Zu Beginn des Absatzes auf Seite 66 schreibt Wittgenstein, es sei nichts Schlechtes daran, ein Zeichen zu verwenden, das der Sprechenden Person eine Vorzugsstellung einräumt. Er fragt aber, inwieweit diese „Sonderstellung“ als ein im Körper wohnendes „Ich“ interpretiert wird.

Es ist wichtig, das folgende Zitat zumindest als Hinweis auf die Besonderheit im Gebrauch von „ich“ und die sich daraus möglicherweise ergebenden Irrtümer zu berücksichtigen. Deswegen ist es notwendig, diese Passage in Gänze zu zitieren, um genauer zu sehen, wie besagte Missverständnisse aufkommen können:

Now **the idea that the real I lives in my body is connected with the peculiar grammar of the word “I”, and the misunderstandings this grammar is liable to give rise to.** There are two different cases in the use of the word “I” (or “my”) which I might call “the use as object” and “the use as subject”. Examples of the first kind of use are these: “My arm is broken”, “I have grown six inches”, “I have a bump on my forehead”, “The wind blows my hair about”. Examples of the second kind are: “I see so-and-so”, “I hear so-and-so”, “I try to lift my arm”, “I think it will rain”, “I have

toothache”. One can point to the difference between these two categories by saying: The cases of the first category involve the recognition of a particular person, and there is in these cases the possibility of an error, or as I should rather put it: The possibility of an error has been provided for [...] It is possible that, say in an accident, I should feel a pain in my arm, see a broken arm at my side, and think it is mine, when really it is my neighbour’s. And I could, looking into a mirror, mistake a bump on his forehead for one on mine. On the other hand, there is no question of recognizing a person when I say I have toothache. To ask “are you sure that it’s *you* who have pains?” would be nonsensical. Now, when in this case no error is possible, it is **because the move** which we might be inclined to think of as an error, a ‘bad move’, **is no move of the game at all.**<sup>108</sup>

Besonders das Zitat: “the possibility of an error has been provided for” wird in den Diskussionen über das Thema der Fehlidentifikation meist vergessen. Während Wittgenstein sagt, für die **Möglichkeit** eines Irrtums sei gesorgt, etikettiert Shoemaker diese Idee als These der Immunität gegen Irrtum durch Fehlidentifikation (“immunity to error through misidentification”).<sup>109</sup> Tatsächlich bekräftigt Wittgenstein in diesem Satz, dass es keinen Sinn hat, von Fehlidentifikation bei „ich“ *als Subjekt* zu sprechen. Das beruht aber **nicht** darauf, dass die Person automatisch ein ihrem Körper innewohnendes „Ich“ erkennen würde. Die besagte Immunität gegen Irrtum ist gegeben, weil der Sinn der Frage „Bist du sicher, dass **du** es bist, dem der Zahn weh tut?“ kein Zug in irgendeinem möglichen Sprachspiel ist. Das heißt, es hat in keinerlei Kontext Sinn, so etwas zu fragen (es sei denn, es handelte sich um einen Scherz, bei dem eben die Sinnlosigkeit der Frage der Witz ist), gar nicht erst zu reden von der Sinnlosigkeit der Frage „Bin ich mir sicher, dass **ich** es bin dem der Zahn weh tut?“

Gemäß diesem Abschnitt des *Blauen Buchs* erfolgt die Unterscheidung der zwei Verwendungen von „ich“ wie folgt: Die Verwendungen von „ich“ *als Objekt* beruhen auf der Relation zum Körper. Einige Beispiele sind: „Ich bin groß“, „ich habe abgenommen“, „mein Haar ist verstrubbelt“, „heute sehe ich schrecklich aus“ etc. Bei den Beispielen hingegen, die Wittgenstein für den Gebrauch von „ich“ *als Subjekt* gibt, bezieht sich „ich“ auf die Erfahrungen, die das Subjekt macht, wie sehen, hören, Schmerz empfinden sowie propositionale Ausdrücke wie glauben oder denken. Einige

---

<sup>108</sup> BB, 66-67, Hervorhebungen von mir.

<sup>109</sup> Siehe: Shoemaker 1968 und 1996.

Beispiele: „Ich sehe einen roten Fleck“, „ich kann nicht richtig hören“, „ich habe Hunger“.

Mir scheint aber, dass diese schlichte Unterscheidung zu etlichen unnötigen Problemen und Verwirrungen führen kann. In dem Satz: „Heute fühle ich mich sehr schwach“ zum Beispiel kann „ich“ sehr wohl *als Objekt* verwendet sein aufgrund der Referenz auf den Körper, der geschwächt ist. Man kann den geschwächten Zustand einer Person erkennen an der Weise, wie sie sich lustlos und ohne Lebhaftigkeit bewegt. Man kann den Satz aber auch im Sinne einer Verwendung von „ich“ *als Subjekt* verstehen, denn wenn jemand sagt: „Heute fühle ich mich sehr schwach,“ dann ist damit alles gemeint, was die Person betrifft; schließlich sagen wir nicht: „Mein Körper fühlt sich schwach,“ sondern: „**Ich** fühle mich schwach.“

Weitere Beispiele solch verwirrender Ausdrucksformen sind: „Ich habe den ganzen Tag gewartet“ oder: „Ich bin beklommen.“ Hier wird nicht klar, ob sich das Warten oder die Beklommenheit nur auf das Körperliche oder das Psychische der Person beziehen oder eher auf beides. Denn wie sollte das abzugrenzen sein? Die Beispiele, die Raum und Zeit implizieren, lassen auch erkennen, wie undeutlich die Grenzen zwischen diesen beiden Verwendungen sein können. Im Fall der Sätze „Ich bin in Mexiko“ oder „Ich bin jetzt hier“ beispielsweise kann man nicht behaupten, das Wort „ich“ lasse sich, weil es einen Platz im Raum einnimmt, nur im körperlichen Sinne identifizieren.

### **3.2. Philosophische Untersuchungen: verschiedene Sprachspiele mit „ich“**

Was *uns* interessiert ist: Wie wird das Wort „ich“ in einem *Sprachspiel* verwendet.

L. Wittgenstein<sup>110</sup>

In diesem Abschnitt und einigen weiteren Stellen des vorliegenden Kapitels befasse ich mich mit den „Ich-Sätzen“ als den Sätzen, die wir äußern, um von uns selbst zu sprechen, gleich ob wir das Wort „ich“ explizit verwenden oder stillschweigend. Meine Hauptthese ist, dass diese Sätze in ihrer Komplexität und ihren Verwendungsvarianten sehr unterschiedliche Funktionen haben. Wie schon gesehen, stellt sich die Problematik nur, wenn wir uns fragen, **ob** das Wort „ich“ auf eine Person referiert und, falls nicht,

---

<sup>110</sup> RPP I, 65.

worauf es sich dann bezieht. Darauf könnte man mit einer neuen Frage antworten: **In welchen Fällen** referiert das Wort „ich“ auf eine Person? Es gibt Verwendungen des Wortes, in denen der Referent eine Person ist, zum Beispiel wenn wir uns einer Gruppe von Personen vorstellen: „Ich bin N. N.“ Ein Problem ergibt sich aber, wenn wir versuchen, diesen Gebrauch auf Ausdrücke anzuwenden wie: „Ich habe Zahnschmerzen,“ und argumentieren, die Rolle des Wortes „ich“ sei auch in diesem Fall die, auf eine Person zu referieren.

Was Wittgenstein zeigt, ist, dass in unserer Sprache die Rolle von Sätzen wie „ich bin N. N.“ eine andere ist als die von Sätzen wie „ich habe Zahnschmerzen.“ Deswegen ist die Frage, **ob** „ich“ in dem Satz „ich habe Zahnschmerzen“ auf eine Person referiert, genau so sinnlos wie die Frage „wer?“ nachdem jemand den Satz geäußert hat. Die Funktion von „ich“ in „ich habe Zahnschmerzen“ ist nicht die, auf jemanden zu verweisen, sondern die, die Aufmerksamkeit der Anderen auf die **Tatsache** zu lenken, dass mir ein Zahn weh tut.<sup>111</sup> Diese Unterschiede in den Funktionen der „Ich-Sätze“ werden in diesem Abschnitt vorgestellt und untersucht.

Zweck der Untersuchung ist, den Begriff „Sprachspiele“ hinsichtlich der Verwendung des Wortes „ich“ zu begründen. Ich werde zu dem Schluss gelangen, dass die Verwendungen der unterschiedlichen „Ich-Sätze“ zu unterschiedlichen Sprachspielen gehören. Diese Sprachspiele sind ihrerseits abgegrenzt durch Regeln, grammatikalische Gebräuche, die Praxis im Alltagsleben und unser Verhalten, unsere Lebensform also.

Eine der wichtigsten bei der Analogie der Sprachspiele zu berücksichtigenden Fragen ist die nach der „Wortbedeutung“. Dies ist eine der ersten Wendungen im Denken Wittgensteins ab 1929, der Rechnung getragen werden muss, um sein neues Sprachprojekt zu verstehen. In seinem *Blauen Buch* war es Wittgenstein wichtig, den Sinn mittels der Frage nach der Wortbedeutung zu finden, die auf dem Gebrauch dieser Wörter in unserer gemeinsamen Sprache beruhen sollte. Die Wichtigkeit der „Bedeutung“ wurzelt also in der **Verwendung** von Symbolen, Zeichen und Ausdrücken.

Schon seit 1916 spricht Wittgenstein von der Relevanz des Sprachgebrauchs: „Die Art und Weise, wie die Sprache bezeichnet, spiegelt sich in ihrem Gebrauche wieder.“<sup>112</sup> Die Wurzeln für dieses neue Denken über die Umgangssprache liegen auch

---

<sup>111</sup> Vgl. PI, 405.

<sup>112</sup> NB, 82 (Datum: 11.9.16)

in Gesprächen mit seinen Freunden, zum Beispiel F. R. Ramsey und der italienische Wirtschaftswissenschaftler Piero Sraffa. Wittgenstein lernt Sraffa während seines ersten Jahres in Cambridge kennen und es ist denkbar, dass er derjenige war, der ihm die grundlegende Bedeutung umgangssprachlicher Ausdrücke für sprachliche Probleme aufgezeigt hat.

Folgende Geschichte wurde Norman Malcolm und von Wright erzählt und scheint eine der bekanntesten Anekdoten zu sein, die den Wandel im Denken Wittgensteins veranschaulichen (was nicht bedeutet, dass Sraffa der einzige Verursacher gewesen sei). In der „Bildtheorie“ des *Tractatus* erklärt Wittgenstein, ein Satz müsse dieselbe „logische Form“ haben wie das, was er von der Welt abbildet. Sein italienischer Freund antwortet darauf mit der neapolitanischen Geste des Streifens der Fingerspitzen unter dem Kinn und fragt nach der logischen Form **dieses** Ausdrucks.<sup>113</sup>

Michael Kober meint zu dieser Anekdote, es sei tatsächlich möglich, dass Sraffas Kommentar Wittgenstein veranlasst habe, die Starrheit seines *Tractatus*-Projekts zu überdenken. Sicher aber sei er kein ausreichendes Argument für die Behauptung, dieser Geste entspreche keine logische Form, da solche Informalitäten nicht zu den Sätzen zählen, deren Ziel das Aufzeigen von Wahrem und Falschem in der Welt ist. Deshalb sei Kobers Argumentation im Ganzen angeführt:

I had to realize in conversation that the anecdote with Piero Sraffa, who showed Wittgenstein an insulting Neapolitan gesture and asked him to specify its logical form - which Wittgenstein was unable to give -, is often taken for Wittgenstein's reason to abandon the whole *Tractatus*. I should mention that this is certainly not a 'knockdown argument', but rather contributes a motive. For either Tractarian language was supposed to be concentrating on scientific language only (and Neapolitan insulting gestures presumably do not belong to it), or these gestures should have been treated in a way one is apt to treat questions, commands, etc. from the Tractarian point (whether or not this is possible I do not know). Only if one is convinced that Neapolitan gestures do not have a Tractarian logical form, and if the *Tractatus* is taken to handle all kinds of human acting (cf. PI, 23), then Sraffa's challenge amounts to an argument.<sup>114</sup>

Wittgenstein ist es wichtig, über die Frage zu reflektieren, wie es möglich sei, dass jemand einen Befehl ausführen kann, zum Beispiel einen angeforderten Gegenstand

---

<sup>113</sup> Siehe: Monk, 1991, S. 260-61.

<sup>114</sup> Kober, 1995.

herbeibringen, wenn doch das Einzige, was dabei geschieht, das Hören eines Wortes ist und dann entsprechend gehandelt wird. Wie also hängen die Worte, die wir hören, mit unserem Handeln zusammen? Die Frage ist wichtig, weil ihre Auslotung über das Erkenntnistheoretische, also die rein mentale Repräsentation der mit den gehörten oder gesprochenen Wörtern assoziierten Gegenstände hinausgeht. In anderen Worten, das Interesse liegt nicht darin, was „hinter“ den von uns verwendeten Wörtern geschieht, sondern es wird nach der Aktion gefragt, nach dem, was wir mit den Worten **tun**.

Eine erste mögliche „Definition“ der „Sprachspiele“ ist im *Blauen Buch* zu finden, wo Wittgenstein nach der Verwendung der Worte fragt und danach, weshalb Zeichen so wichtig sind im gesamten Prozess des Sprechenlernens:

[...] **Ways of using signs** simpler than those in which we use the signs of our highly complicated everyday language. Language games are the **forms of language** with which a child begins to make use of words. The study of language games is the study of primitive forms of language or primitive languages.<sup>115</sup>

In diesem Zitat lässt Wittgenstein vermuten, dass der Ausdruck „Sprachformen“ einen Vorläufer in der notwendigen „logischen Form“ seines *Tractatus* haben könnte. Das heißt, er versucht, die Notwendigkeit der Logik gegen die **Formen** zu tauschen, in denen die Sprachspiele gespielt werden. So werden die Verwendungen der Zeichen leichter verständlich, da wir uns nicht auf die Natur des Denkens und seine begründende Struktur konzentrieren müssen, sondern auf die Beobachtung der Wortverwendungen in unserer Umgangssprache. Die Sprachspiele sind hier also a) „Weisen, Zeichen zu verwenden“, b) „Formen der Sprache...“ und c) „das Studium primitiver Formen der Sprache...“ In anderen Worten: verstehen, was Sprachspiele sind, bedeutet, den Prozess des Erlernens unserer Sprache sowie den Gebrauch der Worte in ihr zu verstehen.

Wie wir wissen, ob wir ein Wort richtig gebrauchen oder nicht, hängt nicht allein oder ursprünglich von den grammatikalischen Regeln ab, sondern eben auch von diesem Verständnis der Spielregeln unserer Sprachspiele, wie Wittgenstein schreibt: „[I]n general we don't use language according to strict rules – it hasn't been taught us by means of strict rules either.“<sup>116</sup> Das heißt, dass wir die Regeln für den Gebrauch der Worte und Ausdrücke faktisch erst lernen, wenn wir bereits in die Sprache

---

<sup>115</sup> BB, S. 17, Hervorhebungen von mir.

<sup>116</sup> BB, S. 25.

„eingetaucht“ sind, nicht vorher. In unseren sprachphilosophischen Reflexionen jedoch versuchen wir, eine Allgemeingültigkeit in der Anwendungen von Regeln und Definitionen für den Wortgebrauch zu finden.

### 3.2.1. „Sprachspiele“ in den *Philosophischen Untersuchungen*

In diesem Abschnitt muss der Begriff „Sprachspiele“ gründlicher erkundet werden, bevor wir ganz zum Thema des Wortes „ich“ kommen. In den *Philosophischen Untersuchungen* gibt es eine ganze Reihe von Aspekten, die dem Begriff der „Sprachspiele“ anhaften; einige davon sind:<sup>117</sup> 1) die primitive Sprache (beispielsweise des Krämers, des Maurers, des seine Muttersprache lernenden Kindes) als erstes denkbare Sprachspiel, 2) die Notwendigkeit einer ostensiven Definition, wenn wir uns im Prozess des Sprache-Lernens auf einen Gegenstand beziehen, 3) die wesentliche Rolle des Begriffs „Spiel“, 4) der Akt des Benennens, 5) die Wichtigkeit, die Bedeutung der Wörter ebenso zu verstehen wie das, was jemand meint, 6) die Analogie der Familienähnlichkeiten für das Verstehen der Bedeutungsvielfalt im Wortgebrauch, 7) die Notwendigkeit von Regeln, mittels derer die Verwendung der Sprachspiele klargestellt wird.

Zuallererst müssen wir uns bewusst sein, dass der Sprachgebrauch für Wittgenstein ein natürlicher Vorgang ist, für den Menschen so natürlich wie das Laufen auf zwei Beinen. Während wir Kinder sind, verstehen wir die Bedeutungen der Wörter nicht dadurch, dass uns jemand diese Bedeutung erklärt oder uns eine lexikalische Definition gibt. Für ein Kind ist eine solche Erklärung weniger klar als ein ostensiver Hinweis im richtigen Kontext, der durch einfaches Zeigen auf einen Gegenstand erfolgen kann. Mehr noch, das konstante Zeigen auf etwas in einer bestimmten Situation ist eine Art Abrichtung, eine Form des Lehrens; es kann aber nur ein Anfang sein. In diesem Sinne kann man nicht behaupten, dass wir eine Sprache erlernt haben, so lange wir sie nicht in den verschiedensten Situationen anwenden, sprechen und mit Anderen teilen. Das heißt, so wie wir ein Spiel im Laufe der Spielpraxis erlernen, so beherrschen wir Sprache

---

<sup>117</sup> Aus offensichtlichem Mangel an Zeit und Raum werden diese hier nur kurz angesprochen. Die eingehende Behandlung eines jeden würde die vollständige Analyse der *Philosophischen Untersuchungen* bedingen.

allmählich zunehmend, bis wir uns auf die verschiedenen Gegenstände in unterschiedlichen Kontexten beziehen können.

Der erste Hinweis darauf, was „Sprachspiele“ sind, wird in §7 gegeben mit dem Gebrauch (2) der Sprache als Übung<sup>118</sup> und der Eingrenzung von Sprache (2) wie jener, die der Maurer und sein Gehilfe teilen:

[...] Wir können uns auch denken, daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte in (2) eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele „*Sprachspiele*“ nennen, und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden.

Und man könnte die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorgesagten Wortes auch Sprachspiele nennen. [...]

Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das „Sprachspiel“ nennen.<sup>119</sup>

Wichtig ist der Hinweis, dass Wittgenstein die verschiedenen Modi der „Sprachspiele“ unterscheidet nach: 1) dem Prozess, Worte in einer spezifischen Sprache zu verwenden, 2) dem Prozess, Worte zu nennen und Worte zu wiederholen, 3) den Aktionen, die Teil einer vollständigen Sprache bilden.

Die Weise, in der Wittgenstein die Sprache der Maurer in (2) beschreibt, ist verwandt mit derjenigen, in der Kinder ihre Muttersprache lernen; sie hat die Form eines hinweisenden Lehrens der Wörter,<sup>120</sup> also des **Deutens auf einen Gegenstand** und des damit verbundenen Handelns. Zweck der von Maurer A und seinem Gehilfen B verwendeten Sprache ist eine Form konkreter Interaktion, eine Praxis des Befehlens (Maurer) und Gehorchens (Gehilfe). Wegen seiner „Primitivität“ gibt es in diesem Spiel keine grammatikalisch vollständigen Sätze, sondern nur auf Gegenstände bezogene Wörter, in diesem Fall: Würfel, Säulen, Platten, Balken etc. Wittgenstein dazu: „Fasse dies als vollständige primitive Sprache auf.“<sup>121</sup>

In gleicher Weise stellt er in den dieser Passage folgenden Zeilen das Problem dar, Sachen zu benennen und die Namen von Gegenständen jemandem (z. B. einem Lehrer)

---

<sup>118</sup> PI, 7. „In der Praxis des Gebrauchs der Sprache (2) [...]“

<sup>119</sup> PI, 7.

<sup>120</sup> Wittgenstein zufolge kann bei Kindern noch nicht von „hinweisender Erklärung“ oder „hinweisender Definition“ gesprochen werden, da ein Kind noch nicht imstande ist, nach dem Namen von Gegenständen zu fragen. Siehe: PI, 6.

<sup>121</sup> PI, 2.

nachzusprechen. Gelegentlich kann das eine Art sein, den Namen eines Gegenstands oder einer Person zu lernen. Dies aber ist – worauf Wittgenstein, die Sichtweise Augustinus' einnehmend, selbst hinweist – eindeutig nicht die Art, in der wir die ganze Komplexität unserer Sprache erlernen. Der Prozess des Benennens und des Nachsprechens ist somit ebenfalls Teil des Erlernens einer primitiven Sprache, will sagen, die Namen sind nur ein Stück von der komplexen Grammatik unserer Sprache. Es handelt sich dabei um die Vorbereitung auf das Spiel, vermittelt aber kein Leitbild für die Anwendung aller Regeln bzw. aller Sprachspiele.

Außerdem sind die Sprachspiele als **Tätigkeiten** aufzufassen, und zwar weil wir die Verwendung der Wörter in der Praxis der Sprache verstehen. Das erklärt auch, weshalb sich unsere Sprache laufend verändert, die Bedeutungen der Wörter, der Sinn von Sätzen und die Prozesse selbst, innerhalb derer sich unsere Sprachpraktiken bewegen. Bereits im ersten Abschnitt seiner *Philosophischen Untersuchungen* bringt Wittgenstein das Beispiel des Krämers, der einen Zettel gereicht bekommt mit der Aufschrift: „Fünf rote Äpfel.“ Es ist bemerkenswert, dass seine ersten Beispiele für Sprachspiele solche „primitiver Sprachen“ sind. Der Zweck besteht darin, uns zu vergegenwärtigen, dass diese primitiven Sprachspiele Tätigkeiten sind, die wir ohne die Notwendigkeit einer Überprüfung der korrekten Wortbedeutungen ausführen.

Beim Krämer beispielsweise wäre es sehr ungewöhnlich, dass er jedes Mal, dass er so etwas tut wie fünf rote Äpfel zu greifen, folgendes tun müsste: 1) die Frucht, die er in der Hand hält, mit der Abbildung eines Apfels auf einer Liste von Früchten vergleichen, um deren Übereinstimmung festzustellen, 2) die Farbe des Apfels mit dem als „rot“ bezeichneten Feld einer Farbtabelle vergleichen und 3) sich während des Greifens der einzelnen Äpfel alle Kardinalzahlen vorzusagen, um sicherzustellen, dass er nur bis fünf kommt. So verhalten wir uns in unserem Alltagsleben sicherlich nicht, wenn es um das Verstehen eines Satzes und das Befolgen einer Anweisung geht.<sup>122</sup> Mit dem Beispiel vermittelt uns Wittgenstein einen Eindruck von dem, was ihn in seinen *Philosophischen Untersuchungen* und anderen, späteren Texten beschäftigen wird: „Was ist aber die Bedeutung des Wortes ‚fünf‘? – Von einer solchen war hier gar nicht die Rede; nur davon, wie das Wort ‚fünf‘ gebraucht wird.“<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Wittgensteins Beispiel für die Ausnahme von der Regel ist die Tatsache, dass wir sehr wohl Gegenstandsfarben nach Mustertafeln abgleichen, wenn ein ganz bestimmter Farbton getroffen werden soll.

<sup>123</sup> PI, 1.

Wittgenstein revidiert sein vorheriges Denken, das des *Tractatus*, und argumentiert gegen die Idee einer direkten Korrelation zwischen der Bedeutung eines Wortes und dem diesen Namen tragenden Gegenstand. Er bringt zahlreiche Beispiele aus dem **Gebrauch** der Sprache bei, um über deren Natur und Funktion reflektieren zu können. Konkret am obigen Beispiel: falls die Aussage richtig ist, die Worte „fünf“, „rot“ und „Apfel“ seien Namen (von Zahlen, Farben und Gegenständen) und diese Namen trügen Bedeutung, dann sollte sich die jeweilige Bedeutung an der Weise des Gebrauchs zeigen. In diesem Sinne nimmt der Namen eines Gegenstandes, einer Farbe, einer Zahl etc. Bedeutung an in einem spezifischen Kontext und nicht durch das Deuten auf den Träger des Namens. Das ist es, was in der Vielfalt der Sprachspiele geschieht, die unser gesamtes sprachliches Handeln durchdringen.

Suggeriert das Beispiel des Händlers ein alltägliches Sprachspiel, in dem er im Kontext seines Ladens den Zettel leicht und praxisgerecht versteht? Ist das in allen unseren Lebenslagen der Fall? Andere Möglichkeiten wären: 1) Jemand geht in ein Café und reicht dem Kellner den Zettel „Fünf rote Äpfel“. Wahrscheinlich würde der Kellner fragen: „Was genau möchten Sie?“ 2) Dieselbe Verwirrung würde entstehen, wenn wir in einen Obstladen gingen und dem Verkäufer zubrüllten: „Ziegelsteine!“ Das Sprachspiel der Maurer ist praxisgerecht und in seiner Verwendung nicht zu hinterfragen, **sofern** es im Kontext der Maurer gespielt wird. Gleichermaßen kann der Zettel mit den fünf roten Äpfeln nur verstanden werden anhand der Bedeutung, die ihm das Umfeld des Ladens und des Händlers verleiht. Dies sind Beispiele für die Funktionsweise der Sprachspiele. Verschiedene Kontexte verschaffen den verschiedenen Ausdrücken Wahrheitsgehalt. Jedes Sprachspiel hat seine besonderen Regeln, die man befolgen oder ignorieren kann; im letzteren Fall aber wird der Ausdruck ohne Sinn sein. Die Gebrauchsregeln und die Kontexte sind eben das, was ermöglicht, ein Spiel richtig zu spielen. In anderen Worten, die Regeln unserer gemeinsamen Sprache sind das, was uns erlaubt, unsere Mitmenschen unter den verschiedenen Umständen zu verstehen.

Die auf diesem Schema beruhende Vorstellung vom Begriff „Bedeutung“ als etwas Dynamischem und Vorübergehendem kann auch nicht universal sein. „Bedeutung“ hat viele Ebenen und Interpretationen, das ist der Grund, weshalb sie so viele verschiedene Rollen in den unterschiedlichen Sprachspielen einnimmt. Somit ist es wichtig, über den Sinn zu reflektieren, der den Sätzen beigemessen wird, die wir zum Sprechen über uns selbst gebrauchen. Der Kern des Problems liegt also nicht nur in der Bedeutung der

Wörter, sondern auch darin, was wir mit diesen Sätzen sagen wollen. Konkret möchte ich auf das „ich meine“ mehr Gewicht legen als auf „die Bedeutung“.

Wittgenstein hinterfragt die Art, in der uns Wörter gelehrt werden, während wir ostensiv auf Gegenstände deuten.<sup>124</sup> Es mag sein, dass wir in einem gewissen Sprachspiel, in dem es allein darum geht, die Namen der uns umgebenden Gegenstände zu erfahren, unsere ersten Wörter auf ostensive Weise lernen. Das lehrt uns jedoch noch nicht die Weise, in der die Wörter dann in der Praxis des alltäglichen Sprachgebrauchs verwendet werden. Das Problem wird deutlich, wenn wir darüber nachdenken, wie wir Worte wie „dieser“ oder „jener“ lernen. Wittgenstein fragt deshalb: „Was *bezeichnen* nun die Wörter dieser Sprache? –Was sie bezeichnen, wie soll sich das zeigen, es sei denn in der Art ihres Gebrauchs?“<sup>125</sup> Hervorzuheben ist, dass er hier von „bezeichnen“ an Stelle von „bedeuten“ spricht, denn eben das Deuten auf Gegenstände zum Zeigen der Korrelation von Wort und Objekt entspricht der Verwendung eine primitiven Sprache.

Außerdem argumentiert Wittgenstein, die Art, wie wir Schablonen, Tabellen, Grafiken, Zeichen etc. benutzen, hänge zusammen mit einer für den Menschen charakteristischen, natürlichen und primitiven Reaktion, die durch eine gewisse Abrichtung entwickelt wird. Für ihn hat diese Korrelation von Wort und Gegenstand absolut nichts zu tun mit dem, was üblicherweise unter „Bedeutung eines Wortes“ verstanden wird, der Vorstellung also, dass Bedeutung die Beziehung zwischen dem Wort und dem Deuten auf den Gegenstand ist. Was geschieht beispielsweise, wenn ich versuche, einem kleinen Kind die Bedeutung des Wortes „Baum“ zu vermitteln, indem ich mit dem Finger darauf deute? Höchstwahrscheinlich wird das Kind auf meinen Finger schauen und nicht auf das, worauf er zielt. Wittgenstein würde sagen, das, worauf man beim Lehren von Sprache wirklich „zeigen“ müsse, damit die Bedeutung des Wortes tatsächlich verstanden wird, sei dessen Verwendung. Aus diesem Beispiel ersehen wir die Grundvoraussetzung des Lernens: Das Kind übt in einer primitiven Sprache den Umgang mit dem Wort „Baum“ im Rahmen des Prozesses, die Namen von Gegenständen zu erlernen. Das geschieht noch bevor wir erwarten, dass dieses Kind die Beziehung versteht zwischen dem Wort „Baum“ und dem Baum, auf den es während des Aussprechens zeigt.

---

<sup>124</sup> Vgl. PI, 9.

<sup>125</sup> PI, 10.

Auf einer etwas weiter ausgearbeiteten Ebene gibt Wittgenstein konkrete Beispiele für diese Tätigkeit, zum Beispiel das Lernen der Namen von Farben: „‚Rot‘ bedeutet die Farbe, die mir beim Hören des Wortes ‚rot‘ einfällt“ – wäre eine *Definition*. Keine Erklärung des *Wesens* der Bezeichnung durch ein Wort.<sup>126</sup> Das heißt, dadurch, dass wir ein einziges Wort verwenden, hier den Namen einer Farbe, erklären wir noch nicht, was wir im Akt des „Bezeichnens“ tun. Manchmal kann „rot“ als Definition fungieren, zum Beispiel wenn jemand meine Sprache nicht kennt oder wenn ein Kind die Farbnamen lernt. In diesen Fällen kann die Antwort auf die Frage: „Was bedeutet ‚rot‘?“ oder: „Was ist ‚rot‘?“ einfach darin bestehen, auf einen roten Gegenstand zu zeigen und zu sagen: „Das ist das, was wir ‚rote Farbe‘ nennen.“ Jedoch kann dies keine Definition sein, bevor jemand eine derartige Frage gestellt hat, denn die Frage ist bereits ein Zug in diesem Sprachspiel. Für Wittgenstein spielen die Namen nur eine auf das Spiel vorbereitende Rolle:

Benennen und Beschreiben stehen ja nicht auf *einer* Ebene: Das Benennen ist eine Vorbereitung zur Beschreibung. Das Benennen ist noch gar kein Zug im Sprachspiel [...]. Man kann sagen: Mit dem Benennen eines Dings ist noch *nichts* getan. Es *hat* auch keinen Namen, außer im Spiel.<sup>127</sup>

Auf einen Gegenstand zu weisen, um die Bedeutung eines Wortes zu zeigen, kann gelegentlich eine Definition sein; im falschen Kontext aber, oder auch ganz ohne Kontext, kann eine solche „Definition“ zu Missverständnissen führen. Die Bedeutung eines Wortes hängt also von seiner Verwendung in einem Kontext ab und nicht von seinem Träger. So gesehen kann ein rotfarbiger Gegenstand zerstört werden, die Farbe als solche aber nicht, weil die „Bedeutung“ des Wortes „rot“ unabhängig ist von der Existenz des roten Gegenstands.<sup>128</sup> Der Sprachprozess, das Erneuern und Neuerfinden von Wörtern und Bedeutungen, macht diese Idee sinnfällig. Mit der Zerstörung des Gegenstands wird die Verwendung des Wortes nicht beendet. Deswegen sprechen wir ja auch immer noch von Sokrates, obwohl der schon lange nicht mehr lebt.

Bei diesem Stand der Dinge würde die Behauptung abwegig scheinen, der Name verleihe einem Gegenstand Existenz. Aber wäre es auch widersinnig, zu sagen, der Name gebe einem Begriff Bedeutung? Und inwieweit lässt sich diese letztere Frage

---

<sup>126</sup> PI, 239.

<sup>127</sup> PI, 49.

<sup>128</sup> Siehe: PI, 57.

wiederum zuspitzen bis zu der Behauptung, selbst wenn es das Wort „rot“ gäbe, würde dies nicht zwangsläufig implizieren, dass die Farbe rot für sich allein existiere? Darauf antwortet Wittgenstein:

“Ich will ‘Name’ nur das nennen, was nicht in der Verbindung ‘X existiert’ stehen kann. –Und so kann man nicht sagen ‘Rot existiert’, weil, wenn es Rot nicht gäbe, von ihm überhaupt nicht geredet werden könnte.” –Richtiger: Wenn “X existiert” soviel besagen soll, wie: “X” habe Bedeutung, -dann ist es kein Satz, der von X handelt, sondern ein Satz über unsern Sprachgebrauch, nämlich den Gebrauch des Wortes “X”.<sup>129</sup>

Wie sich in den *Philosophischen Untersuchungen* zeigt, wird das Wort „Bedeutung“ nicht verwendet zum „Hindeuten“ in dem Sinne, dass ein Gegenstand bezeichnet wird, bei dem man eine gewisse Korrelation zum Wort voraussetzt. Denn, wie der Autor immer wieder fragt, was wäre diese Korrelation, worin bestünde sie? Das Verhältnis zwischen der Bedeutung eines Namens und dem Namensträger ergibt sich aus unserem Sprachgebrauch. Der Träger des Namens N. N. kann sterben, damit stirbt aber nicht die Bedeutung des Namens, andernfalls wäre die Aussage „N. N. ist gestorben“ sinnlos.<sup>130</sup>

In den *Philosophischen Untersuchungen* erkundet Wittgenstein die Gefahren, die damit verbunden sind, die Form, in der wir Gegenstände mit Namen etikettieren, „Bedeutung“ zu nennen. Der Ausdruck „Wasser!“ beispielsweise wird nicht notwendigerweise dazu verwendet, einen Gegenstand zu benennen; er kann auch ein Durstschrei sein oder auf das Erspähen einer Oase in der Wüste hinweisen. Weitere Beispiele für diese These wären Worte aus unserer Umgangssprache, die keine Gegenstandsnamen sind. Viele Wörter sind einfach Ausrufe wie „Autsch!“, die Schmerz oder vergleichbare Reaktionen ausdrücken. Hier der entsprechende Abschnitt in Gänze:

„Wir benennen die Dinge und können nun über sie reden. Uns in der Rede auf sie beziehen.“ – Als ob mit dem Akt des Benennens schon das, was wir weiter tun, gegeben wäre. Als ob es nur Eines gäbe, was heißt: „von Dingen reden“. Während wir doch das Verschiedenartigste mit unsern Sätzen tun. Denken wir allein an die Ausrufe. Mit ihren ganz verschiedenen Funktionen.

Wasser!

---

<sup>129</sup> PI, 58.

<sup>130</sup> Siehe: PI, 40.

Fort!  
Au!  
Hilfe!  
Schön!  
Nicht!

Bist du nun noch geneigt, diese Wörter „Benennungen von Gegenständen“ zu nennen?

In den Sprachen (2) und (8) gab es ein Fragen nach der Benennung nicht. Dies und sein Korrelat, die hinweisende Erklärung, ist, wie wir sagen könnten, ein eigenes Sprachspiel. Das heißt eigentlich: wir werden erzogen, abgerichtet dazu, zu fragen: „Wie heißt das?“ –worauf dann das Benennen erfolgt. [...] <sup>131</sup>

In PI, 23 bietet Wittgenstein deutliche Beispiele für die Vielfalt des Sprachspiele, die bedingt ist durch die Verwendung der Wörter in unterschiedlichen Situationen wie Befehlerteilung, Befehlsausführung, Berichten von einem Vorfall, Formulierung von Hypothesen, Erfinden von Geschichten, Schauspielern, Witze erzählen etc. Und hier sehen wir erneut den unmittelbaren Bezug, den er zwischen dem Ausdruck „Sprachspiele“ findet und dem Sprechen als einer Praxis und, mehr noch, dem Auffassen von Sprache als Teil einer Lebensform. <sup>132</sup>

In seiner Weitläufigkeit wirkt das Wort *Spiel* erhellend auf Wittgensteins Analogie; es verweist auf viele mögliche Verwendungen, so viele, dass der Begriff auch etwas verschwommen werden kann. Wie jedes andere Wort trägt „Spiel“ nicht nur eine einzige Bedeutung; was also könnte man als allen Spielen gemeinsam betrachten? Wie wir gesehen haben, greift Wittgenstein zur Erklärung seiner Ideen vor allem auf Beispiele zurück. Zur Erläuterung dessen, was Spiele sind, führt er recht detailliert auf, worin sich beispielsweise Gesellschaftsspiele, Kartenspiele, Ballspiele und Schach unterscheiden. Zwischen ihnen allen sieht er Ähnlichkeiten in der Art, wie sie – bei gleichzeitigen Unterschieden – die Mitglieder einer Familie aufweisen. Wir können sie nur beobachten, um festzustellen, ob es etwas ihnen allen Gemeinsames gibt: „Denn, wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe.“ <sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> PI, 27.

