

Edition Moderne Postmoderne

JÖRG VOLBERS

Selbsterkenntnis und Lebensform

Kritische Subjektivität

nach Wittgenstein und Foucault

[transcript]

Jörg Volbers
Selbsterkenntnis und Lebensform

Jörg Volbers (Dr. phil.) ist Philosoph. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter arbeitet er an der Freien Universität Berlin über Theorien der Praxis, des Körpers und des Subjekts.

JÖRG VOLBERS

Selbsterkenntnis und Lebensform

Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault

[transcript]

Gefördert mit Mitteln der Ernst-Reuter-Gesellschaft, Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Jörg Volbers
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-925-1

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung	7
1 Problemexposition	17
1.1 Foucault und Wittgenstein	17
1.2 Das Problem der Kritik	19
1.3 Arbeit an sich	24
1.4 Philosophie von innen	31
2 Skeptizismus, Selbstverhältnis, Praxis	35
2.1 Kripkes Skeptiker	40
2.1.1 Die skeptische Herausforderung	40
2.1.2 Skeptizismus und Selbstverhältnis	44
2.1.3 Kripkes hybrider Skeptizismus	50
2.2 McDowells Therapie	54
2.2.1 Der Mythos des Gegebenen	55
2.2.2 Transparenz	58
2.3 Skeptische Rückfragen	61
2.3.1 Andere verstehen	64
2.3.2 Die Wiederkehr des Skeptikers	70
3 Subjektivität als Gewissheit	77
3.1 Wohin gehört der Skeptiker?	79
3.2 Das Problem der Grenzziehung	84
3.3 Epistemischer und nicht-epistemischer Weltbezug	87
3.4 Grundloser Grund der Praxis	90
3.5 Subjektive Gewissheit, objektives Wissen	92
3.6 Die Kritik der Über-Ordnung	102
3.7 Skeptizismus ist Selbstzweifel	104
4 Formen der Übung	109
4.1 Den Skeptizismus in die Praxis verlagern	109
4.2 Philosophie und Skeptizismus	111
4.3 Übereinstimmung und ihre Produktion	116
4.3.1 Übereinstimmung	117

4.3.2	Die Lernsituation	122
4.3.3	Der Lernprozess	126
4.3.4	Beweis und Technik	130
4.3.5	Die reproduktive Regel	136
4.3.6	Beweis und Sehen	138
5	Philosophie als Praxis	145
5.1	Einleitung	145
5.2	Von der übersichtlichen Darstellung...	156
5.3	...zur philosophischen Übung	160
5.4	»Wir kennen uns nicht aus«	168
5.5	An Bildern arbeiten	176
5.6	Philosophie als Kritik?	189
5.7	Fazit	199
6	Philosophie als Lebensform	203
6.1	Wittgenstein, Hadot, Foucault	203
6.2	Ethik, Subjektivität und Wahrheit	214
6.2.1	Das Ethische bei Wittgenstein	214
6.2.2	Wittgensteins Traditionalismus	219
6.2.3	Subjektivität und Wahrheit	225
6.3	Macht und Subjektivität bei Foucault	231
6.3.1	Die These der Produktivität der Macht	236
6.3.2	Wie funktioniert die Machtanalyse?	242
6.3.3	Macht und Gegenmacht	246
6.3.4	Foucaults Selbstkritik	250
6.3.5	Regierung und Sorge	257
7	Schlussbetrachtung	267
	Siglen	275
	Literatur	277
	Danksagung	287

Einleitung

I.

Seit längerem ist in verschiedenen Bereichen der Philosophie eine Rückbesinnung auf die antike Idee festzustellen, die Tätigkeit des Philosophierens sei eine Form »geistiger Übung« (Pierre Hadot), eine »Lebenskunst« (Wilhelm Schmid) oder eine »Ästhetik der Existenz« (Foucault). Die Philosophie wird hier aus der Studierstube vertrieben und mit der Fülle des Lebens konfrontiert. Die Philosophie versteht sich selbst falsch, so der Vorwurf, wenn sie sich nach dem Vorbild der Logik und Mathematik als eine vorrangig formale Wissenschaft versteht. Insbesondere in dem Bereich der praktischen Philosophie scheint dieses Kantische Erbe eine Last zu sein, die den Blick auf das Wesentliche verbirgt. Denn der Philosoph ist kein unbeteiligter Richter, kein distanzierter Wissenschaftler. Er hat ein eigenes Interesse an den Fragen, die ihn umtreiben, an den Fragen nach Sinn, Gerechtigkeit und einem guten Leben. Dies sind *seine* Fragen, denen er so viel Mühe und Ehrgeiz zuwendet, und so ist es mehr als Recht – so der Gedanke –, wenn die Philosophie das Leben selbst *berührt*, um das es sich sorgt.

Das Anliegen dieses Buches ist, diese Idee der *Philosophie als Lebensform* kritisch zu transformieren. Solange sie allein unter ethisch-ästhetischen Gesichtspunkten betrachtet wird, geht ihre systematische Pointe verloren: die Anerkennung der Tatsache, dass auch die Philosophie – also eine Form des Denkens und Erkennens – einen Körper, eine Praxis, eine Lebensform kennt. Nach der hier entwickelten Auffassung ist die Behauptung zwar richtig, Philosophie sei eine Form der »Übung«, in der das philosophierende Subjekt sein Selbst- und Weltverhältnis transformiert. Sie ist eine »Selbstpraktik« im Sinne Foucaults, die sich nicht darin erschöpfen kann, formale Schlussfolgerungen zu ziehen. Doch der Charakter dieser Übung wird völlig falsch verstanden, wenn sie als eine Art individuell-ästhetische Befreiung gedeutet wird – als gelte es, sich *mit* der Weisheit der Philosophie *gegen* die Tendenzen der Gesellschaft zu richten.

