

Wittgensteins grundlegende Einsicht

Erich AMMERELLER (München)

Charakteristisch für den Gebrauch vieler psychologischer Begriffe sind zwei Aspekte einer Asymmetrie zwischen der dritten und der ersten Person Singular Präsens, die, wie es scheint, Wesenseigenschaften der entsprechenden psychischen Phänomene widerspiegeln. Erstens: Um sagen zu können, was eine andere Person empfindet, will oder denkt, bin ich offenkundig auf die Beobachtung ihres Benehmens angewiesen. Was sie sagt und tut, liefert mir die Gründe für die Zuschreibung bestimmter Empfindungen, Wünsche oder Gedanken. Meine Fähigkeit zu sagen, was ich selbst empfinde, will oder denke, beruht hingegen in der Regel nicht auf Selbstbeobachtung. Mir selbst schreibe ich Empfindungen, Wünsche oder Gedanken gewöhnlich nicht aufgrund von Evidenz dafür zu, daß ich diese Empfindungen, Wünsche oder Gedanken habe. Zweitens: Bei der Ermittlung meiner Empfindungen, Wünsche oder Gedanken genießt meine Auskunft eine spezielle Autorität. Aufrichtigen psychologischen Selbstzuschreibungen kommt unter den Evidenzgründen für die entsprechenden Fremdzuschreibungen die Rolle logischer, wenn auch bestreitbarer (*defeasible*) Kriterien zu. Ihre Aufrichtigkeit garantiert in der Regel ihre Wahrheit. Fremdzuschreibungen hingegen besitzen eine solche Autorität offenkundig nicht.

Der nächstliegenden Deutung zufolge ist diese Asymmetrie von psychologischen Selbst- und Fremdzuschreibungen epistemischen Ursprungs, d.h. sie ist auf eine für viele psychische Phänomene konstitutive Asymmetrie zwischen dem epistemischen Zugang zu den eigenen gegenwärtigen psychischen Zuständen und den psychischen Zuständen anderer zurückzuführen. Die sogenannte Autorität der ersten Person ist demnach eine epistemische Autorität, das Vermögen der unmittelbaren, d.h. nicht auf Evidenz gestützten und autoritativen psychologischen Selbstzuschreibung beruht auf einem Vermögen privilegierter Selbsterkenntnis. Das durch die Ausübung dieses kognitiven Vermögens erworbene Wissen unterscheidet sich von Selbsterkenntnis im üblichen Sinne, z.B. dem Wissen um unsere eigenen Willensdispositionen bzw. Charaktereigenschaften, zu denen wir bekanntlich keinen privilegierten epistemischen Zugang genießen. Das Problem der Autorität der ersten Person besteht folglich in der Frage nach dem Wesen dieses privilegierten Erkenntnisvermögens bzw. der durch seine erfolgreiche Ausübung erzielten Leistung.

Die kognitivistische Deutung ist aber nicht unbestritten. Am radikalsten wurde sie zweifellos von Wittgenstein in Frage gestellt. „Von mir“, so behauptet er, „kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß), ich *wisse*, daß ich Schmerzen

habe“ (PU § 246).¹ Und: „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“ sei in dieser Bemerkung „kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre“ (PU II, 565).

Nur wenige Philosophen indessen finden diese Lektion Wittgensteins überzeugend. Im folgenden hoffe ich dagegen zu zeigen, daß sie eine sorgfältigere Prüfung verdient als ihr gewöhnlich zuteil wird, da sie einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Autorität der ersten Person leistet. Dabei sollen zunächst die kognitivistische Deutung der Asymmetrie von psychologischen Fremd- und Selbstbeschreibungen sowie das Problem privilegierter Selbsterkenntnis genauer betrachtet werden (I.). Sodann sollen die Gründe für Wittgensteins umstandslose Identifizierung der Frage, ob es *sinnvoll* ist zu sagen ‚Ich weiß, was ich denke‘, mit der Frage, ob es *möglich* ist, daß ich weiß, was ich denke, geprüft werden (II.). Schließlich ist zu untersuchen, wie genau Wittgensteins Kritik an der Lehre vom ‚privilegierten epistemischen Zugang‘ mit seiner nicht weniger berühmten expressivistischen Deutung der Funktion von Sätzen wie ‚Ich glaube, daß p‘ zusammenhängt (III.).

I.

Was die kognitivistische Deutung so naheliegend erscheinen läßt, ist vor allem die folgende Symmetrieüberlegung. Mein Vermögen zu sagen, was ein anderer denkt oder empfindet, hängt davon ab, ob ich weiß, was er denkt oder empfindet; und unstrittig ist, daß ich dies häufig nicht sagen kann, weil ich über das fragliche Wissen nicht verfüge, während er mir die gewünschte Information liefern kann, wenn er nur dazu bereit ist. Folgerichtig, so scheint es, ist anzunehmen, daß auch sein Vermögen zu sagen, was er selbst denkt oder empfindet, auf dem fraglichen Wissen beruht. Schließlich könnte er mir doch die gewünschte Auskunft nicht geben, wenn er nicht wüßte, was er denkt oder empfindet.

Dieser Gedankengang scheint unumstößlich. Tatsächlich läßt er jedoch mehr als eine Deutung zu. Nach der einen Deutung ist das Vermögen zu sagen, was wir denken oder empfinden, mit dem Wissen, was wir denken oder empfinden, identisch. Danach besteht dieses Wissen in nichts anderem als jenem Vermögen. Diese Deutung ist einleuchtend, aber sie ist, wie ich glaube, nicht Gegenstand von Wittgensteins Kritik an der kognitivistischen Auffassung der Autorität der ersten Person. Diese Kritik richtet sich gegen eine andere Deutung der Vorstellung, daß aus dem Vermögen zu sagen, was man denkt oder empfindet, folgt, daß man dies weiß.

¹ Für die in dieser Arbeit zitierten Werke Wittgensteins verwende ich folgende Abkürzungen: (1) BB = Das Blaue Buch; (2) BPP I/II = Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, I/II; (3) PG = Philosophische Grammatik; (4) PU = Philosophische Untersuchungen; (5) Z = Zettel. Alle Zitate erfolgen nach: L. Wittgenstein, Werkausgabe (Frankfurt a.M. 1984), Bde. 1–8. In englischer Sprache: (1) LC = Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs, hg. von C. Barrett (Oxford 1970). (2) LSD = The Language of Sense Data and Private Experience. Notes taken by R. Rhees 1936, in: Philosophical Investigations 7 (1984) 1–45, 101–140.

Nach dieser anderen Deutung *basiert* das Vermögen zu sagen, was man denkt oder empfindet, auf der Ausübung eines Vermögens, Wissen über mich zu erwerben.

Wenn diese Deutung stimmt, dann drängt sich als Erklärung der beiden Aspekte der Asymmetrie von psychologischen Selbst- und Fremdzuschreibungen das von vielen Philosophen geteilte Bild vom privilegierten Zugang einer Person zu ihren eigenen gegenwärtigen geistigen Zuständen auf.² Danach lautet die Antwort auf die Frage, warum ich normalerweise meine Empfindungen und Gedanken nicht aufgrund der Beobachtung meines Benehmens äußere, während ich sie anderen nur aufgrund ihres Benehmens zuschreiben kann: ‚Weil nur ich unmittelbar, d.h. nicht auf der Basis von Evidenz zu wissen vermag, was ich empfinde oder denke, während andere dies allein mittelbar, d.h. auf der Basis von Evidenz wissen können, indem sie es aus meinem Verhalten erschließen.‘ Und die Antwort auf die Frage, warum Selbstzuschreibungen von Empfindungen und Gedanken im Gegensatz zu Fremdzuschreibungen eine besondere Autorität genießen, heißt: ‚Weil ich mit größerer Gewißheit als andere weiß, daß ich bestimmte Empfindungen oder Gedanken habe.‘

Worin besteht nun aber die Unmittelbarkeit der privilegierten Selbsterkenntnis meiner seelischen Zustände und welchen epistemischen Status hat das so gewonnene Wissen? Die besondere Schwierigkeit dieser Fragen läßt sich durch eine kurze Betrachtung der ebenso natürlichen wie umstrittenen Auffassung verdeutlichen, daß das Bewußtsein der eigenen geistigen Zustände auf Introspektion beruht, d.h. auf der Ausübung eines dem Sehvermögen analogen „inneren Sinns“. Natürlich erscheint diese Auffassung vor allem deshalb, weil das Sehvermögen ein Vermögen ist, Wissen zu erwerben, das nicht auf Evidenz bzw. Schlußfolgerung beruht. Ob es sich bei der Unmittelbarkeit des Bewußtseins der eigenen geistigen Zustände jedoch tatsächlich um die Unmittelbarkeit einer Art von Wahrnehmungserkenntnis handelt, hängt entscheidend von zwei strittigen Fragen ab: zum einen davon, welche Bedingungen für die Wahrnehmungserkenntnis konstitutiv sind; zum anderen davon, ob das Modell einer Wahrnehmungserkenntnis den epistemischen Status des Selbstwissens verständlich machen kann; und damit zugleich von der Frage, ob es die spezielle Autorität psychologischer Selbstzuschreibungen angemessen zu erklären vermag.