<sup>132</sup> Vgl. PI, 19.

<sup>133</sup> PI, 66.

Bei den Ähnlichkeiten, die zwischen den unterschiedlichen Arten von Spielen sowie den verschiedenen einzelnen Spielen anzutreffen sind, finden wir eine Analogie zu den Familienähnlichkeiten. Die einen wie die anderen können nur gezeigt, aber nicht erklärt werden. Zur genaueren Erkundung der Natur der Sprachspiele anhand des Begriffs „Spiel“ ist PI, 66 der hilfreichste Abschnitt. Um Wittgensteins These darzustellen, werde ich mich, auch ohne den ganzen Abschnitt zu zitieren, eng an seine Argumentation halten.

Beim Vergleich einer Art von Spielen mit einer anderen zeigt Wittgenstein, dass es viele Entsprechungen geben kann, aber auch: „viele gemeinsame Züge verschwinden, andere treten auf.“ Je nach Betrachtungsweise lassen sich auch klare Unterschiede feststellen. Bei einer Familie könnten wir sagen, der Sohn habe „die Augen der Mutter“ und „den Mund des Vaters“, was aber ist mit den übrigen Merkmalen des Kindes, die keinem direkten Familienmitglied zuzuordnen sind? Derartige Merkmale verschwinden.

Was die Frage betrifft, ob es etwas allen Spiele Gemeinsames gibt: Alle Gesellschaftsspiele, beispielsweise, haben Beziehung zueinander. Zugleich teilt diese Beziehung einige Charakteristika mit den Ballspielen. Es gibt aber auch etwas, was diese beiden Gruppen radikal unterscheidet: Bei der ersten besteht keine Notwendigkeit, sich körperlich in Form zu halten, während die Ballspiele sich mehrheitlich darin gleichen, dass diese Fitness erforderlich ist. Und wie sieht es mit dem Wettbewerb aus? Muss es immer und in allen Spielen einen Sieger geben? Es gibt auch Ballspiele, die man individuell spielen kann, wo niemand gewinnt und wo demnach das Element des Wettbewerbs nicht existiert. Und machen sie alle Spaß? Die Fähigkeiten, die man für die verschiedenen Spiele und Arten von Spielen braucht, sind sehr unterschiedlich. Nicht für alle ist körperliche Kraft notwendig. Und für Schach braucht man eindeutig andere intellektuelle Fähigkeiten als für Fußball.

Eine verwandte Frage wäre: Muss man die Regel eines Spiels kennen, bevor man es zum ersten Mal spielt, oder ist es so, dass alle dazu erforderlichen Gewandtheiten beim Spielen erworben werden? Wittgenstein schreibt: „Schau, welche Rolle Geschick und Glück spielen. Und wie verschieden ist Geschick im Schachspiel und Geschick im Tennisspiel.“<sup>134</sup> Aus den charakteristischen, für diese Spiele jeweils benötigten Fähigkeiten lassen sich auch die Ähnlichkeiten und Unterschiede ersehen, die zwischen den Eigenheiten der verschiedenen Arten von Spielen bestehen, denen sie angehören. Ist

---

<sup>134</sup> PI, 66.

dasselbe der Fall bei unserer Gebrauchsweise der Sprache? Ich bin wie Wittgenstein der Ansicht, dass wir beim Spielen nicht nur **ein Spiel** spielen, sondern dass es auch einen **Witz**<sup>135</sup> der Spielpraxis gibt. Das ist auch bei unserer gesprochenen oder geschriebenen Sprache der Fall: Es gibt eine Praxis, die einen Vorsatz hat.

Die Beispiele zeigen den Sinn des analogen Vergleichens der verschiedenen Spielevarianten mit den Ähnlichkeiten, die zwischen den Mitgliedern einer Familie bestehen: „Und ich werde sagen: die ‚Spiele‘ bilden eine Familie.“<sup>136</sup> Um die Vielschichtigkeit der Sprachspiele weiter hervorzuheben, betont Wittgenstein zudem: „Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.“<sup>137</sup>

In Abschnitt §65 der *Philosophischen Untersuchungen* erkundet Wittgenstein dialogisch (eingedenk seines Sorgens um die allgemeine Form der Sätze im *Tractatus*) das Wesen der Sprachspiele gemäß dem, was man das Wesen der Sprache nennen könnte. Angesichts der Ähnlichkeit von „Spiel“ und „Sprache“ als Tätigkeiten stellt sich die Frage: Was genau ist das Gemeinsame bei ihnen? Seine Antwort lautet, dass wir sie eher aufgrund der Beziehungen selbst als wegen der Elemente, aus denen die Spiele und die Sprache bestehen, für ähnlich befinden.

Unsere Sprache scheint manchmal vage, da der Sinn der Wörter nicht notwendigerweise aus der Logik oder der Grammatik hervorgeht, sondern aus dem Kontext. Um deutlicher darüber sprechen zu können, was Spiele sind, führt Wittgenstein erklärende Beispiele an.<sup>138</sup> In PI, 88 ist zu erkennen, dass sogar der Begriff „ungenau“ oder das, worauf er sich in einem Ausdruck bezieht, nicht deutlich wird, wenn man es aus dem Kontext reißt. Deshalb Wittgenstein: „Man kann sagen, der Begriff ‚Spiel‘ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern.“<sup>139</sup> Wie also lassen sich die Grenzen des Begriffs „Spiel“ abstecken? Wittgenstein zufolge gibt es eigentlich keine Möglichkeit dazu. Wenn diese letztlich nicht besteht, dann scheint es auch schwierig, jemandem zu erklären, was ein Spiel ist; wir können Spiele nur beschreiben, zeigen oder Beispiele anführen. Hier lässt sich eine Parallele ziehen zwischen der Undefiniertheit des Begriffs „Spiel“ und der Weise, wie wir beispielsweise die Regeln

---

<sup>135</sup> PI, 564.

<sup>136</sup> PI, 67.

<sup>137</sup> PI, 66.

<sup>138</sup> Vgl. PI, 71.

<sup>139</sup> PI, 71.

des Schachspiels auffassen. Wir können die Schachregeln nicht wirklich eingrenzen, nur beschreiben, **wie man die Figuren zieht**.<sup>140</sup> Was ein Spiel ist, können wir ebenso wenig definieren wie die Regeln des Schachspiels; das liegt nicht daran, dass wir sie nicht kennen würden, sondern daran, dass diese Regeln grenzenlos scheinen.

Angesichts dieser Nicht-Definition von „Spiel“ erklärt Wittgenstein, der Begriff habe verschwommene Ränder und fragt in PI, 71 in etwas dramatischem Ton, ob ein solcher Begriff mit verschwommenen Rändern überhaupt ein richtiger Begriff sein könne. Damit führt er seine Argumentation weiter, dass das Erklären anhand von Beispielen keine indirekte Form sei, sondern, vorausgesetzt wir verwenden die Beispiele richtig und es lässt sich eine mögliche „Begriffsbedeutung“ zeigen, oft entschieden besser als die Verwendung von Definitionen, da auch jede allgemeine Definition fehlinterpretiert werden kann.

Daraus folgt, dass Definitionen nicht immer die genaue Bedeutung eines Begriffs vermitteln und auch nicht in jedem Fall seine Gebrauchsweise in der Sprache erkennen lassen. Das Wort „Spiel“ hingegen grenzt weder ab noch ist es abgegrenzt, aber es ist ein gutes Mittel zur Erklärung oder ein Generator von Beispielen. Konkret schreibt Wittgenstein über dieses Wort: „So spielen wir eben das Spiel. (Ich meine das Sprachspiel mit dem Worte ‚Spiel‘.)“<sup>141</sup>

Um diesen Abschnitt zusammenzufassen und mit dem Wort „ich“ in Verbindung zu bringen, stelle ich hier ein Beispiel von Wittgenstein vor: „The man who is philosophically puzzled sees a law in the way a word is used, and, trying to apply this law consistently, comes up against cases where it leads to paradoxical results.“<sup>142</sup> Die Fälle, in denen paradoxe Ergebnisse entstehen, sind genau die Verwendungen, bei denen allgemeingültige Definitionen als Spielregeln vorausgesetzt werden. Das trifft auch auf das Wort „ich“ zu. In welchem Kontext lässt sich das Wort wirklich definieren? Gibt es nur eine einzige Definition? Wie wir gesehen haben, kann die Definition von Wörtern eben nicht eine einzige sein und selbst wenn es nur eine einzige gäbe, würde die Verwendung eines solchen Wortes in verschiedenen Kontexten dazu führen, dass es unterschiedlich verstanden wird. So muss auch das Wort „ich“ immer im Verhältnis zu seinen verschiedenen Verwendungen betrachtet werden. Dazu wird es erforderlich sein, das Wort zu seinen Kontexten und den Sprachspielen, in denen es

---

<sup>140</sup> Vgl. PI, 31.

<sup>141</sup> PI, 71.

<sup>142</sup> BB, S. 27.

gebraucht wird, in Beziehung zu setzen; das auch, um besser zu verstehen, wie wir von uns selbst in unserer Umgangssprache reden.

### **3.2.2. Die Bedeutungen des Wortes „ich“ beruhen auf der Verschiedenheit seiner Verwendung**

In diesem Abschnitt werde ich die verschiedenen Arten von „Ich-Sätzen“ untersuchen und die unterschiedlichen Sprachspiele, zu denen sie gehören. Einige dieser Sätze, ob sie nun das Wort „ich“ enthalten oder nicht, werden verwendet, um etwas über den sie Aussprechenden zu besagen. Das ist aber nicht als eine Gebrauchsregel zu verstehen, da es sich nur um eine Funktion besagter Sätze handelt. Das wichtigste hier zu Berücksichtigende ist der multifunktionale Aspekt solcher Sätze. Einer der zu vergegenwärtigenden Hauptpunkte ist also, dass „ich“ ein Wort ist, dessen Sinn man nur erfassen kann, wenn man in die Sprache und ihre Verwendungen eingetaucht ist.

Konkret präsentiert Wittgenstein das Problem dieses Wortes in den *Philosophischen Untersuchungen*, Abschnitte 404 bis 410. Seine Zielsetzung ist hier die Darstellung der Schwierigkeiten des Wortes „ich“ als 1) eine Art Namen für „das Ich“ und 2) die Referenz auf eine Person. Weiterhin untersucht er die Rolle dieses Wortes und stellt es in der großen Bandbreite der Funktionen vor, die es in unserer Sprache erfüllt. Um seine These zusammenzufassen und einen deutlicheren Überblick zu gewinnen, werde ich einige der erwähnten Passagen sowie weitere aus seinen Manuskripten kurz analysieren.

#### **i) Die autoreferentielle Verwendung von „ich“**

Wittgenstein führt Argumente an, um zu zeigen dass es nicht Funktion des Wortes „ich“ ist, auf eine spezielle Person zu verweisen, auch wenn wir beispielsweise in Sätzen wie „Ich bin eine ordnungsliebende Person“ den Ausdruck „Ich bin ...“ verwenden. Diesbezüglich ist es wichtig, sich seine Kritik des augustinischen Sprachbilds und des Problems der ostensiven Definition vor Augen zu halten. Sie besagt, dass die Worte ihre Bedeutung nicht durch das Hindeuten auf den Gegenstand erhalten, der Referent des betreffenden Namens ist. Die Verwendung **mancher** Wörter kann **manchmal** durch das Deuten auf einen Gegenstand erklärt werden, z. B.: „Das ist

rot,“ „Das ist mein Auto“. Es gibt aber keinen Gegenstand, auf den man weisen könnte, um die Bedeutung von „und“, „wenn“, „ich“ zu erklären. Auch die Verwendungen von „ich“ lassen sich nicht durch Deuten auf eine spezielle Person bestimmen, denn wenn eine Person „ich“ sagt, erläutert sie die Verwendung dieses Wortes nicht durch die Geste des auf sich Zeigens. Was Wittgenstein hier in Frage stellt, ist die verbreitete Vorstellung, die Verwendung des Wortes „ich“ sei so etwas Ähnliches wie auf sich selbst zu zeigen; er schreibt:

Es ist richtig, wenn auch paradox zu sagen: „Ich’ bezeichnet keine Person.“ (In dem Sinne nämlich, in welchem „hier“ keinen Ort bezeichnet).<sup>143</sup>

Wenn ich den Gebrauch des Wortes „Ich“ beschreiben will, genügt es, wenn ich beschreibe, wie die Personen A, B, C, usw. das Wort verwenden – oder muß ich auch sagen, wie ich es verwende? Wird also in der Beschreibung des Sprachspiels das Wort „ich“ auch in dieser Weise vorkommen? – „Ja, willst Du denn sagen, daß Du, Ludwig Wittgenstein, eine besondere Verwendung für dieses Wort hast?“ – Nein; aber ich wollte auch nicht sagen: „ich, Ludwig Wittgenstein“, sondern bloß „ich“. — Diesen Streich kann uns dieses Wort spielen.<sup>144</sup>

Das Verhältnis zwischen der (gelegentlich Referenz genannten) Bedeutung eines Wortes und seiner Verwendung hat in der Philosophie zu einer Vielzahl von Fragen geführt. Man könnte zum Beispiel fragen, ob Wittgenstein mit der Aussage, „ich“ bezeichne keine Person, so etwas sagen wollte wie: „Das Wort ‚Wahrheit‘ bezeichnet nicht die Wahrheit,“ oder: „Das Wort ‚fünf‘ bezeichnet nicht die Zahl 5.“ Auf dieser Grundlage könnte man dann fragen, ob das von mir ausgesprochene Wort „ich“ nicht meine Person bezeichne und folglich meine „Ich-Sätze“ sinnlos seien. Aber diese Frage ist irreführend. Was Wittgenstein zeigt, ist, dass die Bedeutung eines Wortes – das gilt auch für „ich“ – nicht immer dazu dient, auf Gegenstände in der Welt zu verweisen oder zu deuten; somit ist der Verweis oder das Deuten auf die es aussprechende Person nicht die einzige Funktion des Wortes „ich“. Ganz allgemein spielt eine Vielzahl von Wörtern und Ausdrücken unserer Sprache viele andere Rollen als nur die des Referierens auf etwas.

Das Problem besteht laut Wittgenstein darin, dass wir, so wie wir üblicherweise das Wort „ich“ gebrauchen, **zuerst** das Subjekt in den sprachlichen Mittelpunkt stellen. Und

---

<sup>143</sup> Die Parenthese ist eingesetzt in: BE, 228/44.

<sup>144</sup> BE, 116/215 (auch: BE, 149/4, BE, 228/44 und PI, 410).

erst **danach** verwenden wir das Wort „ich“ und setzen voraus, dass es sich immer auf die Person bezieht, die es ausspricht. Um zu zeigen, dass „ich“ nicht immer relevant ist, stellt Wittgenstein die Idee eines möglichen Sprachspiels vor, in dem jeder sagt, was er sieht, ohne dabei etwas über sich selbst zu erwähnen. In der *Bergen Edition* sieht das so aus:

“I see so and so” does not mean “The person so and so e.g. L.W. sees so and so”.

A language game in which everybody calls out what he sees but without saying “I see...” Could anybody say that what I call out is incomplete because I have left out to mention the person?!

A language game in which everybody (and I too) call out what *I* see without mentioning me.<sup>145</sup>

Um von dem reden zu können, was ich sehe, ist nicht die Referenz des Wortes „ich“ das Wesentliche, sondern das Gesehene; beispielsweise: „Dort ist ein Löwe,“ oder: „Dieses Hemd ist rot.“ Die Ursache dafür, dass „es ist ein Löwe zu sehen“ ohne das Wort „ich“ keine unvollständige Aussage ist, liegt darin, dass der **Kern** der Aussage nicht in der Mitteilung besteht, was **ich** sehe, sondern vielleicht darin, die Anderen vor der Gefahr zu warnen. Es gibt kein Sprachspiel, in dem das, was ich sehe, von mir **und** von den anderen auf die gleiche Weise ausgedrückt wird. Aber wir alle können das, was wir sehen, ausdrücken ohne die Notwendigkeit einer Erklärung, **wer** es sieht; wie in dem Satz: „Es ist ein Löwe zu sehen.“ In diesem Beispiel sagen Sätze wie „Ich sehe dieses oder jenes“ nichts über mich selbst aus, sondern über das von mir Gesehene. Das heißt, wir deuten bei solchen Sätzen nicht auf die sprechende Person. Mit dieser Annäherung an das Problem kritisiert Wittgenstein die Vorstellung, wir verwendeten das Wort „ich“ immer als Referenz auf die es aussprechende Person.

Wittgensteins Darstellung des Problems ist hier eine sprachliche Angelegenheit in grammatikalischem Sinne, weswegen das Problem des „ich“, wie schon zuvor gesagt, kein Versuch einer metaphysischen Antwort, sondern einer Begriffserklärung sein soll. Das Problem von Fragen wie „ist **dies mein** Fuß?“ oder „ist **diese** Empfindung **meine**?“ besteht in der Weise und dem Kontext, in denen wir so etwas äußern. Das heißt, es kommt darauf an, die Kontexte zu betrachten, in denen das Aussprechen derartiger

---

<sup>145</sup> BE, 149/64 (auch: LPE, 298).

Sätze Sinn ergibt; die „Ich-Sätze“ sind also nur eins der vielen Sprachspiele, die wir in der Praxis des Sprechens gelernt haben.

Um unsere Gebrauchsweisen von „mein“, „meiner“, „meine“ und „dieser“ (sowie ihrer Ableitungen) veranschaulichen zu können, unterscheidet Wittgenstein folgende nicht-philosophische Anwendungen aus dem Alltagsleben: „Sind diese Bücher **meine**?“, „Ist dieser Fuß **meiner**?“, „Ist dieser Körper **meiner**?“, „Ist diese Empfindung **meine**?“<sup>146</sup> Die Frage „Ist dieser Fuß meiner?“ beispielsweise könnte Sinn haben, wenn nach einer Explosion viele abgerissene Körperteile herumliegen. Nur in einer derartigen Situation ist die Frage nach der Referenz der Wörter „dieser“ und „meiner“ und deren Verhältnis zueinander zu verstehen. Aber in welchem Kontext könnte man einen Sinn erkennen in der Frage: „Ist diese Empfindung meine?“ Der Vergleich der beiden Sätze zeigt, wie schnell man in sprachliche Sinnlosigkeit fällt, wenn nicht die Umstände angegeben werden, in denen die Sprachspiele stattfinden. Die Verwendungen von „diese(r)“ in „dieser Fuß“ und „diese Empfindung“ sind nicht miteinander vergleichbar, da wir im ersteren Fall das Wort ostensiv gebrauchen können, im zweiten hingegen nicht. Man könnte zwar sagen, dass wir auf einen körperlichen Schmerz (eine Empfindung also) mit dem Finger zeigen, aber in Wahrheit zeigen wir dabei nicht auf den Schmerz, sondern auf die Stelle **im Körper**, die schmerzt. Während wir also sehr wohl auf einen Fuß deuten und sagen können: „Dieser Fuß ist meiner“, ist das mit einer Empfindung nicht möglich.<sup>147</sup>

Diese Sätze aus unserer Umgangssprache sind von philosophischer Bedeutung, sobald wir ihre Grammatik untersuchen. Es gibt zum Beispiel einen grammatikalischen Unterschied zwischen den Sätzen: „**Ich habe** einen Goldzahn“ und „**Ich habe** Zahnschmerzen“. Hier wird unterschieden zwischen der Referenz auf einen Gegenstand (Goldzahn) und der auf eine Empfindung (Zahnschmerz). Mit dieser Art, unsere Umgangssprache zu betrachten, stellt Wittgenstein klar, dass der Kontext mit das Wichtigste für das Verstehen des Wortsinns ist. Mehr noch: Die Regeln eines spezifischen Spiels zeigen uns, ob die Worte richtig verwendet wurden. In den Sätzen des vorangehenden Beispiels sind die Rollen, die das Verb „haben“ spielt, jeweils andere, weil es um zwei verschiedene Sprachspiele geht, wenn man davon redet, „einen Gegenstand zu haben“ oder „eine Empfindung zu haben“. Wittgenstein erläutert:

---

<sup>146</sup> Vgl. PI, 411.

<sup>147</sup> Zu den hier dargelegten Problemen kommt noch das der Verwendung von „meine“ als Possesivpronomen beim Sprechen über Empfindungen. Im Prinzip hat es keinen Sinn, von Empfindungen als „jemand gehörend“ zu sprechen. Dies wird weiter unten vertieft.

Es ist hier wie mit dem Verhältnis: physikalischer Gegenstand und Sinneseindrücke. Wir haben hier zwei Sprachspiele und ihre Beziehungen zueinander sind komplizierter Art. –Will man diese Beziehungen auf eine *einfache* Formel bringen, so geht man fehl.<sup>148</sup>

Mit der Aussage „Ich habe Schmerzen“ lenke ich die Aufmerksamkeit der Anderen auf den Umstand, dass mich etwas schmerzt. In diesem Sinne ist der Ausdruck weder Referenz auf mich noch auf meinen Schmerz. Er besagt, dass jemand Schmerzen hat, aber nicht das ist sein Kern, sondern eher die **Tatsache**, dass Schmerzen vorhanden sind. Auch bedeutet der Umstand, dass es keine konkrete Referenz des „ich“ gibt, nicht, dass das , was jemand über sich sagt, keinen Sinn hat. Es bedeutet, dass nicht das Wort „ich“ als referentieller Ausdruck das Wichtige ist oder, wie zuvor erwähnt, der Schmerz als Referenz einer Empfindung, sondern die Tatsache, auf die wir referieren.

Ich stimme Hacker zu, wo er über spezifische Kontexte und bestimmte Verwendungen eines Wortes schreibt: „although ‘I’ refers neither to a body nor to a self, it refers to a *person*, as ‘he’ and ‘you’ do.“<sup>149</sup> Manchmal also hat die Verwendung des Wortes „ich“ durchaus Sinn, wenn wir über **jemanden** sprechen und die Anderen verstehen, wen wir meinen; aber, aufs Neue: das heißt nicht, dass die Bedeutung des Personalpronomens durch Deuten auf eine spezielle Person erklärt wird. Außerdem ist das, was man mit den diversen „Ich-Sätzen“ wie „Ich glaube, es wird regnen“ **tut**, eben nicht das Bezugnehmen auf eine Person oder einen Glauben. Wenn in diesem Satz auf etwas gedeutet würde, wäre es nicht irgendein Glauben, denn glauben ist nichts, worauf man deuten kann. Das Einzige, was hier getan wird, ist das Äußern der Ansicht, dass es bald regnen könnte. Der Gesprächspartner wird den Satz verstehen, wenn er in einem Kontext gesprochen wird, in dem es Sinn hat, ihn zu äußern. Die Kommunikation gelingt, nicht weil die Menschen den Referenten eines Wortes kennen, sondern weil es der Art entspricht, wie wir den Gebrauch dieser Äußerungen gelernt haben.

Das zuvor angeführte Zitat Wittgensteins ähnelt dem folgenden aus den *Philosophischen Untersuchungen*, in dem sich das scheinbare, mit der Referenz zusammenhängende Paradox zeigt:

---

<sup>148</sup> PPF, v, 34.

<sup>149</sup> 1990, S. 487. Was ich unter „Person“ verstehe, wurde bereits im ersten Kapitel erläutert.

Wenn ich sage „ich habe Schmerzen“, weise ich nicht auf eine Person, die die Schmerzen hat, da ich in gewissem Sinne gar nicht weiß, *wer* sie hat. Und das läßt sich rechtfertigen. Denn vor allem: Ich sagte ja nicht, die und die Person habe Schmerzen, sondern „ich habe...“. Nun, damit nenne ich ja keine Person. So wenig, wie dadurch, daß ich vor Schmerz *stöhne*. Obwohl der Andre aus dem Stöhnen ersieht, wer Schmerzen hat.

[...] –Worauf will ich hinaus? Darauf, daß es sehr verschiedene Kriterien der ‚Identität‘ der Person gibt.

Nun, welches ist es, das mich bestimmt, zu sagen, ‚ich‘ habe Schmerzen? Gar keins.<sup>150</sup>

Das Wichtigste an diesen Abschnitten ist, dass man bei Sätzen wie „ich habe Schmerzen“ auf das achten muss, was mit einem solchen Ausdruck **getan** wird. Wittgenstein stellt hier klar, dass das Deuten auf oder Benennen von etwas genau das ist, was üblicherweise mit derartigen Sätzen **nicht getan** wird. Das Wort „ich“, seine Referenz und der Schmerz sind nicht der Kernpunkt. In „mir tut es weh“ bezieht sich somit weder das Wort „mir“ noch der ganze Satz auf eine Person, da auch „mir tut...“ ein Ausdruck ist, dessen Gebrauch wir gelernt haben, um unter bestimmten Umständen über das zu sprechen, was uns zustoßt.

## ii) Asymmetrie von erster und dritter Person Singular

Anhand dieses Arguments lassen sich auch die verschiedenen Sprachspiele erkennen, zu denen die Aussagen „Ich habe Schmerzen“ und „Er/sie hat Schmerzen“ gehören. Die Schmerzbekundungen in der ersten Person entstammen den Sprachspielen des **Ausdrucks**, die in der dritten Person denen der **Beschreibung**. Entsprechende Rollen spielt der Gebrauch der Worte „ich“, „du“, „er“ oder „sie“ folglich in unseren Aussagen über Empfindungen. Ich kann nicht daran zweifeln, dass ich Schmerzen habe (und auch nicht versichern, ich wisse, dass ich sie habe), aber der Zweifel daran, dass jemand anders Schmerzen hat, spielt durchaus eine Rolle in unserer Sprache. Es hat Sinn, so etwas zu sagen wie: „Ich bezweifle, dass sie Kopfschmerzen hat; sie täuscht das nur vor, um bald nach Hause zu gehen.“ Ebenso hat es Sinn und spielt sprachlich eine Rolle, zu

---

<sup>150</sup> PI, 404.

sagen: „Ich weiß, dass sie Schmerzen hat; sie hat ja den Arm gebrochen.“ Dies sind nur ein paar Beispiele für das, was wir **tun** mit unseren Aussagen über Schmerz in erster und dritter Person.

Wittgenstein behandelt immer wieder dieselben philosophischen Themen und untersucht sie aus verschiedenen Blickwinkeln. Von 1930 bis 1951 überprüft er ständig seine Herangehensweise an das Problem des „Inneren“ und des „Äußeren“ zusammen mit dem Thema der Farben und der Gewissheit. Diese Probleme stehen in Zusammenhang mit der Grammatik der behandelten Begriffe: 1) versuchen zu erkennen, was im Geiste von jemandem vorgeht, 2) bekräftigen, dass wir **wissen**, beispielsweise aufgrund jemandes Verhaltens, dass er Schmerzen hat, und 3) von diesen Voraussetzungen ausgehend zu dem kommen, was wir „wahre Aussagen“ nennen. Wie Johnston schreibt:

What confuses us here is the basic model we are inclined to use, and yet this model is wrong in both cases: neither the truthful nor the false statement is a description of an inner reality. Rather one is a sincere utterance and the other is not.<sup>151</sup>

In einzelnen Fällen untersucht Wittgenstein die Sprache, als wollte er darin eine grundlegende Struktur finden. Aber diese Struktur ist nicht logischer Art (wie die im *Tractatus* gesuchte); es geht ihm mehr um die Grammatik der Sätze. Nach 1929 dreht sich die Fragestellung darum, **welche Aussagen Sinn ergeben** in unserer Umgangssprache. Wenn es Sinn hat, zu sagen: „Ich weiß, dass **sie** Schmerzen hat“, würde man üblicherweise denken, es habe auch Sinn, zu sagen: „Ich weiß, dass **ich** Schmerzen habe.“ Von Wittgensteins Standpunkt aus aber ergibt die zweite Aussage keinen Sinn, da es falsch sei, das Wort „wissen“ in beiden Fällen auf die gleiche Weise zu verwenden, und zwar deshalb, weil die Grammatik von „wissen“ bei diesen Beispielen zu zwei verschiedenen Sprachspielen gehört.

Es ist wichtig, zu berücksichtigen was Wittgenstein mit „Grammatik“ meint. Selbst wenn wir vom „Wissen“ um unsere eigenen psychischen Zustände und die der Anderen sprechen, ist dies in Wirklichkeit eine Sache der Grammatik und nicht der epistemologischen Gewissheit. Deswegen müssen wir in psychologischen Zusammenhängen auch vorsichtig sein mit Aussagen wie: „Ich weiß...“ Es geht mehr

---

<sup>151</sup> 1993, S. 172.

darum, die verschiedenen Sprachspiele zu identifizieren als darum, eine Gewissheit über „other minds“ zu erlangen. Wittgenstein schreibt:

Ich kann wissen, was der Andere denkt, nicht was ich denke. Es ist richtig zu sagen „Ich weiß, was du denkst“, und falsch: „Ich weiß, was ich denke.“ (Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre.)<sup>152</sup>

Daraus folgt: „Die Art der Sicherheit ist die Art des Sprachspiels.“<sup>153</sup> Die in Klammern stehende Anmerkung des vorhergehenden Zitats ergibt Sinn, wenn wir an die beiden Bereiche denken, die Wittgenstein immer vor Augen hat. Einerseits die Wolke der Philosophie: ein ätherisches Gebilde aus Begriffen und Ausdrücken, die nichts Konkretes über unsere menschlichen Gepflogenheiten aussagen. Und auf der anderen Seite lassen sich alle immateriellen Ideen in einem Tropfen niederschlagen, wenn wir uns auf konkrete Praktiken konzentrieren. Das ist der Fall, sobald wir diese philosophischen Probleme im Verhältnis zu unserem Sprachgebrauch verstehen.

Zu demselben Zitat Wittgensteins meint Vossenkuhl, wenn wir akzeptierten, dass Sätze wie „Ich habe *meinen* Zahnschmerz“ Sinn haben, dann hätten ihn auch solche wie: „Ich habe *seinen* Zahnschmerz.“<sup>154</sup> Es kommt aber darauf an, konsequent zu sein. Man kann nicht behaupten, „Ich habe meinen Zahnschmerz“ sei grammatikalisch korrekt und „Ich habe seinen Zahnschmerz“ sei es nicht. Diese Konsequenz basiert zum Beispiel auf der Grammatik (dem Gebrauch) des Verbs „haben“ und auch der des Substantivs „Schmerz“. Falls es irgendeine Unterscheidung zu machen gäbe zwischen dem „Inneren“ und dem „Äußeren“, wäre diese keine ontologische, sondern eher eine, die auf den Verwendungen der mit diesen Begriffen zusammenhängenden Ausdrücke beruht. Somit kann man sagen, dass das Innere und das Mentale auf gleiche Weise evident sind wie die Logik und die Grammatik unserer Sprache.

Was ist also die Funktion der Sätze, die sich auf unsere „psychische Verfassung“ beziehen? Ein wichtiger Aspekt der Philosophie Wittgensteins ist der, dass es immer einen **Zweck** gibt, wenn etwas ausgedrückt wird. Deshalb nehmen wir erneut Bezug auf seine Reflexionen über die verschiedenen Funktionen der Ausdrücke in erster und dritter Person: „Zu glauben scheinen“, ein Verb. Die erste Person I.P. ist sinnlos, weil

---

<sup>152</sup> PPF, 315.

<sup>153</sup> PPF, 332.

<sup>154</sup> Vgl. 1995, S. 229.

ich meine Absicht kenne. Aber das wäre *eine* Fortsetzung von ‚Er glaubt‘.<sup>155</sup> Das heißt, eine Person kann ihre Ansicht auch erkennen lassen, ohne sie sprachlich zu äußern. Der Zweck von Sätzen wie „Ich glaube ...“ ist eindeutig nicht der, der ihn aussprechenden Person eine Information zukommen zu lassen, sondern eher der, den Anderen mitzuteilen, was diese Person glaubt.

Untersucht werden soll also der hinter einer Aussage stehende **Sinn**. Wenn jemand sagt: „Ich glaube an dich,“ dann könnten wir also denken, er äußere (öffentlich) seinen Glauben. Tatsache ist aber, dass der Satz keine Rolle in unserer Sprache spielt, falls der Gesprächspartner damit nichts anfangen kann. Wichtig ist Wittgenstein, bei dieser Art von Sätzen den Schwerpunkt nicht auf das „ich“ zu legen, sondern auf die **Funktion**, die sie haben.

Die Situationen, die Sprachspiele, in denen wir „mir ...“ gelernt haben, unterscheiden sich von anderen Sprachspielen wie „dir schmerzt ...“ oder „ihm/ihr schmerzt ...“: Es besteht ein Unterschied zwischen den Sprachspielen der ersten, der zweiten und der dritten Person Singular. Jemand kann auf mich zeigen und sagen: „Sie hat Schmerzen,“ aber ich kann, während ich sage, „Ich habe Schmerzen“ nicht auf mich selbst zeigen, um zu verdeutlichen, dass ich die Leidende bin, denn das wäre eine Tautologie. In diesem Sinne dient die Verwendung des „ich“ (und seiner Ableitungen) nicht dem Zeigen auf jemanden. Und in gleicher Weise hätte es beim Gebrauch der zweiten Person Singular keinen Sinn, auf jemanden zu zeigen und ihn zu fragen: „Hast du Schmerzen?“ Während des Sprechens auf jemanden oder etwas zu zeigen, ist eine funktionale Geste, wenn wir uns auf eine dritte Person oder einen bestimmten Gegenstand beziehen. Konkret gesagt, die Funktionen von „ich“, „du“ und „er/sie“ spielen unterschiedliche Rollen in unserer Sprache.

Für die Frage: „Wer hat Schmerzen?“ kommt nicht **nur ein** Identitätskriterium in Betracht, sondern viele (ich, du, er, sie etc.). Im Falle von „ich habe Schmerzen“ jedoch kann man nicht einmal von Identitätskriterien reden, da der Zweck des Satzes, wie schon gesagt, nicht das Identifizieren von jemandem ist. Wie Wittgenstein erklärt, beziehen die Worte „ich“ oder „mir“ sich nicht auf eine Person, weil das nicht die hinter dem Satz stehende Absicht ist. Selbst wenn ich mit der Aussage „ich habe Zahnschmerzen“ die Aufmerksamkeit der Anderen auf mich lenke, lenke ich sie nicht notwendigerweise auf meine Person, sondern eher auf die Tatsache, dass ich Schmerzen

---

<sup>155</sup> LW II, S. 9.

habe. Nicht nur durch die Aussage, sondern auch durch mein Stöhnen können die Anderen merken, dass ich Schmerzen habe oder sonst etwas mit mir nicht in Ordnung ist. Wir sagen aber nicht, dass wir durch Stöhnen auf eine Person weisen oder sie von anderen einer Gruppe unterscheiden.<sup>156</sup> Die Funktion, die Aufmerksamkeit Anderer zu erregen, dies aber nicht notwendigerweise auf eine Person, zeigt sich erneut in den *Philosophischen Untersuchungen*:

„Aber du willst doch jedenfalls, wenn du sagst ‚ich habe Schmerzen‘, die Aufmerksamkeit der Andern auf eine bestimmte Person lenken.“ – Die Antwort könnte sein: Nein; ich will sie nur auf *mich* lenken.<sup>157</sup>

Wenn wir aber auf jemanden zeigen und sagen: „sie hat Schmerzen,“ dann weisen wir sehr wohl auf eine Person (auf sie). Wir könnten sogar, falls es eine Unsicherheit gäbe, fragen: „Wen meinst du?“ Als Antwort könnte ein einfaches Zeigen mit dem Finger auf die gemeinte Person dienen. Die Asymmetrie besteht genau darin, dass man dies beim Wort „ich“ und allen anderen Ausdrücken in erster Person nicht tut, obwohl auch die Leidende eine Person ist.

Eine weitere Funktion des Wortes „ich“ ist die Form, in der wir in unserer Umgangssprache von uns selbst mit Eigennamen sprechen. Natürlich kann man nicht behaupten, „ich“ sei ein Eigenname, selbst wenn es in bestimmten Kontexten auf die gleiche Weise **gebraucht** wird wie ein Namen; wenn mich jemand fragt, wer ich bin, oder wenn ich mich jemandem vorstelle, beispielsweise, lautet der übliche Satz: „Ich bin C. B.“ Dies ist nur ein weiteres Beispiel dafür, dass wir für das Wort „ich“ nicht nur **eine** Bedeutung oder **einen** Referenten lernen, sondern dass wir seine Verwendung in verschiedenen Sprachspielen lernen.