Dieser Eindruck täuscht. Die Philosophie als Lebensform ist – entgegen zahlreicher ihrer Verteidiger – keine Programmatik einer neuen Ethik.

Es geht nicht um eine Anleitung zu einem besseren Leben, sondern um ein Grundproblem der modernen Philosophie – um die Frage, wie sich das philosophische Denken noch selbst verstehen kann, sobald es eingesehen hat, wie sehr es von Sprache, Geschichte und Gesellschaft durchdrungen ist. Der Zusammenschluss von Philosophie und Lebensform hat einen systematischen Gehalt, der in dieser Studie aufgewiesen werden soll: er ist Ausdruck des *Problems*, wie Kritik und Selbsterkenntnis noch unter den Bedingungen des philosophischen zwanzigsten Jahrhunderts gedacht werden können, einem Jahrhundert, das wie kein anderes zuvor auf die soziale und sprachliche Konstitution unseres Erkennens beharrt.

Bei allen antiken Rückbezügen, die insbesondere das Werk Foucaults nahe legen, führt somit erst diese genuin moderne Schwierigkeit zu der Philosophie als Lebensform. Sie ist die Antwort auf ein Denken, das sich nicht mehr in der Lage sieht, das Absolute, die fundamentale Wahrheit oder das Sein schlechthin zu offenbaren. Auf der Suche nach der Gewissheit seiner selbst, seiner Methode und seinem Vorgehen findet sich das philosophische Denken zurück verwiesen auf die Praxis, die Sprache und die Macht. Doch diese Begriffe bezeichnen eher das Problem, als dass sie eine Antwort geben. »Die« Praxis ist kein abgegrenzter, homogener Raum, so wenig »die« Sprache ein Depot selbständiger Bedeutungen ist. Weder Sprache noch Praxis sind schlicht ein Anderes des Subjekts, von der Macht ganz zu schweigen. Sie durchdringen es, ist doch auch das fragende Subjekt selbst ein handelndes, ein sprechendes Wesen. Wenn es daher philosophisch Stellung dazu nimmt, was »wir« tun, was sein Grund ist, so gibt es zugleich an, als was es *sich selbst* versteht. Das philosophierende Subjekt kann sich nicht vollständig von der gemeinschaftlichen Sprache und Praxis trennen, die es aber doch zugleich transzendieren will, um sie – um sich? – besser zu begreifen. Dieser Konflikt zwischen der individuellen Selbsterkenntnis und der kollektiven Subjektivität steht im Mittelpunkt dieser Untersuchung. Was kann philosophische Selbsterkenntnis, was kann individuelle Kritik noch sein, wenn unser Erkenntnisvermögen eingespannt bleibt in Diskurse, Praxis und Geschichte?

Die drei zentralen Autoren, mit denen diese Frage hier diskutiert wird, sind Foucault, Stanley Cavell und Wittgenstein. Bei Foucault ist dieser Bezug offensichtlich: Er liefert den Grundbegriff der philosophischen Übung, der hier zur Diskussion steht – Philosophie als eine Übung an einem selbst (»exercice de soi«), die das Selbst- und Weltverhältnis des philosophierenden Subjekts ergreift. Während seine früheren Veröffentlichungen die Fremdbestimmung durch Disziplin und Biopolitik hervorheben, behandeln die letzten beiden Bände von *Sexualität und Wahrheit*

solche bewusste Praktiken der Lebensführung und der Selbstformung.¹ Statt der Unterwerfung des Individuums tritt in diesen Studien dessen überlegte Eigentätigkeit in den Vordergrund, womit Foucault sich auf ein eher traditionelles Feld der Philosophie begibt. Doch eben der »Klassizismus« des Gegenstands der späten Schriften legt auch den häufigsten Einwand gegen die Idee der Philosophie als Lebensform nahe: Hier scheint die Philosophie in dem problematischen Sinn ästhetisch zu werden, dass sie nur noch als eine reflektierte Lebenskunst erscheint, die von den gesellschaftlichen Bedingungen der eigenen Subjektivität letztlich vollständig abstrahiert.²

Diese Deutung beruht auf einem Missverständnis. So sehr sich Foucaults Forschungsfeld in seinem Spätwerk wandelt, sein Interesse bleibt auf das Verhältnis von Macht und Subjektivität gerichtet.³ Der Fokus auf historische Praktiken der Selbstformung wird hier daher als eine *Korrektur* gelesen und nicht als eine Wende. Foucault bringt mit ihnen einen Faktor ein, der in seinen vorigen Studien unberücksichtigt blieb: Subjektivität, so Foucaults Einsicht, wird dem einzelnen nicht nur passiv vorgegeben und gleichsam übergestülpt. So wichtig es ist, die Rolle der sozialen Disziplinierung zu betonen – die Konzentration auf diese Praktiken lässt vergessen, dass die gesellschaftliche Produktion der Subjektivität, auf die Foucault seine Aufmerksamkeit richtet, keineswegs »immer schon« abgeschlossen ist. Subjektivierung ist ein in Zeit und Raum ausgedehnter Prozess, eine Praxis, an der auch das betroffene Individuum aktiv teilnimmt. Dieses trägt selbst mit dazu bei, Subjekt zu werden; es nimmt Einfluss auf den Erwerb der Maßstäbe seines Erkennens und Verstehens. Die philosophischen Praktiken, die unter anderem Gegenstand der späten Studien Foucaults sind, stehen somit exemplarisch für den *Beitrag des Subjekts* an seiner eigener Subjektwerdung.