Um eine für die sinnliche Wahrnehmung von Sachverhalten konstitutive – und für die Entscheidung der letzteren Frage entscheidende – Bedingung handelt es sich zweifellos bei der Bedingung der logischen Unabhängigkeit eines wahrgenommenen Sachverhalts von seiner Wahrnehmung, kurz: der Unabhängigkeitsbedingung.³ Was ich aufgrund meiner Wahrnehmung zu erkennen bzw. zu wissen glaube, kann der Fall sein, es kann aber auch nicht der Fall sein. Die Wahrheit einer auf der Basis von Beobachtung gewonnenen Überzeugung ist also, logisch gesehen, wesentlich zufälliger Natur. Folglich ist es zum einen immer möglich, daß ich das, was ich aufgrund von Wahrnehmung wissen kann, nicht weiß. Zum anderen

² Einen guten Überblick zur Problematik des ‚privilegierten Zugangs‘ bietet W. Alston, *Varieties of Privileged Access*, in: *American Philosophical Quarterly* 8 (1971) 223–241.

³ Vgl. S. Shoemaker, *The Royce Lectures: Self-Knowledge and „Inner Sense“*, in: ders., *The First-Person Perspective and Other Essays* (Cambridge 1996) 201–269.

ist in jedem Falle vermeintlicher Wahrnehmung ein Irrtum logisch möglich, d. h. es ist möglich, daß, was mir so-und-so zu sein *scheint*, tatsächlich *nicht* so *ist*. Wahrnehmungserzeugungen sind mit anderen Worten fallibel. Das Vermögen sinnlicher Wahrnehmung ist ein kognitives Vermögen, dessen Ausübung erfolgreich sein, d. h. in einer kognitiven Leistung resultieren kann; es kann aber aus verschiedenen Gründen auch nicht erfolgreich sein, z. B. dann, wenn man bei schlechten Lichtverhältnissen oder infolge schlechter Augen bzw. Unaufmerksamkeit etwas nicht sieht oder falsch sieht bzw. unsicher ist, ob man etwas bestimmtes wirklich sieht.

Viele Philosophen haben die Ansicht vertreten, daß das Bewußtsein der eigenen geistigen Zustände die Unabhängigkeitsbedingung nicht erfüllt. Als der radikalste Vertreter dieser Ansicht gilt Descartes, demzufolge die eigenen gegenwärtigen geistigen Zustände notwendigerweise unbezweifelbar und unfehlbar bewußt sind, meine Überzeugungen über meine gegenwärtigen geistigen Zustände also den epistemischen Status absoluter Gewißheit genießen. Es gehört nach dieser Auffassung zum Wesen des menschlichen Geistes, daß er sich sozusagen selbst transparent ist. In der Tat wird die Transparenzthese von vielen Beispielen nahegelegt. Zwar kann ich bezweifeln, ob ich wirklich sehe oder höre, was ich zu sehen oder hören glaube. – Aber kann ich bezweifeln, daß ich dies glaube? Meine Überzeugung, daß ich etwas sehe oder höre, kann falsch sein. – Aber kann ich mich darin täuschen, daß ich es zu sehen oder hören glaube? Ganz analog kann ich zwar bezweifeln, ob meine Überlegung oder Vorstellung, z. B. wie mein Freund im Frack aussehen wird, richtig ist; aber, so scheint es, ich kann ebensowenig bezweifeln, daß ich ihn mir genauso vorstelle, wie ich bezweifeln kann, daß ich es bin, der sich das vorstellt.

Die Transparenzthese ist offenkundig unvereinbar mit der Unabhängigkeitsbedingung und damit strenggenommen auch mit der Annahme, das Bewußtsein der eigenen geistigen Zustände sei eine Art Wahrnehmungserkenntnis. Dieser Umstand hat indessen viele jener These verpflichteten Philosophen nicht daran gehindert, an dieser Annahme festzuhalten. So schreibt beispielsweise Hume:

For since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness, they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear. Everything that enters the mind, being in *reality* as the perception, tis impossible anything should to *feeling* appear different. This were to suppose that even where we are most intimately conscious, we might be mistaken. (*Treatise of Human Nature*, I. iv, 2)

Eine solche Auffassung wirft aber, wie ich glaube, ein Licht auf die eigentliche Rätselhaftigkeit des Problems privilegierter Selbsterkenntnis: wie nämlich ein kognitives Vermögen möglich ist, das gleich einem Wahrnehmungsvermögen ein Vermögen der Erkenntnis kontingenter Sachverhalte ist, dessen Ausübung jedoch, anders als die Ausübung eines Vermögens der Wahrnehmung, nicht unabhängig von dem Bestehen der betreffenden Sachverhalte ist. Denn wenn es ein kontingenter Sachverhalt ist, daß ich das eine und nicht etwas anderes denke oder empfinde, dann muß, so scheint es, die Erkenntnis eines solchen Sachverhalts, ebenso wie eine Erkenntnis durch Wahrnehmung, eine kognitive Leistung sein. Aber in diesem Fall ist es ein Rätsel, wie es eine nicht-kontingente Beziehung zwischen mei-

ner Überzeugung, daß der betreffende Sachverhalt besteht, und seinem tatsächlichen Bestehen geben kann.⁴

Es gibt jedoch viele Philosophen, die die Existenz eines solchen Rätsels einfach deshalb bestreiten, weil sie leugnen, daß diese Beziehung in Wirklichkeit nicht kontingent ist. Ihrer Ansicht nach erfüllt die introspektive Selbsterkenntnis unserer gegenwärtigen geistigen Zustände die Unabhängigkeitsbedingung genauso wie die Wahrnehmungserkenntnis.⁵ Einen Beleg für die Möglichkeiten des Irrtums, des Nichtwissens und des Zweifels beim Erwerb von Überzeugungen mittels Introspektion sehen sie unter anderem in der Existenz solcher Phänomene wie dem der Selbsttäuschung und jenem unbewußter Gedanken bzw. Wünsche. Dieser Auffassung zufolge ist das Wissen, das wir über unsere gegenwärtigen geistigen Zustände haben, in seinem epistemischen Status keineswegs privilegiert. Introspektiv gewonnene Überzeugungen mögen quantitativ gesehen zuverlässiger sein als die durch unmittelbare Wahrnehmung gewonnenen Überzeugungen, aber sie sind nicht weniger fehlbar. Das einzige Privileg unseres epistemischen Zugangs zu den eigenen geistigen Zuständen besteht nach Ansicht der Vertreter der Zuverlässigkeitsthese in seiner Unmittelbarkeit, also darin, daß das introspektiv erworbene Wissen nicht auf Evidenz beruht.

Die Skizze der beiden Auffassungen introspektiver Selbsterkenntnis bedarf gewiß in mancher Hinsicht der Ergänzung und Erläuterung, die ich im folgenden allerdings schuldig bleiben werde. Statt dessen möchte ich zeigen, warum es zweifelhaft ist, ob diese Auffassungen dem Phänomen der Autorität der ersten Person gerecht werden können.