Dies zu lernen ist eine Fähigkeit, die das Kind allmählich gewinnt in dem Maße, wie es den Gebrauch der Sprache beherrscht. Nachdem wir der Technik der Sprache<sup>158</sup> und insbesondere einiger Sprachspiele mächtig sind, kann das Wort „ich“ (und auch „hier“ oder „dieser“, „jener“ etc.) anhand von Namen erklärt werden. In diesem Sinne nimmt die Verwendung von Namen in Bezug auf hinweisende Ausdrücke, Pronomen und Orte erst dann Sinn an, wenn wir den Gebrauch von Personalpronomen bereits gelernt haben. Wittgenstein erinnert uns daran: „‚Ich‘ benennt keine Person, ‚hier‘ keinen Ort, ‚dieses‘

---

<sup>156</sup> Vgl. PI, 406.

<sup>157</sup> PI, 405.

<sup>158</sup> Vgl. PI, 199.

ist kein Name. Aber sie stehen mit Namen in Zusammenhang. Namen werden mittels ihrer erklärt.“<sup>159</sup>

Die bisher angesprochenen Verwendungsweisen von „ich“ sind nur einige Beispiele: ihre Funktion kann sich manchmal auf einen Namen beziehen, manchmal auf eine Person, andere Male auf eine Handlung etc. Ich vertrete aber die These, dass sich die Bedeutung der Wörter, einschließlich solcher wie „fünf“, „wenn“, „Wasser“ oder „ich“, in unserer Umgangssprache aus der **Praxis** unserer verschiedenen Sprachspiele ergibt. Eben weil „ich“ kein Gegenstand ist (ebenso wenig wie Numeralia oder Konjunktionen), hat der Gebrauch dieses Wortes keine definierbaren Grenzen. Die Tatsache, dass eine Frage wie „Was ist das Ich?“ mit der Alltagssprache unvereinbar scheint, macht sie nicht philosophischer als die Frage nach dem Gebrauch des Wortes. Für Wittgenstein wird das Problem eher zu einer grammatikalischen Fragestellung. Deshalb würde ich empfehlen, die metaphysische Frage „Was ist ‚das Ich‘?“ zu ersetzen durch: „Wie spreche ich von mir selbst?“ (und nicht: „Wie spreche ich von ‚meinem Ich‘?“).

Ich habe in diesem Abschnitt untersucht, was Sätze mit den Worten „ich“, „mir“, „mich“ über die Person aussagen können, die sie ausspricht. Wittgenstein behauptet, das Wort „ich“ bezeichne keine Person und sei kein Name. Auf dieser Grundlage habe ich auch die verschiedenen Perspektiven zu den Fällen untersucht, in denen sich „ich“ auf die es aussprechende Person beziehen kann oder nicht. Die Problematik des Wortes „ich“ als Referenz stellt sich dabei als eine nur scheinbare heraus, da es Tatsache ist, dass wir etwas über uns selbst sagen können und dass wir von den Anderen verstanden werden. Das liegt nicht allein daran, dass „ich“ ein referentieller Ausdruck sein könnte, sondern eher daran, dass wir uns gemeinsam an den Sprachspiele beteiligen. In anderen Worten, wir lernen, das Wort zu benutzen und über uns selbst in den verschiedensten Kontexten zu sprechen. Erst wenn wir dem Wort „ich“ eine andere Bedeutung als die der Umgangssprache zu geben versuchen, laufen wir Gefahr, uns in Irrtümern und Widersprüchen zu verfangen:

Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – „Wissen“, „Sein“, „Gegenstand“, „Ich“, „Satz“, „Name“ – und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht?

---

<sup>159</sup> PI, 410.

Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.<sup>160</sup>

Um das Argument Wittgensteins besser zu verstehen, kann der weiter oben zitierte Abschnitt PI, 27 auch auf das Wort „ich“ angewendet werden. Dort heißt es (Hervorhebungen von mir): „Als ob es nur Eines gäbe, was heißt: ‚von Dingen reden‘. Während **wir doch das Verschiedenartigste mit unsern Sätzen tun.**“ Das lässt sich auch auf die Weise anwenden, in der wir von uns selbst in den verschiedenen „Ich-Sätzen“ reden. Die verschiedenen Sätze, in denen wir „ich“ und seine Ableitungen gebrauchen, um von uns selbst zu sprechen (und nicht von „einem Ich“), haben unterschiedliche Funktionen, so wie alle Wörter unserer Umgangssprache.

### 3.2.3. *Bedeutung, Sprachspiele und Fluss des Lebens*

Wir haben gesehen, wie wichtig es Wittgenstein ist, dass die Bedeutung der Wörter nicht determiniert, ein für alle Male per Definition festgelegt ist. Die Bedeutung ergibt sich aus der Erklärung, das heißt, aus dem Kontext, in dem wir sie verwenden und in dem bestimmte gemeinschaftliche Gebrauchsregeln befolgt werden. Aus diesen Erklärungen der Sprachspiele geht mit zunehmender Deutlichkeit die Relevanz hervor, welche diese in unserem Leben haben.

Insofern ist es äußerst wichtig, Begriffe wie „Bedeutung“ und „Wort“ in Relation zu Ausdrücken wie „Spiele“, „Leben“, „Aktivität“ zu sehen und ganz allgemein zu Begriffen, die Bewegung, Aktion, dauernde Veränderung etc. beinhalten. In diesem Sinne sind die Sprachspiele nur denkbar im Bezug auf das Leben oder, besser gesagt, unser Leben. Der Ausdruck *Fluss des Lebens*, besonders in *Zettel*, fasst somit das gesamte Sprachverständnis Wittgensteins zusammen; nicht nur ist die Bedeutung der Wörter nicht festgelegt, sondern **allein im Fluss** unseres Lebens kann überhaupt von ihr gesprochen werden: „**Nur** im Fluß des Lebens haben die Worte ihre Bedeutung.“<sup>161</sup>

Damit bekräftigt Wittgenstein seine Idee, dass unsere Sprache dauernder Veränderung unterworfen ist, genau wie unsere Lebensläufe und gemeinsamen Erfahrungen. An dieser Stelle möchte ich Gebauer ausführlich zitieren mit seinem

---

<sup>160</sup> PI, 116.

<sup>161</sup> LW I, 913, Hervorhebungen von mir. Vgl. Z, 173, 532, 533; Z, 110; OC, 229.

Vergleich der frühen und der späteren Sprachauffassung Wittgensteins, um so den Ausdruck *Fluss des Lebens* näher zu betrachten:

Wittgensteins spätere Philosophie unterscheidet sich von seinem früheren Denken durch die Ortsveränderung des erkennenden Ichs. Im *Tractatus* befindet sich das Ich an der Grenze der Welt. Es gibt nur einen Blickpunkt, von dem aus die Gesamtheit der Welt überblickt wird. **In den *Philosophischen Untersuchungen* hat Wittgenstein seinen einzigartigen Beobachterstandort verlassen und ist Teilnehmer der Sprachspiele geworden. Die Spiele selbst sind in den Fluß des Lebens getaucht;** aber sie bewahren eine gewisse Autonomie: Sie haben eine bestimmte, wiedererkennbare Gestalt, wenngleich mit fließenden Rändern; sie werden organisiert von Regeln, wenngleich mit weiten Anwendungen. **Alles, was es gibt, ist im Spiel, auch der Beobachter.** Es gibt keine höhere Ebene, keinen außerhalb liegenden Standort; **der Betrachter schaut nicht von oben oder von außen auf Spiel und Mitspieler, sondern befindet sich im Geschehen.**<sup>162</sup>

Dass Gebauer sich besonders auf den Begriff der Spiele konzentriert, um die immanente Beweglichkeit der Vorstellung vom „Fluss des Lebens“ zu rechtfertigen, gibt uns Anhaltspunkte für den Vergleich der Bedeutungen von Wörtern mit den Spielen, die man mit ihnen spielt. Das Subjekt ist nicht mehr Beobachter der Welt, sondern wird Teilnehmer des Spiels. Zugleich sind die Sprachspiele miteinander verwoben und die Ränder, die ein jedes definieren, unscharf; aufgrund einer gewissen Autonomie, die sie besitzen, ist es aber auch möglich, ein Spiel vom anderen zu unterscheiden. Ebenso können die zu befolgenden Regeln einer gewissen Abgrenzung dienen, aber auch sie sind nicht ganz festgelegt und können im Lauf des Spiels variieren. Alles ist „im Spiel“, auch das Subjekt oder, wie wir es hier nennen, die Person.

*Fluss des Lebens* ebenso wie *Lebensform* sind Begriffe, die Wittgenstein nur einige wenige Male anspricht. Das erschwert die Arbeit des Interpreten, macht sie aber nicht unmöglich. Wichtig ist hier, dass beide eng mit den Sprachspielen verbunden sind und alle drei gemeinsam mit den Handlungen, die wir Menschen in unserem Alltagsleben verrichten.

---

<sup>162</sup> Gebauer, 2009, S. 232 (Hervorhebungen von mir).

Der Ausdruck *Fluss des Lebens* offenbart die Wichtigkeit der Komplexität, welche die Sprache **bei** den menschlichen Aktivitäten und **als** menschliche Aktivität annimmt. Das Bild des *Flusses* verdeutlicht, was mit Aktivität gemeint ist: andauernde Bewegung. Sprache ist nichts Festes, nur im Ausgang von ihrer Mobilität können wir von Bedeutungen und Intentionen unsere Rede sprechen. Das Interessante an diesem Ausdruck ist, dass es sich, neben den schon angesprochenen „Sprachspielen, um eine weitere Form handelt, von menschlichen Tätigkeiten zu sprechen.

In dem Maße, in dem Wittgenstein uns dazu führt, mehr nach dem Gebrauch als nach der Bedeutung zu fragen, verdeutlicht sich das Bild des *Flusses* und so wandelt sich die bisher in der traditionellen Philosophie gültige Vorstellung von „Bedeutung“; sie bezieht sich mehr auf eine Tätigkeit als auf etwas Statisches oder konkrete Gegenstände. An den wenigen Stellen, an denen Wittgenstein vom *Fluss des Lebens* spricht, sind Sprache, Wortbedeutung, Gebrauch und menschliche Tätigkeit deshalb als unauflöslich miteinander verknüpft zu verstehen. Einem Wort oder einem Satz Bedeutung zuweisen und ebenso diese zu verstehen sind also Tätigkeiten, die im Fluss unseres Lebens stattfinden.

Die – therapeutische – Methode von Wittgensteins später Philosophie ist nicht mehr theoretisch; sie schlägt vor, auf empirische Erklärungen zu verzichten und statt dessen einfach zu beschreiben. In diesem Fall geht es nur darum, zu zeigen wie unsere Sprache funktioniert. Dazu muss eigentlich nichts untersucht werden, was nicht zu den natürlichen Tätigkeiten des Menschen zählt. Um herauszufinden, was beispielsweise mit „denken“ gemeint ist, müsste man alle Sprachspiele beschreiben, in denen das Wort verwendet wird, und welche anderen Tätigkeiten mit Denken verbunden sind.

Aber eben weil die menschlichen Aktivitäten, gerade auch in der Sprache, so komplex sind, kann nicht eine einzig richtige Definition oder ein alleiniges Modell für die Bedeutung eines Wortes gegeben werden. Wenn wir wissen wollen, was die menschliche Wirklichkeit ist, bleibt uns nur, hinzuschauen und zu beobachten wie diese komplexe Vielfalt an Kontexten oder Situationen (Sprachspielen) funktioniert und wie sie sich zu unserem in konstanter Wandlung befindlichen Leben verhält.

Tätigkeiten wie bejahen, erstreben, lügen, zweifeln, ausdenken, glauben, gehorchen, berichten, hoffen etc. sind Sprachspiele, die bei gegebener Beschreibung eines Kontextes Sinn haben und die folglich auch Sinn haben im alltäglichen Tun der Menschen. Die Sprachspiele aber, wie auch die Tätigkeiten selbst, existieren nicht ohne eine Gemeinschaft; es gehört zu ihnen, sie miteinander zu teilen, sei es, indem man

bestehende Regeln bricht, sie verändert, neue erfindet, sie umgeht oder ignoriert etc. Nichts davon wäre möglich, wenn es sich um eine Tätigkeit von Einzelpersonen handelte.

Die Erklärung eines Kontextes setzt also voraus, dass wir Kontexte erkennen können ohne die Notwendigkeit anderer Arten von Erklärungen oder Definitionen (um eine regressio ad infinitum zu vermeiden). Die Praxis unserer Alltagsaktivitäten ist genau der Ort, wo wir Kontexte erkennen können und damit die Sprachspiele, mit denen wir umgehen. So können wir, beispielsweise wenn wir ins Theater gehen, eindeutig das Sprachspiel der Bühne unterscheiden und fragen uns nicht, ob der Schauspieler tatsächlich Schmerzen hat oder diese nur spielt. Diese Spiele entsprechen etwas, das in unserem Leben oder, wie Wittgenstein es in PPF, 345 nennt, unseren *Lebensformen* schon **gegeben** ist.

Interessant zu sehen und hier nur eine erste Annäherung an seine Philosophie der Psychologie und die Verwendung unserer psychologischen Begriffe ist, wie Wittgenstein den Ausdruck „Fluss des Lebens“ auch im Zusammenhang mit dem „Inneren“ benutzt: „Auch was im Innern vorgeht hat nur im Fluß des Lebens Bedeutung.“<sup>163</sup> Das heißt, der Ausdruck „was im Innern vorgeht“ kann nur in unserer Sprachpraxis Sinn haben.

Damit wird deutlich, dass Wörter wie auch Sätze weder eine alleinige noch immer dieselbe Bedeutung haben können; das heißt, man kann sie nicht immer und in jedem Kontext gleich verwenden. All das bedeutet, dass der zu erforschende Gegenstand weder mit Themen der Metaphysik (dem Wesen) noch der Epistemologie (der Erkenntnis) zusammenhängt, sondern mit menschlichen Tätigkeiten, die von unserer Sprache nicht zu trennen sind.

---

<sup>163</sup> LW II, S. 30

## II. Abschließender Beitrag Wittgensteins: die verschiedenen Verwendungen des Wortes „ich“ in unserer Erfahrungssprache

A philosophical problem can be solved only in the right surrounding.

We must give the problem a new surrounding we must compare it to cases we are not used to compare it with.

L. Wittgenstein, BE, 166/29v

Allgemein geht man davon aus, dass die Probleme bezüglich 1) Gewissheit und Zweifel, 2) der Farben und 3) des „Inneren“ und „Äußeren“ von Wittgenstein zwischen 1949 und 1951 entfaltet wurden.<sup>164</sup> Wie aus seinem *Nachlass* zu ersehen, hat er die Themen von MS 119 (Band XV) jedoch schon seit 1937 aufgegriffen und sie anhaltend und in Bezug zueinander diskutiert. Tatsächlich machen zahlreiche Anmerkungen in seinen *Letzten Schriften über die Philosophie der Psychologie II* es zu einer komplexen Aufgabe, die Themen von Gewissheit, Epistemologie und dem „inneren“ Charakter der so genannten „psychischen Zustände“ voneinander zu unterscheiden. Deswegen werden in meine Untersuchung der Funktionen des Wortes „ich“ in diesem zweiten Teil auch diese Themen (mit Ausnahme der Farben) einfließen.

Unter den Manuskripten Wittgensteins findet sich ein maschinengeschriebenes Inhaltsverzeichnis, das auf interessante Weise die Verknüpfung zwischen den in dieser Arbeit hier vorgestellten Hauptthemen erkennen lässt. Nachfolgend liste ich die speziell für dieses Kapitel relevanten auf; die Nummern entsprechen denen des Originals (wo sie fortlaufend sind):

9. Private Rechtfertigung meiner Worte.

10. „Ich“, „hier“, „jetzt“<sup>165</sup>, „dieses“ sind nicht Namen.

11. Ist die Verwendung des Worts seine Bedeutung, so kann „ich“ nicht bedeuten, was ein Eigenname bedeutet.<sup>166</sup>

12. Introspektion, ein Schauen. Was sind die Kriterien dafür, daß es vor sich geht.<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> Das zu dieser Thematik gehörige MS 119 wurde von den Herausgebern aufgeteilt in „Über Gewissheit“, „Bemerkungen über die Farben“ und „Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie II“ und ist heute unter diesen Titeln bekannt.

<sup>165</sup> In der Diplomatic Transcription wurde das Wort „jetzt“ hinzugefügt.

<sup>166</sup> In der Diplomatic Transcription wurde dieser Satz gelöscht.

<sup>167</sup> In der Diplomatic Transcription, wurde „stattfindet“ an Stelle von „vor sich geht“ vorgeschlagen.

13. Konzentrieren der Aufmerksamkeit, ein inneres Zeigen? Worauf zeigen wir, indem wir auf etwas schauen, auf ein Geräusch horchen?<sup>168</sup>

Meine These ist die, dass das Wort „ich“ in vielen unterschiedlichen Kontexten und Umständen gebraucht wird. Das ist, wie ich glaube, der Grund, weshalb Wittgenstein schreibt, „ich“ sei kein Name (10) und es bedeute nicht, was ein Eigename bedeutet (11), zumal die Verwendung von Eigennamen auch eine andere ist als die der Gegenstandsnamen. Auf Sätze wie „Ich sehe...“, „Ich höre...“, „Ich fühle...“, „Ich will sagen...“, „Ich denke...“ etc. hat Wittgenstein meines Wissens nur ein einziges Mal<sup>169</sup> Bezug genommen im Sinne von „Verwendungen des Wortes ‚ich‘ als *Subjekt*“. Seine Vorlesungsnotizen und Schriften über die Philosophie der Psychologie nach 1932 zeigen, dass diese Art von Sätzen weder einen „innerlichen“ psychischen Prozess beschreibt noch irgendeine spezielle Verhaltensweise erklären will. Das bedeutet, dass von uns rein mit dem Verhalten oder der Sprache das „in“ uns Liegende nicht ausgedrückt wird (im Sinne eines Beförderns von innen nach außen). In anderen Worten, Wittgenstein bekräftigt, **es hätte keinen Sinn**, etwas derartiges zu sagen, zumindest nicht in dem üblicherweise in der Philosophie gebräuchlichen Sinne.

Im ersten Teil des Kapitels habe ich angeführt, dass die „Ich-Sätze“ in unserer Sprache viele Verwendungszwecke erfüllen. „Das Ich“, „Self“ oder „Ego“ ist keine vom Körper unterscheidbare Entität und folglich auch nichts, was ihn bewohnt. Also ist das Problem der Referenz von „ich“ eine Fragestellung, die uns keinen Schritt weiter führt. Deswegen schlage ich als Frage vor: „Wie kann ich von mir selbst sprechen?“ Klar ist, dass wir von uns selbst auf viele verschiedene Weisen reden; das ist ja der Grund, weswegen die „Ich-Sätze“ so viele Rollen in unseren Sprachspielen einnehmen. In diesem Sinne, und wie aus den folgenden Beispielen zu ersehen, spielt das Wort „ich“ unterschiedliche Rollen: 1) Hallo, ich bin Cecilia; 2) Ich bin arg blass! 3) Mir schmerzt der Fuß; 4) Ich bin ganz aufgeregt! etc. Die Tatsache, dass wir auf verschiedene Weisen von uns selbst reden, bedeutet aber nicht, dass wir uns auf unterschiedliche Teile oder Aspekte von uns selbst beziehen. Dies ist die Hauptthese, die im vorliegenden Kapitel ausgearbeitet werden soll. Dazu wird es nötig sein, zunächst kurz das Problem des „Privaten“ und Wittgensteins Antwort darauf

---

<sup>168</sup> BE, 235/1-9.

<sup>169</sup> Siehe: BB, S. 66.

vorzustellen, was letztlich Hand in Hand geht mit den Weisen, wie wir von uns selbst sprechen.

### 3.3. Der mögliche Vorläufer des als „Privatsprache“ Betrachteten: die dualistische Auffassung von „Innerem und Äußerem“

Ich habe gerade das Gegenteil  
von Descartes' Betonung des 'ich'  
überzeugend darzulegen versucht.  
L. Wittgenstein<sup>170</sup>

Die Möglichkeit eines Eliminierens der dualistischen Auffassung von „Innerem und Äußerem“ scheint unserem gesunden Menschenverstand zuwider zu laufen: der Tatsache, dass es einen „inneren“ Bereich gibt und wir **dort** unsere Gedanken, Emotionen und Schmerzen verbergen können, falls wir das wollen. Interessant für Wittgenstein ist, wie diese Sichtweise in der Grammatik (dem Gebrauch) unserer Sprache wurzelt. Das, was unter dem „Bereich des Inneren“ verstanden wird, hängt meist mit dem Privaten zusammen, dem, was den Anderen, nicht aber dem Subjekt der Erfahrung, unbekannt ist. Ich folge Wittgenstein in der Zielsetzung, zu untersuchen inwieweit es sinnvoll ist, vom „Innerlichen“ zu sprechen, und was alles wir als etwas Privates mit diesem Begriff verbinden. Sofern ein Sinn erkannt wird, sollen die Verwendungen der in unserer Umgangssprache damit zusammenhängenden Ausdrücke erkundet werden.

Gemeinhin geht man davon aus, dass es einen **wesentlichen** Unterschied gibt zwischen Sätzen wie „Ich bin ganz blass!“ und „Ich bin furchtbar aufgeregt!“ Das liegt daran, dass der zweite sich auf etwas zu beziehen scheint, was „innerhalb“ von mir stattfindet, der erste hingegen auf etwas, das „außerhalb“ meiner Person, also für alle sichtbar geschieht (in diesem Fall das blasse Gesicht). Können wir aber wirklich die Formen, in denen wir von uns selbst sprechen, nach diesen Begriffen kategorisieren? Inwieweit gehören Gefühle, Gedanken, Erinnerungen etc. nur dem Bereich des „Inneren“ an? Können wir nicht auch am Gesichtsausdruck erkennen, dass jemand aufgeregt ist?

---

<sup>170</sup> CL II, S. 63.

Ich stimme mit Wittgenstein darin überein, dass in der Grammatik philosophischer Aussagen die Verwendungen von Worten wie „innerlich“ und „äußerlich“, bezogen auf psychische Zustände, meist unklar sind. Dasselbe lässt sich über das Wort „ich“ sagen. Wie in der vorliegenden Arbeit untersucht, referiert „Ich“ nicht auf ein metaphysisches „Ego“, denn eine Entität, von der man solchermaßen reden könnte (auf die man referieren könnte), gibt es nicht. In jeglicher Situation, in der in Philosophie oder Psychologie das Wort „ich“ als Referenz auf jemanden benutzt wird, kann man auch das Wort „Person“ verwenden. Auch wenn ich in der Umgangssprache, in den wenigen Kontexten, in denen das möglich ist, „auf mich selbst zeige“ mit dem Wort „ich“, deute ich auf eine Person und nicht auf „ein Ich“. Somit wird das Wort in verschiedenen Sprachspielen gebraucht und seine Bedeutung entsprechend dem Kontext verstanden. Gleiches gilt für die Wörter „innerlich“ und „äußerlich“. Es gibt nichts, worauf wir uns beziehen könnten, wenn wir von „dem Inneren“ oder „dem Äußeren“ eines Menschen sprechen; das, worauf man sich wird „beziehen“ müssen, ist eher die Verwendung der Wörter. Argumentiert wird in diesem Kapitel über die Art, in der wir uns in allem, was wir tun und sagen, als Ganzheit erweisen. Das kann sich deutlich in unserem Verhalten äußern, aber auch in jedem Aspekt unserer Sprache und deren Gebrauchsweise.

Auf der Grundlage dessen, wovon man sagen könnte, dass es „innerhalb oder außerhalb der Person liegt“, werde ich die mit Privatheit, „Selbstkenntnis“ und Verhalten zusammenhängenden Probleme untersuchen. Meine These, die „Ich-Sätze“ spielten in unserer Sprache verschiedene Rollen, bestärkt die Idee, dass wir es nicht vermeiden können, zu zeigen was wir sind. Wir können zum Beispiel unsere Gedanken „nirgendwo“ verbergen. Was jemand denkt, zeigt sich an der ganzen Person und ruht nicht nur an einem Teil derselben, auch wenn man glauben mag, es sei in einem Teil ihres Inneren versteckt oder es drücke sich nur im von ihr Gesagten aus.

Wittgenstein stellt das Problem des „Inneren“ und des „Äußeren“ dar, indem er die dualistische Idee eines im Körper wohnenden „Ich“ folgendermaßen zurückweist: „The idea of the ego inhabiting a body to be abolished. / If what[ever] consciousness [there is] spreads over all human bodies, then there won't be any temptation to use the word 'ego'.“<sup>171</sup>

Bereits seit Mitte der 30-er Jahre beginnt er, über die Vorstellungen vom „Inneren“ und „Äußeren“ nachzudenken. Dabei untersucht er auch die Weise, in der wir von uns

---

<sup>171</sup> LPE, 225.

selbst gemäß der kartesianischen Auffassung einer Seele innerhalb des Körpers sprechen. Die These, dass die Sprache nur äußerlich das ausdrückt, was in uns liegt, ist ein Resultat dieser Auffassung. Es ist die These, die in den folgenden Abschnitten in Frage gestellt werden soll, wobei Bezug genommen wird auf die Verwendungen des Wortes „ich“ in Kontexten, in denen wir von Schmerzen, Erfahrungen, Verhaltensweisen, Wahrnehmungen etc. sprechen. Somit wird die Reflexion sich auf die Art konzentrieren, in der wir in den verschiedenen Sprachspielen von uns selbst reden, unter Berücksichtigung der Weise, in der die dualistische Auffassung von „Innerem – Äußerem“ Anwendung findet.

Die traditionelle Konzeption eines kartesianischen „Ich“ bringt die Problematik der Privatheit mit sich und die Frage, ob diese mit unserem Verständnis des Verhaltens gelöst werden kann. Auf derselben Grundlage des Privaten und des Öffentlichen sollte es auch eine Reflexion geben über die Möglichkeit von Beschreibungen dessen, was wir als „mentale Zustände“ und Erfahrungen bezeichnen. Deswegen wird es auch erforderlich sein, die Verwendungskriterien von Ausdrücken wie „innerlich“ und „äußerlich“ zu untersuchen sowie deren Verhältnis zum Gebrauch des Wortes „ich“ in unserer Umgangssprache.

Klar ist, dass der philosophische Dualismus nicht erst mit Descartes' Erkenntnismethode begonnen hat. Es gab schon zuvor einen im philosophischen Denken fest verwurzelten und nicht nur der Moderne geschuldeten Sinn für Dualismus. Sicher ist der Einfluss der vom griechischen Denken geerbten philosophischen Begriffe schon ab Platon, der in seinen *Dialogen* ausführt, dass Körper und Seele (um traditionelle Begriffe zu verwenden) verschiedenen Welten angehören.

Wenn wir uns nun also in die antike Philosophie zurückversetzen, stoßen wir nicht nur auf eine dualistische Tradition, sondern sogar auf die Theorie einer dreiteiligen Seele. Sie wird von Platon im vierten Buch der *Republik* (439c-441d) dargestellt als Bild dafür, wie man sich die Gerechtigkeit in der Stadt analog zur Seelenstruktur vorzustellen habe. Diesem Dialog zufolge besitzt die im Körper wohnende Seele mindestens drei Elemente oder Kräfte, Vernunft, Mut und Begierde, die dort lokalisiert sind, wo wir im Körper die entsprechenden Regungen spüren: Kopf, Brust und Magen. Wittgenstein kommentiert – meiner Einschätzung nach ironisch – diese Auffassung:

„Wo spürst du den Kummer?“ – In der Seele. – Und wenn ich hier einen Ort angeben müsste, würde ich in die Magengegend zeigen. Bei der Liebe auf die Brust und bei einem Einfall auf den Kopf.<sup>172</sup>

So zeigt er, wie wir durch die philosophische Tradition in unserer Sprache beeinflusst worden sind: wir hinterfragen nicht die Weise, in der wir uns beim Philosophieren mit Wörtern wie zum Beispiel „Seele“ oder „denken“ befassen.

In meiner Arbeit hier interessiert mich jedoch nicht der historische Entstehungsprozess des Dualismus; ich möchte nur zeigen, wie Descartes ihn verstärkt hat. Wie schon im zweiten Kapitel besprochen, kam Descartes zu dem Schluss, der Körper sei eine Art von Substanz (*res extensa*) und die Seele eine davon unabhängige andere (*res cogitans*). Dabei ist es wichtig, hervorzuheben dass Descartes' Methode einen spezifischen Zweck hat: universales, wissenschaftliches Mittel zum Erlangen von Gewissheit in der Erkenntnis der Welt und damit von sich selbst. Weder seine Methode noch seine Zielsetzungen sollen in diesem Kapitel hinterfragt werden, jedoch ist es aus wittgensteinscher Perspektive wichtig, die Formen präsent zu haben, in denen Philosophen seither diese dualistischen Begriffe verwendeten. In der Philosophie ist es nötig, die Weise zu hinterfragen, in der gewisse Wörter und Ausdrücke gebraucht werden, und besonders, nach dem Sinn ihres Gebrauchs in verschiedenen Kontexten zu fragen.

Um besser zu verstehen, wie der hier angesprochene Dualismus sich im modernen Denken verstärkt hat, ist es wichtig, dem auf seiner *Sechsten Meditation* basierenden Argument Descartes' nachzugehen:

Ich bemerke nämlich, dass vorzüglich darin ein grosser unterschied zwischen Seele und Körper ist, dass der Körper seiner Natur nach immer theilbar ist, die Seele aber durchaus untheilbar. Denn **wenn ich hierbei mich als denkendes Wesen betrachte**, so kann ich keine Theile in mir erkennen, sondern sehe mich nur als ein einiges und vollständiges Wesen; und obgleich mit dem ganzen Körper die ganze Seele geeint zu sein scheint, so kann man doch einen Fuss oder einen Arm oder irgend ein Glied des Körpers abschneiden, ohne dass der Seele dadurch etwas abgenommen wird. [...] Dies allein würde hinreichen, um mich zu belehren, dass die Seele vom Körper durchaus verschieden ist, wenn ich es nicht schon anderwärts wüsste.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> RPP I, 438.

<sup>173</sup> Descartes, 1870, S. 110-111 (Hervorhebung von mir).

Dieses nach einer dualistischen Idee der Trennung von Körper und Geist geformte Argument wird wie folgt entwickelt: 1) Wir können uns **vorstellen**, dass unser Geist ohne den Körper existiert. 2) Wir können **begreifen**, dass der Geist ohne den Körper existiert. 3) Wir glauben an die **Möglichkeit**, dass der Geist ohne den Körper existiert. Daraus folgt 4), dass der Geist eine andere Entität **ist** als der Körper. Das Problematische an diesem Argument ist, dass es vom Bereich des Vorstellbaren übergeht in den des Realen oder des möglicherweise als Tatsache zu Verstehenden, ohne diesen Übergang wirklich zu erklären.

Ein Grund für Wittgensteins Vorschlag, das Wort „ich“ aus unserem Vokabular zu verbannen, könnte der Wunsch gewesen sein, aus seiner Ablehnung von Descartes' Argumentation heraus zu zeigen, dass dieses Wort keine besondere Stellung zu beanspruchen hat. Es verleiht auch dem Subjekt keine Sonderstellung (nicht einmal als denkender Substanz). Das rührt daher, dass „ich“ auf keine besondere Entität referiert und schon gar nicht auf etwas in einem Körper Wohnendes. Für Descartes jedoch ist „das Ich“ eine eigene Entität, die identifizierbar ist aufgrund der Möglichkeit, sie als etwas von den körperlichen Wahrnehmungen Verschiedenes zu denken. Aber genau das ist es, was Wittgenstein zu vermeiden versucht und weswegen er dem Wort „ich“ in unserer Umgangssprache dieselbe Relevanz zugesteht wie jedem anderen Wort. In seinen Vorlesungsnotizen schreibt er:

One symbolism is just as good as the next. The word "I" is one symbol among others having a *practical* use, and could be discarded when not necessary for practical speech. It does not stand out among all other words we use in practical life unless we begin using it as Descartes did.<sup>174</sup>

Es gibt also einen sich auf unsere Sprache auswirkenden Dualismus, der sich als klare Unterscheidung zwischen Körperlichem und Mentalem äußert. Auf der einen Seite die physische Welt außerhalb der Person, so wie sie sich deren Augen darbietet: eine aus Materie und berührbaren Gegenständen, einschließlich menschlicher Körper, bestehende Welt mit der Eigenschaft, öffentlich zu sein. Und auf der anderen Seite haben wir die Welt des Mentalen mit ganz anderen Eigenschaften: ihre Inhalte werden nicht über die Körperorgane wie Augen oder Gehör erfasst, sondern nur gedacht oder

---

<sup>174</sup> CL II, S. 63.

„innerlich wahrgenommen“. Darauf beruht die Annahme, besagte Inhalte seien privat und ließen sich nur anhand äußerer Ausdrucksformen wie körperlichem und sprachlichem Verhalten zeigen.

Glock kommentiert: „The alleged ontological split between the physical world and the world of consciousness is merely a **categorical difference drawn in our language**.“<sup>175</sup> Die Weise, in der dieser Unterschied in der Philosophie aufgefasst wird, führt immer wieder zu neuen, begrifflichen Missverständnissen. Das spiegelt sich nicht nur im Gebrauch der Umgangssprache, sondern auch in einer ganzen philosophischen Konzeption, die sich sogar auf die Naturwissenschaften auswirkt, wie Hacker erklärt:

[...] we are prone to think of human behaviour as akin to the movements of a puppet manipulated by hidden strings, Cartesians conceiving of these strings as being controlled by the mind (via the pineal gland) and materialists conceiving of them as being pulled by the brain.<sup>176</sup>

Wir könnten uns nun fragen, worin das Problem dieser Auffassung eigentlich bestehe. Meiner Ansicht nach darin, dass die Person als gespaltenes Wesen dargestellt wird. Die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem, wie sie noch heute gehandhabt wird, ist nichts weiter als eine neue Form von kartesianischem Dualismus. Wir denken an die „mental Zustände“ als wären sie tief **im** Geist (bzw., für die Materialisten, **im** Gehirn) versenkt und somit getrennt und unabhängig von den übrigen Aspekten der Person. Damit interpretieren wir die geistigen Vorgänge fälschlich als Repräsentationen, die tief unter oder hinter dem ruhen, was tatsächlich gezeigt wird.

Wittgenstein behauptet nicht, alles zeige sich<sup>177</sup> in dem Sinne, dass es nur an der Oberfläche liegt. Genau genommen versucht er, den philosophischen Fehlgebrauch von innen bzw. außen Liegendem abzuschütteln. Es stellt sich die Frage: Wenn unsere Gedanken, Empfindungen, Gefühle, Erwartungen, Ängste etc. innerhalb der Person liegen und die sprachlichen Ausdrücke nur an der Oberfläche, wo sind dann die Grenzen dieser zwei Aspekte? Ist es die Haut oder der Mund? Wittgenstein antwortet:

“Then is there nothing under the surface?!” But I said that I was going to distinguish two expressions, one for the ‘surface’ and one for ‘what is below the surface’ – only

---

<sup>175</sup> 1996, S. 85 (Hervorhebung von mir).

<sup>176</sup> 1990, S. 274.

<sup>177</sup> Vgl. CL I, S. 26.

remember that these expressions themselves correspond just to a *picture*, not to its usage. It is just as misleading to say that there is just the surface and nothing underneath it, as that there is something below the surface and that there isn't just the surface. [...] But we misapply the picture if we ask whether both cases are or aren't on the surface.<sup>178</sup>

Mehr noch: Wie verstehen wir den Gebrauch von „innerem Gegenstand“ und „äußerem Ausdruck“? Es stimmt, dass wir diese Ausdrücke gebrauchen und verstehen, weil sie zu den Sprachspielen gehören, mit denen wir etwas über uns selbst aussagen. Kann man aber behaupten, die Sprache sei lediglich eine Form, in der wir das als innen liegend Betrachtete *aus-drücken*? Besteht die Funktion der Sprache nur darin, mentale Zustände und Vorgänge auszudrücken? Treffender wäre es, zu sagen, dass das Ausdrücken von etwas Mentalem ein spezifisches Sprachspiel sei und eine Tätigkeit, die in speziellen Kontexten erfolgt. Was wir über unsere Gedanken, Gefühle, psychischen Zustände etc. in Worten aussagen, steht in direktem Verhältnis zu dem betreffenden Gedanken, Gefühl, psychischen Zustand.<sup>179</sup> Es gibt nichts Geheimnisvolles an dem Verhältnis z. B. zwischen unseren Gefühlen und deren Ausdrucksformen gegenüber Anderen. So etwas wie einen Bereich „des Inneren“ gibt es nicht und folglich gibt es nichts *aus-zudrücken* über **das, was** ein „innerer Zustand“ **ist**.