Warum jedoch sollte die Philosophie eine solche Selbstpraktik sein, eine »exercice de soi«? Dieser Frage wird sich die vorliegende Studie mit der Hilfe von Wittgenstein nähern. Die philosophische Übung, die bei Foucault vorrangig äußerlicher Gegenstand historischer Untersuchungen ist, erscheint bei Wittgenstein als der innere Kern des eigenen Philosophierens, des eigenen Philosophieverständnisses. Eine solche Deutung zumindest schlägt Stanley Cavell vor.⁴ Er gibt der Wittgensteinischen Sprachtherapie einen existenziellen Dreh: Indem er die Figur des *Skeptizismus* in ihren Mittelpunkt stellt, enthüllt Cavell in den logischen und sprachlogischen Betrachtungen einen unterschwellig mitlaufenden Subtext echter Sorge. Die philosophische Arbeit, die sich immer im

1 Foucault, *Le souci de soi*; Foucault, *L'usage des plaisirs*.

2 Vgl. zu dieser Kritik vor allem die Beiträge in Kersting/Langbehn, *Kritik der Lebenskunst*.

3 Vgl. dazu vor allem Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*.

4 Cavell, *Claim of Reason*.

Raum der Gründe situiert, erhält so einen existenziellen Untergrund. Die nüchterne Sprachanalyse ist nach dieser Lesart einem veritablen Kampf mit der Sprache abgerungen, der sich auch als ein Kampf des Sprachbenutzers, also uns, mit sich selbst erweist. Die Philosophie erscheint hier, um einen Ausdruck von Wittgenstein zu gebrauchen, als eine »Arbeit an einem selbst«.⁵

Die Analogie der philosophischen »Arbeit an einem selbst« zu einer Selbstpraktik im Sinne Foucaults liegt auf der Hand. Beide Übungen greifen in das eigene Selbst- und Weltverhältnis ein. Mit Wittgenstein lassen sich nun auch Gründe für dieses Selbstverständnis entwickeln; Gründe, die dann auch direkt auf Foucaults Projekt verweisen. Dabei kommt dem Skeptizismus, wie er von Cavell aufgefasst wird, eine besondere Bedeutung zu.

Ob der Skeptizismus *recht* hat oder nicht, sei hier erst einmal dahingestellt. Zunächst geht es um die diagnostische Funktion, die er für Cavell einnimmt. Der Skeptizismus treibt das methodische Problem, das *Denken selbst zu denken*, auf die Spitze. Sein Ausgangspunkt ist kantisch: Wir haben in der Philosophie keinen direkten Zugang zu einer Wahrheit, die uns das Wesen der Dinge selbst offenbart, bereinigt von jeder subjektiven Beität und Verzerrung. Das führt für den Skeptiker zu einen Regress: Jede Erkenntnis, so der Gedanke, nimmt bereits eine erkenntnismöglichende Struktur in Anspruch. Diese kann nun nicht mehr selbst erkannt werden – oder wenn wir sie erkennen, dann um den Preis, dass der Grund selbst *dieser* Erkenntnismöglichkeit sich wieder entzieht. Die Suche nach einem konstitutiven Grund unseres Denkens und Urteilens erzeugt so eine unendliche Bewegung der Fortsetzung, wo jedes Urteil nur eine Verschiebung, einen Aufschub der nicht still zu stellenden Frage bewirken kann. Ein Blick *sub specie aeterni* auf uns selbst bleibt uns verwehrt.

Es ist ein Irrtum, zu glauben, wir hätten diese Problematik mit der Abkehr vom Bewusstseinsparadigma überwunden. Für die skizzierte Überlegung spielt es keine Rolle, ob wir die erkenntnismöglichende Struktur in ein (transzendentes) Subjekt verlagern oder als »Praxis«, »Sprachspiel« oder »kollektive Lebensform« ausformulieren.⁶ Erkenntnis vollzieht sich in Erkenntnisstrukturen: wir formulieren in einer Sprache, wir folgen ihrer diskursiven Logik, und das Fragen selbst hat schon eine Geschichte, eine Tradition, eine Vorprägung. So lauert hinter jeder Feststellung eines Grundes immer wieder der Zweifel, ob wir nicht bloß die eine unerkannte Abhängigkeit gegen eine andere, ein trockenes Versichern für ein anderes ausgetauscht haben.

5 Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 52.

6 Häufig fungiert der Praxisbegriff wie eine kulturell gewendete transzendente Subjektivität. Vgl. zu einer kritischen Hinterfragung dieser Tendenz in der Wittgensteinliteratur Hurley, *Wittgenstein on Practice and the Myth of the Giving*.

Der Skeptizismus zeichnet ein Szenario des Weltverlusts, dem zufolge wir hinter einem Schleier der Illusionen leben und keinen Zugriff auf die »wirkliche« Welt haben, außerstande, Gewissheit über ihre wahre Form zu erlangen.⁷ Die sich in dieser Figur verdichtende Problematik trifft direkt den Kern der Philosophie, wie sie von Foucault und Wittgenstein betrieben wird. Beide Autoren schreiben – mit unterschiedlichen Gewichtungen – der Sprache und der gesellschaftlichen Praxis eine für unser Welterkennen konstitutive Rolle zu. Tatsächlich handeln sie sich dabei mit der Abkehr vom erkennenden Bewusstsein eine Verschärfung des Problems ein. Im Gegensatz zum »transzendentalen« Subjekt sind Sprache und Gesellschaft von vornherein immer *in* der Welt, deren Erfahrung und Erkenntnisformen sie aber zugleich konstituieren sollen. Es entsteht eine Doppeldeutigkeit: Obgleich konstitutiv für das Erkennen, sind Sprache und Praxis zugleich auch Gegenstand der gesellschaftlichen und individuellen Bearbeitung.