Die Erklärung der Autorität aufrichtiger psychologischer Selbstzuschreibungen auf der Grundlage der Transparenzthese ist gewiß zu stark. Wäre diese These richtig, dann wären diese Zuschreibungen wesentlich *unkorrigierbar*, d.h. es wäre dann unmöglich zu zeigen, daß eine aufrichtige psychologische Selbstzuschreibung falsch ist. Diese Auffassung ist indessen offenkundig unrichtig. Zwar gehen wir normalerweise davon aus, daß die Wahrhaftigkeit einer Selbstzuschreibung ihre Wahrheit verbürgt. Und die Richtigkeit einer Selbstzuschreibung zu bestreiten, heißt in den meisten Fällen, ihre Aufrichtigkeit zu bestreiten. Aufrichtige Selbstzuschreibungen dienen uns, wie gesagt, in der Regel als Kriterium für die entsprechenden Fremdzuschreibungen. Aber unter bestimmten Umständen bestreiten wir die Richtigkeit einer Selbstzuschreibung, obschon uns das übrige Verhalten der betreffenden Person keinen Grund gibt, an ihrer Aufrichtigkeit zu zweifeln, d.h. obschon die besonderen Kriterien der Aufrichtigkeit erfüllt sind. Die Wahrheit einer psychologischen Selbstzuschreibung *folgt* nicht aus ihrer Aufrichtigkeit. Für den Fall einer solchen Inkonsistenz zwischen der aufrichtigen Selbstzuschreibung einer Person und ihrem übrigen Verhalten gibt es verschiedene Erklärungen. Es kann sich um einen Fall von Selbsttäuschung handeln, der nicht auf die den meisten Menschen vertraute Unaufrichtigkeit mit sich selbst reduzierbar

⁴ Vgl. auch P. Boghossian, Content and Self-Knowledge, in: Philosophical Topics 18 (1989) 2–26.

⁵ Vgl. P. Boghossian, op. cit. 7.

ist, oder darum, daß sich die betreffende Person bestimmter Gefühle, Wünsche, Absichten oder Überzeugungen überhaupt nicht bewußt ist.

Die begründete Bestreitbarkeit aufrichtiger Selbstzuschreibungen zeigt, daß die Transparenzthese die spezielle Autorität psychologischer Selbstzuschreibungen nicht angemessen erklären kann. Aber auch die Zuverlässigkeitsthese vermag dies nicht zu leisten. Während die Anhänger der Transparenzthese die *begründete Bestreitbarkeit* des kriteriellen Status einer wahrhaftigen psychologischen Selbstzuschreibung unberücksichtigt lassen, ignorieren nämlich die Anhänger der Zuverlässigkeitsthese, daß die Beziehung zwischen der Wahrhaftigkeit psychologischer Selbstzuschreibungen und ihrer Wahrheit eine *kriterielle* Beziehung ist.

Der Zuverlässigkeitsthese zufolge ist die Autorität psychologischer Selbstzuschreibungen der Autorität von Wahrnehmungsaussagen analog. Folglich besteht die Erklärung für die Tatsache, daß wir die Wahrhaftigkeit psychologischer Selbstzuschreibungen in der Regel als Garantie für ihre Wahrheit betrachten, darin, daß ihre Wahrhaftigkeit ein zuverlässiger Indikator für ihre Wahrheit ist. Diese Erklärung kann jedoch nicht richtig sein. Denn sie setzt voraus, daß die begründete Bestreitbarkeit aufrichtiger psychologischer Selbstzuschreibungen der Korrigierbarkeit von prinzipiell fehlbaren Wahrnehmungsaussagen analog ist. Folglich wäre es bezüglich einer jeden einzelnen psychologischen Selbstzuschreibung vorstellbar, daß ihr ein Irrtum zugrunde liegt und daß es Zweifel an ihrer Richtigkeit gibt.

Dies ist jedoch nicht vorstellbar, wie ein Vergleich der Gründe zeigt, die einem möglichen Zweifel an der Richtigkeit aufrichtiger Wahrnehmungsaussagen einerseits und aufrichtiger psychologischer Selbstzuschreibungen andererseits zugrunde liegen. Die Zweifelsgründe im Falle von Wahrnehmungsaussagen z.B. eines Augenzeugens sind Gründe zu glauben, daß die betreffende Person – aufgrund schlechter Beleuchtung, schlechter Augen oder aufgrund von Unaufmerksamkeit – etwas falsch oder gar nicht wahrgenommen hat. Es sind Gründe zu glauben, daß ihre Beschreibung dessen, was sie wahrgenommen zu haben glaubt, nicht mit den Tatsachen übereinstimmt.

Im Gegensatz dazu sind die Gründe für den Zweifel an der Richtigkeit einer aufrichtigen psychologischen Selbstzuschreibung nicht Gründe zum Zweifel an der Richtigkeit einer wahrheitsgemäßen Beschreibung eines wahrnehmbaren Sachverhalts. Es gibt im Falle psychologischer Selbstzuschreibungen keine dem Wahrnehmungsfalle entsprechende Quelle des Irrtums und des Nichtwissens, weil psychologische Selbstzuschreibungen nicht auf der Ausübung eines Erkenntnisvermögens durch den Gebrauch eines Wahrnehmungsorgans basieren. Wenn ich sage ‚Ich glaube, daß es regnet‘, dann mögen meine Worte wiedergeben, was ich beobachte, wenn ich aus dem Fenster sehe. Aber meine Äußerung beruht nicht außerdem noch auf Selbstbeobachtung mittels eines Organs der Introspektion. Das „innere Auge“ ist eine Metapher, die keine Erklärungsarbeit leistet.

Gründe für einen Zweifel an der Richtigkeit einer aufrichtigen psychologischen Selbstzuschreibung gibt es dann, wenn diese mit dem übrigen Verhalten der betreffenden Person im Konflikt steht. Um es noch einmal zu sagen, der kriterielle Status einer aufrichtigen psychologischen Selbstzuschreibung kann unter *bestimmten* Umständen begründet bestritten und außer Kraft gesetzt werden. Aber

wo solche Umstände nicht vorliegen, dort kann es auch keine Zweifelsgründe geben.

Der Zweck der bisherigen Überlegungen war es, Zweifel an der Richtigkeit eines naheliegenden epistemologischen Erklärungsmodells für das Phänomen der Autorität der ersten Person anzumelden. Wenn diese Zweifel berechtigt sind, dann wird keine der beiden Auffassungen introspektiver Selbsterkenntnis diesem Phänomen gerecht. Die Frage ist jedoch, was dieses Resultat zeigt. Bedeutet es, daß nach einer dritten Auffassung von Introspektion zu suchen ist, die die Fallstricke der Transparenz- und der Zuverlässigkeitstheorie vermeiden kann? Oder bedeutet es, daß das Introspektionsmodell privilegierter Selbsterkenntnis ganz aufgegeben werden muß?⁶ Dies ist nicht ausgeschlossen. Möglicherweise zeigt das Resultat aber auch etwas anderes. Wenn nämlich Wittgenstein recht hat, dann ist die kognitivistische Deutung des Vermögens unmittelbarer und autoritativer Selbstzuschreibung von Gedanken und Empfindungen selbst falsch. Diese Auffassung soll nun geprüft werden.

II.

Betrachten wir zunächst Wittgensteins oben schon zitierte Behauptungen:

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. (PU § 246)

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.) (PU II, 564)

Nach letzterer Bemerkung zu urteilen, besteht nach Wittgensteins Auffassung eine interne, d. h. begriffliche Beziehung zwischen der Frage, ob ich wissen *kann*, was ich denke, und der Frage, ob es richtig, d. h. *sinnvoll* ist zu sagen ‚Ich weiß, was ich denke‘. Nach dieser Ansicht, so scheint es, gilt: Wenn es nicht sinnvoll ist, zu sagen ‚Ich weiß, was ich denke‘, dann kann ich auch nicht wissen, was ich denke. Wie aber ist diese Beziehung zwischen der Frage nach dem Sinn und der Frage nach der Möglichkeit zu erklären? Auf welchen Begriff von Sinn stützt sich Wittgensteins Auffassung? – Diese Fragen bedürfen auch deshalb einer Antwort, weil sie ein verbreitetes Bedenken gegenüber Wittgensteins philosophischer Methodologie artikulieren. Sie stellen nämlich einen besonderen Fall der allgemeinen Frage dar, welche Bedeutung denn der Gebrauch eines Wortes für das philosophische Verstehen der Möglichkeit und des Wesens des durch das Wort bezeichneten Phänomens überhaupt hat. Der hierbei mitschwingende Verdacht ist natürlich, daß es in Wittgensteins philosophischer Sprachlehre vielleicht letztlich doch *nur* um Worte gehen könnte. Ein solcher Verdacht beruht aber, wie ich für den besonderen Fall des hier in Frage stehenden Problems zu zeigen hoffe, auf einem grund-