Gemeinhin denkt man, in körperlicher, „äußerer“ Hinsicht könne eine Person nur von den Anderen als Ganzes wahrgenommen werden, während sie selbst sich nur teilweise wahrnimmt. Andererseits scheint nur die Person selbst Zugang zu haben zu den „inneren Repräsentationen“ dessen, was sie wahrnimmt, z. B. mentale Abbilder, oder was sie fühlt, z. B. Schmerzen, Emotionen etc. Als Argument gegen diese Vorstellung schreibt Wittgenstein:

Woher kommt uns *auch nur der Gedanke*: Wesen, Gegenstände, könnten etwas fühlen? Meine Erziehung hätte mich darauf geführt, indem sie mich auf die Gefühle in mir aufmerksam machte, und nun übertrage ich die Idee auf Objekte außer mir? [...] Auf Steine und Pflanzen, etc. übertrage ich meine Idee nicht. [...] Nur von dem, was sich benimmt wie ein Mensch, kann man sagen, daß es Schmerzen *hat*. Denn man muß es

---

<sup>178</sup> LPE, 304.

<sup>179</sup> Damit meine ich nicht die „unmittelbare Erkenntnis“, von der üblicherweise gesprochen wird, wenn von einem privilegierten Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen die Rede ist.

von einem Körper sagen, oder, wenn du willst, von einer Seele, die ein Körper *hat*. **Und wie kann ein Körper eine Seele *haben*?**<sup>180</sup>

Die Weise, wie wir über unsere Seele oder unseren Geist als Bewohner des Körpers denken, ist somit für Wittgenstein eine irriige Auffassung, die ihren Ursprung in der traditionellen Philosophie hat. Dieser Tradition zufolge repräsentieren die Ausdrücke selten – oder niemals – genau das im Inneren der Person Vorgehende, da Erfahrung und ihr Ausdruck unterschiedlicher Natur sind und zu zwei verschiedenen Bereichen gehören.

Damit erstreckt sich Wittgensteins diesbezügliche Kritik auch auf die Idee des privilegierten Zugangs, den das Subjekt angeblich zu seinem eigenen „Ich“ hat. Im folgenden Zitat scheint Wittgensteins Diskussionspartner Kartesianer zu sein, da die dort verfochtene traditionelle Idee besagt, nur von der Kenntnis eigener Erfahrung des Inneren ausgehend könne jedermann von der Existenz „des Inneren“ bei seinen Mitmenschen wissen:

But what about the criterion whether there is anything inside or not? Here we say “I know there’s something inside in *my* case. This is how I know about an inside and am let to suppose it in the other person too.”

Further, we are not inclined to say that only hitherto we have not known the inside of another person, but that the idea of this knowledge is bound up with the idea of myself.<sup>181</sup>

Dem fügt ter Hark bei:

There is uncertainty – just as there is certainty – but it need not be explained by a dualistic gap between evidence and what it is evidence of. Wittgenstein has shown that both signs for deception and signs for sincerity ‘inside’ can be recognized on the outside. So the issue is not a dualistic contrast between inner and outer.<sup>182</sup>

Nach meinem Verständnis der späten Philosophie Wittgensteins scheint er mir anzuregen, in der Sprache die Verwendung von Begriffen zu vermeiden, welche irreführend sein können, so dass auch Missverständnissen in der Philosophie vorgebeugt

---

<sup>180</sup> PI, 283, Hervorhebung von mir.

<sup>181</sup> LPE, 224.

<sup>182</sup> 1990, S. 135.

wird. Über Sprachverwirrungen der traditionellen Philosophie zu reflektieren hilft uns auch dabei, die Natur der von uns so genannten „philosophischen Probleme“ neu zu überdenken. Obwohl es genau das ist, was Wittgenstein in der Philosophie tut, versuchen einige Philosophen nach wie vor, seine Ideen entweder auf den Bereich des Behaviorismus oder den des Relativismus zu reduzieren. Wenn wir aber weiterhin versuchen, Wittgensteins Denken auf Grundlage der bequemen Positionen von Dualismus / Monismus bzw. Mentalismus / Behaviorismus einzuordnen, wird es uns, wie Schulte sagt, nur schwer gelingen, seine Philosophie zu verstehen.<sup>183</sup> Im Bewusstsein dessen fahre ich fort mit der Untersuchung des Problems der Privatheit, um bestätigen zu können, dass es einen Weg gibt, die dualistische Konzeption von „Innerem / Äußerem“ außer Kraft zu setzen.

### 3.3.1. Der philosophische Begriff von Privatheit

Wir sind in unserer Haut gefangen.

L. Wittgenstein<sup>184</sup>

Wie Malcolm anmerkt,<sup>185</sup> ist bei Autoren wie Russell deutlich die traditionelle Auffassung von Privatheit zu erkennen, weil nach Russell zumindest die körperlichen Empfindungen und die mentalen Bilder privat, da nur von einem Beobachter wahrnehmbar, sind.<sup>186</sup> J. Ayer hingegen legt, so Malcolm, bezüglich Privatheit den Schwerpunkt auf das Besitzen (*privacy of ownership*); „das Ich“ besteht aus einer Reihe sensorischer Erfahrungen, weswegen es logisch unmöglich ist, dass eine sensorische Erfahrung mehr als „einem Ich“ gehört.<sup>187</sup> Dass jeder einzelne Mensch seine eigenen Erfahrungen besitzt, bedeutet für Ayer auch, dass jeweils nur eine Person diese unmittelbar kennen kann. Das Wort „Kenntnis“ ist hier relevant für das Verstehen der traditionellen Idee von Privatheit. In Fällen wie dem der sensorischen Erfahrungen ist es üblich, zu sagen, jemand wisse (oder sogar: sei sicher), dass er eine Empfindung habe, z. B. einen Schmerz, und niemand könne dergleichen mit solcher Sicherheit wissen wie die Person, die momentan den Schmerz hat.

---

<sup>183</sup> Vgl. 1989, S. 203.

<sup>184</sup> BE, 183/63.

<sup>185</sup> 1977, S. 104-105.

<sup>186</sup> Vgl. 1921, S. 118, zitiert von: Malcolm, 1977, S. 104.

<sup>187</sup> Vgl. Ayer, 1946, S. 125, zitiert von: Malcolm, 1977, S. 105.

## i) Was eine essentiell private Sprache wäre

Die Idee des Privaten ist also eine trügerische, d.h., es ist für die Anderen logisch unmöglich, etwas zu kennen, das nur mir zustößt. Zusammen mit den Anmerkungen zum Begriff „Privatheit“ und zu den Empfindungsaussagen lässt sich Wittgensteins Frage auch auf die Weise anwenden, in der wir über uns selbst sprechen. Wie können die auf Empfindungen, Gefühle, Gedanken etc. bezogenen Wörter etwas Signifikantes ausdrücken? Was können sie von einer Person tatsächlich aussagen oder beschreiben? Die Fragen scheinen falsch gestellt, da Aussagen in der ersten Person Singular nichts von dem beschreiben, was mit einer Person geschieht, so wie die auf verschiedene Formen von Schmerz bezogenen Wörter nicht diese Schmerzen beschreiben.<sup>188</sup> Richtiger müsste man sagen, dass wir uns mit unserer Alltagssprache ausdrücken und uns sowohl auf materielle Gegenstände als auch auf mentale Aspekte in der Weise beziehen, in der wir die entsprechenden Sprachspiele gelernt haben.

In gewisser Hinsicht gibt es gar keinen so großen Unterschied zwischen den Weisen, in denen ein Kind das Schmerzverhalten lernt, die verbalen Ausdrücke von Schmerz oder die Namen der Empfindungen. Schließlich ist die Art, in der ein Kind die „Ich-Sätze“ des Schmerzausdrucks zu **benutzen** lernt, dieselbe wie beim Lernen anderer Sprachspiele in der ersten Person. Wittgensteins *Notes for the “Philosophical Lecture”* scheinen mir zur Klärung dessen ein gutes Mittel zu sein, ebenso zur Erläuterung der Themen von 1) Privatheit, 2) Privatheit von Empfindungen, 3) privatem Gegenstand und 4) Privatsprache sowie deren Sprachspielen. Speziell in der folgenden Passage, die als Entwurf für seine Notizen diente, verknüpft er all diese Themenbereiche:

What **seems** to be the **essential** characteristic of privacy? **Nobody but I** can see it, feel it, hear it; **nobody except myself knows** what it's like. **Nobody except I can get at it.** [...] Privacy of feelings can mean: nobody can know them unless I show them; or: I can't really show them. Or: if I don't want to, I needn't give any sign of my feeling but even if I want to I can only show a sign and not the feeling.

---

<sup>188</sup> Der Umstand, dass wir einen Schmerz mit Adjektiven beschreiben können, z. B. „entsetzliche Kopfschmerzen“ oder „brennender Schmerz“, bedeutet nicht, dass die alleinige Schmerzaussage eine Beschreibung wäre.

What does 'now' refer to or 'this' or 'I'. The private object. The naming of the private object. The private language. The game someone plays with himself. When do we call it a game. If it resembles a public game. The diary of Robinson Crusoe.<sup>189</sup>

Das führt uns zu der Frage nach der Grammatik des Wortes „privat“. Auf die Frage „was könnte man als ‚privaten Gegenstand‘ betrachten?“ wird üblicherweise geantwortet mit psychologischen und philosophischen Begriffen zur Charakterisierung dessen, was nur mit der es erfahrenden Person geschieht. In Folge dieser „Privatheit“ werden wir niemals imstande sein zu wissen, was in den Anderen vorgeht mit ihren Empfindungen, Gedanken, Erinnerungen, Gefühlen, Schmerzen, Wünschen etc. Wittgenstein aber zeigt uns, dass das, was wir üblicherweise „privater Gegenstand“ nennen, schlicht keinerlei Relevanz hat für die Weise, in der wir unsere Sprachspiele spielen:

The point is that an essentially private object can't justify the use of a word, neither for the others nor for him. The private object does not only not enter the public game but it can't enter a private game either.<sup>190</sup>

Damit stellt Wittgenstein die Authentizität einer „Privatsprache“ beim Gebrauch unserer Umgangssprache in Frage. In anderen Worten: das, was wir „Privatsprache“ nennen, ist einfach keine Sprache, da zur Natur einer Sprache die Möglichkeit des miteinander Geteiltwerdens gehört. Hier lässt sich eine Analogie zur Dichotomie von „Innerem / Äußerem“ erkennen. Wir neigen dazu, zu denken dass, wenn es etwas dem „äußeren“ Bereich Zugesprochenes gibt, es auch etwas dem „inneren“ Angehörendes geben müsse. Wir glauben sogar, die Existenz des inneren Bereichs selbst und unsere Erfahrung desselben rechtfertige die Kriterien, um davon (im Bereich des Äußeren) zu sprechen. Ebenso neigen wir zu dem Gedanken, unsere Sprache sei öffentlich, weil eine Übereinkunft in unserer Lebensform vorausgesetzt wird. Ich stimme aber Wittgensteins These zu, dass der Unterscheidung zwischen Öffentlichem und Privatem kein Sinn zukommt, und zwar deshalb, weil die Grammatik der auf „private Gegenstände“ referierenden Wörter in keinem existenten Sprachspiel zu erkennen ist. Gäbe es für sie eine Verwendung, könnte diese nur zum Bereich einer öffentlichen und miteinander

---

<sup>189</sup> BE, 166/1r - 2v Hervorhebung von mir).

<sup>190</sup> BE, 166/9v.

geteilten Grammatik gehören. Was kein Zug in irgend einem Sprachspiel ist, ist auch nichts, was vom Öffentlichen zu unterscheiden wäre. So erklärt Mulhall:

If it were correct to view the inner as a realm of epistemically private entities to which each person has sole access, then first-person present-tense psychological utterances would have to be viewed as descriptions of those entities [...]<sup>191</sup>

Aber wie schon erwähnt handelt es sich bei dem, was wir über uns selbst sagen, nicht um Beschreibungen von irgend etwas, das in irgend einem Bereich des Privaten geschehen würde, da es keinerlei Art von Kriterien (weder öffentlichen noch privaten) zur Begründung dessen gäbe, was solche Beschreibungen sein müssten. Es handelt sich vielmehr um ein weiteres Spiel auf der großen Palette unserer Sprachspiele, z. B. um das Spiel, über Empfindungen zu sprechen. Zu der Idee, die Natur des Privaten werde nur auf dem Wege des Öffentlichen gezeigt, würde ich meinen, dass, wenn es etwas über sich selbst zu sagen gibt, dies nur möglich ist im Bereich einer gemeinsamen Sprache.

## **ii) Die „privaten Gegenstände“**

Der erste Einwand gegen die Existenz eines „privaten Gegenstands“ ist der, dass falls ein solcher existierte, es kein Wort zu seiner Benennung gäbe; und wenn wir dieses Wort erfinden würden, gäbe es keine Begründung für seinen Gebrauch in unserer Sprache. Damit würde die Frage offen bleiben: Wie verstehen die Anderen ein Wort, das nur eine Person kennt? Wenn nur eine Person ein Wort gebraucht (in ihrem Geist, da es keinen Referenten in der gemeinsamen Welt gibt), wird dieses Wort zu keinem Teil irgend eines Sprachspiels. Somit hätte ein derartiges Wort keinen Sinn im öffentlichen Umfeld und folglich auch nicht für die Person, die es im Geist hat.

Anders ausgedrückt, der „private Gegenstand“ spielt keinerlei Rolle in irgendeinem Sprachspiel, weil alle Sprachspiele zum gemeinsamen, öffentlichen Bereich gehören. Ein Wort, das zum Sprechen über etwas Privates gebraucht werden könnte, würde a) keinerlei Rolle in unserer Sprache spielen, weil wir nicht wüssten, wie es zu verwenden ist, wie sein richtiger Gebrauch zu begründen ist und welche die Kriterien seiner

---

<sup>191</sup> 1990, S. 60.

Grammatik sind (individuelle Regeln gibt es nicht, nur gemeinsame), oder es wäre b) ein Wort, das wir schon kennen, gebrauchen und zu sagen gelernt haben, das heißt, es wäre bereits Teil eines unserer Sprachspiele und könnte folglich nicht zum Bereich des Privaten gehören.

Anhand eines Beispiels, des Empfindens von Schmerz, stellt Wittgenstein in seinen Manuskripten die Unmöglichkeit der Existenz eines „privaten Gegenstands“ ausführlich klar:

What I do deny is that we can construe the grammar of ‘having pain’ by hypostasising a private object. Or: The private object functions all right only as long as its grammar is entirely constructed to suit the grammar of the common objects in question. And it becomes an absurdity if its nature is supposed to explain that grammar.

We can express this as follows: There is no justification for an utterance of pain in the sense in which there is for my saying that someone else is in pain.

There is no essentially private justification for I couldn’t know whether anything that is essentially private is a justification.

There is something in front of me which justifies me in saying there is a table in front of me.<sup>192</sup>

Somit kann der Ausdruck „ich habe Schmerzen“ weder seine Ursache noch seine Erklärung in einem privaten Gegenstand (dem Schmerz selbst) haben; die Natur eines solchen Gegenstands und seine Privatheit können keine Erklärung der öffentlichen Grammatik sein. Vielmehr ist es so, dass wir mit der Grammatik der Wörter, die schon eine Rolle in unserer Sprache spielen, von uns selbst sprechen und diesen Wörtern Sinn in einer gemeinsamen Sprache geben können. Um das Beispiel des Zitats aufzugreifen: der Tisch mir gegenüber **und** unsere Verwendungen des Wortes „Tisch“ sind ausreichende Begründung dafür, dass ich sagen kann, mir gegenüber stünde ein Tisch. Anders gesagt, die sogenannte „private Erfahrung“ **meiner** Wahrnehmung des Tisches begründet nicht den Gebrauch des Satzes: „Ich sehe mir gegenüber einen Tisch.“

Derselben Argumentationslinie folgend ist auch der Schmerz, für sich allein genommen, keine ausreichende Begründung für den Gebrauch des Satzes „Ich habe Schmerzen“, da das Wort „Schmerz“ nicht zu einer privaten, sondern einer öffentlichen Sprache gehört. Wenn jemand Schmerzen hat und dies ehrlich ausdrückt, **ist** der

---

<sup>192</sup> BE, 166/12v-13v.

Schmerz **bereits** ein öffentlicher Ausdruck. Mehr noch, die Tatsache, dass jemand Schmerzen hat und ihnen keinen Ausdruck verleiht, macht den Schmerz nicht zu einem „privaten Gegenstand“, da die **Möglichkeit**, Schmerzen nicht zu äußern, ebenfalls zu den gelernten und gemeinschaftlichen Sprachspielen gehört. Soweit man von irgend einer Form von Begründung sprechen kann für das, was jeder einzelne über seine Schmerzen berichtet, findet sich die Grundlage nicht in der Erfahrung des Einzelnen selbst, sondern in der Weise ihres Ausdrucks.

### 3.4. Das so genannte „Privatsprachenargument“ Wittgensteins

Die gemeinhin als „Privatsprachenargument“ bezeichneten Ausführungen Wittgensteins finden sich als Kritik der Möglichkeit einer privaten Sprache in den Abschnitten 243 bis 315 seiner *Philosophischen Untersuchungen*. Hier wird es nicht nötig sein, sie alle zu untersuchen; ich werde nur auf diejenigen eingehen, die für den vorliegenden Text repräsentativ sind. Im Ganzen ist die Zielsetzung dieser Abschnitte, darin stimme ich Hacker zu, deutlich:

[...] their global purpose is to reveal the incoherence of a comprehensive picture of human nature, of the mind and of the relation between behaviour and the mental, of self-knowledge and of knowledge of other people's experience, of language and its foundations, that has dominated philosophy since Descartes.<sup>193</sup>

Wittgenstein präsentiert das Problem so, wie unsere Empfindungen, Wahrnehmungen und psychischen Zustände anscheinend dem Bereich des Privaten zuzuordnen sind. Er argumentiert dann, dass das üblicherweise „Privatsprache“ Genannte schlicht unmöglich ist, weil auf etwas, das nur eine Person verstehen kann und als essentiell privat – also der Logik nach für Andere unmöglich zu kennen – auffasst, nicht die Merkmale einer Sprache zutreffen.

Wittgenstein hinterfragt die Möglichkeit einer Privatsprache, indem er von der Weise ausgeht, in der wir traditionell unsere Erfahrungen als im Wesentlichen „uns“ und niemandem anders gehörend verstehen, weshalb sie anscheinend auch niemand anders kennen kann. Bekanntestes Beispiel ist das der „privaten Empfindungen“ (z. B.

---

<sup>193</sup> Hacker, 1990, S. 15.

Schmerz). Im Allgemeinen werden sie als die Empfindungen erklärt, die aufgrund ihrer Unmittelbarkeit nur die Person kennen kann, die sie hat.

In Abschnitt 243 der *Philosophischen Untersuchungen* stellt Wittgenstein die Frage, was eine private Sprache denn wäre, ob das Führen von Selbstgesprächen als solche zu betrachten sei, oder wenn jemand bezüglich seiner persönlichen Erfahrungen ein eigenes Vokabular verwendet. Aber gleich zu Beginn zeigt er, dass dies eher bereits gelernte Sprachspiele sind als Privatsprachen. Um es genauer zu wissen, fragt er weiter, wie eine Sprache aussehen würde, die sich nur auf unmittelbare, private Empfindungen bezieht, welche nur die sie empfindende Person kennen kann. Nachdem für ihn keine befriedigende Antwort darauf zu finden ist, bleibt Wittgenstein nur die Erklärung, dass, wenn es eine solche Sprache gäbe, sie nicht Teil der **unseren** wäre. Das hat als hauptsächlichsten und wichtigen Grund, dass unsere Sprache essentiell öffentlich ist. Die Vorstellung von Privatheit einer Sprache besteht, wie Schulte bekräftigt, nicht allein darin, dass diese nur von einer einzigen Person gesprochen, gedacht oder verstanden wird, sondern es wäre auch notwendig, dass eine solche Sprache ihrem Wesen nach privat ist – und damit schon von der Definition her ein Ding der Unmöglichkeit.<sup>194</sup>

§244 der *Philosophischen Untersuchungen* behandelt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wörtern und Empfindungen. Wie lernt ein Mensch, das Wort „Schmerz“ zu gebrauchen, um von **seinem** Schmerz zu berichten? Worin besteht der Unterschied zwischen einem natürlichen Schmerzausdruck wie „aua!“ und dem Satz „ich habe Schmerzen...“? Nach Wittgenstein ist der einzige Unterschied das Maß, in dem es uns gelingt, die Sprache zu beherrschen, und wir lernen, uns immer deutlicher über das zu äußern, was uns zustößt. Wichtigster Punkt ist aber, dass beide Ausdrücke dazu dienen, die Aufmerksamkeit der Anderen auf das Schmerzgeschehen zu lenken, und nicht dazu, den Schmerz zu beschreiben.

Wittgensteins Kritik richtet sich also gegen die Vorstellung, es kämen, wenn eine Person Schmerzen hat, (mindestens) drei Bereiche ins Spiel: 1) der Schmerz an sich, 2) der Ausdruck des Schmerzes und 3) die beschreibende Rolle der Sprache. Diese Kritik kristallisiert in §245 der *Philosophischen Untersuchungen* mit der Frage: „Wie kann ich denn mit der Sprache noch zwischen die Schmerzäußerung und den Schmerz treten wollen?“

---

<sup>194</sup> Vgl. 1989, S. 193.

Auch wenn Schmerz eine lokalisierbare Empfindung ist, verleiht ihm seine Lokalisierung nicht die Eigenschaft, ostensiv definierbar zu sein. Die Frage Wittgensteins wendet sich gegen die Idee, ein konkreter Schmerz existiere unabhängig von unserem Schmerzausdruck und -Verhalten und diese seien ostensiv auf den Schmerz bezogene Beschreibungen. Damit richtet sie sich auch gegen die Vorstellung, der Ausdruck des Schmerzes fungiere als **Begleitung** desselben. Konkret: der Schmerzausdruck **ist** der Schmerz.

Wittgenstein zufolge entsteht das Problem dadurch, dass eine Korrelation zwischen Innerem und Privatem angenommen wird gemäß der schon besprochenen Auffassung von etwas in uns „Liegendem“. In §256 der *Philosophischen Untersuchungen* fragt er nach einer möglichen Sprache, welche die „inneren Erfahrungen“ **beschreiben** könnte. Wegen seiner Relevanz hier das vollständige Zitat:

Wie ist es nun mit der Sprache, die meine innern Erlebnisse beschreibt und die nur ich selbst verstehen kann? *Wie* bezeichne ich meine Empfindungen mit Worten? – So wie wir’s gewöhnlich tun? Sind also meine Empfindungsworte mit meinen natürlichen Empfindungsäußerungen verknüpft? – In diesem Falle ist meine Sprache nicht ‘privat’. Ein Anderer könnte sie verstehen, wie ich. –Aber wie, wenn ich keine natürlichen Äußerungen der Empfindung, sondern nur die Empfindung besäße? Und nun *assoziiere* ich einfach Namen mit den Empfindungen und verwende diese Namen in einer Beschreibung.<sup>195</sup>

Es wird hier erneut nach dem Verhältnis von Empfindungen und den darauf bezogenen Wörtern gefragt, diesmal jedoch unter Berücksichtigung der Möglichkeit, dass Empfindungen auch dann existieren, wenn es für sie keinen Ausdruck gibt. Faktisch bedeutet es eine Herausforderung, sich eine Sprache vorzustellen, die innere Erfahrungen beschreibt und die nur für die Person verständlich ist, welche diese Erfahrungen macht. Darauf fragt Wittgenstein: **Wie** erfolgt das?

Die Fragestellung, mit der er anscheinend all diese philosophischen Pseudoprobleme konfrontieren möchte, lautet: Was wollen wir mit der Sprache **tun**? Fragen wie „wie gebrauchen wir die Wörter?“ werden damit unsinnig, da die Antwort nur lauten kann: „Auf dieselbe Weise wie unsere gesamte Sprache, welche andere gibt es denn?“ Wenn wir das akzeptieren, sind die zum Sprechen über Empfindungen benutzten Wörter mit

---

<sup>195</sup> PI, 256.

den natürlichen Empfindungsäußerungen **bereits** verknüpft, denn wenn wir Wörter verwenden, die allen verständlich sind, dann kann von „Privatsprache“ keine Rede sein.

Was Wittgenstein im obigen Zitat vorstellt, ist die Weise, nach der dem allgemeinen Glauben zufolge sich die Namen zu den Dingen, in diesem Fall den Empfindungen, verhalten. Es scheint, als würden wir beim Nennen von Empfindungen auf sie deuten, wie wenn sie Gegenstände wären und wir sie zusätzlich zum Benennen auch beschreiben würden. In den *Philosophischen Untersuchungen*, §257, führt er weiterhin aus, dass das Benennen einer Empfindung noch keine Rolle in der Sprache spiele. Anders gesagt, einer Empfindung einen Namen zu geben ohne seinen Gebrauch zu kennen, ist noch keine Sprachpraxis und das Wort erhält keine Bedeutung. Mehr noch: Der Akt, einer inneren Erfahrung privat einen Namen zu geben, hat keinerlei Sinn, da der Namen jeglicher Verwendungsmöglichkeit entbehrt.

Bezogen auf den „privaten Gebrauch“ linguistischer Zeichen führt Wittgenstein in BE, 116/117 an, dass auch das Beispiel Robinson Crusoes die Unmöglichkeit des einzigen Sprechers einer Sprache verdeutlicht. Crusoe kann die verschiedenen Sprachspiele allein spielen und linguistische Zeichen auch dann gebrauchen, wenn niemand bei ihm ist. Dadurch wird seine Sprache aber nicht zu einer essentiell Privaten, da ein ihn über eine gewisse Zeit beobachtender Anthropologe den Gebrauch seiner Zeichen entschlüsseln könnte. Außerdem gehören alle Worte und Zeichen, die er auf seiner Insel verwendet, zu einer bereits in einer Gemeinschaft gelernten und mitgebrachten Sprache. Sollte er für die von ihm allein ausgeführten Handlungen neue Zeichen oder Wörter erfinden, gäbe es somit die Möglichkeit von Übersetzungen einer schon in einem Kontext und einer Gesellschaft gelernten Sprache. Dies ist auch einer der Gründe, weshalb wir beispielsweise Codes und Zeichen in einem Tagebuch interpretieren und entziffern können, oder fremde Sprachen oder Hieroglyphen. Sofern es um irgendeine menschliche Praxis geht, gibt es keinen Grund für den Glauben, sie sei nicht entschlüsselbar.

In seinen Manuskripten wiederum zeigt Wittgenstein die Möglichkeit auf, einen völlig fremd scheinenden Code zu interpretieren. Obwohl niemand Zugang zu Crusoes Sprache (den Verwendungen, Definitionen, Bedeutungen) hat, kann diese durch gründliches Beobachten seines **Verhaltens** interpretiert werden. Sofern sein Verhalten also entschlüsselbar genug ist, um seine Handlungen mit der von ihm allein gesprochenen Sprache in Verbindung zu bringen, besteht schon keine Möglichkeit irgendeiner Form von „Privatheit“ mehr.

Die Private Sprache, [...] ist eine solche, wie sie etwa Robinson auf seiner Insel hätte mit sich selbst sprechen können. Hätte ihn jemand belauscht und beobachtet, er hätte diese Sprache Robinsons lernen können. Denn **die Bedeutungen der Worte zeigten sich im Verhalten** Robinsons.<sup>196</sup>

Eine andere Weise, den möglichen Sinn einer „Privatsprache“ zu überdenken, ist folgende: Was soll mit dieser Sprache gesagt werden? Was könnte man mit erfundenen Wörtern anfangen, die sich auf eine Empfindung beziehen, wenn niemand sie versteht? Welchen Zweck hätte der „Gebrauch“ einer derartigen Sprache? In §268 der *Philosophischen Untersuchungen* führt Wittgenstein aus, wie inkongruent es wäre, wenn die rechte Hand der linken Geld übergeben und diese linke dafür eine Quittung ausstellen würde. Das wäre dieselbe Form von Inkongruenz, wie wenn eine Person sich selbst die „private Definition“ eines Wortes gäbe. Der einzige Bezugspunkt zum Verifizieren der korrekten Verwendung des Wortes wäre eben die Verwendung, welche einzig und allein diese Person ihm gibt und die nur sie kennt. Das würde auch bedeuten, dass sie für den Gebrauch des Wortes einer nur ihr bekannten Regel folgt. Dann bliebe aber zu fragen: Was für eine Art Regel ist das, wenn sie nur von einer Person befolgt wird? Es ist, wie Wittgenstein schreibt, Unsinn, von Regeln zu sprechen, welchen nur ein Mensch folgen kann.

Könnte man demgemäß behaupten, Crusoe formuliere nur für sich selbst ein Regelsystem, das nur er befolgen kann? Im vorliegenden Beispiel könnte das „nur er befolgen“ bedeuten, dass es niemanden in der Nähe gibt, der überprüfen könnte, ob Crusoe die Regeln der (ihm bereits bekannten) Sprache richtig anwendet. Kann man solch ein Handeln aber „Befolgen einer Regel“ nennen? Wittgenstein versichert, wenn es keine Kriterien zum Verifizieren ihrer richtigen Ausführung gebe, könnten wir eine Tätigkeit nicht als „Befolgen einer Regel“ bezeichnen. Ein sprachliches Regelsystem beruht auf der Weise, wie wir unsere Sprache in einem sozialen Kontext gebrauchen. Damit ist die Idee von einer „privaten Regel“ einfach ein Widerspruch in sich selbst. Die angenommene, „privaten Regeln“ folgende private Referenz auf Empfindungen ist deshalb nicht möglich. Sprache und Verhalten stehen solcherart in Wechselbeziehung, dass beide Teil derselben Lebensform sind.

---

<sup>196</sup> BE, 124/221 (Hervorhebung von mir).

Eine weitere, mit dem Begriff „Privatheit“ auftauchende Problematik ist die epistemische Sichtweise. Die epistemologische These lautet, jede Person **kenne** ihre eigenen Gefühle, Gedanken, Empfindungen etc. Jeder **wisse**, dass er sie habe, und **wisse**, wie er sich fühle, wie es sei, sie zu haben. Hand in Hand mit diesen Vorstellungen geht meist die Prämisse, die Erkenntnis der so genannten „inneren Erfahrungen“ sei klar und distinkt. Das soll heißen, die Person, welche diese Erfahrungen macht, könne nicht an ihnen zweifeln; ungewiss aber bleibe die Existenz der Erfahrungen Anderer.

Um diese Sicht zu hinterfragen, betont Wittgenstein die Wichtigkeit, auf die Verknüpfung zwischen der Grammatik von Ausdrücken wie „wissen“ („kennen“) und „haben“ zu achten, z. B. bezogen auf Schmerz. Die Weise, in der wir beim Sprechen über Schmerz das Wort „haben“ verwenden, ist irreführend; es könnte scheinen, als sei Schmerz eine Art Gegenstand, den jemand so besitzen kann wie man vom Besitz von Gegenständen spricht. Zur Verdeutlichung soll hier das vollständige Zitat folgen:

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 den 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*?

Mann kann nicht sagen, die Andern lernen meine Empfindungen *nur* durch mein Benehmen, – denn von mir kann man nicht sagen, ich lernte sie. Ich *habe* sie.

Das ist richtig: es hat Sinn, von Andern zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen.<sup>197</sup>

Wittgenstein stellt hier unseren Gebrauch des Wortes „wissen“ (oder „kennen“) klar. So wie üblich verwendet, könne man durchaus sagen, dass die Anderen wissen, ob mir etwas wehtut. Sie können es an meinem Schmerzverhalten feststellen und an meinen ehrlichen Schmerzaussagen. Im Zitat aber beharrt der Gesprächspartner darauf, dass nur der einzelne Betroffene vollständige Gewissheit haben kann über das, was ihm widerfährt, während die Anderen dies niemals auf dieselbe Weise wissen können.

---

<sup>197</sup> PI, 246.

Wittgenstein antwortet darauf, es gebe keinerlei Unterschied zwischen den Aussagen: „Ich weiß, dass ich Schmerzen habe“ und „Ich habe Schmerzen“. Denn das Wissen vom Schmerz spielt hier, bei der Aussage, man habe Schmerzen, keine Rolle. Die Versicherung „ich weiß“ fügt dem, was man mit besagtem Ausdruck tun will, nichts hinzu. Kurz und gut: Man **weiß** nicht, dass man Schmerzen hat, man **hat** einfach Schmerzen.

Falls wir zugunsten irgendeiner Form von Wissen um die eigenen Gefühle, Wahrnehmungen, Empfindungen etc. argumentieren wollten, müssten wir außerdem behaupten können, es gebe eine Möglichkeit, daran zu zweifeln. Konsequenterweise wäre also die Frage zu stellen: „Kann ich daran zweifeln, Schmerzen zu haben?“ Die aber ist schon in sich absurd, denn wenn ich tatsächlich Schmerzen habe, kann ich nicht daran zweifeln; die Aussage „ich zweifle daran Schmerzen zu haben“ wäre also auch absurd und folglich kann ich nicht sinnvoll sagen: „Ich weiß, dass ich Schmerzen habe.“

Im Gegensatz zu der sinnlosen Behauptung „Ich weiß, dass ich Schmerzen habe“ hat es sehr wohl Sinn, wenn Andere an meinen Schmerzen zweifeln: sie könnten sich fragen, ob meine Aussage ehrlich ist oder ob ich simuliere. Aber nochmals: Es hat keinerlei Sinn, wenn ich mir selbst so etwas sage wie: „Ich weiß nicht, ob ich Schmerzen habe, vielleicht simuliere ich.“ Die Schmerzaussagen in erster Person Singular lassen keinen Raum für Gewissheit oder Zweifel, weswegen es auch keinen Raum für irgendeine Form von Begründung gibt. In diesem Sinne beruht der Unterschied zwischen „ich weiß, dass ich Schmerzen habe“ und „ich habe Schmerzen“ auf keinerlei Form von epistemologischer Rechtfertigung. Es handelt sich vielmehr schlicht um verschiedene grammatikalische Formen des Ausdrucks von Schmerzerfahrung. Dies ist der Grund, weswegen jegliche Antwort auf die Frage „woher weißt du, dass du Schmerzen hast?“ ebenso absurd ist wie die Frage selbst.

### **3.4.1. Es gibt keine private, ostensive Definition**

Für die Verfechter der Privatheit ist die Analogie des Beobachtens von Gegenständen und des „Beobachtens von Empfindungen“ ein Hauptargument für die Aussage, jemand habe eine Privatsprache. Das heißt, sie plädieren dafür, dass beim Sprechen in gleicher, ostensiver Weise auf Empfindungen referiert wird wie auf Gegenstände. Es trifft zu, dass wir die Bedeutung **einiger** Wörter mit Hilfe hinweisender Definitionen lernen bzw.

Kindern lehren. Das ist aber keineswegs eine zufriedenstellende Erklärung für den Gebrauch der Mehrzahl der in unserer alltäglichen Sprache verwendeten Wörter. Deswegen ist es wichtig, im Auge zu behalten, dass unsere Gebrauchsweise der Empfindungen, Gefühle etc. betreffenden Worte nicht mit derselben Form ostensiver Referenz zu erklären ist wie die jener, die wir für Gegenstände wie Tische, Stühle oder Gläser verwenden. Wenn wir dieselbe ostensive Methode anwenden wollten, um uns auf einen Schmerz und auf einen Tisch zu beziehen, wie müssten wir dann auf einen Schmerz deuten, um den Namen zu erklären? Wenn Empfindungen aber keine Gegenstände sind, auf die man beim Nennen zeigen kann, wie lernen wir dann den Gebrauch von, beispielsweise, Ausdrücken für Schmerz? Die Antwort lautet, dass wir die Wörter für Empfindungen auf dieselbe Weise lernen wir den **Gebrauch** aller anderen Wörter unserer Sprache: in der Praxis.