Diese Innerweltlichkeit verhindert, dass als Antwort auf die Frage nach den Maßstäben unserer Subjektivität einfach auf »die« Sprache oder »die« Praxis verwiesen werden kann. Denn hier stellt sich sofort die Frage nach einem Auswahlkriterium, das erlaubt, eine vorfindliche Praxis oder einen bestehenden Sprachgebrauch als Maßstab auszuzeichnen. Welche der innerweltlich vorfindlichen Begriffe und Handlungsweisen sind Ausdruck und Inbegriff unseres Erkennens und Urteilens – und welche sind dagegen als Irrtümer zu kennzeichnen, als *Missbräuche*, die unser Erkennen nicht ermöglichen, sondern es vielmehr verzerren und verhindern?

Es ist diese Schwierigkeit, die den kritischen Einwand gegen Foucault nahelegt, sein »glücklicher Positivismus« sanktioniere die bestehenden sozialen Praktiken. Indem er sich weigert, die von ihm beschriebenen Praktiken normativ auszuzeichnen, scheint er der eigenen Kritik jeden möglichen Standpunkt zu nehmen.⁸ Analog steht Wittgenstein vor dem Problem, dass seine Sprachanalyse sich nicht darauf zurückziehen kann, nur zu beschreiben, ohne zu erklären. Er muss, schon um das eigene philosophische Projekt zu beschreiben, den normalen Sprachgebrauch von dem metaphysischen unterscheiden. Obwohl für Wittgenstein der Gebrauch die Bedeutung konstituiert, ist nicht jede Sprachverwendung gleichermaßen akzeptabel. Er trennt die Sprache, die nur »feiert«, von

7 Der Skeptizismus ist eine ebenso alte Erscheinung wie die Philosophie und kann daher nicht auf die Neuzeit beschränkt werden. Doch der moderne *epistemische* Skeptizismus zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er sich nur noch methodisch versteht, sich auf die Erkenntnis konzentriert und den Zweifel globalisiert. Diese Isolation von praktischen Kontexten, für die Descartes paradigmatisch steht, blendet den Aspekt der Lebensform, der dem pyrrhonischen Skeptizismus zentral war, aus. Vgl. dazu Burnyeat, *Idealism and Greek Philosophy*.

8 Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, 240.

den Fällen, wo sie »arbeitet«. ⁹ Aber nach welchen Kriterien wird dabei unterschieden, und wie lassen sich *diese* wieder begründen, ohne in den skizzierten Regress zu fallen?

Im Vokabular der sprachanalytischen Diskussion Wittgensteins geht es bei der geschilderten Problematik um die Frage nach der *Normativität* der beschriebenen Sprech- und Handlungsweisen, um ihren potenziellen Status als exemplarischer und verbindlicher Maßstab. Das Problem ist, dass Gebrauchsformen sich nicht von selbst als »normativ« auszeichnen. Die Sprache teilt uns nicht mit, wann sie »arbeitet« und wann sie »feiert«, so wenig die historischen Praktiken und Prozeduren der Disziplin sich von selbst als Missbrauch auszeichnen. Ein solches Urteil ist immer auch *unser* Urteil. Und Cavell folgend muss festgehalten werden, dass wir mit ihm keinen äußeren Grund benennen, der uns von der Schwierigkeit entlastet, *Stellung* zu nehmen und eine Position zu beziehen. Paradoxerweise muss die Praxis gerade dann, wenn sie »für sich selbst« sprechen soll – so die Forderung Wittgensteins in *Über Gewissheit*¹⁰ –, immer *durch uns* ausgesprochen werden, die wir zur Praxis Stellung nehmen. Und diese Stellungnahme, und nicht eine dem Subjekt völlig äußerliche Entität »Praxis« oder »Sprache«, ist der eigentliche Grund der Normativität.

Der Skeptizismus entsteht, weil er diese ethische Komponente ignoriert – die Tatsache, dass unsere Urteile und Erkenntnisse untrennbar verbunden sind mit einem *ethos*, einer Haltung zu uns selbst und zur Welt. Unser Welt- und Selbstverhältnis ist nicht epistemisch – weder wird es durch Wissen konstituiert, noch lässt es sich als Wissen restlos ans Licht bringen. Der skeptische Zweifel wird gestoppt durch die Einsicht, dass wir, unabhängig von allem Wissen, über das wir verfügen mögen, schließlich selbst eintreten müssen für unser Urteil. Die epistemologische Frage wird in eine ethisch-praktische transformiert. Sie exponiert unser Selbst- und Weltverhältnis, unsere Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten, mit denen wir in der Welt agieren und reagieren. Es gibt keinen Grund, und deshalb müssen wir selbst als Grund eintreten.

Hier liegt die entscheidene Einsicht, die zu der Notwendigkeit führt, Philosophie als eine Form der »Arbeit an sich« zu begreifen. Eine normative Auffassung von Sprech- und Handlungsweisen ist, wie wir sehen werden, konstitutiv gebunden an unserem Verhältnis zu der Sprache und der Praxis, auf die wir uns in unseren Beschreibungen beziehen. Ein solches Verhältnis wird aber nicht durch Reflexion allein gewonnen; es setzt den ganzen Körper voraus, der in Übungen und durch Techniken lernt, Maßstab und Abweichung, Regel und Regellosigkeit zu unterscheiden.

9 Die Trennung der »feiernden« von der »arbeitenden« Sprache taucht auf in PU, §38; sinngemäß auch in PU, §111.

10 *Über Gewissheit*, § 39.