⁶ Vgl. dazu W. Alston, op. cit.

legenden Mißverständnis des für Wittgensteins philosophische Methode konstitutiven „Übergangs von der Frage nach der Wahrheit zu der Frage nach dem Sinn“. ⁷

Als ein Beispiel für ein derartiges Mißverständnis möge die geläufige Ansicht dienen, Wittgenstein behaupte, daß wir so etwas wie ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘ *normalerweise* nicht sagen würden, und schließe daraus fälschlich, daß ich nicht weiß, daß ich Schmerzen habe. Der Fehlschluß, dessen er sich angeblich schuldig macht, ist ein sogenannter *Behauptungsfehlschluß* und besteht darin, aus der Tatsache, daß es unter normalen Umständen unangemessen ist, eine bestimmte Behauptung zu machen, zu folgern, daß diese Behauptung falsch ist. ⁸ Ein solcher Fehlschluß beruht auf der Verwechslung bestimmter pragmatischer Bedingungen sinnvoller Behauptungen mit den semantischen Bedingungen ihrer Wahrheit. Nach dieser Deutung ist ein Satz wie ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘ zwar in der Tat pragmatisch unangemessen, aber nur deshalb, weil seine Wahrheit zu offensichtlich ist. Es ist gerade die offenbare Wahrheit dieses Satzes, die es im Normalfalle unangemessen macht zu sagen, ich wüßte, daß ich Schmerzen habe. Denn die Verneinung dieser Behauptung ist offensichtlich falsch.

Diese Deutung ist aber unrichtig und der damit verknüpfte Vorwurf unbegründet. ⁹ Denn aus seiner Behauptung, es sei sinnlos zu sagen ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘ oder ‚Ich weiß, was ich denke‘, folgert Wittgenstein nicht, daß ich *nicht* weiß, daß ich Schmerzen habe oder was ich denke, sondern daß ich dies weder wissen noch nicht wissen kann. Es geht ihm also nicht um die tatsächliche Wahrheit oder Falschheit von ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘ oder ‚Ich weiß, was ich denke‘, sondern um die *Möglichkeit* ihrer Wahrheit oder Falschheit.

Der tatsächliche Grund für Wittgensteins Behauptung, daß die Sinnlosigkeit von ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘ oder ‚Ich weiß, was ich denke‘ impliziert, daß ich diese Dinge nicht wissen kann, liegt anderswo. Diese Behauptung ergibt sich nämlich zwingend aus einer notwendigen Voraussetzung der von Wittgenstein bestrittenen kognitivistischen Auffassung unseres Vermögens der unmittelbaren und autoritativen psychologischen Selbstzuschreibung. Diese Voraussetzung betrifft die Rolle der deklarativen Sätze wie ‚Ich habe Schmerzen‘ oder ‚Ich glaube, es regnet‘ in psychologischen Selbstzuschreibungen und besteht in der Annahme, daß diese Sätze – genauso wie die entsprechenden Sätze in der dritten Person – den Zweck von Behauptungen erfüllen. Danach bringen diese Sätze ein Urteil über mich zum Ausdruck; sie funktionieren als Beschreibungen meines geistigen Zustands, Beschreibungen, die in mancher Hinsicht Beschreibungen wahrnehmbarer Gegenstände und Sachverhalte ähnlich sind. Wir können diese Annahme die *deskriptivistische* Annahme nennen.

Eine Konsequenz dieser Annahme ist, daß die Worte ‚Ich weiß‘ in ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘ oder ‚Ich weiß, was ich denke‘ dazu verwendet werden, einen

⁷ Dieses Dictum Wittgensteins ist wiedergegeben in: M. Nedo (Hg.), Ludwig Wittgenstein. Wiener Ausgabe. Einführung (Wien, New York 1993) 7.

⁸ Vgl. J. Searle, *Speech Acts* (Cambridge 1969) Kap. 6.2.

⁹ Vgl. auch H. Glock, *Innen und außen: „Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre“*, in: E. v. Savigny/O. R. Scholz (Hg.), *Wittgenstein über die Seele* (Frankfurt a.M. 1995) 233–253.

Wissensanspruch geltend zu machen, nämlich den Anspruch zu wissen, daß der durch ‚Ich habe Schmerzen‘ oder ‚Ich glaube, es regnet‘ behauptete Sachverhalt besteht. Nennen wir dies die *kognitivistische* Annahme. Es ist wohlbekannt, daß Wittgensteins Zurückweisung dieser Annahme untrennbar ist von seiner Zurückweisung der deskriptivistischen Annahme. Weniger klar ist, in welcher Beziehung die Zurückweisung dieser Annahmen zu Wittgensteins Ansicht steht, daß ich nicht wissen kann, daß ich Schmerzen habe bzw. was ich denke, wenn es sinnlos ist zu sagen ‚Ich weiß, daß ich Schmerzen habe‘ oder ‚Ich weiß, was ich denke‘.

Der Antwort hierauf liegt eine für Wittgensteins frühe Philosophie zentrale Einsicht zugrunde. Sie lautet, daß im Falle von deklarativen Sätzen mit der Funktion, Urteile über das Bestehen kontingenter Sachverhalte zum Ausdruck zu bringen, ein interner Zusammenhang besteht zwischen der Frage, ob ein Satz Sinn hat, und der Frage, ob er wahr sein kann, d. h. ob er *etwas* sagt, *was der Fall sein kann*. Ein deklarativer Satz, der diesem Zweck dient, ist *bipolar*, d. h. er kann wahr sein, er kann aber auch falsch sein.¹⁰ Die Möglichkeit seiner Verneinung ist eine Bedingung seines Sinns. Denn, was einer denkt oder sagt, der denkt oder sagt, daß p, ist genau das, was der Fall ist, wenn der Gedanke, daß p, bzw. der Satz ‚p‘ wahr ist. Und was einer weiß, der ‚p‘ versteht, ist, was der Fall ist, wenn ‚p‘ wahr ist, und was nicht der Fall ist, wenn ‚p‘ falsch ist. Wenn also ‚p‘ sinnlos ist, dann ist es auch nicht möglich, daß p der Fall ist. Und das heißt auch, wenn ‚A weiß, daß er Schmerzen hat‘ bzw. ‚Ich weiß, was ich denke‘ sinnlos ist, dann kann A auch nicht wissen, daß er Schmerzen hat, und ich kann nicht wissen, was ich denke.

Aber warum glaubt Wittgenstein, daß ein solcher Satz sinnlos ist? – Der Schlüssel zu dieser Frage liegt, meine ich, in folgender Bemerkung Wittgensteins:

‚Ich weiß, was ich will, wünsche, glaube, fühle, ...‘ (usf. durch alle psychologischen Verben) ist entweder Philosophen-Unsinn, oder aber *nicht* ein Urteil a priori. (PU II, 564)

Es ist zunächst zu bemerken, daß diese Aussage eine wichtige Präzisierung von Wittgensteins Unsinnsvorwurf enthält: Unsinnig ist ein Satz wie ‚Ich weiß, was ich denke (etc.)‘, wenn er als ein Urteil a priori aufgefaßt wird. Wittgensteins Behauptung läßt jedoch die Möglichkeit offen, daß es für einen solchen Satz einen sinnvollen Gebrauch gibt: entweder als ein Urteil a posteriori oder überhaupt nicht als Urteil. Ich werde beide Möglichkeiten erörtern, zunächst jedoch den präzisierten Unsinnsvorwurf.

Was also ist Wittgenstein zufolge der Grund für die Neigung, einen Satz wie ‚Ich weiß, was ich denke (etc.)‘ an ein Urteil a priori und das damit beanspruchte Wissen an ein apriorisches Wissen zu assimilieren? Diese Neigung, so Wittgenstein, beruht vor allem darauf, daß es keinen Sinn hat, von mir selbst zu sagen, ich sei im Zweifel darüber, ob ich etwas bestimmtes denke oder empfinde:

¹⁰ Zuerst findet sich dieser Gedanke in den ‚Aufzeichnungen über Logik‘ von 1913, in: L. Wittgenstein, Werkausgabe Bd. 1, 189. In Wittgensteins späterem Werk vgl.: PU § 251; BB 54; PG 129; LSD 13. Zur grundlegenden Bedeutung des Prinzips der Bipolarität für Wittgensteins Frühphilosophie vgl. G. Baker, Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle (Oxford 1988) Kap. 1 und 2. Zu seiner Bedeutung für Wittgensteins spätere Philosophie vgl. A. Kenny, Wittgenstein (London 1973) 195ff., 229.