In seinen Manuskripten verbindet Wittgenstein das Problem der hinweisenden Definition, der Repräsentation und der Verwendung eines Wortes mit unseren „skeptischen“ Intuitionen bezüglich dessen, was im Geiste der Anderen vorgeht:

Was heißt denn hier: „diese Vorstellung“? kann ich denn auf sie zeigen? Kann ich etwa in mir auf sie zeigen, wenn sie meine Vorstellung ist? Wenn ich mir einen blauen Kreis und einen Pfeil vorstelle, der auf ihn zeigt – weist der Pfeil auf meine Vorstellung? Könnte ich mir auf diese Weise private hinweisende Definitionen geben? (**Denke immer an den Gebrauch der Zeichen!**)

(Dies alles hängt mit dem Problem zusammen: ob, und wie, ich denn wissen kann, ob, und was, der Andre fühlt, sieht, etc.)<sup>198</sup>

Hier zeigt sich erneut, dass, falls es eine „private Definition“ von Vorstellungen oder Empfindungen gäbe, diese ihre Referenz lediglich in einer bestimmten Grammatik, einem spezifischen Gebrauch hätte. Der Ausdruck „diese Vorstellung“ zum Beispiel könnte in einem bestimmten Kontext bedeuten: „Das, was ich mir in diesem Moment vorstelle“ oder: „Die Erinnerung, die ich jetzt habe.“ Diese Ausdrücke sind aber nur als Metaphern für Repräsentationen oder Erinnerungen zu verstehen. Deshalb müssen wir uns der Weise bewusst sein, in der die Zeichen **gebraucht werden**. Mit seinem Beispiel von „**dieser** Vorstellung“ kritisiert Wittgenstein denselben Punkt, wie wenn wir scheinbar auf eine Empfindung „innerlich“ zeigen. Ostensive Definitionen sind keine

---

<sup>198</sup> BE, 116/120 (Hervorhebung von mir).

Wortdefinitionen, da das Zeigen auf etwas keine Definition eines Wortes (oder Namens) ist, selbst wenn es beim Lehren einer Sprache hin und wieder nützlich sein kann.

So können wir auf verschiedene Gesteine deuten, deren Namen sagen und warten, bis das Kind sie wiederholt, bis es den Namen jeder Gesteinsart richtig verwendet (Sprachspiel des Lernens von Gesteinsnamen). Den Gebrauch der verschiedenen Empfindungsausdrücke zu lehren geht aber ganz anders, denn in diesem Sprachspiel kann ein Hindeuten dem Kind nicht zeigen, auf was wir uns mit dem Ausdruck beziehen. Vielmehr lernt das Kind die Wörter für Empfindungen im Gebrauch und nimmt als Referenten sein Schmerzverhalten während der Momente, in denen es diese Empfindung hat. Wenn es zum Beispiel seine Hände an den Kopf legt und einen leidenden Gesichtsausdruck macht, kann man es fragen, ob es Kopfschmerzen habe. So lernt es, im gegebenen Fall den Ausdruck „ich habe Kopfschmerzen“ zu verwenden. Dies ist aber immer noch eine umständliche Art, den Gebrauch eines Empfindungsausdrucks (hier des Schmerzes) zu erklären, da weiter davon ausgegangen wird, dass wir die Namen der Empfindungen auf der Basis unserer eigenen Erfahrungen lernen. Die Antwort auf die Frage „wie verbinden wir die Wörter (oder Ausdrücke) für Empfindungen mit den Empfindungen, die **nur ich** habe?“ wäre für immer ein Geheimnis. Das Problem wurzelt in der Vorstellung, es sei eine Trennung zwischen Innerem und Äußerem vorhanden und es gebe etwas, das die (innere) Empfindung mit dem (äußeren) sprachlichen Ausdruck verbindet. Dieser Auffassung stellt Wittgenstein eine Reihe allegorischer Spielzüge wie die nachfolgend dargestellten entgegen.

### 3.4.2. Der „Käfer in der Schachtel“

Ich habe nicht die Absicht, vom „Inneren“ und „Äußerem“ als *Welten* zu sprechen, weil Wittgenstein diesen Begriff nicht benutzt; er sprach von dem *Bild* von „Innerem/Äußerem“. Besagte Vorstellung wird in der Philosophie mit der scheinbaren Gewissheit begründet, dass jedes Subjekt einer Erfahrung immer kennt, was mit ihm geschieht: seine Gefühle, Gedanken, Schmerzen etc. Wittgenstein aber antwortet darauf, die Aussage „ich kann nicht wissen, was in den Anderen vorgeht“ sei ebenfalls eine

Vorstellung. Diese Sichtweise sei Ausdruck einer Überzeugung und es gebe keine diese Überzeugung rechtfertigenden Argumente.<sup>199</sup>

In den *Philosophischen Untersuchungen*, 293, präsentiert Wittgenstein ein weiteres Beispiel für das, was scheinbar nur die es erfahrende Person kennen kann. Seine Analogie ist folgende: Jede Person hat eine Schachtel und jede behauptet, in ihrer Schachtel befinde sich ein Käfer. Jede dieser Personen kennt nur die eigene Schachtel und kann nicht sehen, was in den Schachteln der anderen ist. Die Frage lautet nun: Wie kommt es, dass wir alle dasselbe Wort benutzen mit Bezug auf etwas, was wir nach eigener Aussage nur von uns selbst wissen und nicht von den Anderen? Darauf antwortet Wittgenstein: „Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein.“<sup>200</sup>

Für diesen Abschnitt bestätigt Schulte,<sup>201</sup> dass die entscheidenden Aussagen mit der Grammatik des Empfindungsausdrucks in Zusammenhang stehen. Das Geschilderte gilt ja schließlich nicht, wenn auf einen Gegenstand gedeutet und dieser beschrieben wird, wie es in Wittgensteins Beispiel wohl am einfachsten wäre (auf den Käfer zu zeigen und ihn zu beschreiben). Damit bleibt uns nur die Verwendung von Empfindungsausdrücken, nicht aber die Referenz auf einen Gegenstand.

Aber was ist mit den Fällen, in denen von „nicht gezeigten“ Schmerzen die Rede ist? Zum Beispiel ein Fakir, der über Glasscherben läuft – schon das ein ausreichendes Kriterium für das Reden von Schmerz –, der aber keinerlei Schmerzverhalten zeigt? Solche Fälle lassen uns irrtümlich glauben, der Schmerz sei **da** (vielleicht in den Füßen), der zugehörige Ausdruck jedoch **nicht vorhanden**, was zu dem Argument führt, es handele sich um zwei verschiedene und voneinander getrennte Dinge. Aber die Tatsache, dass kein Schmerzausdruck vorhanden ist, macht weder die Erfahrung zu einer privaten noch ist sie ein ausreichendes Argument für die Behauptung, der Schmerz „existiere“ unabhängig vom Ausdruck. Das heißt, es hat durchaus Sinn, von Schmerz zu sprechen, auch wenn der nicht „gezeigt wird“. Im Normalfall wird das Schmerzverhalten früher oder später etwas von dem verraten, was mit der Person geschieht. Deswegen gibt es keinen Grund für den Glauben, das Schmerzempfinden sei

---

<sup>199</sup> Vgl. PPF, 326.

<sup>200</sup> PI, 293.

<sup>201</sup> Vgl. 1989, S. 199.

privat. Wo es Schmerz gibt, wird er üblicherweise durch Schmerzverhalten oder verbalen Ausdruck gezeigt. Hacker merkt dazu an:

The possibility of lying, deceit, and pretence shows that our judgements about other people are **fallible**; it **does not show** that their feelings, desires, and thoughts are **hidden behind** their behaviour as the movement of a clock is hidden behind its face. [...] to be deceived here is not to think that there is something inner behind the behaviour when in fact there is not. [...] It is misguided to think of moaning with pain as behaviour *plus* an inner experience, just as it is misconceived to think of saying something and meaning it as behaviour plus an inner act of meaning.<sup>202</sup>

Gemeinhin wird in der Philosophie vorausgesetzt, das Verhalten sei nichts anderes als der „äußere“ Ausdruck „innerer“ Zustände. Ist der Ausdruck des „Inneren“ eine rein gesellschaftliche Aktivität, die mit der Erfahrung selbst nichts zu tun hat? Manchmal scheint es, als existiere für Wittgenstein nur das Verhalten, wenn es um das Ausdrücken von Empfindungen, Gefühlen, Gedanken etc. geht, denn es scheint auch so, als gebe es keinerlei Evidenz, welche die Existenz „innerer Zustände“ beweisen könnte. Inwiefern aber kann man tatsächlich behaupten, Wittgenstein sei Behaviorist? Oder, in anderen Worten, wie vermeidet Wittgenstein den Behaviorismus? Er selbst fragt sich in den *Philosophischen Untersuchungen*, 307: „Bist du nicht doch ein verkappter Behaviourist? Sagst du nicht doch, im Grunde, daß alles Fiktion ist, außer dem menschlichen Benehmen?“ – Wenn ich von einer Fiktion rede, dann von einer *grammatischen Fiktion*.“

Festzuhalten ist, dass Wittgenstein die Existenz von Empfindungen, Gefühlen, Gedanken etc. nicht bestreitet. Sie sind keine Fiktion, es sei denn, wir **redeten davon** auf eine Weise, die den Anschein erweckt, sie seien in uns verborgen oder ein unenträtselbares Geheimnis. So schreibt er auch in seinen *Philosophischen Untersuchungen*, 308, es sei nicht seine Absicht, die mentalen Vorgänge zu leugnen. Die das Mentale und das Verhalten betreffenden „philosophischen Probleme“ hängen mit der Weise zusammen, in der wir darüber sprechen, also mit der Grammatik.

Es ist unerlässlich, Wittgensteins Arbeit im Ganzen zu betrachten, um bestätigen zu können, dass er weder essentialistische noch behavioristische Standpunkte vertritt. Vielmehr hat er versucht, für die sprachlichen Konfusionen Lösungen zu finden in

---

<sup>202</sup> 1990, S. 278 (Hervorhebung von mir).

etwas dazwischen Liegendem, in einem Bereich, in dem keine philosophischen Missverständnisse mehr auftreten können. Das bedeutet aber nicht, dass er die Probleme des Geistes nicht untersucht hätte; im Gegenteil, sie haben ihn während seiner letzten zwei Lebensjahrzehnte in Anspruch genommen. In den *Philosophischen Untersuchungen*, 308, beispielsweise fragt er danach, in welchem Verhältnis die philosophischen Probleme zueinander stehen, die mentale Vorgänge, mentale Zustände (sofern es einen Unterschied gibt) und das Verhalten von Personen betreffen. Er fragt nach deren Natur und denkt, es schein leicht, die Existenz des Mentalen zu bestreiten aufgrund der Schwierigkeit, von seiner „Natur“ zu sprechen – selbst in Form von Analogie. Aber das ist genau die Weise, in der Wittgenstein das Sprechen vom Mentalen umgeht, und rechtfertigt nicht die Behauptung, er leugne es; was er bestreitet ist, dass dessen „Natur“ unabhängig sei von der Weise, in der wir über mentale Vorgänge und Zustände sprechen.

### 3.4.3. Kripkes Interpretation der Thesen Wittgensteins

In seinem Buch *Wittgenstein on Rules and Private Language* schreibt S. Kripke, das sogenannte „Privatsprachenargument“ impliziere ein skeptisches Problem, das mit der Bedeutung, der Korrelation zwischen Öffentlichem und Privatem sowie der Thematik des Befolgens von Regeln zusammenhängt. Obwohl Kripke die Struktur der Passagen über private Sprache gut darstellt und die Wichtigkeit erkennt, die Wittgenstein der Sache beimisst, zeichnet er in seiner Untersuchung der Regeln und der Privatsprache den Autor fälschlich als Skeptiker hinsichtlich der Bedeutung, was in höchstem Maße paradox ist.

Das Problem an Kripkes Interpretation ist, dass er sich zu sehr auf das von Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*, 201, vorgestellte „Paradox“ konzentriert und zu wenig auf die Antwort, die Wittgenstein selbst anbietet. Die von Kripke problematisierte Passage ist diese: „Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei.“<sup>203</sup> Dabei übersieht er, dass für Wittgenstein die Antwort lautet, es zeige sich, dass nicht alles Interpretation ist; es gebe eine Form des

---

<sup>203</sup> PI, 201.

Regelbefolgens, die keine Deutung, sondern eben das ist, was wir „Befolgen einer Regel“ nennen.<sup>204</sup> Das heißt, die Regel allein bestimmt gar nichts und kann auf unendlich viele Weisen interpretiert werden. Es gibt aber **eine** Deutung, die sich auf menschliche Praktiken stützt, auf gemeinsame Gepflogenheiten und Reaktionen. Wenn das erst einmal verstanden wurde, begreift man, weshalb Wittgenstein kein Skeptiker ist; das skeptische Problem stellt sich nur dem, der nicht unterscheiden kann zwischen dem Befolgen einer Regel und dem Deuten einer Regel nach eigenem Dafürhalten. Das gilt für alle Kontexte und Sprachspiele (Arithmetik, Gesellschaftsspiele etc.)

Der Rest des Abschnitts bestätigt, dass es wirklich kein Paradox gibt bzw. dass es sich bei dem Paradox um ein Missverständnis handelt. Entgegen dem, was Kripke glaubt, gibt es hinsichtlich der Bedeutung kein skeptisches Problem, da hier von Deutung die Rede ist:

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

Darum besteht eine Neigung, zu sagen: jedes Handeln nach der Regel sei ein Deuten. “Deuten” aber sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen.<sup>205</sup>

Anhand der Addition und dessen, was das Verstehen von „der Additionsregel folgen“ bedeutet, will Kripke zeigen, dass die Regel des Zusammenzählens und damit das Wort „plus“ alles Beliebige bedeuten können. Das heißt, je nach dem wie jeder Einzelne das Wort „addieren“ deutet, kann Zusammenzählen von Situation zu Situation und von Person zu Person etwas anderes sein. Jetzt können wir uns auch nach der wirklichen Bedeutung fragen, die man dem Wort „plus“, beispielsweise in der Arithmetik, zuweist. Auf eigenartig irrelevante Weise verknüpft Kripke diese mit Humes Problem des Verursachens und korreliert vergangene und gegenwärtige Akte des einem Wort Bedeutung Gebens. Mit dem Argument, Wittgenstein und Hume lösten das „skeptische Paradox“ auf dieselbe Weise, stellt Kripke eine Verbindung zwischen

---

<sup>204</sup> Siehe: PI, 202.

<sup>205</sup> PI, 201.

ihnen her. Er geht dabei von der Idee aus, dass es nicht nur eine Weise gibt, die Ursache der verschiedenen Ereignisse zu bewerten. Der Vergleich ist offenkundig inakzeptabel: Hume und Wittgenstein erklären die Dinge nicht auf gleiche Weise.

Kripke lässt Wittgenstein nach dem Verhältnis zwischen den „Intentionen“ oder „Bedeutungen“ der Vergangenheit und den Praktiken der Gegenwart fragen. Das Problem ist hier die Idee einer „Determinierung“, die dem Befolgen einer Regel innezuwohnen scheint. Kripke findet es problematisch, dass eine Regel, in diesem Fall die der Bedeutung des Wortes „plus“, nicht auf gleiche Weise für alle zukünftigen Verwendungen des Wortes angewendet werden kann. Was Kripke anscheinend als skeptisches Argument folgert, ist, dass es keine konkrete und noch weniger eine semantische Tatsache gibt, anhand derer sich verifizieren ließe, ob alle Sprecher bei der Verwendung eines Wortes (hier: „addieren“) dasselbe damit sagen wollen. Kripke schreibt Wittgenstein auch das Argument zu, es gebe keine konstitutiven Bedeutungstatsachen, weswegen er die „skeptische Lösung“ vorschlägt. Darin antwortet er auf das Paradox, indem er zu erklären versucht, wie wir es zum Teil unseres Lebens machen können und wie man von „Bedeutung“ sprechen kann ohne die Existenz von Tatsachen vorauszusetzen, anhand derer sich beweisen ließe, dass alle in dem übereinstimmen, was sie mit einem Ausdruck sagen wollen.

Im Falle Wittgensteins kann man die Verwendung eines Wortes (z. B. „Addition“) nur im Ausgang von einer sprachlichen Gemeinschaft rechtfertigen, weil nur so Kriterien dafür verfügbar sind, ob jemand wirklich addiert oder nicht. Das heißt, weder das Verhalten allein noch die „innere“ Verfassung einer Person sind das, was die Weise des Regelbefolgens bestimmt, sondern das kontextbezogene Verhalten, womit das Ganze einer Gemeinschaft vorausgesetzt wird. Somit kann man die Bedeutungen der Wörter und die Anwendung der Regeln nur deshalb feststellen, weil es eine Gruppe gibt. Wittgenstein sagt es deutlich: Das Befolgen einer Regel ist analog zu dem Gehorchen auf einen Befehl<sup>206</sup> und beides sind Tätigkeiten, die man in einer Gemeinschaft lernt; es sind keine Handlungsweisen, die jedes Individuum für sich allein erwirbt: „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels welches wir uns eine fremde Sprache deuten.“<sup>207</sup>

Die fehlgeleitete Interpretation Kripkes und der Umstand, dass die Sekundärliteratur ihr so viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, bewirkten, dass die Diskussion sich von

---

<sup>206</sup> Vgl. PI, 206.

<sup>207</sup> PI, 206.

Wittgensteins ursprünglichem Problem entfernt hat und von dem abgelenkt wurde, um was es wirklich geht: die in der Philosophie bestehende irrige Vorstellung vom Privaten.

### 3.5. Der Gebrauch des Wortes „ich“ in unserem psychologischen Vokabular. Zu einer öffentlichen Sprache gehörende Ausdrücke

What troubles me are the propositions  
in which an action is described  
**accompanied** by a 'state of mind'.  
L. Wittgenstein<sup>208</sup>

Wittgenstein fragt nach: a) der **physischen Unmöglichkeit**, das Mentale eines Menschen zu erkunden; b) der **logischen Unmöglichkeit**, die „in dem Fehlen exakter Regeln der Evidenz [liegt]“<sup>209</sup>; c) der **psychologischen Unmöglichkeit** in Gegenüberstellung zur logischen.<sup>210</sup> Logische und psychologische Unmöglichkeit sind miteinander verbunden, weil sie nicht auf das „Äußere“ reduziert werden können. In vielen Fällen sagen wir jedoch, wir wüssten dank der körperlichen und verbalen Ausdrücke einer Person, was in ihr vorgeht. In dieser Hinsicht stimme ich mit Schroeder überein, der behauptet, es gebe in der zeitgenössischen Philosophie immer noch einige Aspekte dualistischer Separation beim Interpretieren dieser logischen Unmöglichkeit in Bezug auf eine logische **Unabhängigkeit** des Geistes und des Verhaltens.<sup>211</sup>

Die verschiedenen Sprachspiele, in denen wir von uns selbst sprechen, stehen in Beziehung zu dem, was wir „Beschreibungen“ nennen. Traditionell werden diese Beschreibungen als „Repräsentationen“ dessen aufgefasst, was **im Geist** geschieht. Aber diese „Repräsentationen“ – und folglich auch der entsprechende Gebrauch des Wortes „Beschreibungen“ – sind genau das, was in der Philosophie Missverständnisse verursacht. Passender ist es, diese Beschreibungen als Instrumente für besondere Verwendungen<sup>212</sup> zu denken, zum Beispiel für die Frage, wie bestimmte Ausdrücke in unserer Sprache verwendet werden. Wie verwenden wir ein Wort so, dass es eine

---

<sup>208</sup> BE, 149/51 (Grosses Notizbuch. Sog. C5, Hervorhebung von mir).

<sup>209</sup> LW II, S. 94.

<sup>210</sup> LW II, S. 22. Vgl. LW II, S. 32: „Physically hidden – logically hidden.“

<sup>211</sup> Vgl. 2006, S. 202.

<sup>212</sup> Vgl. PI, 291.

Empfindung richtig wiedergibt? Wir orientieren uns nicht an Kriterien des tatsächlich Gefühlten oder solchen, die mit dem „Inneren“ in Beziehung stehen, sondern an der Weise, in der wir einen Ausdruck gelernt haben, und an unseren Verwendungen desselben in den verschiedenen Kontexten.

Im Bereich der Empfindungsaussagen von „Beschreibungen“ zu sprechen, ist zudem irreführend, weil Sätze, die „einen mentalen Zustand beschreiben“ bzw. „ein Zimmer beschreiben“, zu zwei verschiedenen Sprachspielen gehören.<sup>213</sup> In Worten Hackers:

Debate turns on the character of inferences from the ‘outer’ to the ‘inner’, but what counts as ‘outer’ is typically taken for granted, as is the characterization of the inference as being from the observed to the unobserved. But the behaviour of a human being is not the movement of a bodily machine, and experiences are not hidden *behind* anything. Moreover, **our very descriptions of the ‘outer’ depend upon our terminology of the ‘inner’**. [...] Clarifications are proposed: a private language is impossible; inner states stand in need of outer criteria; avowals are not descriptions of experience; ‘I know I have a pain’ is not an epistemic claim; different people can have the same experience; and so on.<sup>214</sup>

Dass man sagt, die psychischen Zustände befänden sich **in** den Menschen (eine weitere Art zu sagen, die Personen „hätten“ Emotionen etc.), **stellt** diese ja nicht an irgend einen Ort oder Bereich, so als würde es genügen, dort hineinzuschauen oder irgendeinen Teil des Körpers zu öffnen, um diese Zustände lokalisieren oder identifizieren zu können. Wir können in diesem Sinne nicht in einen Menschen hineinschauen, weil es in diesem Zusammenhang so etwas wie ein „in der Person“ nicht gibt. In anderem Kontext ist es durchaus denkbar, mit einem chirurgischen Eingriff einen Körper zu öffnen, um die inneren Organe anschauen und behandeln und so eine Krankheit zu heilen zu können. Oder man kann bei einer Leiche zur Bestimmung der Todesursache eine Autopsie vornehmen. Im Bereich des Psychologischen, der Gefühle, Gedanken, Emotionen etc. jedoch kann man nicht davon reden, irgendeinen Teil des Körpers zu „öffnen“ oder zu „schauen“, was es dort gibt.

Nicht nur in der Umgangssprache, auch in der Philosophie sprechen wir über unsere inneren Vorgänge, als würden wir ein Ereignis beschreiben. So zum Beispiel wenn man sagt, Verstehen sei ein „innerer Prozess“. Wir gebrauchen Sätze wie „ja, ich verstehe“

---

<sup>213</sup> Vgl. PI, 290.

<sup>214</sup> 1990, S. 29 (Hervorhebung von mir).

und verbinden sie mit der Beschreibung eines Vorgangs **im** Geiste, dem des Verstehens also. Um zu untersuchen, worin das Problem dieses Bildes besteht, vergleicht Wittgenstein es mit einem anderen Beispiel, dem, wenn jemand behauptet, Schach spielen zu können. Ihm zufolge beschreibt diese Behauptung nicht eine Fertigkeit als inneren Vorgang, das heißt, wir können eine solche „Beschreibung“ eines inneren Vorgangs nicht rechtfertigen, so lange wir nicht anhand ihrer korrekten Spielweise sehen, dass diese Person das Schachspiel beherrscht.<sup>215</sup> Folglich sind die Ausdrücke „ja, ich verstehe“ oder „ich kann Schach spielen“ nicht Beschreibungen eines „inneren“ Prozesses, sondern der **Tatsache**, dass jemand Schach spielen kann.

### 3.5.1. Priorität der Kriterien

Es wurde bereits gesagt, dass die mentalen Vorgänge oder Zustände nicht etwas sind, was das Verhalten und den Ausdruck **begleitet**, wenn wir beispielsweise über Gedanken, Gefühle, Empfindungen etc. sprechen. Wenn aber der mentale Vorgang für sich allein kein Kriterium ist für die Aussage „ich denke, dass ...“, was zählt dann als Kriterium dafür, jemandem Denken zuzuschreiben?

Wittgenstein versichert, es gebe eine Weise, die Grammatik von Sätzen zu verstehen, die etwas über „mentale Zustände“ aussagen. Wir können zum Beispiel darüber sprechen, etwas zu erwarten, einer Meinung zu sein, etwas zu hoffen, jemanden oder etwas zu kennen, zu etwas fähig zu sein etc. Um von der Kenntnis dieser Sprachgebräuche reden zu können, müssen wir außerdem fragen, was als Kriterium gilt, um jemandem einen dieser Zustände zuzuschreiben.<sup>216</sup> In anderen Worten, das jeweilige Kriterium könnte die Frage beantworten: „Woher weißt du ...?“ Wittgenstein benutzt das Wort „Kriterium“ seit 1932-33 regelmäßig in seinen Schriften und Vorlesungsnotizen über Logik, Mathematik und Philosophie der Psychologie. Zudem sucht er im Verlauf seiner Reflexionen über Kriterien immer eine Beziehung zwischen Grammatik (PI, 322), Regeln (LPE, 236), Konventionen (BB, 24, 57) und Sprache.<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Vgl. PPF, 36.

<sup>216</sup> Vgl. PI, 572-573.

<sup>217</sup> Vgl. Hacker, 1990, S. 545.

Wie Vossenkuhl zeigt,<sup>218</sup> sind grammatikalische Kriterien wichtig, um metaphysische Probleme von empirischen zu unterscheiden. Insbesondere ist es relevant, grammatikalische Unterscheidungen zwischen Gegenständen und Gefühlen zu machen. Das bedeutet, dass die von uns für das Sprechen über Schmerz verwendeten Kriterien nicht auf der Empfindung selbst fußen, sondern auf der **Grammatik der Schmerzaussagen**. Das ist es, was der Aussage, „Schmerzen zu **haben**“ in den verschiedenen Kontexten Sinn verleiht, ohne dass dabei der Schmerz als Gegenstand aufgefasst wird, zum Beispiel: „Ich habe denselben Schmerz wie du“ oder: „Ich habe dieselben Schmerzen wie gestern.“ Weitere Beispiele sind die umgangssprachlichen Beschreibungen, die wir einem Arzt geben: „Ich habe Bauchschmerzen,“ „ich spüre ein Stechen,“ „der Schmerz beginnt im Magen und zieht dann bis zum Rücken“ etc.

Kriterien werden akzeptiert, übernommen, eingerichtet, eingeführt und benutzt; vor allem aber werden sie angewendet im Zusammenhang mit dem Gebrauch konkreter Ausdrücke. Das bedeutet zum Beispiel, dass unsere Verwendungsweise von Begriffen wie „passen“, „fähig sein zu“ und „verstehen“ nicht so einfach ist, wie es auf den ersten Blick scheint,<sup>219</sup> da sie sich je nach spezifischem Kontext ihres Gebrauchs auf verschiedene Arten von Fähigkeiten oder Möglichkeiten beziehen können. Besagter Gebrauch kann also als die Grammatik des Ausdrucks verstanden werden. Beispielsweise hat es Sinn, etwas zu sagen wie: „Ah, **jetzt** verstehe ich, was du sagen willst!“ Das Kriterium betrifft hier nicht eine Regel für den allgemeinen Gebrauch des Wortes „verstehen“. Vielmehr muss an die unterschiedlichen Verwendungen der verschiedenen Ausdrücke gedacht werden, in denen wir jedes Wort anwenden.

Ganz besonders in den Fällen von Empfindungsaussagen kann man bei der ersten Person Singular schon nicht mehr von einem einzigen Kriterium sprechen, sondern von verschiedenen Aspekten. Ter Hark<sup>220</sup> erklärt, dass es Unterschiede gibt in der Art der Kriterien für Sprachspiele des Ausdrucks (z. B. „**aua**, das tut weh!“) und der Beschreibung (z. B. „es ist ein sehr starkes, pulsierendes Stechen“). Wie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*, 290, zeigt, identifizieren wir unsere Empfindungen nicht anhand von Kriterien; was wir tun ist eher, immer denselben Ausdruck zu benutzen für dieselbe Situation, in der wir eine bestimmte Empfindung haben. Das ist erst der Beginn des Sprachspiels der Beschreibungen. In diesem Sinne ist

---

<sup>218</sup> Vgl. 1995, S. 231.

<sup>219</sup> Siehe: PI, 182.

<sup>220</sup> Siehe: 1990, S. 111-112.

zum Beispiel das Kriterium für den Gebrauch des Ausdrucks „ich bin aufgeregt“ die Weise, in der wir ihn **verwenden**, seit wir ihn gelernt haben. Die Feststellung, ob ich mit dem Ausdruck meine, ich sei nervös oder ich sei wütend, beruht nicht auf dem Gefühl an sich, sondern auf den Verwendungskriterien des Wortes. Ter Hark zufolge haben Autoren wie Kenny dem nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt:

[...] the use of criteria for the truth or falsity of statements plays no role in expressive language-games in the sense that there are no criteria for the identity of pain *independent* of physiognomical expression. There can only be criteria in expressive language-games in the sense that one repeats or demonstrates the expression of pain.<sup>221</sup>

Die Kriterien für X sind Phänomene, die wir „X“ nennen oder auf die sich die Ausdrücke „X“ unter mehreren und unterschiedlichen Umständen beziehen. Wenn wir von den Kriterien der Ausdrucksverwendung sprechen, geht es oft um die Kriterien, nach denen wir jemandem **zuschreiben**, dass er versteht, sich etwas vorstellt, empfindet, erinnert, erwartet etc.; es handelt sich also um Begriffe, die mit dem Zuschreiben von etwas Mentalem zu tun haben. Es gibt aber auch andere, konkretere Fälle, in denen die Kriterien eher auf das Verhalten bezogen sind. Das heißt, zu behaupten man kenne die Lösung eines (z. B. mathematischen) Problems, ist kein ausreichendes Kriterium; man muss das auch irgendwie beweisen können (z. B. durch Lösen einer bestimmten Gleichung).

Speziell im Fall von Zahnschmerzen sind wir, um jemandem diese zuzuschreiben, an die Vorstellung gewöhnt, dass die Person – im Extremfall – eine geschwollene Backe haben und sich diese halten müsse, während sie über die Schmerzen klagt. Dies könnte man als Kriterium für die Aussage bezeichnen, jemand habe Zahnschmerzen. Aber ein Kriterium besteht nicht nur und nicht immer aus einem spezifischen Verhalten, denn auch eine Verhaltensweise hat einen gemeinschaftlichen Gebrauch und steht in einem Verhältnis zu den in der Sprache verwendeten Ausdrücken. Das heißt, die Sprachspiele der Empfindungen müssen in einer Beziehung zu der Form stehen, in der auch unser Verhalten als Ausdruck der entsprechenden Empfindung betrachtet wird. Die alleinige Tatsache, dass ich meine Backe halte und weine, ist als Schmerzverhalten nicht das einzige Kriterium dafür, dass Andere mir Zahnschmerzen zuschreiben können. Letztlich wird die Tatsache, dass mir der Zahn schmerzt, (nicht der Schmerz selber) innerhalb

---

<sup>221</sup> Ter Hark, 1990, S. 113.

einer Sprachgemeinschaft deshalb als solche verstanden, weil wir ebenso ein gemeinsames Schmerzverhalten haben wie den entsprechenden verbalen Ausdruck.

Zuvor erwähnte ich, dass wir die Frage „woher weißt du?“ stellen können, um Kriterien für den Gebrauch von „mentale Zustände“ betreffenden Ausdrücken zu geben. Dieselbe Frage können wir stellen, um etwas über die Zahnscherzen eines Anderen zu erfahren und Kriterien für Aussagen darüber aufzustellen (ob er tatsächlich welche hat, ob sie stark sind etc.). Jemand könnte also sagen: „Die Ärmste, sie hat furchtbare Zahnschmerzen!“ Und jemand anders könnte fragen: „Woher weißt du das?“ Dann hätte die Antwort Sinn: „Ihre Backe ist geschwollen und sie war den ganzen Tag im Bett und hat Schmerzmittel genommen.“

Diese Kriterien können aber nicht für **meinen** Zahnschmerz gelten, denn es ist sinnlos, zu fragen: „Woher weiß ich, dass ich es bin, die Zahnschmerzen hat?“<sup>222</sup> Eine derartige Frage spielt keinerlei Rolle in unserer Sprache. Das liegt daran, dass es für sie weder eine Antwort gibt noch Verwendungskriterien in irgend einem Kontext. Hier knüpft Wittgenstein an das Problem an, Verwendungskriterien zu geben für meine eigenen Schmerzaussagen sowie den Gebrauch des Wortes „ich“. Er schreibt, für die Verwendung von „ich“ sei der Körper kein Referenzkriterium, da beispielsweise das Deuten auf die schmerzende Körperstelle nicht das Deuten auf den Schmerz ist. Das heißt, **mein** Körper ist kein Kriterium für **meinen** Schmerz:

Although there is a sense in which answering “I” to the question, “Who has toothache?” makes a reference to a body, even to this body of mine, my answer to the question whether I have toothache is not made by reference to any *body*. I have no need of a criterion. My body and the toothache are independent.<sup>223</sup>

Andererseits: Kann man dasselbe über die Gedanken sagen? Inwieweit ist das Denken selbst das Kriterium, um dem Satz „ich denke, dass ...“ Sinn zu geben? Man kann sich zwei verschiedene Situationen vorstellen. Erstens: Stellen wir uns die Möglichkeit vor, einen Computer mit Kabeln so an das Gehirn einer Person anzuschließen, dass er deren Gedanken aufschreiben kann. Manch einer mag denken, dies sei eine Möglichkeit, das Denken dieser Person völlig klar offenzulegen, ohne Raum für durch schlechten oder unzureichenden Sprachgebrauch verursachte

---

<sup>222</sup> Vgl. CL II, S. 19.

<sup>223</sup> CL II, S. 24.

Missverständnisse. Wenn wir aber sagen, wir möchten unmittelbar den Geist von jemandem sehen, um zu wissen was er wirklich denkt, dann reden wir Unsinn, denn selbst wenn wir „den Geist von jemandem unmittelbar sehen“ könnten, gäbe es nichts zu sehen; gar nicht erst zu reden davon, jemandem „ins Gehirn zu schauen“.

Zweitens: Im Gegensatz zu diesem Science-Fiction-Szenario könnten wir uns eine Welt vorstellen, in der die Menschen immer das ausdrücken, was sie denken: „Das kann man sagen, daß unser Leben sehr anders wäre, wenn die Menschen alles das laut sprächen, was sie jetzt im Stillen zu sich selber sagen, oder wenn dies von außen abzulesen wäre.“<sup>224</sup> Im ersten Fall, wenn wir also tatsächlich den Geist der Person auszulesen imstande wären, könnte man von einer „Direktübersetzung“ der Gedanken einer Person in die einer anderen sprechen. Im zweiten Fall hingegen ist eine völlig andere Konzeption zu erkennen: Jemand sagt, was er denkt; und was aus dem Gesagten zu entnehmen ist, bleibt letztlich der Interpretation der Anderen überlassen. Was Wittgenstein zeigen möchte, ist, dass Sprechen keine „indirekte“ Form der Gedankenübermittlung ist, sondern wirklich die direkteste Weise, eine Empfindung oder einen ehrlichen Gedanken auszudrücken. Zudem könnte, wenn wir behaupteten, „den Geist der Menschen zu sehen“ sei eine Form, „direkt“ zu wissen was sie denken, dieses Sehen nicht als ein Kriterium gelten und noch viel weniger wäre es irgendeine Art von Evidenz. So wie der Gebrauch des Begriffs „Kriterium“ kann auch die Verwendung des Ausdrucks „Evidenz von ...“ nur in bestimmten Sprachspielen Sinn haben. Ein spontanes Grinsen oder Auflachen z. B. könnte Evidenz davon sein, dass jemand einen lustigen Gedanken gehabt hat.

Wittgenstein zeigt das Problem auf, das aus folgender Auffassung entsteht: Wir sagen: „Ich habe direkten Zugang zu meinen Gefühlen und Gedanken, während die Anderen sie nicht kennen können, sofern ich nicht darüber spreche.“ Hier, so wird allgemein argumentiert, handelt es sich um eine indirekte Erkenntnis dessen, was in einem Anderen vorgeht, weil das nur indirekt, durch das gesprochene Wort, ausgedrückt werden kann:

As long as you use the picture direct-indirect in this case you can't trust yourself about judging the grammatical situation rightly otherwise [in other ways].

---

<sup>224</sup> LW II, S. 27.

Is telling what one sees something like turning one's inside out? And learning to say what one sees learning to let others see inside us?<sup>225</sup>

Wittgenstein besteht darauf, dass es irreführend sei, von „direkter“ und „indirekter“ Erkenntnis der Gedanken und Gefühle zu sprechen. Aussagen wie „meine Erkenntnis der Schmerzen Anderer ist indirekt, während die Erkenntnis meiner eigenen Schmerzen direkt ist“ gehören zu unseren philosophischen Grundannahmen. Der springende Punkt ist aber, dass diese Art von Sätzen, gleich anderen wie „ich weiß, dass ich Schmerzen habe“, keinerlei Gebrauch in unserer Umgangssprache hat. Das Einzige, das wir sagen wollen und sinnvoller Weise sagen können, wird einfach mit dem Satz „ich habe Schmerzen“ ausgedrückt. Wenn von etwas „Direktem“ die Rede sein soll, ist das aufrichtige Klagen des Leidenden die direkte Art, zu wissen ob er Schmerzen hat. Wie Hacker schreibt: „There is no more direct way of seeing what he sees than by his showing what he sees, and no more direct way of knowing what he thinks than from his sincere confession.“<sup>226</sup> Das bedeutet, die „direkte Erkenntnis“ von Empfindungen, Gefühlen, Gedanken etc. in sich selbst ist nicht das Kriterium für unseren Gebrauch der Empfindungs- Gefühls- und Gedankenausdrücke. Kriterien dafür, dass Sätze wie „ich habe Zahnschmerzen“ für die Anderen verständlich sind und für alle gleichermaßen Sinn haben, sind vielmehr die grammatikalischen Verwendungen, mit denen wir uns in einer gemeinsamen Sprache ausdrücken.