Dieser Haltung liegt eine Phase des Erwerbs zugrunde sowie eine Logik des Gebrauchs; sie ist eingebettet in unserer Lebensform, der individuellen wie der kollektiven. Sie ist die Folge einer körperlichen und durch Techniken des Gebrauchs operierenden Praxis. Die Philosophie, so sie sich als Kritik versteht, hat daher diesen praktischen Grund aufzugreifen. Die Philosophie ist eine »Arbeit an sich«, eine Selbstpraktik, weil wir nur durch eine solche *Übung an und mit der Sprache* unser Verhältnis zu ihr erkennen, lösen und verändern können. Es ist dieses Verhältnis, welches zugleich auch ein Verhältnis zu uns selbst ist, das in der Philosophie auf dem Spiel steht.

II.

In dieser Einleitung können nur die Grundzüge der Argumentation vorgestellt werden, die sich auf insgesamt sechs Kapitel erstreckt. Dabei folgt der Aufbau dieser Arbeit im Ganzen dem Gedankengang, wie er hier vorgestellt wurde. Im *ersten* Kapitel wird die Grundproblematik eingeführt: Wie kann das Subjekt sich als ein *Teil* der Praxis kritisch und reflexiv *zu* dieser Praxis verhalten? Es wird gezeigt, dass sich dieses Problem bei beiden Autoren einstellt, dass beide auch ein Bewusstsein dieser Schwierigkeit hatten und dass sie ihre eigene Tätigkeit als eine praktische »Arbeit an Einem selbst« (Wittgenstein) und als eine Übung (Foucault) begriffen.

Die Schwierigkeit der (Selbst-)Begründung wird im *zweiten Kapitel* systematisch entwickelt, und zwar entlang der Diskussion um das Regelfolgen bei Wittgenstein. Die Problematik wird an dem Leitfaden des Verhältnisses von Subjekt und Praxis diskutiert: Wenn nach einer Rechtfertigung für unser Handeln und Urteilen gefragt wird, wie kann das Subjekt diese einholen, ohne in den von Kripke prominent eingeführten »skeptischen Regress« zu geraten? Kripkes Regelskeptizismus wird so als Initialpunkt der philosophischen Reflexion über den Zusammenhang von Subjektivität und Praxis gelesen: Dem Skeptiker eine Antwort zu geben, heißt, ein Modell vorzulegen, wie sich das Subjekt seiner Subjektivität (der Normativität seiner Urteile und Begriffe) vergewissern kann.

Ogleich Kripkes Regelskeptizismus sich gut dazu eignet, um die Grundfrage der Selbsterkenntnis in ein brauchbares Vokabular zu übertragen, zeigt sich schnell, dass seine Deutung völlig zu recht von der Mehrheit der Wittgensteininterpreten abgelehnt wird. Doch auch die Gegenposition zu Kripke, die hier durch die einflussreiche Lesart McDowells repräsentiert wird, missversteht die skeptische Herausforderung. Denn es zeigt sich, dass beide, Kripke *und* die antiskeptische Deutung McDowells, das grundlegende Problem des Skeptizismus übersehen: Der radikal zugespitzte Zweifel ist überhaupt erst möglich, weil das Subjekt selbst nicht bereit ist, für die von ihm gesuchte Gewissheit seiner Hand-

lungen und Urteile einzustehen. Beide missverstehen das skeptische Problem, weil sie es als ein epistemisches lesen – als eine Suche nach Gründen, die dann schließlich damit enden soll, dass wir *erkennen*, dass wir einer Praxis angehören. Doch die Frage, ob und welcher Praxis wir angehören, ist, wie Wittgenstein argumentiert, keine ausschließliche Frage der Erkenntnis. In dem *dritten Kapitel* wird diese an Cavell orientierte Antwort vorgestellt und eine Interpretation von Wittgensteins Schriften *Über Gewissheit* vorgelegt, welche diese Deutung unterstützt.

Die Unterschiede der drei Lesarten von Kripke, McDowell und Cavell manifestieren sich in der Weise, wie der Satz »So handle ich eben« (PU, §217) aufgefasst wird. Wittgenstein führt ihn an, wenn sich »die Begründungen erschöpft« haben und man »nun auf dem harten Felsen angelangt« (ebd.) sei. Während Kripke diesen »harten Felsen« als neuen rechtfertigenden Grund interpretiert, liest McDowell jene Äußerung als Ausdruck der Selbstverständlichkeit, mit der wir in einer Praxis ohne Begründungsfragen handeln und urteilen. Für beide Autoren ist die bestehende Praxis demnach Rechtfertigung genug, und das Subjekt kann den Zweifel beruhigen, indem es sich als einen Teil der gemeinschaftlichen Praxis erkennt.

Im Gegensatz zu diesen Lesarten, welche die philosophische Einsicht als eine Wiedereingliederung des Subjekts in die Praxis formulieren, findet Cavell in der beschriebenen Szene, in der sich der Spaten biegt, eine »crisis of consent«¹¹. Demnach ist das Verhältnis zur Praxis das grundlegende *Problem*, das Wittgenstein aufwirft – weshalb der Verweis auf die Praxis, sei es in Form faktischer Handlungen (Kripke), sei es in Form der gewöhnlichen Gewissheit »unseres« Sprechens und Urteilens (McDowell), nicht helfen kann. Die Frage ist gerade, wie »unsere« Praxis aufgefasst werden soll, und diese Frage wirft, wie Cavell zeigt, das Subjekt auf sich selbst zurück. Es muss lernen, sich selbst in der Welt neu zu situieren und dafür sein Verhältnis zu ihr bearbeiten. Aus der praktischen Natur dieses Verhältnisses folgt dann auch die Idee der Philosophie als Lebensform: Das Subjekt muss an sich selbst arbeiten, und zwar praktisch. Nicht theoretische Erkenntnisse, sondern nur ein neues Verhältnis zu sich selbst und zu der Praxis, in der das Subjekt agiert, kann die skeptische Unruhe für eine Weile beruhigen.