‚Ich weiß ...‘ mag heißen ‚Ich zweifle nicht ...‘ – aber es heißt nicht, die Worte ‚Ich zweifle ...‘ seien *sinnlos*, der Zweifel logisch ausgeschlossen. (PU II, 564)

Ich denke, Wittgenstein will hier, kurz gesagt, auf folgendes hinaus: Wenn wir (i) ‚Ich will, denke, empfinde (etc.) ...‘ und (ii) ‚Ich weiß, was ich will, denke, empfinde (etc.)‘ als Ausdrücke von Urteilen über uns selbst auffassen, dann sind wir aufgrund der scheinbaren Unbezweifelbarkeit von (i) versucht, (ii) an Urteile a priori zu assimilieren, d. h. als Urteile aufzufassen, die eine notwendige Wahrheit über das Wesen meiner gegenwärtigen geistigen Zustände zum Ausdruck bringen. Und dies, so Wittgenstein, ist ‚Philosophen-Unsinn‘.

Ich möchte diesen Gedankengang ausführlicher erläutern, und zwar anhand von Wittgensteins Behauptung „Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß), ich *wisse*, daß ich Schmerzen habe“ (PU § 246). Den unmittelbaren Kontext dieser Behauptung bildet eine wichtige Überlegung in Wittgensteins Untersuchung der Möglichkeit einer privaten Sprache, in der er sich mit der Behauptung auseinandersetzt, nur ich könne wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe, während ein anderer es nur vermuten kann. Das, so Wittgenstein, „ist in einer Weise falsch, in einer andern unsinnig“ (PU § 246). Es ist falsch, da andere es sehr häufig wissen, wenn ich Schmerzen habe, – vorausgesetzt, wir gebrauchen das Wort ‚wissen‘, „wie es normalerweise gebraucht wird“ (ebenda). Es liegt aber nahe, auf diese Beobachtung zu entgegnen, daß ein anderer dies doch nicht mit der Sicherheit wissen kann, mit der ich es weiß; daß seinem Wissen die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins meiner Empfindungen notwendigerweise fehlt. Hierauf nun antwortet Wittgenstein mit der Behauptung, daß es unsinnig ist, in meinem eigenen Fall zu sagen, ich *wisse*, daß ich Schmerzen habe, und fügt die Frage hinzu: „Was soll es denn heißen – außer etwa, daß ich Schmerzen *habe*.“

Von jemandem zu sagen, er *wisse*, daß er Schmerzen hat, ist dann sinnlos, wenn ‚Er weiß, daß er Schmerzen hat‘ nichts anderes bzw. nicht mehr sagt als ‚Er hat Schmerzen‘ (vergleiche: ‚Ich weiß, daß er Schmerzen hat‘ und ‚Er hat Schmerzen‘). Wittgenstein gibt zwei Gründe für die Behauptung der Sinnlosigkeit. Erstens kann man von anderen sagen, daß sie herausfinden, daß ich Schmerzen habe, aber man kann es nicht von mir sagen. Zweitens hat es Sinn, von anderen zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe, aber man kann es nicht von mir sagen. Und an anderer Stelle fügt er hinzu: „Man sagt ‚Ich weiß ...‘, wo man auch sagen kann ‚Ich glaube‘, oder ‚Ich vermute‘; wo man sich überzeugen kann“ (PU II, 564). Damit will er offenbar sagen, daß die Möglichkeit zu wissen, daß p, wesentlich verknüpft ist mit der Möglichkeit zu glauben, zu vermuten, zu bezweifeln und herauszufinden, daß p. Da diese Möglichkeit, so Wittgenstein, nicht gegeben ist, wenn der fragliche Sachverhalt der ist, daß ich Schmerzen habe, kann ich auch nicht wissen, daß ich Schmerzen habe.

Nun besteht kein Zweifel, daß Äußerungen wie ‚Ich frage mich, ob ich wirklich Schmerzen habe‘, ‚Er wird bald herausfinden, daß er Schmerzen hat‘ oder ‚Er weiß nicht, sondern glaubt nur, daß er Schmerzen hat‘ sinnlos sind. Ich mag zwar unsicher sein, ob die unangenehme Empfindung in meinem Bein es wirklich verdient, ‚Schmerz‘ genannt zu werden; und man könnte geneigt sein, von jemandem, der

von seinem Schmerz abgelenkt war, zu sagen, er habe herausgefunden, daß er immer noch Schmerzen hat. Aber dies sind keine signifikanten Gegenbeispiele. Wichtig ist nämlich, daß mein Vermögen zu sagen, ob ich Schmerzen habe, anders als mein Vermögen zu sagen, ob ein anderer Schmerzen hat, nicht auf der Ausübung eines Erkenntnisvermögens wie das der Wahrnehmung oder des Schlußfolgerns beruht, wodurch ich herausfinde, daß ich Schmerzen habe. Denn weder basiert mein Bewußtsein meiner Schmerzen auf Gründen der Evidenz dafür, daß ich Schmerzen habe, noch gleicht es der Wahrnehmung eines Gegenstandes oder Sachverhalts, da letztere logisch unabhängig von unserer Wahrnehmung sind, während es dasselbe ist, einen Schmerz zu haben und einen Schmerz zu fühlen. Infolgedessen ist es sinnlos zu fragen, wie ich weiß, daß ich Schmerzen habe, und ebenso sinnlos zu fragen, welche Gründe ich habe, dies zu glauben. Und folglich kann es auch keine Gründe für mich geben zu bezweifeln, daß ich Schmerzen habe.

Dennoch stellt sich die Frage, warum die Tatsache, daß es keinen *Sinn* hat von mir zu sagen, (i) daß ich herausfinde, daß ich Schmerzen habe, und (ii) daß ich im Zweifel darüber bin, ob ich Schmerzen habe, zeigen soll, daß ich nicht wissen kann, daß ich Schmerzen habe. Warum sollte man nicht vielmehr mit den Anhängern der Transparenzthese behaupten, daß diese *sprachliche* Tatsache die besondere und privilegierte Natur meines Wissens, daß ich Schmerzen habe, reflektiert? Schließlich, so könnte man argumentieren, kann ich auch nicht bezweifeln, ob $2 + 2 = 4$, was eines der vielen Dinge ist, die wir a priori wissen. Warum sollten wir also nicht die Ansicht vertreten, daß mein Wissen, daß ich Schmerzen habe, wie das von vielen meiner gegenwärtigen geistigen Zustände, eine *besondere* Art faktischen Wissens darstellt, das dem apriorischen Wissen darin ähnlich ist, das sein Gegenstand unmittelbar evident und unbezweifelbar ist?

Um zu zeigen, weshalb Wittgenstein diese Deutung zurückweist, ist zunächst zu bemerken, daß der Ausschluß des Zweifels am Gegenstand privilegierter Selbsterkenntnis auf eine Weise rätselhaft ist, für die es auf seiten apriorischer Erkenntnis keine Entsprechung gibt. Denn der Gegenstand apriorischer Erkenntnis ist eine notwendige Wahrheit, während der Gegenstand privilegierter Selbsterkenntnis eine kontingente Tatsache ist. Und was die Annahme der Existenz privilegierter Selbsterkenntnis so rätselhaft macht, ist gerade, wie die Erkenntnis einer kontingenten Tatsache einer apriorischen Erkenntnis darin gleichen kann, daß sie unbezweifelbar ist.