Hacker weist auf Schwierigkeit hin, die diese Denkweise der Philosophie bezüglich eigener und fremder Schmerzen bereitet:

The ‘inner’ therefore appears to be *hidden* behind the ‘outer’ and to be inferred from perceptible behaviour by analogy. Another person’s pains, one is inclined to think, are hidden from me but accessible to him – I cannot feel them, but he can. Similarly, his thoughts are hidden from me, unless he reveals what he thinks. Hence, it seems, I can know only *indirectly* that he has a pain or thinks this or that, whereas he knows *directly*. For I have to *infer* that he has a pain but he does not.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> LPE, 221.

<sup>226</sup> 1990, S. 276.

<sup>227</sup> 1990, S. 273.

In Wittgensteins Worten: „Ein ‘innerer Vorgang’ bedarf äußerer Kriterien.“<sup>228</sup> Das heißt, das von uns als „innerer Vorgang“ Bezeichnete, beispielsweise mein Denken, würde als Kriterium eine Person erfordern, die dem zuhört, was ich sage, um den Ausdruck meiner Gedanken verstehen und deuten zu können. Oder ein weiteres Beispiel: Wenn ich eine Reihe von Zahlen verfolge, sind mein Ausruf „ah, ich weiß, welche als nächste kommt!“ und mein Verstehen signalisierender Gesichtsausdruck keine ausreichenden Kriterien dafür, dass ich die nächste Zahl kenne. Ich müsste in dem Fall auch die richtige, der Regel entsprechende<sup>229</sup> Zahl aufschreiben, um mein Verstehen der Zahlenfolge zu beweisen. Wittgenstein sagt dazu:

Die Frage, ob es sich um ein Sehen oder ein Deuten handelt, entsteht dadurch, daß eine Deutung Ausdruck der Erfahrung wird. Und die Deutung ist nicht eine indirekte Beschreibung, sondern ihr primärer Ausdruck.<sup>230</sup>

In der Terminologie ter Harks ist „innerlicher Vorgang“ kein ausreichend spezifischer Begriff, da das Wort „innerlich“ unbestimmt ist. Außerdem werden so die Einzelmerkmale der verschiedenen, das Psychische oder Mentale betreffenden Begriffe nicht deutlich erklärt, da Wörter wie „Eindrücke“, „Wahrnehmungen“, „Gefühle“, „Gedanken“, „Emotionen“, „Stimmungen“, „Absichten“ etc. von Philosophen und Psychologen unterschiedslos als „innere Zustände“ etikettiert werden.<sup>231</sup>

In seinen *Last Writings on the Philosophy of Psychology* spricht Wittgenstein vom Zweck eines Wortes. Das heißt, die Verwendungen von Aussagen wie „ich sehe ...“, „ich höre ...“, „ich fühle ...“ etc. haben, während sie in den verschiedenen Sprachspielen gelernt werden, ihren Sinn als Ausdrücke. Besagte Sätze sind folglich keine Beschreibungen des Gesichtsfelds, der auditiven Wahrnehmungen oder der Empfindungen des Subjekts.<sup>232</sup> Um zu zeigen, wie die verschiedenen Ausdrücke selbst dann unterschiedliche Zwecke haben, wenn zum Beispiel von demselben Gefühl die Rede ist, listet Wittgenstein verschiedene Fälle des Gebrauchs von „Angst haben“ auf: Angst ohne bestimmten Anlass, Angst vor etwas oder jemandem, messbare Angst, überraschende Angst etc.<sup>233</sup>

---

<sup>228</sup> PI, 580.

<sup>229</sup> Vgl. PI, 151.

<sup>230</sup> RPP I, 20.

<sup>231</sup> Siehe: Ter Hark, 1990, S. 237.

<sup>232</sup> Vgl. LW II, S. 2.

<sup>233</sup> Siehe: LW II, S. 7.

Obwohl einige psychologische Aussagen in der ersten Person Singular unter gewissen Umständen der Beschreibung dessen dienen können, was in einer Person vorgeht, fungieren sie in der Mehrzahl der Fälle doch als Ausdrücke. Somit sind Ausdrücke wie „ich habe Angst“ weder Beschreibungen eines inneren Zustands noch eines speziellen Verhaltens; man kann unter Berücksichtigung der Umstände von verschiedenen Verhaltensweisen sprechen, die unterschiedlichen Gebrauchsformen eines Ausdrucks entsprechen.

### 3.6. Varianten im Gebrauch unserer Sprache über Verhalten

Nun, unser Betragen ist  
doch verdammt kompliziert.  
L. Wittgenstein<sup>234</sup>

Ich teile die Ansicht Schultes, man könne die Position Wittgensteins nicht als Behaviorismus bezeichnen. Die von ihm angeführten Gründe sind folgende: 1) seine Konzeption vom Gebrauch der Ausdrücke des Psychischen ist für eine behavioristische Theorie zu komplex, 2) Wittgenstein versucht nie, psychologische Begriffe auf Begriffe des Verhaltens zu reduzieren und 3) gehen seine Reflexionen über Körper und Geist weit über eine dualistische Theorie oder eine reduktionistische Annäherung jeglicher Art hinaus: „...ist er ständig bemüht, die Dinge so zu schildern, dass eine Gegenüberstellung von Psychischem und Physischem – Seele und Leib – ebenso aus der Betrachtung herausfällt wie die Möglichkeit der Reduktion des einen ontologischen Bereichs auf den anderen.“<sup>235</sup>

Wittgenstein reflektiert über die Beobachtung des menschlichen Verhaltens und dessen sehr unterschiedlicher Merkmale, besonders in PPF, 27-34 und RPP I, 287, 292. Hier kommen die Fragen seines Gesprächspartners auf: Mit was konkret befassen sich die Psychologen, mit dem Verhalten oder mit den mentalen Zuständen? Was beobachten sie? Es scheint, als könnten sie nur das beobachten und berichten, was die Person sagt, was sie tut, was mit ihr im Laufe ihres Lebens geschehen ist sowie die Weise, in der sie darauf reagiert hat. Aber kann man behaupten, bei dem vom Patienten oder dem Arzt Berichteten handele es sich **nur** um Informationen über Verhalten? Ist es

---

<sup>234</sup> LW II, S. 37.

<sup>235</sup> Schulte, 1989, S. 203.

nicht so, dass Verhalten das Verhalten **von etwas** sein müsste? Man kann sagen, die Berichte über einen Patienten seien Ausdrücke seines Verhaltens oder Äußerungen des ihm Geschehenden. Das aber bekräftigt die traditionelle Idee, das Verhalten sei „äußerer“ Ausdruck dessen, was „in“ der Person vorgeht.

Um diese Sichtweise zu untersuchen, präsentiert Wittgenstein das Beispiel einer Krankenschwester, die über das Befinden eines Patienten informiert, indem sie sein **Verhalten** berichtet: „Er weint.“ Das heißt, er hat Schmerzen.<sup>236</sup> Was Wittgenstein damit zeigen möchte, ist, dass es da keine „äußere“ Reaktion auf den Schmerz gibt und es sich erst recht nicht um eine epistemologische Aussage handelt, sondern, wie Hacker übersetzt, um ein „Ausdrucksverhalten des Subjekts“ („the expressive behaviour of the subject“)<sup>237</sup>. Oder in Worten ter Harks:

One can be quite sure about one's attitude to another person, only one cannot know why one is so sure. [...] But even so the statement 'I know that he was happy about it' is not a statement of knowledge. All it means is that I react to him in this way, without being unsure. The statement is an expression of my attitude to him and for that very reason is not knowledge.<sup>238</sup>

Worum geht es dann also in dieser Art von Berichten über Verhalten? Geht es um Information über mein Schmerzverhalten oder um Information über den Schmerz selber? Für Wittgenstein wäre dies eine Frage ohne Sinn, da der Schmerzausdruck der Schmerz **ist**. Seine Antwort bezieht sich auf die Sprachspiele dieser Art von Information, also auf das, was wir mit ihr tun und erreichen wollen. Wie, zum Beispiel, verstehen wir das Wort „Schmerz“ in diesem Zusammenhang? Im Falle der Krankenschwester, die über den Schmerz von jemandem berichtet, ist nicht relevant, worauf eine ostensive Definition des Schmerzes deuten könnte oder wie dieser sich messen ließe. Wirklich wichtig ist, was sich mit dem Bericht anfangen lässt und was vom Gesprächspartner erwartet wird; konkret wird hier mit dem Bericht „der Patient hat starke Schmerzen“ erwartet, dass jemand ein Schmerzmittel bringt.

Das Kernproblem ist, dass wir in der Philosophie gewöhnt sind zu denken, es gebe zwei verschiedene Aspekte und diese manifestierten sich auf unterschiedliche Weise. Diese Idee ist Teil der Konzeption, nach der die beiden Aspekte zu verschiedenen

---

<sup>236</sup> Siehe: PPF, 30.

<sup>237</sup> 1996, S. 448.

<sup>238</sup> 1990, S. 154.

Bereichen der Person gehören: der eine zum Körper (z. B. der Gesichtsausdruck) und der andere zum Geist oder Inneren (z. B. der aktuelle mentale Zustand). Diese Unterscheidung erweist sich als kompliziert, sobald wir den Verknüpfungspunkt zwischen beiden Bereichen suchen. Wittgensteins Antwort auf das Problem ist folgende: „And what happens inside is no more important than what can happen outside, through speaking, drawing, etc.“<sup>239</sup> Die Sprachspiele des Schmerzes, des Schmerzverhaltens und des Fingierens von Schmerz miteinander verbindend fügt Hacker dem hinzu:

Indeed, it is an essential aspect of this language-game that someone can be in pain and not groan or moan, and so too that one can hurt oneself and not cry out ‘It hurts’. Conversely, one can pretend and dissimulate, groan or exclaim ‘I have a pain’, and yet not be suffering at all. This makes it appear as if pain and its manifestations are logically independent. But it is not so: unless injury and illness were associated with these forms of behaviour, we should have no use for the concept of pain. For pain-behaviour *is* logically connected with pain, not, of course, by way of entailment, but rather by pain-behaviour’s constituting a criterion for a person’s being in pain.<sup>240</sup>

Wittgenstein und sein Gesprächspartner in den *Philosophischen Untersuchungen*, 304, setzen die Diskussion über die Existenz des Schmerzes fort. Die Frage lautet: Was wäre der Unterschied zwischen dem von Schmerz begleiteten Schmerzverhalten und dem Schmerzverhalten ohne bestehenden Schmerz (z. B. bei einem Schauspieler)? Nach Wittgenstein liegt er nicht in der **Existenz** des Schmerzes als solchem, sondern in unserer Verwendung von Ausdrücken, die etwas über ihn aussagen. In anderen Worten, die Empfindung ist nicht **etwas**, aber **nichts** ist sie auch nicht; was bedeutet, die Aussage, der Schmerz sei „nicht etwas“, besage nicht, er sei nichts. Was Wittgenstein hier verwirft, ist die Grammatik, die Verwendung von Wörtern wie „Schmerz“ als Bezug auf **das** als wäre es ein Gegenstand.

Wäre der Schmerz ein Gegenstand, auf den wir zeigen könnten, dann hätte es Sinn, so etwas zu sagen wie: „Meine Hand hat Schmerzen.“<sup>241</sup> Ist aber nicht genau das die Art, wie wir über Schmerz sprechen? Wir gebrauchen Ausdrücke wie „ich habe Schmerzen **im** Bauch“, „der Schmerz sitzt hier“ oder „der Schmerz zieht sich vom Hals

---

<sup>239</sup> RPP II, 6.

<sup>240</sup> 1990, S. 193.

<sup>241</sup> Vgl. PI, 286.

bis zum Rücken“. Was wir mit diesen Sätzen sagen wollen, ist, dass wir den Schmerz **im** Körper spüren, also **dass es schmerzt**; wir wollen aber nicht sagen, dass der Schmerz an irgend einer speziellen Stelle **ist**. Ich stimme Wittgenstein zu, dass es keinen Sinn hat zu sagen, die Hand habe Schmerzen, da diese den Schmerz nicht ausdrücken kann, es sei denn, sie würde es schreiben – wie er scherzhaft anmerkt. Wer den Schmerz hat, ist wohl die Person, und sie ist es, die ihn ausdrückt, mit dem Gesicht, dem Körper oder der Sprache.

Anhand dieser Beispiele vom Schmerz wird das Verhältnis zwischen Verhalten und Ausdruck von Empfindungen (Emotionen, Gedanken etc.) deutlicher. Letzten Endes ist es so, dass jemand, wenn er Schmerzen hat, diese auf die eine oder andere Art auszudrücken vermag. Wenn jemand behauptet, Schmerzen in der Hand zu haben, ist somit die beste Methode zum Feststellen der Wahrheit nicht (unbedingt) die, die Hand anzuschauen, sondern die, auf den Schmerzausdruck im Gesicht, dem Körper und der Sprache zu achten.

Zudem gibt es Situationen, in denen kein Zweifel daran besteht, dass jemand eine bestimmte Erfahrung macht; diese Gewissheit beruht aber nicht auf der Existenz der Erfahrung selbst: „Es gibt den *unverkennbaren* Ausdruck der Freude und das Gegenteil.“<sup>242</sup> Es gibt also Kontexte, in denen man sagen kann, dass wir den Schmerz oder die Intentionen der Anderen erkennen, und das hängt nicht nur von deren Verhalten ab, sondern auch von unserem Verstehen desselben unter den gegebenen Umständen: „Unter diesen **Umständen** *weiß* man, daß er Schmerzen hat, oder keine hat; unter jenen ist man unsicher.“<sup>243</sup> In jedem Fall ist aber unser einziger Bezugspunkt, um die Ehrlichkeit eines Schmerzausdrucks festzustellen, nicht die Empfindung selbst, sondern das „äußere“ Verhalten der Person: „Man kann es doch nur wieder am Äußeren messen. Also kommt es auf den Gegensatz Innen und Außen nicht an.“<sup>244</sup> Folglich können wir nicht sinnvoll vom „Inneren“ reden ohne Bezug auf das „Äußere“ (sofern die Unterscheidung selbst überhaupt noch Sinn hat).

Man kann sich folgende Situation vorstellen: Jemand gibt sich größte Mühe, seine Empfindungen auszudrücken, die Anderen können ihn jedoch nicht verstehen.<sup>245</sup> Dafür kann es Gründe geben: i) die Person findet nicht die richtigen Worte, um sich auszudrücken, ii) sie ist zu aufgeregt, um ihre Gedanken logisch zu ordnen, iii) sie

---

<sup>242</sup> LW II, S. 32.

<sup>243</sup> LW II, S. 32 (Hervorhebung von mir).

<sup>244</sup> LW II, S. 32.

<sup>245</sup> Vgl. LW II, S. 28.

beherrscht die Sprache, in der sie sich ausdrücken will, nur mangelhaft etc. Falsch wäre hier die Frage: Wie kann ich die Empfindungsausdrücke Anderer auf die gleiche Weise verstehen, in der ich meinen Gefühlen Worte zuordne? Sie ist falsch, weil die Wörter nicht mit den Empfindungen **verbunden** sind, sondern mit unserem Gebrauch der Ausdrücke. Damit jemand verstehen kann, was einer anderen Person widerfährt (Freude, Depression etc.), ist es nötig, dass beide dieselbe Sprache beherrschen; so folgen sie denselben Regeln, die ermöglichen, dass „Freude“ oder „Depression“ von beiden auf gleiche Weise verstanden werden.

Aus dem Dargestellten geht klar hervor, dass die Möglichkeit, „in jemanden hineinzusehen“, so es sie denn gäbe, keinerlei Gewissheit über die Empfindungen, Wahrnehmungen, Emotionen, Gedanken etc. einer Person verschaffen würde. Logisch wäre der Gedanke, dass die Evidenz dann auf „das Äußere“ der Person, ihr Verhalten und ihre Ausdrücke, zurückfällt. Bezüglich der Evidenz meint Wittgenstein jedoch, keines von beiden treffe zu:

Das Kennzeichende des Seelischen scheint zu sein, daß man es im Andern nach Äußerem erraten muß und nur von sich her *kennt*.

Aber wenn durch genaueres Überlegen diese Ansicht in Rauch aufgegangen ist, so stellt sich damit nicht heraus, daß das Innere etwas Äußeres ist, aber „äußeres“ und „inneres“ gelten nun nicht mehr als Eigenschaften der Evidenz. „Innere Evidenz“ heißt nichts, und darum auch „äußere Evidenz“.<sup>246</sup>

Dass wir über diese Art von Evidenz in Form von „innerer Evidenz“ und „äußerer Evidenz“ reden, bedeutet nur, dass wir von **Begriffen** des Inneren und **Begriffen** des Äußeren sprechen. Wenn die Aussage „all das, was ich wahrnehme, ist das Äußere“ Sinn hat, dann muss diese Wahrnehmung des Äußeren einen Begriff bestimmen. Und zu diesem Begriff gehört auch die „Verbindung“ von Innerem und Äußerem.<sup>247</sup> Folglich kann die Frage nach der Evidenz der Erfahrung zusammenhängen mit dem Voraussehen des **Verhaltens** von jemandem.

Gemeinhin glaubt man jedoch, es sei schwierig, die Reaktionen oder das Verhalten von Menschen vorauszusehen. Genau so, wie ein Verhalten nicht vorhersehbar ist, sollte Wittgenstein zufolge „Unvorhersehbarkeit“ auch eine wesentliche Eigenschaft des

---

<sup>246</sup> LW II, S. 61-62.

<sup>247</sup> Vgl LW II, S. 62.

Seelischen sein. Dass aber die Begriffe vom Verhalten und vom Seelischen nicht immer vorhersehbar sind, beruht darauf, dass die Zahl der Ausdrucksmöglichkeiten unendlich ist.<sup>248</sup> In Worten Johnstons:

Wittgenstein argues that irregularity and diversity are crucial in our response to something as alive and as human. If we are to imagine a language-game of fixed rules and clear criteria, we must also imagine a people whose behaviour took clear, simple patterns.<sup>249</sup>

Das bedeutet, dass jeglicher Zweifel an der Evidenz nicht mit deren Zurückfallen auf das Äußere zusammenhängt, sondern damit, dass sie zu einem spezifischen, möglicherweise nicht bekannten Sprachspiel gehört.<sup>250</sup>

Daraus aber ergibt sich eine neue Frage: Wenn Wittgenstein die Evidenz unserer Ausdrücke mit der Grammatik der Sprachspiele verknüpft, wie verhält sich dies dann zu der Evidenz in der Logik? In LW II, S. 62 schreibt er, das Innere unterscheidet sich in seiner **Logik** vom Äußeren und diese erkläre den Ausdruck des „Inneren“. Wenn wir von etwas anscheinend mit Innerem oder Äußeren in Beziehung Stehendem sprechen, wollen wir damit ja nichts anderes sagen, als dass die auf den Gebrauch des Begriffs angewandten Regeln seine Logik – oder seine Grammatik – sind. Vossenkuhl erklärt: „Wittgenstein gibt sich Mühe, was den Ort von Schmerzen oder anderen Empfindungen angeht, Grammatik und Evidenz auf einen Nenner zu bringen.“<sup>251</sup>

Sofern man die Regeln eines konkreten Sprachspiels beachtet, kann man folglich besagte Begriffe auf verständliche Weise benutzen, denn falls es irgend eine Art von logischer Unmöglichkeit gäbe, würde diese im Fehlen genauer Regeln bestehen.<sup>252</sup> Dies ist ein wichtiger Punkt in der Auffassung Wittgensteins von „Innerem“ und „Äußeren“; das heißt, es gibt nichts in der Art eines logischen Parallelverhältnisses von „innerem“ Gefühl und „äußerem“ Ausdruck.<sup>253</sup> Genauer gesagt, was unser Leben durchdringt, sind die Natur unserer Sprache und deren Regeln.<sup>254</sup>

Letztendlich ist die Frage, was **tatsächlich** „innerhalb“ von jemandem vorgeht, nicht wichtig für den Zweck unseres Sprachgebrauchs und das gegenseitige Verstehen.

---

<sup>248</sup> Vgl. LW II, S. 65.

<sup>249</sup> 1993, S. 189.

<sup>250</sup> Vgl. LW II, S. 67.

<sup>251</sup> 1995, S. 231.

<sup>252</sup> Vgl. BE, 176/50.

<sup>253</sup> Vgl. LW II, S. 70.

<sup>254</sup> Vgl. LW II, S. 72.

Wichtig ist das, was den Anderen gezeigt wird. „Inneres“ und „Äußeres“ sind somit in dem Sinne miteinander verknüpft, dass die Wichtigkeit des ersten von der Wichtigkeit des zweiten abhängt: um beurteilen zu können, ob das „innere Antlitz“ wirklich lächelt, ist es ebenso wichtig – jedoch auf andere Weise – wie das Erkennen des realen Lächelns im Gesicht.<sup>255</sup> Denn ein lächelnder Mund *lächelt* nur in einem menschlichen Gesicht.<sup>256</sup>

Tatsache ist, dass nur, wenn uns das „Äußere“ völlig rätselhaft erscheint, wir das „Innere“ für irgendwo versteckt halten:

Wenn Miene, Gebärde und Umstände eindeutig sind, dann scheint das Innere das Äußere zu sein; erst wenn wir das Äußere nicht lesen können, scheint ein Inneres hinter ihm versteckt.

Es gibt innere und äußere Begriffe, innere und äußere Betrachtungsweisen des Menschen. Ja es gibt auch innere und äußere Tatsachen – sowie es z.B. physikalische und mathematische Tatsachen gibt. Sie stehen aber nicht nebeneinander wie Pflanzen verschiedener Art.<sup>257</sup>

Das bedeutet, dass sich die Frage nicht mehr um Gewissheit oder Zweifel dreht, wenn es um das Bewusstsein Anderer geht, um Lügen, Verbergen von etwas oder um Evidenzen. Die Frage beruht auch nicht auf der Gewissheit der Ausdrücke in erster Person Singular als Evidenz eines Bereichs des „Inneren“ und erst recht nicht als etwas Metaphysischem. Die Frage dreht sich um die Grammatik besagter Begriffe, um die Regeln, die uns die Gebrauchweise der Wörter vorschreiben. Wie Vossenkuhl bekräftigt:

Wir müssen also unterscheiden zwischen dem Inneren, das eine Täuschung ist, und dem Inneren, für das es Evidenz gibt. Keine Evidenz gibt es für das metaphysische Innere, für das Ich als Quelle von Meinungen.<sup>258</sup>

Letztlich können wir nur von dem reden, was ausgedrückt wird und können uns nur damit befassen, wie es gezeigt wird. Dessen gewärtig, können wir in den meisten Fällen behaupten, wir seien uns der Empfindungen, Wahrnehmungen, Emotionen, Gedanken etc. der Anderen gewiss. Es besteht ein Unterschied zwischen den Arten von

---

<sup>255</sup> Vgl. LW II, S. 83.

<sup>256</sup> Vgl. PI, 583.

<sup>257</sup> BE, 173/36r.

<sup>258</sup> 1995, S. 247.

Sprachspielen, zu denen die Begriffe vom „Inneren“ und „Äußeren“ gehören. Aber auch das beweist nur die Vielfalt unserer Sprachspiele, nicht die verschiedenen „Naturen“ oder Bereiche, zu denen sie vermeintlich gehören. Folglich gibt es keinen Grund, die Sprachspiele mit dem Wort „ich“ auf einen Bereich des Inneren einzuschränken. Faktisch sind die Sprachspiele dieses Wortes genau so offen wie die übrigen Begriffe in unserer Sprache.

### **3.6.1. Die traditionelle Vorstellung von „Empfindung + Verhalten“**

Das „Other-Minds-Problem“ kann man eigentlich als ein pessimistisches auffassen, weil angenommen wird, das in der Seele anderer Menschen Vorgehende sei für einen selbst völlig ungewiss, und umgekehrt. Einer der Gründe für diese Annahme ist, dass das Bewusstsein nur von „seinem Eigentümer“ vollständig erfasst werden kann. Die Seele Anderer kennen zu können oder nicht, ist Wittgenstein nicht wichtig, da die Ungewissheit schon mit der Weise eintritt, in der wir uns Anderen durch unser Verhalten präsentieren:

[...] Unsrer Unsicherheit bezieht sich gar nicht auf Vorgänge im Innern; und bezieht sie sich auf Seelisches, so hat doch das Seelische seinen Ausdruck im Körperlichen. Einer Unsicherheit das Innere betreffend entspricht also eine Unsicherheit über Äußeres.<sup>259</sup>

In Bezug auf „Innerliches“ als Form einer „innerlichen Sprache“ schreibt Gebauer: „Es gibt kein innerliches Sprechen, das nicht zugleich an das äußerliche gebunden ist.“<sup>260</sup> Ausdrücke wie „ich kann seine Reaktion nicht verstehen“ oder „ich kann sein Verhalten nicht vorhersehen“ bedeuten in traditionellem Sinne, dass ich nicht weiß, was „in seiner Seele“ vorgeht. In wittgensteinschem Sinne jedoch bedeuten sie, dass mir das, was die Person denkt oder empfindet, nicht vertraut ist und dass ich sie nicht genügend kenne, um ihre Reaktionen vorauszusehen. Vor allem aber bedeutet es, dass ich sie nicht verstehe. Dass eine Person aus meiner Sicht unlogisch reagiert, bedeutet nur, dass sie in ihrem allgemeinen Verhalten unbeständig ist. Das macht es unmöglich, ihr Handeln

---

<sup>259</sup> LW II, S. 68.

<sup>260</sup> 2009, S. 236.

abzuschätzen, führt jedoch nicht zur logischen Unmöglichkeit, sie zu kennen. Das liegt daran, dass die Unmöglichkeit, ihr Verhalten zu verstehen, auch bedeutet, dass es eine Möglichkeit gibt, andere Aspekte ihres Verhaltens zu kennen, denn im Prinzip ist jede Art menschlichen Verhaltens erkennbar und interpretierbar.<sup>261</sup>

Wittgenstein fragt: Warum muss ich **mein** Wissen um **seinen** Schmerz begründen? Möglicherweise wird man den Grund, weshalb ich seine Schmerzen nicht kenne, niemals wissen. Aber was wäre der Zweck des sicheren Wissens, ob jemand Schmerzen hat oder nicht? **Wozu** muss ich das wissen?: „Muß es aber *an etwas* liegen? Könnte ich nicht einfach wissen, ob er sich verstellt, ohne zu wissen, wie ich's weiß?“<sup>262</sup> Das, worüber mit Gewissheit zu sprechen möglich ist, ist letzten Endes das, was gezeigt wird.

### 3.6.2. Wittgensteins Antwort, dass unsere Empfindungssprache nichts den Empfindungen Nachfolgendes ist

Was Wittgenstein zeigen möchte ist, dass weder Empfindungen noch Wahrnehmungen, Emotionen, Gedanken etc. unabhängig sind von unserer Sprache. Seine Herangehensweise an die Philosophie ist deshalb auch ein Weg, an **die Begriffe** heranzukommen, welche das menschliche Handeln beschreiben: „Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht.“<sup>263</sup>

Eine seiner letzten Anmerkungen in *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie II* (1951) lautet: „Wie hängt, was uns *wichtig* ist, von dem ab, was physisch möglich ist?“<sup>264</sup> Dies ist eine Reflexion, die sich auf Fragen gründet und bei der es scheinen könnte, als komme der physischen Evidenz die größte Relevanz zu: Wie kann ich sicher wissen, was eine andere Person denkt? Wie ist es möglich, einen Gedanken zu zeigen? Wie kann ich sicher sein, dass sie Schmerzen hat und sie nicht vortäuscht? Wie kann ich wissen, ob ihre Zahnschmerzen so stark sind wie meine? Wie kann ich die Seele der Anderen lesen? Im Verlauf dieser Beobachtungen über die Philosophie der Psychologie zeigt Wittgenstein, wie irreführend es ist, zur möglichen Annäherung an

---

<sup>261</sup> Vgl. LW II, S. 69.

<sup>262</sup> LW II, S. 31.

<sup>263</sup> PI, 126.

<sup>264</sup> LW II, S. 94.

eine Gewissheit an das Physische zu denken als an einen Nachweis von dem, was in Anderen vorgeht. Daraufhin untersucht er das Problem aus der Perspektive dessen, was wir mit der Sprache **tun**. Über die Suche nach physischer Evidenz hinaus geht es um die Frage, welchen Sinn es hat, von all dem zu sprechen. Angenommen, man könnte in der Seele der Anderen lesen oder ihre Empfindungen und Gefühle sicher kennen, so wäre das doch nicht das wirklich Wichtige. Was wir wissen wollen, ist, wie diese Empfindungen, Gefühle, Gedanken etc. ausgedrückt werden, also den Zweck der vielen von uns gebrauchten Sprachspiele.

Die Verknüpfung von Gewissheit über die Erfahrungen Anderer und der „inneren“ Logik der Begriffe ist folglich keine Frage der Kausalität. Das heißt, unsere Kenntnis oder unser Zweifel bezüglich der mentalen Zustände Anderer bedeutet für Wittgenstein keine Frage nach dem Epistemischen. Die Frage dreht sich vielmehr darum, wie wir von diesen „mentalen Zuständen“ sprechen; und Tatsache ist, dass das Sprechen darüber Sinn hat. Wir müssen uns nur der Rolle bewusst sein, welche diese Aussagen in unseren Sprachspielen des Mentalen einnehmen. Und es bleibt klargestellt, dass den Ausdrücken epistemischen Zweifels bezüglich der Erfahrungen der Anderen keinerlei Rolle in unseren Sprachspielen zukommt.

### **3.7 Sprachspiele der Erfahrung**

Aber warum ist uns das Thema der Gewissheit über die Regungen der Anderen so wichtig? Die einleuchtende Antwort ist, dass wir Menschen lügen und täuschen können: „Du kannst doch nicht erwarten, daß ein Mensch durchsichtiger sein soll als z.B. eine geschlossene Kiste.“<sup>265</sup> Das Verhalten von Personen kann so schwierig zu deuten sein, dass wir manchmal nicht zu erkennen vermögen, ob sie ehrlich sind oder nicht. Aber welche Möglichkeiten auch immer bestehen sollten, etwas über ihre Ehrlichkeit zu erfahren: die Gewissheit wird sich definitiv nicht aus dem „Hineinschauen“ in die Person ergeben: „Ich kann wissen, daß er Schmerzen hat, oder daß er sich verstellt; aber ich weiß es nicht, weil ich ‚in ihn hinein schaue‘.“<sup>266</sup> Es besteht jedoch kein Grund, dies als Problem zu betrachten, denn es gibt viele Möglichkeiten, zu wissen was in Anderen vorgeht: i) ihr Gesichts- und Körperausdruck, ii) ihre ehrlichen Aussagen, iii) ihr

---

<sup>265</sup> LW II, S. 29.

<sup>266</sup> LW II, S. 31.

Bekenntnis, iv) ihr Verhalten und Handeln in einem passenden Kontext, in dem kein Zweifel an ihrer Erfahrung bleibt etc.

Somit beruht der Zweifel nicht auf 1) einem Bereich des „Inneren“, 2) unserer Fähigkeit zu lügen, oder 3) der Möglichkeit, Erfahrungen zu verbergen. Das, worauf wir wirklich achten müssen, ist die uns allen eigene Vielfalt der Anzeichen für das in uns Vorgehende. Wie Wittgenstein bekräftigt: „Ich sage ‚Dieser Mensch verbirgt sein Inneres‘. Woher weiß man, daß er es verbirgt? Es gibt dafür also Anzeichen und auch Anzeichen für’s Gegenteil.“<sup>267</sup> Ausdrücke wie „er lügt“ haben auch dann Sinn, wenn es keine Kriterien für das Sprechen von einem Bereich des „Inneren“ gibt. Das liegt daran, dass wir die Sprachspiele des Lügens oder Vortäuschens gelernt haben und mit ihnen die Spiele, die mit Ausdrücken heuchlerischen Verhaltens zusammenhängen. In diesem Sinne ist der Zweifel an mentalen Zuständen Anderer nicht durch die Unmöglichkeit des Wissens um ihre inneren Vorgänge begründet, sondern durch die Unmöglichkeit, ein konkretes Sprachspiel miteinander zu teilen (vielleicht auch mangels eines bestimmten Vokabulars).

Sicherlich kann man sagen, dass einige Schmerzen, Empfindungen, Gefühle und psychischen Zustände auch dann offenkundig gezeigt werden, wenn wir keineswegs die Absicht haben, sie zu äußern. Und es gibt andere Erfahrungen, die für die Mitmenschen nicht immer so klar erkennbar sind – unabhängig davon wie man sie ausdrückt, sei es durch ein Primärverhalten, sei es durch eine medizinische Beschreibung. Wenn wir zum Arzt gehen und der uns nach der Art unserer Schmerzen fragt, finden wir zweifellos fast immer eine Weise ihn wissen zu lassen, was wir empfinden, wie wir es empfinden und wo wir es empfinden. Selbst wenn wir Schwierigkeiten beim **Beschreiben der Merkmale** eines Schmerzes haben sollten, z. B. starkes Kribbeln, Stechen, Taubheit etc., ist dieses beschreibende Vokabular doch auch ein Sprachspiel, das wir in unserem Gebrauch der Sprache über Schmerzen gelernt haben; es hängt nicht mit Kenntnis von oder Zweifel an der Empfindung selbst zusammen.

Wittgenstein spekuliert über die Möglichkeit, dass ein Säugling etwas vortäuschen könnte. Wie würde ein Kleinkind lernen, zu lügen oder zu täuschen? Sicherlich ist es nicht nötig, Kindern das Lügen als Teil ihrer Bildung beizubringen. Sie erwerben diese Sprachspiele durch Beobachten des Verhaltens und der Interaktionen unter Erwachsenen. In ihrer späteren Sprachpraxis lernen sie dann auch, die Wörter und Sätze

---

<sup>267</sup> LW II, S. 32.

zum Lügen zu gebrauchen. So erfasst ein Kind Schritt für Schritt die verschiedenen Ebenen und Grade des Simulierens, sich Verstellens und Lügens, bis es diese Sprachspiele vollständig beherrscht,<sup>268</sup> denn das Täuschen lässt sich nur verstehen im Zusammenhang mit einem komplizierten Lebensmuster.<sup>269</sup> Wir haben es auf dieselbe Weise gelernt wie alle anderen gemeinschaftlichen Praktiken: über das Verhalten und die Sprache, denn es ist – wie jede andere menschliche Tätigkeit – Teil unserer Lebensformen.

Hier wird ein metaphorischer Begriffsgebrauch erkennbar: Wittgenstein spricht von diesen Lebensmustern wie von etwas in allem, was das Leben ausmacht, klar (sogar visuell) Sichtbarem: „Wir reden also über Muster im Lebensteppich.“<sup>270</sup> Diese Muster sind die Instrumente des täglichen Verhaltens, die uns gelehrt werden und die wir bei den Menschen erkennen können. Der Schmerz wie auch das Vortäuschen sind Begriffe, die wir als Muster in unserem Lebensgefüge identifizieren, weil sie **bereits Teil** unseres Lebens **sind**.<sup>271</sup> Und, so schreibt Wittgenstein, die ehrlichen Schmerzaussagen sind weniger komplexe Sprachspiele als das Fingieren von Schmerz: „Ich will also sagen, daß es einen ursprünglichen echten Schmerzausdruck gibt; daß also der Schmerzausdruck nicht gleichermaßen mit dem Schmerz und der Verstellung verbunden ist.“<sup>272</sup> Um es aber zu wiederholen: die Kriterien, die z. B. einen Schmerz definieren, werden von keiner Einzelperson festgelegt, sondern von unseren gemeinschaftlichen Lebensmustern.<sup>273</sup> Die Kriterien für ehrlichen Schmerz oder für vorgetäuschten sind in den Sprachspielen vorgegeben, die wir lernen und anschließend gemeinschaftlich anwenden.