Der Skeptizismus erweist sich so weniger als eine Verhinderung jeder ernsthaften Philosophie denn als der Inbegriff ihrer Möglichkeit. Er zeugt von der Möglichkeit, sich *innerhalb* der Praxis neu zu ihr zu verhalten. Im *vierten* und *fünften* Kapitel diskutiere ich, wie mit Wittgenstein die »Arbeit an einem selbst« gedacht werden kann. Maßgeblich ist hier, dass wir nicht nur beim anfänglichen *Eintritt* in die Praxis Übungen vollziehen, in denen wir Kompetenzen und Fähigkeiten erwerben. Mit demselben

11 Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, 76.

Instrumentarium lässt sich die so erworbene Sicht- und Handlungsweise auch wieder philosophisch (aber eben nicht *nur* philosophisch) *bearbeiten*. Anhand Wittgensteins Erörterungen zum mathematischen Beweis, der ihm als Paradigma der Begriffsbildung und -veränderung dient, entwickle ich ein Modell, welches der »Arbeit an sich« Konturen verleiht. Sie zeigt sich als eine Form der *Übung*, die mit *Techniken* der Wiederholung und Transformation operiert. Mit diesen Techniken bewirkt das Subjekt eine Transformation seiner »Betrachtungsweise«, seines Verhältnisses zu sich selbst und zur Welt. Wittgensteins philosophische Methode lässt sich so auf den Nenner bringen, dass in ihr das Subjekt seine Fähigkeit problematisiert, sich selbst, sein eigenes Handeln und Urteilen, an Regeln und anderen normativen Maßstäben zu führen und zu orientieren.

Dass die an Wittgenstein entwickelte Form der praktische Selbstgestaltung mit *Techniken* operiert, gibt einen direkten Anschluss an die von Foucault untersuchten antiken Praktiken der Selbsttransformation, die er auch als »Selbsttechniken« bezeichnet. Vor diesem Hintergrund wird daher im *sechsten Kapitel* Wittgensteins philosophisches Selbstverständnis kritisch hinterfragt. Er zieht nicht die letzte Konsequenz aus seinen späten Überlegungen, die das Urteilen und die Vernunft doch so stark an die gesellschaftliche Praxis binden. Gerade *unter Anerkennung* von Wittgensteins Motiven und den Resultaten seiner Philosophie, so der Einwand, muss der formalphilosophische Horizont überschritten werden, den Wittgenstein bis zu seinem Tod nicht verlässt. Wittgensteins philosophische Selbstpraktik ist eine »existenzielle Übung« im Sinne Foucaults, der letztlich ethisch begründete Versuch, ein anderer zu werden. Foucaults Überlegungen zum Begriff der Regierung, zu den Selbstpraktiken und deren Zusammenhang mit Machtverhältnissen zeigen, dass diese Transformation nicht von ihren sozialen und historischen Kontext zu lösen ist. Er legt ihre Interdependenz mit spezifischen Machtformen (z.B. der Disziplin) bloß. So werden die Grenzen von Wittgensteins Methode sichtbar, dessen Begriffe wie »Sprachspiel« oder »Lebensform«, obwohl sie auf eine soziale Realität verweisen, eigentümlich leer bleiben in bezug auf ihre jeweilige historische und gesellschaftliche Gestalt.

Foucault wird so als ein Komplement zu Wittgenstein gelesen: Während Wittgenstein die innere Notwendigkeit erhellt, sich die Philosophie als eine »Arbeit an sich« vorzustellen, bietet Foucault den erweiterten historischen Blick auf die Krisen und Konflikte, welche zu der von Wittgenstein *en detail* beobachteten Unruhe des Subjekts führen. Foucaults Überlegungen, mit denen diese Arbeit endet, geben eine Idee davon, wie die »philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden« (PU, §133) können. Nicht, indem die Philosophie zum Verschwinden gebracht wird, sondern indem sie sich selbst transformiert.

1 Problemexposition

1.1 Foucault und Wittgenstein

Diese Studie behandelt zwei Autoren, die selten in einem gemeinsamen Zusammenhang gesehen werden – Ludwig Wittgenstein und Michel Foucault. Beide gehören zu den einflussreichsten Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts und prägen die Diskussion bis in die Gegenwart hinein, ihre Wirkung entfaltete sich jedoch in ganz unterschiedlichen Bereichen.

Wittgenstein gilt als Wegbereiter gleich zweier philosophischer Grundströmungen des 20. Jahrhunderts, der analytischen Philosophie der idealen und der normalen Sprache; sein Werk ist inzwischen ein Klassiker, der regelmäßig neue Einführungen, Deutungen und Diskussionen erzeugt. Dieser Umstand wird dadurch begünstigt, dass seine Schriften, obgleich sie in vielen Hinsichten mit der Tradition brechen, einer klassischen Vorstellung des Philosophierens entsprechen: Sie erörtern Grundsatzfragen, die sich auf griffige Formeln wie »Was ist Bedeutung?« bringen lassen und so einen Diskussionshorizont bis hin zu Platons *Kratylos* eröffnen.