Die Überzeugung, daß es sich bei diesem Rätsel um ein genuines Problem das Wesen bewußter geistiger Zustände betreffend handelt, beruht aber ersichtlich auf der deskriptivistischen Annahme, daß der Gebrauch eines Satzes wie ‚Ich habe Schmerzen‘ nach dem Modell eines Satzes ‚p‘ zu konstruieren ist, der der Beschreibung bzw. Behauptung einer kontingenten Tatsache dient. Träfe diese Annahme zu, dann müßte der Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ nicht nur das für ‚p‘ konstitutive Merkmal der Bipolarität aufweisen, sondern auch einige mit diesem Merkmal wesentlich verknüpfte Charakteristika. Wie ‚p‘ (z. B. ‚Ich habe Windpocken‘) müßte ‚Ich habe Schmerzen‘ etwas sagen, das (1) der Fall, aber auch nicht der Fall sein kann, (2) gewußt, aber auch nicht gewußt werden kann, (3) richtig, aber auch

fälschlich geglaubt werden kann sowie (4) bezweifelt werden kann. Und wie für ‚p‘ müßte schließlich (5) auch für den Satz ‚Ich habe Schmerzen‘ gelten: Um zu bestimmen, ob dieser Satz wahr ist, muß das, was er sagt, mit den Tatsachen ‚verglichen‘ werden, d. h. es muß herausgefunden werden, ob das, was dieser Satz sagt, wirklich der Fall ist. Auf jeden Fall kann ‚p‘ kein Urteil a priori zum Ausdruck bringen. Denn wenn wir den Sinn von ‚p‘ kennen, dann wissen wir zwar, was der Fall ist, *wenn* ‚p‘ wahr ist, aber wir wissen nicht, *ob* er wahr ist.

Wäre die deskriptivistische Annahme korrekt, dann wären die auffälligen Unterschiede zwischen einem Satz wie ‚Ich habe Schmerzen‘ und seinem Modell ‚p‘ in der Tat rätselhaft. Denn wie wäre es in diesem Falle zu erklären, daß meine auffrichtige Äußerung von ‚Ich habe Schmerzen‘ ein Urteil (a posteriori) über einen kontingenten Sachverhalt zum Ausdruck bringt, über dessen Bestehen ich jedoch nicht im Zweifel sein kann, und deren Wahrhaftigkeit ein Kriterium für ihre Wahrheit ist? Nur dann, so scheint es – und darin bestünde das Rätsel privilegierter Selbsterkenntnis –, wenn ‚Ich weiß, was ich empfinde‘ eine Art von Urteil a priori über das Wesen von Empfindungen wäre.

Aber wie wäre denn die Möglichkeit verständlich zu machen, daß ‚Ich habe Schmerzen‘ ein Urteil a posteriori, ‚Ich weiß, was ich empfinde‘ hingegen ein Urteil a priori zum Ausdruck bringt? Denn wenn ‚p‘ ein bipolarer Satz ist, der ein Urteil a posteriori ausdrückt, wie z. B. ‚Ich habe Windpocken‘, dann ist auch der Satz ‚Ich weiß, daß ich Windpocken habe‘ bzw. ‚Ich weiß, was mir fehlt‘ bipolar und drückt ein Urteil a posteriori aus, das wahr, aber auch falsch sein kann. Folglich ist der Satz ‚Ich weiß, daß ich Windpocken habe‘ nur dann sinnvoll, d. h. er kann nur dann wahr sein, wenn es auch sinnvoll ist zu sagen ‚Ich weiß nicht, ob ich Windpocken habe‘ bzw. ‚Ich weiß nicht, was mir fehlt‘ und ‚Ich bin im Zweifel darüber, ob ich wirklich Windpocken habe‘.

Wenn diese Überlegung richtig ist, dann, so Wittgenstein, ist es nicht möglich, daß ‚Ich habe Schmerzen‘ ein Urteil a posteriori, ‚Ich weiß, was ich empfinde‘ hingegen ein Urteil a priori zum Ausdruck bringt. Die Ansicht, daß ‚Ich weiß, was ich empfinde‘ einen Anspruch auf privilegierte Selbsterkenntnis erhebt, ist vielmehr Philosophen-Unsinn. Denn entweder ist ein Satz wie ‚Ich weiß, was ich empfinde‘ überhaupt kein Urteil oder es ist ein Urteil a posteriori, denn auch die Selbstzuschreibung einer Empfindung ist ein Urteil a posteriori, vorausgesetzt, es ist überhaupt ein Urteil. Sofern ich also überhaupt wissen kann, was ich empfinde (etc.), ist dieses Wissen nicht privilegiert, sondern stellt eine kognitive Leistung dar, die auch nicht erbracht werden kann.

Im Falle von Schmerzen ist es nicht sinnvoll, von mir zu sagen, ich hätte Schmerzen, aber wüßte es nicht, oder glaubte fälschlich, ich hätte Schmerzen, oder sei im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe. Darum kann ‚Ich weiß, was ich empfinde‘ bezüglich meiner Schmerzen kein Urteil a posteriori sein. Und was für Schmerzen gilt, gilt auch für andere Beispiele von gegenwärtigen psychischen Zuständen, die die These nahelegen, daß mein Bewußtsein dieser Zustände unfehlbar bzw. unbezweifelbar ist, wie die Vorstellung, die ich gerade habe, oder die Überzeugung, daß ich etwas bestimmtes höre oder sehe.

Jedoch schließt Wittgenstein eine Verwendung von ‚Ich weiß ...‘ bezüglich mei-

ner Wünsche, Absichten, Überzeugungen und Empfindungen als ein Urteil a posteriori nicht aus. Er räumt beispielsweise ein, daß es vorkommt, wenn auch selten, daß „man einen Wunsch durch Beobachtung der eigenen Reaktionen erkennt, entdeckt“ (BPP II § 3; BPP I § 838). Zweifellos ist Selbsterkenntnis möglich. Sofern ich aber meine Absichten, Wünsche, Überzeugungen und Empfindungen überhaupt erkennen kann, erkenne ich sie wie andere auch. Ich verhalte mich dann zu meinen Handlungen und meinem übrigen Benehmen beobachtend und deutend (vgl. BPP I § 712). Normalerweise habe ich dagegen eine ganz andere Einstellung zu meinen eigenen Worten als die anderen. Ich werde z. B. gewöhnlich nicht von ihnen überrascht. Ich sage von einem anderen ‚Er scheint zu glauben ...‘, aber ich sage es nicht von mir (vgl. PU II, 516 f.). Betrachte ich mich aber ‚von außen‘, sozusagen als mein ‚Zuschauer‘, dann kommt es vor, daß ich von meiner Äußerung oder Reaktion darauf schließe, daß ich etwas bestimmtes will, wünsche, empfinde oder glaube. In diesem Falle hat mein Verhalten zu mir selbst eine Ähnlichkeit mit meinem Verhalten zu einer anderen Person.

Daß genuine Selbsterkenntnis nicht privilegiert ist, soll jedoch nicht heißen, daß mir nicht in vielen Fällen mehr bzw. andere Daten zur Verfügung stehen werden als anderen, z. B. solche, wie sie mir die Introspektion liefern kann. So meint Wittgenstein, man könnte in manchen Fällen sagen, ich wüßte durch Introspektion, daß ich etwas wirklich glaube. Ähnlich verhält es sich, wenn wir durch Introspektion herausfinden wollen, ob unser Gefühl einem anderen gegenüber echt ist. „Es hat Sinn, zu fragen: ‚Liebe ich sie wirklich, mache ich mir das nicht nur vor?‘ und der Vorgang der Introspektion ist das Wachrufen von Erinnerungen; von Vorstellungen möglicher Situationen und der Gefühle, die man hätte, wenn ...“ (PU § 587).

III.

‚Ich weiß, was ich will, wünsche, glaube, fühle ...‘. – Dies kann in wenigen Fällen ein Urteil a posteriori zum Ausdruck bringen. Typischerweise jedoch ist, wenn Wittgenstein recht hat, der sinnvolle Gebrauch eines Satzes wie ‚Ich weiß, was ich will‘ überhaupt nicht epistemisch, d. h. er dient nicht dem Zweck einer Wissensbehauptung. Dies hängt, wie nun zu zeigen ist, wesentlich mit Wittgensteins Auffassung zusammen, daß jene Sätze, mit denen ich zum Ausdruck bringe, was ich will, wünsche, glaube oder fühle, in der Regel ebenfalls nicht dem Zweck einer Behauptung über mich selbst dienen. Es ist das Verständnis dieses Zusammenhangs, welches den Schlüssel zum Verständnis der Natur der Autorität der ersten Person liefert.