Wittgenstein nähert sich der Problematik des Begriffspaars „innerlich – äußerlich“ im zweiten Teil seiner *Philosophischen Untersuchungen*: „Der Begriff des ‚inneren Bildes‘ ist irreführend, denn das Vorbild für diesen Begriff ist das ‚äußere Bild‘ [...]“.<sup>274</sup> Die Frage wäre hier, ob Wittgenstein sich mit dem „äußeren Bild“ auf irgend eine Art von Evidenz bezieht. Ist beim Schachspiel das richtige Ziehen der Figuren eine **Evidenz**, dass jemand das Spiel beherrscht? Das Problem besteht darin, unsere „inneren“ Begriffe auf Grund der Weise begründen zu wollen, in der wir das „Äußere“ als Evidenz

---

<sup>268</sup> Vgl. LW II, S. 42.

<sup>269</sup> LW II, S. 40.

<sup>270</sup> LW II, S. 42. Siehe auch: Z, 568.

<sup>271</sup> Vgl. LW II, S. 43.

<sup>272</sup> LW II, S. 55.

<sup>273</sup> Vgl. LW II, S. 41.

<sup>274</sup> PPF, 133-134.

betrachten. Dies ist immer noch eine gespaltene Idee vom „Inneren – Äußeren“ und hilft nicht, den begrifflichen Knoten zu lösen. Folgerung ist, dass, wenn es keine inneren **Evidenzen** gibt, es auch keine äußeren gibt.

Bei verschiedenen Gelegenheiten spricht Wittgenstein davon, was Evidenz in Bezug auf den Körper sein könnte. Das Problem des Schmerzes und seines Fingierens scheint manchmal hinsichtlich des „Innerlichen“ Relevanz zu haben, wenn man es mit dem Begriff der „Evidenz“ abgleicht. Man könnte denken, wenn jemand Schmerzen zu haben behauptet, wäre deren Lokalisierung in den Nerven eine zuverlässige Prüfmethode. Wittgenstein aber ist der Ansicht, dass eine derartige Überprüfung lediglich unser Verhalten neu ausrichten würde.<sup>275</sup> Wäre es, andererseits, vielleicht ein realer Nachweis, wenn es tatsächlich ein Instrument gäbe, mit dem man in den Körper schauen und den Schmerz finden könnte? Gelegentlich scheint es, als versuchten einige Neurowissenschaftler mit ihren Scannern genau das; die Frage ist, ob sich damit ein Schmerz in einer Person finden lässt. Unsere Antwort wäre, dass solche Apparate nur gewisse Codes der Vorgänge in den Synapsen lesen, jedoch keine Gefühle oder Schmerzen scannen können. Das liegt daran, dass eine Maschine die Begriffe von „Schmerz“ und „Emotion“ gar nicht hat, da sie kein sprachliches Wesen ist wie wir. Auf eben dieser Linie reflektiert Johnston über die Rolle, die eine derartige Maschine bei der Entscheidung spielen könnte, etwas als „Schmerz“ zu bezeichnen:

Suppose a group of people defined pain in terms of a particular chemical reaction in the brain and used a machine to test for this reaction. In their game, the machine's verdict and not the individual's utterances and behaviour is treated as definitive. Here it is already questionable whether we would want to call this a concept of pain and as for playing the game, it is not clear that it would be either desirable or even possible. Would we, for example, accept that an apparent malingerer was in pain if the machine said so?<sup>276</sup>

Somit lässt sich sagen, dass die Logik hinter der Annahme, jemand (oder etwas) könne in das aktive Nervensystem einer Person „hineinsehen“, nicht zusammenhängt mit dem, was man dort finden könnte. Und wenn es einen Zusammenhang gäbe, wäre unser Begriff von „Schmerz“ – so Wittgenstein – ein ganz anderer, was bedeuten würde, dass wir andere Sprachspiele und folglich vielleicht auch andere Lebensformen

---

<sup>275</sup> Vgl. LW II, S. 31.

<sup>276</sup> 1993, S. 188.

hätten. Über die Möglichkeit einer Existenz von Menschen, die in andere „hineinschauen“ können, schreibt er: „Ihr Leben *sähe eben ganz anders aus* als das *unsre*. [...] Ich sage nicht, die Evidenz mache das Innere *nur* wahrscheinlich. Denn mir geht an dem Sprachspiel nichts ab.“<sup>277</sup> Außerdem hebt Wittgenstein die Wichtigkeit der verschiedenen Verhaltensaspekte als Teil unserer Sprachspiele hervor: „Zur unwägbaren Evidenz gehören die Feinheiten des Blicks, der Gebärde, des Tons.“<sup>278</sup>

Dies sind Beispiele einer Evidenz, die sich nur in der Lebensform zeigen kann und die hinsichtlich der mentalen Zustände weder ein Problem noch ein Geheimnis bedeuten muss. Es wird in unserer Umgangssprache immer einen Weg geben, das mit den Anderen Vorgehende anhand ihres Verhaltens zu deuten und zu verstehen, so dass wir uns über ihre mentalen Zustände ein Urteil bilden können.

Es gibt also – neben vielen anderen – primitive Sprachspiele des Schmerzausdrucks, Sprachspiele ehrlichen Ausdrucks, Sprachspiele der Verstellung, Sprachspiele des Verbergens von Gedanken, Emotionen etc.<sup>279</sup> Ter Harks Kommentar dazu:

Wittgenstein explicitly disavows ontological reductionism or eliminativism: “Why should I deny that there is a mental process?”. And [...] he says: “. . . it is *as if* I wanted to explain (quasi-define) the inner through the outer. And yet it is not so”. (LW, p. 63) And: “ ‘Mental’ for me is not a metaphysical, but a logical epithet” (ibid.). Wittgenstein, then, is not taking a stance regarding the ontology of mental states and processes.<sup>280</sup>

Ter Harks Aussage, Wittgenstein gehe bezüglich der mentalen Zustände von keinem ontologischen Gesichtspunkt aus, ist zutreffend, denn Wittgenstein versucht keine metaphysischen Erklärungen dafür zu geben; er beschreibt die Verwendungen psychologischer Ausdrücke in unserer Sprache. Obwohl wir aus philosophischer Sicht nicht behaupten können, es sei in uns etwas dem Blick der Anderen Verborgenes, gibt es viele Situationen, also spezifische Sprachspiele, in denen wir Ausdrücke wie „verbergen“ benutzen und die auch Sinn haben. So zum Beispiel die Fälle, in denen jemand etwas empfindet und es nicht mitteilen will, Gedanken, die wir nicht richtig zusammenhängend äußern können, das Vortäuschen von Schmerzen. Aber diese Fälle rechtfertigen nicht die philosophische Auffassung vom Innerlichen und dessen Bezug

---

<sup>277</sup> LW II, S. 40-41.

<sup>278</sup> PPF, 360.

<sup>279</sup> Vgl. LW II, S. 39.

<sup>280</sup> 2000, S. 195.

zum Privaten. Soweit sie als Teil der von uns gelernten Sprachspiele zu verstehen sind, besteht keine Notwendigkeit, von „dem Inneren“ als einem Bereich des Ontologischen zu sprechen.

Insofern sind die drei Begriffe „das Innere“, „das Mentale“ und „die Seele“ als eng miteinander verwandt zu denken. Aber Tatsache ist, dass wir nicht über sie sprechen können, als hätten sie dieselbe „Natur“. Nicht, weil sie wirklich verschiedener „Naturen“ wären, sondern weil sie in unterschiedlichen Kontexten fungieren und in verschiedenen Sprachspielen, einschließlich dem der Philosophie, verwendet werden. Beim Reden über das „Innerliche“ zum Beispiel denkt man üblicherweise an psychologische Begriffe, während unter dem Thema der Seele ein breiter Bereich philosophischer Interpretationen des menschlichen Wesens und vergleichbarer Bezeichnungen verstanden wird. Wie aber ter Hark erklärt:

In philosophical discussions about the mind-body problem, a different ‘sense’ of the term ‘mental process’ prevails, one which is described by Wittgenstein as follows: ‘... the expression “mental process” suggests that we are concerned with imperfectly understood processes in an inaccessible sphere’ (PG, p. 106). It is in particular this ‘use’ of the term ‘mental process’ that Wittgenstein attacks.<sup>281</sup>

Auf diese Weise von Gedanken, Gedächtnis, Imagination etc. zu sprechen, verrät nach Wittgensteins Meinung eine verworrene Auffassung vom Mentalen und von unserer Sprache. Mulhall interpretiert zutreffend:

No specific psychological experience is either necessary or sufficient for a person’s having a given intention; the person concerned does **not read off the nature** of his intention from an **inner experience but rather manifests it in his speech and action**, and if another person wishes to discover what the first person’s intentions might be he will not ask him about any **accompanying psychological experiences** he might have undergone.<sup>282</sup>

Schließlich sollten wir nicht vergessen, dass die Rede, das Äußere „enthülle“ das Innere, nur eine Metapher<sup>283</sup> ist, deren Gebrauch in jedem Einzelfall gedeutet werden

---

<sup>281</sup> 2000, S. 197.

<sup>282</sup> 1990, S. 37, Hervorhebungen von mir.

<sup>283</sup> Vgl. LPE, 223.

muss. Ähnlich wie bei den Schmerzausdrücken sprechen wir von den Eindrücken, als wären sie ungreifbar oder sogar unbeschreibbar; was wir berücksichtigen müssen ist aber, wie jede Art von Ausdruck im jeweiligen Kontext verwendet wird: „Du sagst, Du hast einen ungreifbaren Eindruck. Ich bezweifle nicht, was Du sagst. Aber ich frage ob Du damit etwas gesagt hast. D.h., wozu hast Du diese Worte geäußert, in welchem Spiel?“<sup>284</sup>

Ebenso wie die Ausdrücke nach Art der „ungreifbaren Eindrücke“ sind Wittgenstein zufolge auch die zum Sprechen über psychologische Zustände verwendeten Sätze solche, in denen das Wort „ich“ nichts beschreibt. Das rührt daher, dass das Beschreiben psychologischer Zustände nicht die Rolle des Wortes „ich“ ist. Wenn jemand umgangssprachlich sagt: „ich denke ...“, dann spricht er nicht über sich als „denkendes Wesen“ im philosophischen Sinne und beschreibt dieses „Ich“ auch nicht als solch ein Wesen. Vielmehr geht es einfach darum, dass jemand an etwas denkt oder über etwas nachdenkt. Im folgenden Zitat aus den Vorlesungen in Cambridge wird das Wort „ich“ als Symbolismus aufgefasst, nicht als reines Zeichen der Referenz auf einen Gegenstand:

The function “*x* has toothache” has various values, Smith, Jones, etc. But not *I*. *I* is in a class by itself. The word “*I*” **does not refer to a possessor in sentences about having an experience**, unlike its use in “*I* have a cigar”. We could have a language from which “*I*” is omitted from **sentences describing a personal experience**. {Instead of saying “*I* think” or “*I* have an ache” one might say “*It* thinks” (like “*It* rains”), and in place of “*I* have an ache”, “*There* is an ache here”. [...] We constantly judge a language from the standpoint of the language we are accustomed to, and hence we think we describe phenomena incompletely if we leave out personal pronouns. It is as though we had omitted pointing to something, since the word “*I*” seems to point to a person. But we can leave out the word “*I*” and still describe the phenomenon formerly described. It is not the case that certain changes in our symbolism are really omissions. }<sup>285</sup>

Die Namen und das Wort „ich“ üben unterschiedliche Funktionen aus. Das ist der Grund, weshalb „*X* hat Zahnschmerzen“ viele Subjekte haben kann, „*ich* habe Zahnschmerzen“ hingegen nur eins. Das weist dem Wort „ich“ – oder hier dem Subjekt

---

<sup>284</sup> LPE, 204.

<sup>285</sup> CL II, S. 21-22, Hervorhebungen von mir. Einfügungen von Alice Ambrose stehen in eckigen Klammern.

– aber keine Sonderfunktion in unserer Sprache zu. Man kann sagen: „Smith hat Zahnschmerzen“ und das hat Sinn, weil dies die Weise ist, in der wir über die Empfindungen der Anderen zu sprechen gelernt haben. Gleichermaßen hat es Sinn, zu sagen: „ich habe Zahnschmerzen“, denn das ist die Weise, in der jeder von uns gelernt hat, von den eigenen Empfindungen zu sprechen.

Nach der traditionellen Konzeption jedoch denkt man, Sätze wie „ich habe Zahnschmerzen“ stellen jemanden als Eigentümer einer Erfahrung dar, eine These, die uns, wie oben beschrieben, irreführend erscheint. Im Kontext des Beschreibens von persönlichen Erfahrungen plädiert Wittgenstein dafür, das Wort „ich“ zu eliminieren, da es viele andere Möglichkeiten gebe, von den eigenen Erfahrungen zu sprechen, ohne das Personalpronomen der ersten Person Singular zu benutzen. Wir können über sie reden, ohne ihren „Eigentümer“ zu erwähnen, und der Zweck wäre derselbe. Die Idee stammt eigentlich von Lichtenberg: „*Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, sobald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das *Ich* anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.“<sup>286</sup>

Wittgenstein bekräftigt also, wir könnten Sätze wie „es gibt hier einen Schmerz“ in gleicher Weise gebrauchen wie „es regnet“. Die stillschweigende Art, in der das Subjekt im Satz präsent ist, nimmt der Aussage nichts von ihrem Sinn. Für Wittgenstein wird sie durch das Auslassen des Pronomens, auf das sie sich bezieht, nicht unvollständig. Das beruht darauf, dass der Gebrauch des Ausdrucks uns bereits den Kontext dessen vermittelt, was gesagt werden soll, denn wir verwenden das Personalpronomen „ich“ (meistens), ohne die Geste des Deutens auf jemanden machen zu müssen und ohne spezifische Kriterien oder anderweitige Spezifikationen.

### 3.7.1. Gebrauchsweisen der Ausdrücke mit dem Wort „wahrnehmen“

In den *Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense-Data'* schreibt Wittgenstein, das Problematische sei die Weise, in der Philosophen beispielsweise von Eindrücken, Empfindungen etc. sprechen als von **etwas** in der Person Ruhendem. Zudem scheint sich dieses **Etwas** außerhalb des Zeigbaren zu befinden, anscheinend

---

<sup>286</sup> 1844, S. 99.

können wir darüber also nur auf eine Weise sprechen, welche die Erfahrung der Person nicht exakt beschreibt.

Das Problem dabei ist, dass wir gemeinhin zum Beispiel das Sehen als eine Art privater Erfahrung betrachten, da sein Ergebnis, das Gesehene, üblicherweise mit dem „Innerlichen“ in Verbindung gebracht wird als Repräsentation, die jede Person für sich hat und nicht teilen kann. Für Johnston, der Begriff des Sehens „involves adopting a new approach to the Inner and abandoning the picture of consciousness as a cinema of the senses.“<sup>287</sup> Auch die These Wittgensteins über das Problem der visuellen Erfahrungen erläutert Johnston:

[...] but what *is* it like to see? The difficulty here is that there seems to be nothing to describe apart from what one actually sees. The reason we find this confusing is because we want to treat seeing like a sensation.<sup>288</sup>

Tatsächlich sind Wahrnehmen und Empfinden nicht dasselbe. Sehen als Wahrnehmung erfordert ein Organ (das Auge), weswegen man nicht „fühlt, dass man sieht“, sondern einfach sieht. Anders verhält es sich mit den Empfindungen, zum Beispiel den Schmerzen.

### 3.7.2. Gebrauchsweisen der Ausdrücke mit dem Wort „empfinden“

Es scheint problematisch, jemandem beispielsweise einen Schmerz zu „zeigen“, indem man nur auf die schmerzende Körperstelle deutet. Das beruht jedoch auf dem Glauben, wir könnten den Anderen nicht zeigen, um welche Art von Schmerz es sich handelt oder wo er empfunden wird, weil wir auf diesen Schmerz nicht wie auf einen Gegenstand deuten können. Auf eine schmerzende Körperstelle zu zeigen ist weder irreführend noch problematisch, da wir damit nur dahin deuten, **wo es schmerzt**, ohne die Absicht, den „Schmerz als solchen“ zu zeigen, sofern so etwas überhaupt möglich ist.

Auf wittgensteinsche Art könnte man sogar sagen, das Deuten auf den schmerzenden Körperteil **sei bereits** ein Deuten auf den Schmerz. Es stimmt, dass zum Beispiel das

---

<sup>287</sup> 1993, S. 37.

<sup>288</sup> Johnston, 1993, S. 150.

Zeigen auf einen entzündeten Zahn oder eine geschwollene Wange Teil des Ausdrucks von Zahnschmerz sein kann. Das, worauf ich mich hierbei beziehe, ist eine Form von Begründung für Schmerzausdruck oder Schmerzverhalten; es wird ein Schmerz auf die gleiche Weise ausgedrückt, wie wir es durch Halten der geschwollenen Wange, Weinen oder einfach den Ausruf „Aua!“ tun könnten. Man kann jedoch argumentieren, auf einen entzündeten Zahn zu weisen sei nur ein Zeigen auf die Ursache des Schmerzes, nicht auf den „Schmerz selbst“. Aber ein Deuten auf den entzündeten Zahn ist ein Deuten auf den schmerzenden Zahn und somit auf den Schmerz.

Zum Problem des Gebrauchs von Schmerzausdrücken gehört das Thema der Lokalisierung von Schmerzen als etwas – wie man annimmt – „im“ Körper Befindlichem. Befindet sich mein Zahnschmerz in meinem Zahn? Hacker antwortet darauf, ein Zahnschmerz befinde sich per definitionem im Zahn von jemandem.<sup>289</sup> Wenn es aber zum Zeigen des Schmerzes erforderlich wäre, auf etwas zu deuten, dann würde das Deuten auf den Zahn nicht ausreichen ohne den Schmerzausdruck im Gesicht. Gleichmaßen, so Wittgenstein, muss es am Schmerz etwas geben, das uns seinen Entstehungsort oder seine Ursache im Körper „zeigt“: „Eine Empfindung *kann* uns über die Bewegung oder Lage eines Gliedes belehren. Es *kann* auch der Charakter des Schmerzes uns über den Sitz seiner Ursache (der Krankheit) belehren.“<sup>290</sup> Das heißt, die **Ursache** des Schmerzes ist lokalisierbar und in umgangssprachlichem Sinne auch der Schmerz; dadurch wird dieser aber nicht zu einem Gegenstand. Wichtig ist in dem Zusammenhang Johnstons Erklärung des Unterschieds zwischen, z. B., dem „Empfinden von Schmerz“ und dem „Empfinden von Traurigkeit“. Dabei handelt es sich um zwei verschiedene Weisen, über unsere Empfindungen und Emotionen zu sprechen. Sie unterscheiden sich grammatikalisch durch Verwendungen, die mit Ausdrücken der Lokalisierung und der Dauer zusammenhängen.<sup>291</sup> Konkret besteht die Lösung darin, das Wort „Gegenstand“ nicht in gleicher Weise zu beziehen auf a) Gegenstände der Wahrnehmung wie z. B. einen Tisch, b) „Gegenstände“ der Empfindung wie z. B. einen Schmerz und c) „Gegenstände“ der Emotion wie z. B. einen Wehmut verursachenden Ort. Das heißt, sie sind nicht in dasselbe Sprachspiel einzuordnen und folglich sind auch Missverständnisse beim Gebrauch des Verbs „empfinden“ auszuschließen.

---

<sup>289</sup> Vgl. 1990, S. 275.

<sup>290</sup> LW II, S. 5.

<sup>291</sup> Vgl. 1993, S. 140-141.

### 3.8. Sprachspiele der propositionalen Gehalte

In diesem Abschnitt werde ich untersuchen, wie sich die Sprachspiele der *Seelenvorgänge* oder *Seelenzustände* von denen der Sinneserfahrungen unterscheiden. Wittgenstein erklärt, wie wir diese Ausdrücke in unserer Sprache verstehen:

There are on the other hand various obvious reasons why we are inclined to look at the fact of someone being able to do something etc. as the fact that he is in a particular state. And this way of looking at it or this particular metaphor is embodied in such expressions as he is capable of, in the present tense he is in the state of... We talk of states of mind not meaning conscious mental occurrences. We regard the memory under the picture of a storehouse, etc.<sup>292</sup>

Was Wittgenstein problematisch erscheint, ist, dass von dem Geist und dessen „Aktivitäten“ gesprochen wird, als wären sie unabhängig vom Körper. Eine solche Unabhängigkeit würde bedeuten, dass wir irgendein mysteriöses Medium bräuchten, das die Verbindung herstellt zwischen dem Tun des Geistes und unseren Verwendungen der sprachlichen Ausdrücke. Es ist ihm wichtig, gar nicht nach solchen Kausalverbindungen zu suchen, da sie uns nicht weiterbringen. Wichtig ist vielmehr, zu sehen wie sich das Geistige zeigt<sup>293</sup> und folglich zu verstehen, wie wir unsere Sprache gebrauchen. Diesbezüglich antwortet er seinem Gesprächspartner: „Aber die Bedrückung, der Zorn, ist doch ein bestimmtes Gefühl!“ – Was für ein Satz ist das? Wo wird es verwendet?“<sup>294</sup>

Von „dem Innerlichen“ zu sprechen ist eigentlich kein Problem, sofern die mit diesem Begriff zusammenhängenden Sprachspiele in unserer Sprache einen Zweck haben: „Es gibt offenbar einen Zug des *Sprachspiels*, der die Idee von privat – oder verstecktsein nahelegt – und es gibt auch etwas, was man das Verstecken des Innern nennen kann.“<sup>295</sup> Was Wittgenstein damit sagen will, ist letzten Endes, dass die faktische Existenz eines Sprachspiels, in dem metaphorisch von dem Innerlichen

---

<sup>292</sup> BE, 147/47r.

<sup>293</sup> Vgl. BB, S. 9.

<sup>294</sup> RPP I, 136.

<sup>295</sup> LW II, S. 36.

gesprochen wird, nicht die Bezugnahme auf einen **Ort** bedeutet, an dem sich die Seelenzustände befinden wie Gegenstände in einer Schachtel.

Wittgenstein hinterfragt die Idee, dass das als in uns befindlich Betrachtete, wie Empfindungen, Gefühle, Gedanken etc., auf gleiche Weise wahrnehmbar sei wie die Objekte der Umwelt. Außerdem untersucht er die Konsequenzen der Ausdrücke „ins Innere sehen“ und „innere Gefühle“. Eine Folge aus dem Gebrauch dieser Ausdrücke könnte sein, dass solch ein Vorgang vollständig die Weise verändern würde, in der wir uns über uns selbst äußern. Im Ergebnis wären die Sprachspiele über unsere so genannten „inneren Gefühle“ ganz andere: „Sähe man das Arbeiten der Nerven, so würden uns die Äußerungen wenig bedeuten und Verstellung wäre anders.“<sup>296</sup> Das heißt, dass der Zweck unserer Sprache ein anderer wäre. Die Sprachspiele unserer Ausdrücke von Schmerz, Empfindungen, Gefühlen, Gedanken sowie deren mögliches Fingieren würden auch zu einer Lebensform gehören, die völlig von der uns bekannten abweicht. Die zu unserem Leben gehörenden Sprachspiele funktionieren so, dass beispielsweise der ehrliche Ausdruck von Schmerz und der Schmerz dasselbe sind und dass der Gebrauch des Wortes „Schmerz“ von den Schmerzzeichen sowie dem Schmerzverhalten determiniert ist. Das heißt, wenn jemand davon spricht, Schmerzen zu haben, dann ist der Begriff „Schmerz“ bereits Bestandteil eines Sprachspiels, welches das für die ganze Gemeinschaft erkennbare Schmerzverhalten einschließt.<sup>297</sup>

### 3.8.1. Funktionen des Ausdrucks „ich denke“

But there is no more direct way of  
reading thought than through language.  
Thought is not something hidden; it lies open to us.  
L. Wittgenstein<sup>298</sup>

Wittgenstein schreibt, es sei irreführend, „Denken“ als eine von unserer Sprache unabhängige geistige Tätigkeit aufzufassen. Wollte man behaupten, Denken sei eine geistige **Tätigkeit**, so müsste man die Idee akzeptieren, dass die Natur dieser Aktivität gänzlich verschieden ist von der jeder anderen von uns ausgeführten. Zu beachten ist

---

<sup>296</sup> LW II, S. 36.

<sup>297</sup> Vgl. LW II, S. 37.

<sup>298</sup> CL I, S. 26.

eher die Weise, in der wir den Ausdruck „ich denke“ **gebrauchen**; sie hat nichts Unbekanntes oder Geheimnisvolles an sich. Wittgenstein versichert, die Grammatik von Verben wie „denken“, „glauben“, „wünschen“ und dergleichen sei nicht sonderlich verschieden von der anderer Worte wie „essen“, „sprechen“ oder „schneiden“.<sup>299</sup>

Im spezifischen Fall der **Gedanken** verwendet Wittgenstein in seinen Manuskripten oft den Ausdruck „before the mind’s eye“, um sich auf etwas zu beziehen, das man sich vorstellen oder ausmalen kann. Wenn es aber um philosophische Begriffe geht, ist es äußerst wichtig, sich nach dem Sinn eines Wortes im Kontext seiner Verwendung zu fragen. Wie ter Hark schreibt, ist aus dem Umstand, dass der Ausdruck „innere Vorgänge“ in Anführungszeichen steht, weder die Existenz noch die Inexistenz besagter Vorgänge abzuleiten.<sup>300</sup> Die Frage nach der Existenz der „inneren Vorgänge“ gehört in den Bereich der Metaphysik und ist, in wittgensteinschen Begriffen, nur zu verstehen im Rahmen des Gebrauchs einer spezifischen Begriffskonzeption. Die Frage ist aber, wie und mit welcher Zielsetzung diese Konzeption auf die psychologischen Begriffe anzuwenden ist. In der vorliegenden Arbeit soll weder die Natur besagter Ausdrücke in Frage gestellt werden noch die metaphysische Bedeutung. Vielmehr soll untersucht werden, wie wir sie gebrauchen, und das kann nur Sinn haben im Bereich des Öffentlichen und der gemeinsamen Sprache.

In der späten Philosophie Wittgensteins hängt der Zweck der Sätze mit den verschiedenen Sprachspielen zusammen. Das ist auch der Grund, weshalb die psychologischen Ausdrücke der ersten Person Singular keine Beschreibungen sind. Wenn wir danach fragen, wie wir die Ausdrücke „denken“ oder „ich denke“ verwenden, kann die Antwort nicht lauten, wir hätten diese gelernt durch Beobachtung unserer selbst während des Denkens und so ihre Bedeutung erkannt.<sup>301</sup> Vielmehr haben wir die Verwendung der Wörter „Gedanken“ und „denken“ auf die gleiche Weise erfasst wie die aller anderen Ausdrücke: durch den Gebrauch einer gemeinsamen Sprache.

Wie Wittgenstein klarstellt, ist Denken nicht eine Form des Sprechens, weil es weder das Sprechen noch irgend einen anderen Vorgang **begleitet**.<sup>302</sup> Es gibt faktisch keine derartige Verbindung zwischen dem Denken als mentalem Vorgang und der Weise, in der ein Gedanke ausgedrückt wird. Das liegt daran, dass die Gedanken keine Tätigkeiten oder Gegenstände sind, die mit den Worten **verbunden** werden müssten,

---

<sup>299</sup> Vgl. RPP I, 494.

<sup>300</sup> Vgl. 2000, S. 203-4.

<sup>301</sup> Vgl. PI, 316.

<sup>302</sup> Siehe: RPP II, 7.

um von den eigenen Gedanken zu sprechen oder das Verb „denken“ zu benutzen. Letztlich ist der Begriff „verbinden“ das, was in diesem Kontext zu einer irrigen Auffassung führt.

Wittgenstein reflektiert darüber, wie der Gesichts- oder Körperausdruck von jemandem aussehen würde, wenn er denkt (die Erinnerung an Rodins *Denker* ist hier unvermeidlich). Das heißt, anhand des Verhaltens können wir sagen, dass jemand mit Gedanken beschäftigt ist oder sogar mit einem konkreten Denkvorgang wie dem Lösen einer Gleichung. Wittgenstein zielt auch auf die Weise, in der der Ausdruck „something going on inside of someone“ grammatisch mit dem **Phänomen** des Denkens gleichgesetzt zu werden scheint,<sup>303</sup> wie auch die Wendung „seeing a process before her mental eye“. Er fragt dann, wie wir etwas „innerlich“ haben können und ob dieser Ausdruck gleichbedeutend damit sei, ein Bild **im** Geiste zu **haben**. Es ist möglich, diese Fragen ausgehend von der traditionellen Idee der Repräsentationen aufzugreifen, dass also das Denken philosophisch mit dem Imaginieren (dem Schaffen von Bildern) von Gegenständen, Situationen usw. zusammenhängt. Die Weise, in der dann – in der Philosophie – über diese Themen gesprochen wird, ist unvermeidlich (und unserer Meinung nach irreführend) mit dem Begriff des „Innerlichen“ verbunden und mit dem, was „**im** Geiste“ geschieht.

Ich habe das Beispiel des echten Schmerzes ausgeführt als Muster dessen, was man zeigt; wir reden in unserer Sprache aber auch über das, was nicht gezeigt wird. Folglich scheint es manchmal auch Sinn zu haben, beispielsweise danach zu fragen, wie wir unsere Gedanken verbergen. Wittgenstein fragt, **wo** man das „Mentale“ verstecken könne, wenn jemand seine Gedanken vor den Anderen zu verbergen scheint, indem er Strategien wie das Reden in einer den Anderen unbekanntem Sprache anwendet.<sup>304</sup> In seinen Worten: „Was für eine Art Verstecken ist das Sprechen einer dem Andern unverständlichen Sprache?“<sup>305</sup> Gemeinhin würde man glauben, ein Gedanke ließe sich dadurch verstecken, dass man einen Geheimcode erfindet, ein Tagebuch mit einem Schloss versieht oder in Gegenwart Anderer in einer denen unbekanntem Sprache redet. Aber wie Hacker schreibt: Wenn das Geheimnis entdeckt wird, werden die Gedanken

---

<sup>303</sup> Siehe: RPP II, 224.

<sup>304</sup> Vgl. RPP II, 564.

<sup>305</sup> LW II, S. 37.

öffentlich.<sup>306</sup> Das ist nur ein Grund dafür, dass Gedanken, wie schon vorher dargelegt, weder **wesentlich** noch **logisch** privat sind.

Zudem bedeutet das, was in der Philosophie unter „Verstecken eines Gedankens“ verstanden wird, nicht, dass jemand etwas denkt und nicht sagt, was er denkt. Beispiele wie das Reden in einer den Anderen unbekanntem Sprache sind in Wirklichkeit kein Verbergen, denn eine Sprache kann immer decodiert und übersetzt werden. Wenn wir die logische Möglichkeit akzeptieren, einen Gedanken oder ein Gefühl zu verstecken, dann müssen wir akzeptieren, dass es eine ontologische Trennung gibt zwischen dem innerlich Existierenden (das man verbergen kann) und der Möglichkeit des Ausdrucks, der öffentlich ist. Wenn aber, wie Wittgenstein sagt, etwas verborgen ist, dann ist es für uns nicht von Interesse, da wir nicht die Möglichkeit haben, zu wissen was **dies** wäre. In Worten ter Harks:

‘Hidden’ is a seductive and at the same time misleading metaphor. The meaning which this concept has assumed in philosophical language is typically the product of a symmetrical logic: just as I *know* what I feel, so this must be *hidden* for another (PI II ix, pp. 220-221).<sup>307</sup>

Wittgenstein versichert, man könne nur in Sonderfällen sagen, jemand verstecke, was er „in sich hat“. Diese Fälle, wie der des Ausdrucks „verbergen eines Gedankens“, scheinen eine Verbindung zu dem von uns als „Innerliches“ Bezeichneten zu haben. Obwohl es hier keine Referenz auf **etwas** (in den Personen Liegendes) gibt wie bei der Referenz auf Gegenstände in der Welt, ist es doch möglich, diesem Begriff Sinn zuzuweisen. Denn – ich wiederhole mich – es geht um das, was wir mit diesem Begriff und seinen Ausdrücken sagen und tun wollen. Was würde es also bedeuten, dass jemand „seine Gedanken vor mir verbirgt“? Ganz einfach: er **sagt mir nicht**, was er denkt. Es gibt faktisch eine grammatikalische Unterscheidung zwischen „ich denke“ und „er/sie denkt“ und es hat Sinn, zu sagen dass sich mir meine Gedanken auf andere Weise vergegenwärtigen als den Anderen. Aber dieser Unterschied ist nicht epistemologisch, sondern grammatikalisch. Das heißt, die Aussage „ich bin mir nicht sicher, was ich denke“ hat keinen Sinn, wenn sie sich auf mich selbst bezieht, wohl aber, wenn ich das über jemand anderen sage. Der Unterschied ist im Kontext der diversen Sprachspiele

---

<sup>306</sup> Vgl. Hacker, 1990, 276.

<sup>307</sup> 1990, S. 127.

deutlich zu verstehen: „Meine Gedanken sind ihm nicht verborgen, sondern nur auf eine andre *Weise* offenbar, als sie’s mir sind. Das Sprachspiel ist eben wie es ist.“<sup>308</sup> so gesehen ist die Behauptung schlicht irreführend, die Gedanken seien „logischerweise verborgen“.<sup>309</sup> Wie bereits gezeigt ist auch schon die reine Möglichkeit, das „Innere“ eigne sich dafür, verborgen zu werden, eine Ansicht, die keinen Sinn hat.<sup>310</sup>

Wittgenstein zeigt, dass die Frage nach dem Ort, den die Gedanken einnehmen, keinen Sinn hätte. Er tut dies, indem er denkende Gegenstände, z. B. Comic-Figuren, mit denkenden Menschen vergleicht. Die Antwort bezieht sich nicht auf den **Ort** der Gedanken, sondern einfach auf die Tatsache, dass wir denken. Ein konkretes Beispiel ist das folgende:

Der Sessel denkt bei sich selber: ... WO? In einem seiner Teile? Oder außerhalb seines Körpers; in der Luft um ihn? Oder gar nicht *irgendwo*? [...] Aber wie ist es dann mit dem Menschen: Wo spricht *er* zu sich selber?<sup>311</sup>

Ausdrücken, was man denkt, ist nicht notwendigerweise die Beschreibung eines „inneren“ Zustands; Gedanken auszudrücken ist etwas, das wir auch gelernt haben, als wir bereits in die Sprache hineingewachsen waren. Wie Hacker erläutert, ist die Erklärung des Selbstgesprächs keine Beschreibung eines „innerlichen“ Vorgangs, sondern die Erklärung des Umstands, in dem ein Ausdruck verwendet wird.<sup>312</sup>

Besonders eine Reflexion in Wittgensteins Vorlesungsnotizen aus Cambridge wirft Licht auf das Thema des Denkens und der Gedanken:

Thought is a symbolic process, and thinking is interpreting a plan. It does not matter where this takes place, whether on paper or on a blackboard. It may involve images and these we think of as being “in the mind”. **This simile of “inside” or “outside” the mind is pernicious.** It is derived from “in the head” when we think of ourselves as looking out from our heads and of thinking as something going on “in our head”. But we then forget the picture and go on using language derived from it.<sup>313</sup>

---

<sup>308</sup> LW II, S. 34-35.

<sup>309</sup> Vgl. LW II, S. 35.

<sup>310</sup> Vgl. LW II, S. 36.

<sup>311</sup> PI, 361.

<sup>312</sup> Vgl. 1990, S. 389.

<sup>313</sup> CL I, S. 25 (Hervorhebung von mir).

Wittgenstein untersucht die Weise, in der wir von unseren Ideen und Vorstellungen sprechen als von etwas, das „im Geiste“ ist. Das ist aber nur einer der vielen Ausdrücke, die wir lernen. Wenn man uns beispielsweise befiehlt, eine spezielle Blume herbeizubringen, benötigen wir dann zuerst ein „mentales Bild“ der Blume (oder des Wortes) „in unserem Geist“, um den Befehl richtig ausführen zu können? Der Ausdruck „bring mir eine Rose!“ steht ganz und gar im Zusammenhang mit unserem Gebrauch der Wörter, Befehlssprachspiele, Blumennamen etc. und nicht mit mentalen Repräsentationen von Rosen.

In diesem Sinne müssten wir etwas **tun** können mit den Sätzen, die wir beim Sprechen über unsere Emotionen, Wahrnehmungen, Gedanken oder mentalen Zustände allgemein verwenden. Das bedeutet, dass man auf einen Satz, der sich auf Mentales bezieht, irgend eine Art von Reaktion erwartet, denn es hätte keinerlei Sinn und wäre auch nicht gebräuchlich, in einem Gespräch spontan so etwas zu sagen wie „ich habe einen Gedanken“, falls darauf keine Reaktion der Anderen erwartet würde. In Worten Wittgensteins:

Is there no mind but only a body? The answer is the word “mind” has meaning i.e. a use in one language but this doesn’t yet say anything about the kind of use that is made of it.<sup>314</sup>

Wittgenstein bezieht sich auch auf den Zustand des Sehens,<sup>315</sup> der leicht in jeden beliebigen anderen Zustand übergehen kann. Andererseits sind Wissen, Verstehen oder eine Auffassung haben Dispositionen. Seine Frage ist nun: Wie sind die logischen Merkmale des Sehenszustands von diesen Dispositionen zu unterscheiden? In RPP II, 45 antwortet er, dass „Bewusstseinszustände“ nicht Glauben, Verstehen, Wissen, Kennen, Wollen etc. sind, sondern dass wir dies als „Dispositionen“ bezeichnen müssen, bei denen das „Subjekt“ der mentalen Zustände **die Person ist**.