Ganz anders sind die Schriften Foucaults situiert. Während Wittgenstein gleichsam im Medium der Philosophie selbst verbleibt (auch wenn seine Hinwendung zur normalen Sprache dieser Philosophie einen neuen, anti-metaphysischen Anstrich verleiht), sind Foucaults Untersuchungen bis auf eine Ausnahme historische Studien.¹ Seine Werke sind materialgesättigt, in steter Konfrontation mit geschichtlich abgegrenzten Epochen und Fragen. Diese Ausrichtung hat ihm eine wesentlich heterogenere Rezeption beschert. Während seine Studien außerhalb der engeren akademischen Philosophie starken Einfluss hatten (man denke an die Gender Studies), wurden sie im philosophischen Lager meistens entweder direkt affirmativ vereinnahmt oder kritisch zurückgewiesen. Gerade in Deutschland spaltete Foucault eine Zeit lang wie kein anderer: Gehörte man mit ihm, wie Autoren wie Habermas vermuteten, zu den Verächtern der Vernunft, oder gegen ihn zu ihren Verteidigern?

1 Die Ausnahme ist die *Archäologie des Wissens*.

Foucaults Werk trug selbst zu dieser schwierigen Rezeption bei, denn es verkörpert in Bezug auf die klassischen philosophischen Diskurse einen ambivalenten Anspruch: Auf der einen Seite historisch situiert, zielen seine Studien doch auf *philosophische* Probleme der Gegenwart. Seine Untersuchungen zum Gefängnis (und die *Ordnung der Dinge*) sind kritische Beiträge zur Subjektphilosophie, seine Studien zur Sexualität drängen in den Bereich der Ethik. Obgleich Foucault somit seine Thesen und Begriffe am geschichtlichen Material entwickelt und durch den Gang in die Archive gewinnt, liegt ihre Provokation darin, sich in Grundfragen der philosophischen zeitgenössischen Diskussion einzumischen.²

Diese Ambivalenz in Foucaults Werk gibt einen Hinweis darauf, unter welchen Gesichtspunkt er gemeinsam mit Wittgenstein diskutiert werden kann. Denn Foucaults genealogische Methode ist selbst das Resultat einer philosophischen These, die viel zu schematisch als »Tod des Subjekts« bekannt ist. Geschichte, so eine der zentralen Behauptungen Foucaults, werde nicht durch das Subjekt gemacht; vielmehr sind es geschichtliche Faktoren wie die Disziplin, welche Subjektivitäten produzieren. Anstatt den Bewegungen der Geschichte eine sinnstiftende menschliche Subjektivität zu Grunde zu legen, geht Foucault von der *Nachträglichkeit* des erkennenden und handelnden Subjekts aus. Geschichte lässt sich für ihn nicht auf eine abstrakte Form von Subjektivität zurückführen; die Versuche, seit Descartes so etwas wie eine allgemeine menschliche Vernunft, eine menschliche Wahrheit, ja vielleicht sogar eine menschliche Bestimmung zu isolieren, die einen Akteur der Geschichte identifizieren, sind für Foucault alle zum Scheitern verurteilt. Die Analyse historischer Formationen hat somit eine inhaltliche Begründung: Da Vernunft und Wahrheit für Foucault nicht mehr als zeitlose Probleme behandelt werden können, setzt er auf geschichtlich situierte Detailstudien.

Foucaults subjektkritische Grundposition lässt sich so auf einen Nenner bringen, der sein Werk in die direkte Nähe Wittgensteins rückt. Beide Autoren, Foucault wie der späte Wittgenstein, können unter dem Etikett einer »Philosophie der Praxis« vereint werden. Sie legen den Schwerpunkt ihrer philosophischen Reflexion auf das praktische und soziale Handeln, auf die Analyse von »Sprachspielen« (Wittgenstein) oder historischer »Diskurse« (Foucault). Dabei wird verfolgt, inwiefern die Praxis selbst unser Erkennen und Urteilen bestimmt; wie weit unsere Subjektivität *praktisch konstituiert* ist. Die Praxis gilt – etwa in Form von

2 Am deutlichsten hat dies Habermas formuliert, der von einer »irritierenden Doppelrolle« (Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 322) der Genealogie spricht, und diese auf den Gegensatz empirischer Ontologie und transzendentaler Analyse zuspitzt, den Foucault in eine nicht durchführbare Einheit »zusammengezwungen« (ebd.) habe.

»Sprachspielen«, »Diskursen« oder »Machttechnologien« – als konstitutiver Grund, der dem einzelnen Subjekt erst den epistemischen Spielraum von wahr und falsch eröffnet. »Sieh auf das Sprachspiel als das *Primäre!*«, fordert Wittgenstein seine Leser auf; Foucault spricht von den »Spielen der Wahrheit«, deren Regeln festlegen, welche Urteile oder Gegenstände überhaupt »im Wahren« liegen können.³

Das Problem, welche beide Autoren mit diesen Aussagen auf sich ziehen, ist eben der schon bei Foucault angedeutete methodische Status ihrer Überlegungen. Eine Philosophie der Praxis behauptet, unser Erkennen und Handeln sei praktisch konstituiert, in Abhängigkeit von Sprachspielen, historischen Diskursen und Machtpraktiken. Doch diese Aussage ist selbst die Aussage eines philosophierenden Individuums, mithin eines Subjekts, das erkennt, handelt und urteilt. Auch das philosophische Subjekt ist in einer Praxis, womit es sich *a fortiori* selbst in den Konstitutionszusammenhang einreihen muss, den es doch zunächst nur von außen zu beschreiben versucht. Wie kann es also diese Perspektive einnehmen, ohne sich selbst zu widersprechen? Und wie kann es vor allem seine Behauptung *als These* begründen und verteidigen, scheint sie doch wie jede Erkenntnis nur noch innerhalb des ihr gegebenen Konstitutionszusammenhangs legitimierbar zu sein?