Den besten Zugang zur nicht-epistemischen Verwendung von Sätzen wie ‚Ich weiß, was ich will (etc.)‘ gewährt Wittgensteins Entgegnung auf einen naheliegenden Einwand gegen den gerade untersuchten Unsinnsvorwurf:

Wer mir aber vorhält, man sage manchmal ‚Ich muß doch wissen, ob ich Schmerzen habe!‘, ‚Nur du kannst wissen, was du fühlst‘ und ähnliches, der soll sich Anlässe und den Zweck dieser Redensarten ansehen. ‚Krieg ist Krieg!‘ ist ja auch nicht ein Beispiel des Identitätsgesetzes. (PU II, 564)

Um den Sinn eines Satzes wie „Krieg ist Krieg“ zu verstehen, reicht es nicht aus, die Bedeutung der in ihm vorkommenden Wörter und die Art ihrer Zusammenstellung zu kennen. Womit man vielmehr vertraut sein muß, sind Anlässe und Zweck einer solchen Redensart. Diese Beobachtung ist natürlich auf die Worte ‚Ich muß doch wissen, ob ich Schmerzen habe!‘ und ‚Nur du kannst wissen, was du fühlst‘ zu übertragen. Sie bringt die für Wittgensteins Sprachphilosophie zentrale Auffassung zum Ausdruck, daß die Funktion eines Satzes maßgeblich vom Kontext seiner Äußerung abhängt – seiner *Umgebung*, wie er es nennt. Von der Form eines Satzes umstandslos auf seine Funktion zu schließen, ist dagegen laut Wittgenstein die Hauptquelle von philosophischen Mißverständnissen (PU §§ 11, 90; LC 2).

Wenn wir von der deklarativen Form eines Satzes wie ‚Ich muß doch wissen, ob ich Schmerzen habe!‘ oder ‚Nur du kannst wissen, was du fühlst‘ darauf schließen, daß er behauptend verwendet wird, dann erscheint seine Deutung als Urteil a priori naheliegend. Wenn Wittgenstein dagegen recht hat, dann ist der ‚apriorische‘ Charakter von ‚Ich muß doch wissen, ob ich Schmerzen habe!‘ nicht darauf zurückzuführen, daß dieser Satz ein Urteil über das Wesen von Schmerzen zum Ausdruck bringt. Das ‚muß‘ in ‚Ich muß doch wissen, ob ich Schmerzen habe!‘ ist vielmehr ein *normatives* ‚muß‘, denn der Satz dient einer *grammatischen* Aussage, d.h. einer normativen Charakterisierung der Verwendung des Wortes ‚Schmerz‘ (vgl. PU §§ 247 f.). In seiner normativen Funktion ähnelt ein solcher Satz einer Regel: *So* sollen wir das Wort gebrauchen. Gleiches gilt für den Satz ‚Nur du kannst wissen, was du fühlst‘. Eine solche grammatische Aussage legt den autoritativen Status aufrichtiger Äußerungen von Sätzen wie ‚Ich habe Schmerzen‘ fest. ‚Wissen‘ heißt hier, daß der Ausdruck der Unsicherheit sinnlos ist.¹¹

Betrachten wir nun die Verwendung von ‚Ich weiß ...‘ bzw. ‚Ich weiß nicht ...‘ in Verbindung mit intentionalen Verben wie ‚glauben‘ oder ‚wollen‘. Eine vertraute Redeweise lautet ‚Ich weiß sehr gut, was ich will‘. Damit erhebt der Sprecher natürlich nicht in erster Linie einen Anspruch auf Selbsterkenntnis, sondern auf Selbstbestimmung. ‚Das ist meine Sache‘ will er sagen und macht damit geltend, daß es sich um seine eigenen Entscheidungen handelt. Entsprechend stellen wir mit ‚Er weiß, was er will‘ fest, daß der Betreffende in seinem praktischen Urteil und Handeln sicher, bestimmt und entschieden ist. Diese Sicherheit und Entschiedenheit mag zum Teil darauf beruhen, daß der Betreffende sich selbst gut kennt, aber dies ist gewiß nicht notwendig. Umgekehrt äußert derjenige, der ‚Ich weiß nicht, was ich will‘ oder ‚Ich weiß nicht, ob ich das will‘ sagt, seine Unentschiedenheit bzw. seine Unsicherheit darüber, welcher Wunsch, welche Absicht, welche Entscheidung oder Wahl eine gute bzw. vernünftige ist. Das Unwissen bzw. die Ungewißheit, die hier zum Ausdruck kommt, ist nicht das Unwissen dessen, der etwas bestimmtes will, aber sich noch nicht davon überzeugt hat, was es ist, bzw. seine Ungewißheit darüber, ob das, was er will, x ist oder y. Um seine Ungewißheit zu beseitigen, benötigt der Betreffende nicht in erster Linie Information über sich selbst. Was er untersuchen muß, sind nicht seine geistigen Inhalte, sondern die Gründe,

¹¹ Vgl. H. Glock, op. cit. 243.

die dafür bzw. dagegen sprechen, dies oder jenes zu wollen. Wenn wir jemanden fragen ‚Ziehst du x oder y vor?‘ und er antwortet ‚Ich weiß nicht‘, dann kann er seine Präferenzen nur herausfinden, wenn er über den Wert bzw. die Güte von x und y nachdenkt. Und wenn er sich rational verhält, wird er sich gemäß dem, was seiner praktischen Überlegung nach die vernünftigere Wahl ist, entschließen. Was er braucht ist Urteilsfähigkeit und Entschlußkraft. Wir sagen ihm: ‚Du mußt dich entscheiden. Es ist *deine* Absicht!‘

Ähnlich verhält es sich mit ‚Ich weiß nicht, was ich glaube‘ bzw. ‚Ich weiß nicht, ob ich das glaube‘, womit der Sprecher zum Ausdruck bringt, daß er sich unklar bzw. unsicher darüber ist, was er glauben *soll*. Um seine Unklarheit zu beseitigen, bedarf er nicht der Selbstbeobachtung, sondern der Erwägung des Für und Wider bestimmter Meinungen. Auch hier sagen wir ‚Du mußt dich entscheiden, mußt dir klar werden, was du für richtig hältst‘.

Es liegt auf der Hand, daß die Autorität der ersten Person, an die hier erinnert wird bzw. die hier geltend gemacht wird, nicht oder nicht in erster Linie epistemischer Natur ist.¹² Unsere Berechtigung, in diesen Dingen mit Autorität zu sprechen, ist in erster Linie eine Berechtigung zur Selbstbestimmung. Wenn dem aber so ist, dann sollte es nicht verwunderlich sein, daß meinen psychologischen Selbstzuschreibungen eine besondere Autorität bei der Ermittlung meiner Präferenzen, Absichten und Überzeugungen zukommt. Sind es doch *meine* Präferenzen, Absichten und Überzeugungen, die ermittelt werden sollen. Schließlich bekunde *ich* eine Präferenz bzw. bekenne mich zu einem Handlungsziel oder nehme zum Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhalts Stellung, wenn ich meine Präferenz, meine Absicht oder Überzeugung äußere; und gegebenenfalls obliegt es auch *mir*, diese zu rechtfertigen und zu begründen.

Nach Wittgensteins Diagnose erhält die besondere Autorität von psychologischen Selbstzuschreibungen erst dann einen rätselhaften bzw. problematischen Aspekt, wenn wir Selbstzuschreibungen als *Beschreibungen* introspektiv gegebener „innerer“ Sachverhalte deuten, d. h. nach dem Modell der Beschreibung „äußerer“ Sachverhalte. Während ‚Es regnet‘ eine Beschreibung des Wetters ist, so scheint es nämlich, hat ein Satz wie ‚Ich glaube, daß es regnet‘ die Funktion, meinen geistigen Zustand zu beschreiben. Nach dieser Auffassung drückt die Selbstzuschreibung der Überzeugung, daß es regnet, primär ein Urteil über mich und nur sekundär ein Urteil über das Wetter aus.

Wie gesehen, ist es diese Deutung der Funktion von ‚Ich habe Schmerzen‘ oder ‚Ich glaube, daß es gleich anfangen wird zu regnen‘, die eine epistemische Deutung der Autorität der ersten Person nahelegt: daß nämlich nur mir das, was die Sätze ‚Ich glaube, daß p‘ oder ‚Ich habe Schmerzen‘ beschreiben, *direkt* und *privilegiert* epistemisch zugänglich ist. Wittgenstein bemerkt dazu:

Es ist freilich die Unbestreitbarkeit, die das Bild begünstigt: es wäre hier etwas beschrieben, was nur wir sähen und nicht der Andere sieht, was uns also nahe und immer zugänglich, für den Anderen aber verborgen ist, also etwas, was *in* uns selbst liegt und wir durch Schauen in uns gewahr werden. (BPP I § 692)

¹² Vgl. hierzu auch B. F. McGuiness, ‚I know what I want‘, in: Proceedings of the Aristotelian Society 77 (1956/57) 305–321, sowie E. v. Savigny, Der Mensch als Mitmensch (München 1996) 205–227.