Ein Satz wie „plötzlich hat er verstanden“<sup>316</sup> ist kein Beispiel für jemanden, der versucht, einen „plötzlichen“ Zustand des Verstehens auszudrücken. Ein derartiger Ausdruck sollte also nicht im Zusammenhang stehen mit der Natur des Verstehensvorgangs in einem spezifischen Moment. Die Frage dreht sich vielmehr um die Anzeichen, welche die Person im Moment des plötzlichen Verstehens aufweist, das

---

<sup>314</sup> BE, 147/38.

<sup>315</sup> Vgl. RPP II, 43, 44.

<sup>316</sup> Vgl. PI, 321.

heißt, die charakteristischen körperlichen Ausdrücke (Mienenspiel, Körperhaltung) und Verhaltensweisen, anhand derer der Ausdruck „plötzlich verstehen“ zu begründen ist. Am Ende wollen wir, je nach Kontext und um nur ein Beispiel zu nennen, vielleicht mit dem Satz „er hat plötzlich verstanden“ sagen, die Person habe ihren Irrtum eingesehen und ihre Einstellung gewechselt, ihr Verhalten geändert.

Die Frage, beispielsweise, ob Denken ein unkörperlicher Vorgang sei,<sup>317</sup> ist zudem entweder etwas Sinnloses oder sie ist eine grammatikalische Frage. Beim Reden über die Natur des Denkvorgangs verwenden wir Ausdrücke wie „Denken ist ein unkörperlicher Vorgang“. Das lässt sich verstehen im Kontext der Unterscheidung des Denkvorgangs von anderen Vorgängen wie z. B. essen, da das Verstehen der Funktionsweise der Wörter in unserer Sprache eine Sache des **Ansehens** ihrer Verwendung ist.<sup>318</sup>

In traditionellen philosophischen Begriffen beziehen sich Ausdrücke wie „mit sich selbst sprechen“, „inneres Zwiegespräch“ und verwandte Wendungen auf einen innerlichen Bereich, der Teil einer Auffassung vom Mentalen ist; dem zufolge soll das Innere, wie schon gesagt, privat und damit vor den anderen zu verbergen sein. In wittgensteinschen Begriffen kann diese Auffassung jedoch verworfen werden, wenn man die verwendeten Begriffe und Ausdrücke klärt. Im Falle der Gedanken gilt: wenn es möglich ist, sie auszudrücken, können sie sich nicht verbergen. Zusammenfassend schreibt Wittgenstein:

We tend to think of the mind as a sort of receptacle in which things are stored. To say it is in the mind in this sense is a hypothesis. “In the mind”, “in the head” are phrases used to denote a model, like the model a scientist uses to explain electricity. A model is part of the symbolism in which a hypothesis is stated.<sup>319</sup>

Klar festzustellen ist, dass das Konzept vom Mentalen als Ort, an dem Bilder, Repräsentationen, Erinnerungen, Gedanken etc. verwahrt werden, lediglich Bestandteil einer Hypothese ist, die ein (in diesem Fall philosophisches) System bildet.

---

<sup>317</sup> Vgl. PI, 339.

<sup>318</sup> Vgl. PI, 340.

<sup>319</sup> CL II, S. 77-78.

## Schlussfolgerungen

Ein wichtiges Merkmal des so genannten „Ich-Problems“ ist sein zweifacher philosophischer Aspekt. Auf der einen Seite haben wir ein „Ich“ als existenzielle Gewissheit, als Grundlage jeglicher Erkenntnis; das heißt, das „ich“ stellt sich dar als epistemologisches Problem (*Ego*). Auf der anderen setzt die Weise, in der wir etwas über uns selbst äußern – und damit die Gebrauchsweise des Wortes „ich“ – einen gewissen semantisch referentiellen Aspekt voraus. Das Wort verkörpert also auch ein Problem der Sprache. Wir haben gesehen, wie in der philosophischen Tradition des Problems der ersten Person Singular, vielleicht schon seit Beginn der Moderne, ein Aspekt vom anderen abhängt, ohne dass sich die Grenzen zwischen diesen Bereichen der Philosophie bestimmen ließen. Vielleicht ist diese Abgrenzung schlicht unmöglich, da wir in der Philosophie Theorien (unter anderem der Erkenntnis) aufstellen und das die Verwendung von Begriffen impliziert, die wir bereits kennen und gebrauchen; das heißt, es impliziert, sich bereits in der Sprache zu bewegen.

Mir scheint, das philosophische Problem des „ich“ hat sich in dem Maße immer mehr verwickelt, in dem nach einer universell – also für alle Arbeitsaspekte der Philosophie gültigen – Lösung gesucht wurde. Das epistemologische Problem des „ich“ – und folglich das des Selbst-Bewusstseins und der Selbst-Erkenntnis – soll unter semantischem oder logisch-linguistischem Gesichtspunkt geklärt werden. Inwieweit aber ist es gerechtfertigt, diese beiden Aspekte miteinander zu kombinieren? Einerseits erwarten wir von der Philosophie universell gültige Antworten und andererseits entstellen wir die Natur der philosophischen Untersuchung durch eine Synthese von Aspekten, die nicht wirklich oder nicht immer kombinierbar sind. Ich glaube, dass es dennoch möglich ist, ein und dasselbe Problem von zwei verschiedenen Aspekten der Philosophie aus zu untersuchen. Es erscheint inkonsistent, anhand der Verwendung von Theorien aus der analytischen Philosophie, die Gültigkeit eines Arguments zugunsten einer epistemologischen These begründen zu wollen. Viele Autoren sind der Ansicht, der einzig gültige Weg zum Beweis epistemologischer Thesen sei der über logische

Prämissen und auf Argumentation beruhende Folgerungen; zugleich verwerfen sie die Idee, man finde sich, indem man dies tut, bereits in den Beschreibungen der Umgangssprache wieder. Sind aber die philosophischen Argumente nicht schon eine Form, in der Sprache zu sein?

Es ist eine Grundannahme der traditionellen Philosophie, dass die Gewissheit der eigenen Existenz – der denkenden Substanz und auch, im Christentum, der Seele – uns Sicherheit über alles andere ermöglicht. Die Frage scheint dann die zu sein, ob das Wort „ich“ wirklich eine philosophische Grundannahme unserer westlichen Tradition ist oder ein universell gültiges philosophisches Problem. Mir scheint, *pace* G. Strawson, dass nicht letzteres, sondern ersteres der Fall ist.

Ein Großteil der heutigen Philosophie besteht immer noch aus einer Diskussion der Probleme, die Descartes aufgeworfen hat und nicht lösen konnte. Sein als Reduktion des menschlichen Bewusstseins auf eine denkende Substanz verstandener Rationalismus führt weiter zu Problemen in der Philosophie des Geistes, solange nicht die Verbindung der angenommenen denkenden Substanz zur „körperlichen Substanz“ geklärt ist oder, anders gesagt, die Funktion des Mentalen in der Person. Der Empirismus andererseits steht selbst heute noch vor dem Problem, dass wir zusätzlich zu unseren eigenen Ideen und Wahrnehmungen auch Kenntnis von anderen Dingen haben können. Wenn Kenntnis nur von Erfahrung ausgehend erlangt werden kann, dann wird, bei der gegebenen philosophischen Idee von Erkenntnis, diese Erfahrung allein die eigene sein können. Da ich die Erfahrungen der Anderen nicht kennen kann, kann ich auch nicht wissen, ob die von ihnen hervorgebrachten Ideen meinen gleich sind oder nicht. Diese Art von Diskussion bildet nach wie vor den Angelpunkt philosophischer Problematik, wenn auch mit verschiedenen Wendungen.

Was aus meiner kurzen geschichtlichen Untersuchung im zweiten Kapitel klar hervorgeht, ist, dass die Definition des „Ich“ als eine Substanz, eine Person, ein Mensch oder eine mögliche Idee die Weise verkompliziert, in der wir von uns selbst sprechen. Anhand der drei in diesem Kapitel untersuchten Autoren sehen wir, wie die Idee vom „Ich“ oder *self* zu einem wichtigen, fast unvermeidlichen Begriff für unsere Selbsterkenntnis geworden ist. Dies vorausgeschickt, habe ich den Ursprung der in der vorliegenden Arbeit besprochenen Begriffe zu erklären versucht. Wie Hume habe auch ich mich zu zeigen bemüht, dass nicht alle modernen Theorien die Existenz des „Ich“ als wirklich unabhängige, ewige und unverrückbare Substanz vertreten und voraussetzen. Bei Hume ist vielmehr ein Skeptizismus bezüglich der Substanz – so wie

sie seit Descartes verstanden wurde – zu erkennen, um aus anderem Blickwinkel die Möglichkeit zu untersuchen, von sich selbst nicht als von etwas Gespaltenem, sondern von einer Ganzheit zu reden.

Leicht vergessen wird aber, dass die Rede von uns selbst – also die Weise, uns auf das Wort „ich“ zu beziehen (die Art, in der wir das Wort verwenden, um uns auf jemanden zu beziehen) – ungeachtet epistemologischer Theorien von einem bestimmten, gesellschaftlich geformten Regelsystem abhängt.

Teil der hier vorgelegten These ist, dass die „verschiedenen Funktionen“ des Wortes „ich“ Vielgestaltigkeit, jedoch nicht Unmöglichkeit einer gemeinsamen Sprache bedeuten. Missverständnisse entstehen in unserer Sprache selbst dann, wenn wir feststehende grammatikalische Regeln befolgen; Missverständnisse sind Teil unserer Sprachspiele. Zu dem, was Wittgenstein in unserer Sprache erforscht, gehören auch die Ungenauigkeiten unserer Ausdrücke. Aber auch diese sind weder ein „Fehler“ der Sprache noch unseres Gebrauchs derselben. Dieser nicht-universelle Aspekt unserer Anwendungen der Sprachspiele führt nur zu einer Bereicherung der Sprache.

Wittgenstein zufolge ist die auf psychologische Zustände bezogene Verwendung von Wörtern wie „innerlich“ und „äußerlich“ in der Grammatik philosophischer Aussagen verwirrend. Dasselbe lässt sich über das Wort „ich“ sagen. So wie wir es verstehen, bezieht es sich nicht auf eine metaphysische Entität („das Ich“), weil es kein „Ich“ gibt, von dem man als Entität sprechen könnte oder so, als wäre es eine Entität. In jeglicher Situation, in der in Psychologie oder Philosophie das Wort „ich“ als Bezugnahme auf eine Person gebraucht wird, lässt sich auch der Begriff „Person“ verwenden. Auch wenn sich in unserer Alltagssprache jemand ostensiv auf sich selbst bezieht, wird – in den seltenen Kontexten, in denen dies geschieht – ebenfalls auf eine Person gedeutet und nicht auf „ein Ich“. Das Wort „ich“ wird also in verschiedenen Sprachspielen verwendet und seine Bedeutung ist dem Kontext entsprechend zu verstehen. Dasselbe gilt für die Referenz von Wörtern wie „innerlich“ und „äußerlich“. Da es, wenn wir von unserem „Inneren“ sprechen, nichts gibt, worauf es sich ostensiv beziehen ließe, können wir nur die Form prüfen, in der diese Worte gebraucht werden. Die Weise, in der man traditionell die Wörter „ich“ sowie „das Innere“ und „das Äußere“ versteht, hat in den Aussagen der Philosophie der Psychologie eine irreführende Idee hervorgebracht. Auf der Grundlage dessen, was man als das „Innerliche“ oder das „Äußerliche“ einer Person bezeichnen kann, wurden hier die Probleme von Privatheit und Verhalten untersucht. Meine These, dass die „Ich-Sätze“ in unserer Sprache verschiedene Rollen spielen, wird

dann im dritten Kapitel durch die Idee gestärkt, dass wir nichts verbergen können. Das heißt, wir können weder unsere Gedanken noch unsere Gefühle in irgend einem „Teil“ von uns verstecken, denn alles zeigt sich in der Form, wie sich die Personen ausdrücken, nicht nur in einem Teil von ihnen. Der Ausdruck ist weder in einem Teil der Person verborgen noch in deren Äußerem ausgedrückt.

Konkret gesagt, lässt sich das Wort „ich“ weder allein von der Logik aus noch allein von der Metaphysik her noch als rein referentieller Ausdruck verstehen. Das liegt daran, dass seine Referenz immer in einem spezifischen Kontext zu finden sein wird, der sich nicht von der Tätigkeit isolieren lässt, mit der wir während des sprachlichen Ausdrucks befasst sind. Das bedeutet – auch im Kontext der Philosophie – dass beim Reden über das „Ich“ als Entität anscheinend das darüber Ausgesagte immer Verwirrung stiften kann. Wenn wir das „Ich“ als abstrakten, universellen und unverrückbaren Begriff denken, wird es mit Sicherheit Diskussionen auslösen, für die es keine Lösung gibt. Anders gesagt: „das Ich“ verschwindet eindeutig, wenn wir es auf einen Begriff reduzieren, der in keinen Kontext passt, und wenn wir von ihm sprechen als von einer außerhalb dieser Welt befindlichen Entität (so wie Wittgenstein selbst den Begriff des „Subjekts“ in seinem *Traktatus* handhabte). Das Wort „ich“ aber wird haltbar und verständlich, mehr noch: es hört auf, ein Problem zu sei, wenn man die verschiedenen Sinngebungen beschreibt, in denen es in den Sprachspielen verwendet wird.

## LITERATUR

### Für die Werke Descartes’:

**AT** (1964–76): steht für Band- und Seitennummer der französisch – lateinischen Standardausgabe von C. Adam und P. Tannery, *Œuvres de Descartes* (12 Bde., überarbeitete Ausg., Paris: Vrin/CNRS).

**CSM** (1985): steht für Band- und Seitennummer der englischen Übersetzung von J. Cottingham, R. Stoothoff und D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, Bde. I und II, Cambridge University Press.

**CSMK** (1991): steht für Band III, *The Correspondence*, übers. von J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch und A. Kenny, Cambridge University Press.

Descartes, René (1973): *The Philosophical Works of Descartes*, Übers. von Elizabeth S. Haldane und G.R.T. Ross, Cambridge University Press.

Descartes, René (1870): *Philosophische Werke*. Abteilung 2, Berlin.

### Für die Werke Lockes:

**Conduct** (1992): *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, Übers. u. Einl. von Ángel M. Lorenzo Rodríguez, Barcelona, Anthropos.

**Essay** (1990): *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press.

Locke, (1936): *An Early Draft of Locke’s Essay together with Excerpts from his Journal*, hg. von R.I. Aaron und J. Gibb, Oxford, Clarendon Press.

**Für die Werke Wittgensteins** werden als Quellennachweis die nachfolgenden Abkürzungen verwendet, gefolgt entweder von der Abschnittsnummer (z. B.: PI, 17) oder, falls der Text nicht in Abschnitte gegliedert ist, der Seitennummer (z. B.: BB, S. 30).

**BB** (1964) *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, [1933-35], Blackwell, Oxford.

- BE** (2000) *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, Oxford.
- CL I** (1980) *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1932*, (hg. von D. Lee), Oxford.
- CL II** (1982) *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, (hg. von A. Ambrose), Oxford.
- CV** (2006) *Culture and Value*, (hg. von G.H. von Wright unter Mitarbeit von H. Nyman; Übers.: P. Winch), Blackwell, Oxford.
- LA** (1970) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs*, (hg. von C. Barrett), Blackwell, Oxford.
- LPE** (1993) „Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense-Data’“ in: Klagge, J.C. und Nordmann, A. (Hg.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions, 1912-1951*, Hackett, Indianapolis, 200-288.
- LSD** (1993) „The Language of Sense Data and Private Experience“ (Notes taken by R. Rhees of Wittgenstein's lectures, 1936), in: Klagge, J.C. und Nordmann, A. (Hg.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions, 1912-1951*, Hackett, Indianapolis, 289-367.
- LW I** (1998) *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Bd. 1 [1948-49]*, (hg. von G.H. von Wright und H. Nyman; Übers.: C. G. Luckhardt und M. A. E. Aue), Blackwell, Oxford.
- LW II** (2004) *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Bd. 2 [1949-51]*, (hg. von G.H. von Wright und H. Nyman; Übers.: C. G. Luckhardt und M. A. E. Aue), Blackwell, Oxford.
- NB** (1961) *Notebooks 1914-1916*, (hg. von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright; Übers.: G.E.M. Anscombe), Blackwell, Oxford.
- OC** (2010) *On Certainty*, (hg. von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright; Übers.: D. Paul und G.E.M. Anscombe), Blackwell, Oxford.
- PG** (1980) *Philosophical Grammar*, (hg. von R. Rhees; Übers.: A. Kenny), Blackwell, Oxford.
- PI** (2009) *Philosophical Investigations*, Übers. von G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker und Joachim Schulte. (4. überarb. Ausg. von P.M.S. Hacker und Joachim Schulte), Wiley-Blackwell, Oxford.
- PPF** (2009) *Philosophy of Psychology – A Fragment* (zuvor „Teil II der *Philosophical Investigations*), Übers. von G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker und Joachim Schulte. (4. überarb. Ausg. von P.M.S. Hacker und Joachim Schulte), Wiley-Blackwell, Oxford.

- PR** (1975) *Philosophical Remarks*, (hg. von R. Rhees; Übers.: R. Hargreaves und R. White), Blackwell, Oxford.
- RFM** (1978) *Remarks on the Foundation of Mathematics* (hg. von G.H. von Wright, R. Rhees, G.E.M. Anscombe), Blackwell, Oxford.
- RPP I** (1998) *Remarks on the Philosophy of Psychology, Bd. 1* [1945-47], (hg. von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright; Übers.: Anscombe), Blackwell, Oxford.
- RPP II** (1980) *Remarks on the Philosophy of Psychology, Bd. 2* [1947-48], (hg. von G.H. von Wright und H. Nyman; Übers.: C. G. Luckhardt und M. A. E. Aue), Blackwell, Oxford.
- TLP** (1961) *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Übers. von D. Pears und B. McGuinness, Einführung von B. Russell), London.
- WLPP** (1988) *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946/47*, Notizen von P.T. Geach, K.J. Shah und A.C. Jackson, (hg. von P.T. Geach), Harvester Press, Hassocks.
- Z** (2004) *Zettel* (hg. von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright; Übers.: G.E.M. Anscombe), Blackwell, Oxford.

### **Sekundärliteratur:**

- Ammereller, E. (1999), „Die Autorität der ersten Person. Wittgensteins grundlegende Einsicht“, in: *Philosophisches Jahrbuch, 1. HB*, 1-18.
- Ammereller, E. (2001), „Wittgenstein on Intentionality“, in: Glock, H.J. (Hg.), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Oxford, 59-93.
- Anscombe, G.E.M. (1975), „The First Person“, in: Guttenplan, S. (Hg.), *Mind and Language*, Clarendon Press, Oxford, 45-65.
- Ayer, J. (1946), *Language, Truth and Logic*, London.
- Baker, G.P. und Hacker, P.M.S. (1985), *Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Volume 2*, Basil Blackwell, Oxford.
- Baker, G.P. und Hacker, P.M.S. (2005), *Wittgenstein: Understanding and Meaning. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Volume 1*, Basil Blackwell, Oxford.
- Bakhurst, D. (2001), „Wittgenstein and 'I'“, in: Glock, H.J. (Hg.), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Oxford, 224-245.

- Barresi, John; Martin, Raymond (2011): „History as Prologue. Western Theories of the Self“, in: Gallagher, Shaun (Hg.), *The Oxford Handbook of the Self*, 1. Ausg. Oxford, Oxford University Press, S. 33–56.
- Bell, D. (2001), „Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt“ in: Vossenkuhl, W. (Hg.), *Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus*, Klassiker Auslegen, Akademie Verlag, Berlin, 275-303.
- Bennett, M. R. und Hacker, P.M.S. (2003), *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford.
- Black, Deborah (2008): „Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows“, in: S. Rahman, T. Hassan und T. Street (Hg.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Dordrecht, Springer Science, S. 63–87.
- Bouwsma, O.K. (Hg.: Craft, J.L., Hustwit, R.) (1986), *Wittgenstein. Conversations 1949-1951*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Brook, Andrew; DeVidi, Richard C. (Hg.) (2001): *Self-reference and Self-awareness*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- Canfield, J.V. (1990), „Wittgenstein and 'I'“, in: Haller, R. und Brandl, J. (Hg.), *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation II. Proceedings of the 14<sup>th</sup> International Wittgenstein-Symposium. Centenary Celebration*. Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 74-85.
- Castañeda, Hector-Neri (1983), „Reply to John Perry: Meaning, Belief, and Reference“, in: Tomberlin, J. E. (Hg.), *Agent, Language, and the Structure of the World. Essays Presented to Hector-Neri Castañeda, with His Replies*, Hackett, Indianapolis, 313-328.
- Castañeda, Hector-Neri (1999), *The Phenomeno–Logic of the I. Essays on Self – Consciousness*, Indiana University Press, Indiana.
- Child, W. (2011), „Wittgenstein on the First Person“, in: Kuusela, O. und McGinn, M., (Hg.) *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, 375-401.
- Chisholm, Roderick M. (1978), „The Self and the World“, in: Leinfellner, E. und W.; Berghel H., und Hübner, A., (Hg.), *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought: Proceedings of the 2nd International Wittgenstein Symposium*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 407-410.
- Chisholm, Roderick M. (1979), „The Indirect Reflexive“, in: Diamond, C. und Teichman, J. (Hg.), *Intention and Intentionality*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 39-54.
- Clarke, Desmond M. (2003): *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press.

- Corazza, E., Fish, W., Gorvett J. (2002), „Who Is I?“, in: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 107, No. 1, 1-21.
- Cottingham, John (1992): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Damasio, Antonio (1999), *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace, University of Michigan.
- Descartes, Renè (2008), *Meditations on First Philosophy*, (Übers.: Michael Moriarty), Oxford University Press, Oxford.
- Diamond, C. / Teichman, J. (Hg.) (1979), *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Evans, Gareth (1982), *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford.
- Forschner, Maximilian (2001): „Der Begriff der Person in der Stoa“, in D. Sturma (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie–Praktische Philosophie*, Paderborn, Mentis, S. 37–57.
- Frege Gottlob, „Thoughts“, in: *Logical Investigations*, hg. von P. T. Geach, Oxford: Basil Blackwell, 1977, 1–30.
- Fuhrmann, Manfred (1979), „Persona, ein Römischer Rollenbegriff“, in: Marquard, Odo; Stierle, Karlheinz (Hg.), *Identität*, München, Wilhelm Fink, S. 83–106.
- Gallese, Vittorio; Ammaniti, Massimo (2014) *The Birth of Intersubjectivity: Psychodynamics, Neurobiology, and the Self*, The Norton Series on Interpersonal Neurobiology, NY.
- Garrett, Brian (1998): *Personal Identity and Self-consciousness*, London / New York Routledge.
- Geach, P.T. (1967 a), „Could Sensuous Experiences Occur Apart from an Organism?“, in: Morick, H., (Hg.) *Wittgenstein and the Problem of Other Minds*, McGraw-Hill, New York, 205-210.
- Geach, P.T. (1967), „The Fallacy of ‘Cogito Ergo Sum’“, in: Morick, H., (Hg.) *Wittgenstein and the Problem of Other Minds*, McGraw-Hill, New York, 211-214.
- Gebauer, Gunther (2009), *Wittgensteins anthropologisches Denken*, München, Beck.
- Gertler, B. (2008), „Self-knowledge“, in: <http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/>, (veröffentl. Feb. 2003); besucht: Okt. 2011.
- Gertler, Brie (Hg.) (2003), *Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge*, Ashgate Publishing, Aldershot.

- Gibson, A. (2010), „The Wittgenstein Archive of Francis Skinner“, in: Venturinha, N. (Hg.), *Wittgenstein after his Nachlass*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 64-77.
- Gill, J. H. (1967), „Wittgenstein on the Use of ‘I’“, in: *The Southern Journal of Philosophy*, Bd. 5:1, S. 26–35.
- Glock, H.-J. (1995 a), „Innen und Außen: »Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre«“, in: Savigny, E. V. und Scholz, O. (Hg.), *Wittgenstein über die Seele*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 233-252.
- Glock, H.-J. (2001), „Intentionality and Language“, in: *Language and Communication*, Vol. 21, 105-118.
- Glock, H.-J., und Hacker, P.M.S. (1996 a), „Reference and the First Person Pronoun“, in: *Language and Communication*, 16, 95-105.
- Glock, H.-J., und Preston, J.M. (1995), „Externalism and First-Person Authority“, in: *The Monist*, 78, 515-533.
- Glock, Hans-Johann (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Greshake, Gisbert (1981): „Die theologische Herkunft des Personbegriffs“, in: G. Pöltner (Hg.), *Personale Freiheit und Pluralistische Gesellschaft*, Wien, Herder, S. 75–86.
- Hacker, P.M.S. (1975), *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford University Press.
- Hacker, P.M.S. (1990), *Wittgenstein. Meaning and Mind. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Volume 3*, Basil Blackwell, Oxford.
- Hacker, P.M.S. (1996 a), *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Hacker, P.M.S. (1996), *Wittgenstein. Mind and Will. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Volume 4*, Basil Blackwell, Oxford.
- Hacker, P.M.S. (2007), *Human Nature: The Categorical Framework*, Blackwell, Oxford.
- Hagberg, Garry L. (2008), *Describing Ourselves. Wittgenstein and Autobiographical Consciousness*, Clarendon Press, Oxford.
- Herbart, J.F. (1825), *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweiter, analytischer Teil*, Königsberg, Unzer.
- Herbart, J.F. (1816), *Lehrbuch zur Psychologie*, Königsberg, Unzer.
- Hertzberg, L. (1990), „Wittgenstein and the Sharing of Language“, in: Haller, R. und Brandl, J. (Hg.), *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation II. Proceedings of the*

*14<sup>th</sup> International Wittgenstein-Symposium. Centenary Celebration.* Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, Wien.

Hume, David (2005): *A Treatise of Human Nature*, New York, Oxford University Press.

Husserl, E. 1905-35, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.* Hg. von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Jäger, Christoph (1999), *Selbstreferenz und Selbstbewußtsein*, Mentis, Paderborn/Münster.

James, W. (1890), *The Principles of Psychology Vol. I*, New York.

Johnston, Paul (1993), *Wittgenstein: Rethinking the Inner*, Routledge, London.

Kaplan, David (1989), „Demonstratives“, in: Almog, Perry und Wettstein (1989) *Themes from Kaplan*, Oxford, Oxford University Press, S. 481–563.

Kemmerling, A. (1996), *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt.

Kenny, A. (1979), „The First Person“, in: Diamond, C. und Teichman, J. (Hg.), *Intention and Intentionality*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 3-13.

Kenny, Anthony (1973), *Wittgenstein*, Penguin Books, England.

Kenny, Anthony (2006): *A New History of Western Philosophy. Volume III: The Rise of Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

Klagge, J.C. und Nordmann, A. (Hg.) (1993), *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions, 1912-1951*, Hackett, Indianapolis & Cambridge.

Kober, Michael (1995), „Wittgenstein in transition, or how to make use of the 'Nachlaß' - A Review of David G. Stern: *Wittgenstein on mind and language*“, in: K.-O. Apel, F. Börncke (Hg.) et. al., *Wittgenstein Studies 1/95*.

Kreuzer, Johann (2001): „Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters“, in: D. Sturma (Hg.), *Person Philosophiegeschichte–Theoretische Philosophie–Praktische Philosophie*, Paderborn, Mentis, S. 59–77.

Kripke, Saul, (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford.

Lichtenberg, G. (1844), *Vermischte Schriften*, Bd. I, Göttingen.

Malcolm, N. (1979), „Whether 'I' is a Referring Expression“, in: Diamond, C. und Teichman, J. (Hg.), *Intention and Intentionality*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 15-24.

Malcolm, N. (1986), *Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Oxford.

- Malcolm, Norman (1977), *Thought and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Markie, Peter (1992), „The Cogito and its Importance“, in: Cottingham, John (Hg.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, S. 140 – 173.
- Martin, Raymond; Barresi, John (2000), *Naturalization of the Soul. Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*, London / New York, Routledge.
- Martin, Raymond; Barresi, John (Hg.) (2003), *Personal Identity*, Malden, MA., Blackwell.
- Mauss, Marcel (1985): „A Category of the Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self“, in: M. Carrithers, S. Collins, und S. Lukes (Hg.), *The Category of Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, S. 1–25.
- Mayer, Verena (1996), *Gottlob Frege*, München, Beck.
- Monk, Ray (1991), *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Vintage, London.
- Mulhall, Stephen (1990), *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London / New York.
- Noonan, Harold W. (2003), *Personal Identity*, London / New York, Routledge.
- Oksenberg Rorty, Amélie (1992): „Descartes on Thinking with the Body“, in: Cottingham, John (Hg.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, S. 371- 392.
- Olson, Eric T., „Personal Identity“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Ausg. Winter 2010), Edward N. Zalta (Hg.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/identity-personal/>.
- Pears, David (2006), *Paradox and Platitude in Wittgenstein's Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- Perry, John (1983), „Castañeda on *He* and *I*“, in: Tomberlin, J. E. (Hg.), *Agent, Language, and the Structure of the World. Essays Presented to Hector-Neri Castañeda, with His Replies*, Hackett, Indianapolis, 15-42.
- Perry, John (1993), *The Problem of Essential Indexical and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford.
- Platon (2004), *The Republic*, (hg. von Ferrari, G.R.F.; Übers.: Griffith, T.), Cambridge University Press.

- Puhl, K. (1993), „Wittgenstein on Self-Identification“, in: Puhl, K. (Hg.), *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. Proceedings of the 15<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium*, Hölder- Pichler- Tempsky, Wien, 263-269.
- Puhl, K. (1999), *Subjekt und Körper. Untersuchungen zur Subjektkritik bei Wittgenstein und zur Theorie der Subjektivität*, Mentis, Paderborn.
- Reid, Thomas (1941), *Essays on the Intellectual Powers*, Macmillan and Co., Limited, London.
- Reid, Thomas (1975): „On Mr. Locke's Account of Personal Identity“, in: J. Perry (Hg.), *Personal Identity*, California, California University Press.
- Reimer, Marga, „Reference“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Ausg. Frühjahr 2010), Edward N. Zalta (Hg.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/reference/>.
- Russell, B. (1910), „Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 11*, 108-128.
- Russell, Bertrand (1921), *The Analysis of Mind*, New York.
- Ryle, Gilbert (1968), „John Locke on the Human Understanding“, in: Martin und Armstrong (Hg.), *Locke and Berkeley*, London, Macmillan.
- Ryle, Gilbert (2009): *The Concept of Mind*, London / New York, Routledge.
- Savigny, Eike von, Scholz, Oliver R. (Hg.) (1995), *Wittgenstein über die Seele*, Frankfurt.
- Schroeder, Severin (2006), *Wittgenstein. The Way out of the Fly-Bottle*, Polity Press, Cambridge.
- Schroeder, Severin (Hg.) (2001), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Mind*, Palgrave, N.Y.
- Schulte, Joachim (1987), *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, Philosophia Verlag, München / Wien.
- Schulte, Joachim (1989), *Wittgenstein. Eine Einführung*, Philipp Reclam jun., Stuttgart.
- Schulte, Joachim (2005), *Ludwig Wittgenstein. Leben. Werk. Wirkung*, Suhrkamp Basis Biographie, Frankfurt.
- Seigel, Jerrold E. (2005): *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Shanker, Stuart (Hg.) (2000), *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments. Vol. 2, From Philosophical Investigations to On Certainty: Wittgenstein's Later Philosophy*, Routledge, N.Y.

- Shoemaker, S. (1968), „Self-Knowledge and Self-Awareness“, in: *Journal of Philosophy* 65, 19, 555-567.
- Shoemaker, S. (1996), *The first-person perspective and other essays*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sidelle, A. (1991), „The Answering Machine Paradox“, in: *Canadian Journal of Philosophy* 81(4), 525-539.
- Sluga, H. (1996), „'Whose house is that?' Wittgenstein on the self“, in: Sluga, H. und Stern, D. (Hg.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 320-353.
- Sluga, H. und Stern, D. (1996), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press.
- Stein, Edith (1917), *On the Problem of Empathy*, übers. von W. Stein, Den Haag, Nijhoff 1970.
- Stekeler-Weithofer, P. (2008), „Not 'I say p', but "p" says that p'. Wittgenstein and Hegel on the identity of 'the Notion' and 'the I'“, in: Padilla Gálvez, J. (Hg.), *Phenomenology as Grammar*, Ontos Verlag, Frankfurt.
- Strawson, Galen (Hg.) (2005), *The Self?*, Oxford, Blackwell.
- Strawson, Peter F. (1996), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Routledge (1. Ausg. 1959).
- Stroud, Barry (2003), *Hume*, London / New York, Routledge.
- Teichmann, Jenny (1985): „The Definition of Person“, in: *Philosophy*, 60, S. 175–85.
- Ter Hark, M. (1990), *Beyond The Inner and the Outer: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Ter Hark, M. (2000), „Uncertainty, Vagueness and Psychological Indeterminacy“, in: *Synthese* 124, Kluwer Academic Publishers, 193-220.
- Ter Hark, M. (2001), „The Inner and the Outer“, in: Glock, H.J., *Wittgenstein: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Oxford, 199-223.
- Thiel, Udo (2011): *The Early Modern Subject. Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press.
- Tomasini Bassols, A. (2004), *Ensayos de filosofía de la psicología*, Editorial Universitaria, Universidad de Guadalajara, México.
- Tomasini Bassols, A. (2005), *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*, Plaza y Valdés, México.

- Tugendhat, E. (1979, 1986), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Vogel, C. J. de (1963), „The Concept of Personality in Greek and Christian Thought“, in: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 2, S. 20–60.
- Von Wright, G.H. (Hg.) (1974), *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Engl. Übers.: B.F. McGuinness, Blackwell, Oxford.
- Vossenkuhl, Wilhelm (1995), *Ludwig Wittgenstein*, C.H. Beck, München.
- Williams, M. (1999), *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a social conception of mind*, Routledge, London/New York.
- Zahavi, D. (2005), *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Zemach, Eddy M. (1992): *Types. Essays in Metaphysics*, Leiden / NY / Köln, E.J. Brill.



## Lebenslauf

### *Persönliche Daten*

---

Name: Cecilia Beristain Beristain  
Kontakt: ceciliaberistainb@yahoo.com  
Geburtsdatum: 29.03.1976  
Geburtsort: Mexiko-Stadt  
Staatsangehörigkeit: mexikanisch

### *Bildungsweg*

---

1983 - 1992 Besuch der Chapultepec Heights School Grundschule in Mexiko-Stadt  
1992 - 1995 Besuch des Colegio Moderno Tepeyac Gymnasiums in Mexiko-Stadt  
1993 - 1994 Besuch des Martin Luther King Gymnasiums in Genova, Italien  
1995 Abitur  
  
ab August 1995 Beginn des Studiums der Philosophie (Diplom)  
Sommer 1999 Sozialer Dienst (Philosophie für Kinder in Chiapas, Mexiko)  
August 2001 Erlangung des Akademischen Grades des Diploms in Philosophie an der Universidad Iberoamericana (Mexiko-Stadt)  
  
ab April 2005 Beginn des Studiums der Sozialwissenschaften (M.A.) an der Albert-Ludwigs Universität Freiburg  
August bis Dezember 2005 Studienaufenthalt an der University of Kwa-Zulu Natal, Durban (Südafrika)  
Januar bis August 2006 Studienaufenthalt an der Jawaharlal Nehru University, New Delhi (Indien)  
Juni und Juli 2006 Praktikum in der mexikanischen Botschaft in New Delhi (Indien)  
März 2007 Erlangung des akademischen Grades des Master of Arts in den Sozialwissenschaften an der Albert-Ludwigs Universität Freiburg  
  
April 2008 – Juli 2012 Promotionsstudiums in den Fächern Philosophie und Sprachwissenschaft an der LMU München (Betreuerin: Prof. Dr. Verena Mayer)  
  
Oktober 2008 – Juli 2012 Stipendiatin des lateinamerikanisch-deutschen Stipendienwerks ICALA e.V.