Beschreibungen wahrgenommener Sachverhalte sind aber nach Wittgensteins Ansicht das falsche Modell für das Verständnis der Funktion von Selbstzuschreibungen von Gedanken und Empfindungen. Deren Funktion ist laut Wittgenstein in der Regel nicht *deskriptiv*, sondern *expressiv* (Z § 472, § 549).¹³ Wittgensteins bekanntestes Beispiel für diese Auffassung ist zweifellos der Gebrauch des Wortes ‚Schmerz‘. Wenn ein Kind dieses Wort lernt, so Wittgenstein, wird der Wortausdruck des Schmerzes ‚Au‘ oder ‚Es tut weh‘ an die Stelle des ursprünglichen, natürlichen Ausdrucks der Empfindung gesetzt (PU § 244). Wenn ich sage, daß ich Schmerzen habe, dann fungiert meine sprachliche Äußerung der Empfindung analog dem natürlichen Empfindungsbenehmen nicht als Beschreibung der Empfindung, sondern als ihr unmittelbarer Ausdruck.

Viele psychologische Begriffe werden in ähnlicher Weise gelernt, die Fähigkeit ihrer Selbstzuschreibung kann nach Wittgenstein als Erweiterung unseres natürlichen Ausdrucksvermögens der entsprechenden psychischen Zustände aufgefaßt werden. Eine Reihe solcher Zustände, beispielsweise Überzeugungen, haben zwar kein charakteristisches natürliches Ausdrucksbenehmen, aber ähnlich wie ‚Ich habe Schmerzen‘ erfüllt auch die Selbstzuschreibung einer Überzeugung nicht die Funktion einer Beschreibung meines Glaubenszustands; sie ist nicht Beschreibung, sondern *Äußerung* einer Disposition (BPP I § 832; BPP II § 281). Wenn ich sage ‚Ich glaube, es wird regnen‘, dann drücken meine Worte nicht ein Urteil über mich aus, sondern über das Wetter. Die Frage ‚Warum glaubst du das?‘ ist eine Frage nach den Gründen für meine Überzeugung, daß es regnen wird, und nicht danach, warum ich glaube, daß ich dieser Ansicht bin. „Die Aussage ‚Ich glaube, es wird regnen‘ hat einen ähnlichen Sinn, d. h. ähnliche Verwendung, wie ‚Es wird regnen‘“ (PU 513). Wie wäre dies möglich, wenn ich die Aussage ‚Ich glaube ...‘ auf Grund der Selbstbeobachtung machte? (BPP I § 504). Ganz analog drückt die Aussage ‚Ich hätte gern ein Glas Wein‘ den Wunsch nach einer Erfrischung aus und nicht die Ansicht, daß ich einen solchen Wunsch habe.

Die Rolle des natürlichen Ausdrucks seelischer Zustände im Benehmen eines Menschen für die Klärung der Funktion von Sätzen wie ich ‚Ich glaube (wünsche, hoffe etc.), daß p‘ ist die eines *Vergleichsobjekts* (PU § 130). Es soll ein Licht auf diese Funktion werfen, deren Mißdeutung nach Wittgenstein die Wurzel des Problems privilegierter Selbsterkenntnis ist. Was es vor allem verständlich zu machen vermag, ist die Unmittelbarkeit und den autoritativen Status psychologischer Selbstzuschreibungen. Denn wie das Vermögen des natürlichen Ausdrucks seelischer Zustände beruht das Vermögen der unmittelbaren und autoritativen Selbstzuschreibung dieser Zustände nicht auf ihrer privilegierten Erkenntnis. Die Unbestreitbarkeit etwa einer aufrichtigen Selbstzuschreibung einer Empfindung liegt vielmehr daran, daß der Zweifel am nicht gespielten Empfindungsbenehmen sinnlos ist (vgl. PU § 249).

¹³ Neben ihrer primitiven Verwendung als gelernte Äußerung dieser Zustände gibt es aber ein ganzes Spektrum von Fällen ihrer Verwendung, wie Wittgenstein am Beispiel der Worte ‚Ich fürchte mich‘ zeigt. Dieses Spektrum reicht von spontanen Äußerungen der Furcht wie ‚Nicht, nicht! Ich fürchte mich!‘ bis zu subtilen Beschreibungen dieses Seelenzustands (vgl. PU 509ff.).

Gewiß, der natürliche Schmerzausdruck und auch ein Ausruf wie ‚Au‘ unterscheiden sich von Sätzen wie ‚Ich habe Schmerzen‘ oder ‚Ich glaube, daß p‘ darin, daß letztere im Gegensatz zum nichtverbalen Ausdruck wahr oder falsch sein können. Ein solch naheliegender Einwand, wie er häufig gegen Wittgensteins expressivistische Deutung geltend gemacht wird, ist aber unbegründet. Denn Wittgenstein bestreitet selbstverständlich nicht, daß wir von psychologischen Selbstzuschreibungen sagen, daß sie wahr oder falsch sind. Mein Geständnis z.B., ich hätte das und das gedacht, ist wahr oder falsch (PU II, 566). Was Wittgenstein hingegen bestreitet, ist zum einen, daß die Wahrheit eines Geständnisses die einer wahrheitsgemäßen *Beschreibung* eines inneren Vorgangs ist, die auf einem Erkennen dieses Vorgangs basiert (ebenda). Die Frage nach den Kriterien der Wahrheit eines Geständnisses, d. h. die Frage, wie man weiß, daß das Geständnis wahr ist, ist Wittgenstein zufolge nicht die Frage nach den Kriterien einer solchen wahrheitsgemäßen Beschreibung oder Behauptung. Zum anderen bestreitet er, daß die Wichtigkeit des wahren Geständnisses darin liegt, daß es irgend einen Vorgang mit Sicherheit richtig wiedergibt. Denn die Wahrheit eines Geständnisses wird (in der Regel) durch die Wahrhaftigkeit des Sprechers verbürgt, da Zweifel an wahrhaftigen Äußerungen von Gedanken und Empfindungen sinnlos sind (PU II, 566). Und die Wichtigkeit des wahren Geständnisses liegt in den besonderen Konsequenzen, die sich aus einem Geständnis ziehen lassen, dessen Wahrheit durch die besonderen Kriterien der *Wahrhaftigkeit* verbürgt ist (PU II, 566). – Was wir jemandem vorwerfen, dem wir den Vorwurf machen, sein Geständnis sei nicht wahr, ist nicht, daß er sich *geirrt* hat, sondern daß er nicht wahrhaftig ist, wofür es, wie Wittgenstein sagt, bestimmte Kriterien in seinem Benehmen gibt.¹⁴

ABSTRACT

The natural explanation of our capacity of immediate and authoritative psychological self-ascription is epistemological. On this account, this capacity is based on the exercise of a capacity to acquire privileged self-knowledge. It is argued that this account is inadequate. The reasons offered for this view are Wittgenstein's. If he is right, the epistemological explanation of first-person authority in psychological utterance is based on the misconception that the function of psychological self-ascriptions is descriptive or assertoric. Wittgenstein's alternative expressivist view, it is argued, offers the key to a correct understanding of first-person authority.

Die natürliche Erklärung für unser Vermögen der direkten und autoritativen psychologischen Selbstzuschreibung ist eine epistemologische. Danach beruht dieses Vermögen auf der Ausübung eines Vermögens privilegierter Selbsterkenntnis. Diese Auffassung, so die hier vertretene These, ist unrichtig. Die Gründe für diese These finden sich bei Wittgenstein. Wenn Wittgenstein recht hat, dann basiert die epistemologische Erklärung der Autorität der ersten Person auf der falschen Auffassung, daß die Funktion psychologischer Selbstzuschreibungen eine deskriptive bzw. assertorische ist. Wittgensteins alternative expressivistische Deutung, so wird argumentiert, liefert den Schlüssel zum richtigen Verständnis der Autorität der ersten Person.

¹⁴ Dank für wertvolle Diskussionen zum Thema Autorität der ersten Person und Selbsterkenntnis schulde ich Hanjo Glock, Johannes Haag, John Hyman, Martin Rechenauer, Stephan Sellmaier, Wilhelm Vossenkuhl, Kathrin Wille, vor allem aber Peter Hacker.