1.2 Das Problem der Kritik

Die Schwierigkeit, den Status der philosophischen These der praktischen Konstitution angemessen einzuschätzen, findet seinen Ausdruck in der Konfrontation zweier widerstreitender Eindrücke, die sowohl Wittgensteins als auch Foucaults Werk hervorrufen. Zum einen zeichnen beide das Bild einer passiven Grundlegung der Subjektivität, eines Subjekts, das nur dank vorgängiger »Abrichtung« (Wittgenstein) oder »Dressur« (Foucault) im Stande ist, zu erkennen und zu urteilen. Individuelle Behauptungen liegen demnach überhaupt nur im Spielraum von wahr und falsch, weil das einzelne Subjekt Teil einer kollektiven Praxis ist; das Individuum *ist* nur Subjekt, sofern es an dieser Praxis partizipiert.⁴ Dieser philosophischen These widerspricht die philosophische Praxis beider Autoren. Während sie inhaltlich herausarbeiten, wie sehr unser Urteilen von den eingespielten Praktiken abhängt, setzt ihre Methode eine

3 Wittgenstein, PU §197; Foucault zitiert Canguilhem's Ausdruck »im Wahren liegen« (Foucault, *L'Ordre du discours*, 36), der Ausdruck der »Spiele der Wahrheit« wird erst in Foucaults später Philosophie wichtig (vgl. den von Foucault selbst verfassten Lexikonartikel *Michel Foucault* in DE IV, 631-635).

4 So die Präzisierung von Herbert Schnädelbach, *Subjektivität erkenntnistheoretisch oder: Über das Subjekt der Erkenntnis* – Erkenntnis sei demnach »nicht im Individuellen« aufzusuchen, »sondern immer in der jeweiligen ›Gemeinschaft der Philosophierenden«, das heißt in Kollektiven, in denen bestimmte Methoden und Geltungskriterien anerkannt sind und befolgt werden.« (213)

Distanzierung zu diesen voraus. Das zeigt sich deutlich bei Foucault, der seine Philosophie eine *kritische* Ontologie der Gegenwart nennt. Der Punkt wiederholt sich bei Wittgenstein, dessen Philosophie mit der Abweisung *falscher* Begriffshypostasen sich korrigierend zu der Sprache verhält, die sein Untersuchungsgegenstand ist.⁵

Zahlreiche Interpreten sehen hier einen unauflösbaren Widerspruch. Die Werke von Wittgenstein und Foucault hinterlassen bei ihnen den Eindruck einer fundamentalen Ohnmacht, der keinen Raum mehr für Kritik lässt. So wird Foucaults Machttheorie, insbesondere in *Überwachen und Strafen*, ein »strange Schopenhauerianism-without-the-will«⁶ attestiert; seine Theorie sei eine »krude Version des Behaviorismus«⁷ mit dem Resultat einer »radikal historistischen Auslöschung des Subjekts«.⁸ Auch Wittgensteins Philosophie scheint das Subjekt zu streichen, sieht sie doch allein die Sprache, und noch dazu die gewöhnliche, als ihren Gegenstand; eine »Unterwerfung unter die Herrschaft der etablierten Tatsachen«⁹, wie das sicherlich einseitige, doch charakteristische Urteil Marcuses lautet.¹⁰

Solche Urteile sind längst nicht mehr repräsentativ für die gesamte Rezeptionslage, doch sie weisen auf ein Unbehagen, das das Werk beider Denker hinterlässt und seinen systematischen Grund in der These der praktischen Konstitution der Subjektivität hat. Während Foucault darauf insistiert, dass Machtverhältnisse das Subjekt »fabrizieren«¹¹, sie also unser Erkennen, Handeln und Begehren erst ermöglichen und präformieren, entwirft der späte Wittgenstein das Bild einer unüberwindbaren Abhängigkeit des Individuums von der kollektiven Sprache. Im Versuch, uns im Denken *über* die gegebenen Verhältnisse stellen zu können, sie distanzieren zu reflektieren, werden wir – folgt man diesen Analysen – daher immer wieder auf sie zurückgeworfen. »Das Hinzunehmende, Gegebene

5 Feyerabend fragt bereits in einer der ersten Rezensionen der *Philosophischen Untersuchungen*, wie Wittgenstein denn behaupten könne, er stelle keine Theorie auf, wenn doch das ganze Buch Thesen und Behauptungen über die Bedeutung aufstelle. Vgl. Feyerabend, *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, wieder abgedruckt in Pitcher, *Wittgenstein: the philosophical investigations*.

6 Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, 172.

7 Honneth, *Kritik der Macht*, 210.

8 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 324.

9 Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 192.

10 Vor allem die marxistische Philosophietradition hatte Schwierigkeiten, sich mit der angelsächsischen Philosophie adäquat auseinanderzusetzen; es brauchte lange, bis die pauschale Verurteilung dieses Denkens als »Positivismus« (Adorno, Marcuse) durch eine anerkennende Aneignung (Habermas) ersetzt wurde. Trotzdem bleibt auch bei Habermas der Eindruck, Wittgensteins Methode beschränke seine »Schüler« auf »das kleinteilige therapeutische Handwerk einer linguistischen Phänomenologie«. (Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, 12) Vgl. dagegen zu einem Aufweis von Parallelen der Philosophie Wittgensteins zu Adornos Verdinglichungskritik Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*.

11 Foucault, *„Il faut défendre la société“*, 39.

– könnte man sagen – seien *Lebensformen*«, erklärt Wittgenstein.¹² Und während Foucault zwar deutlich bemüht ist, das Gegebene, insbesondere in seiner politischen und gesellschaftlichen Form, *nicht* hinzunehmen, zeichnet sein Werk nach, wie sehr selbst unsere scheinbar intimsten Bemühungen um Freiheit und Selbständigkeit den Gleisen der Macht folgen, aus denen sie sich zu lösen versuchen. Noch das Geständnis der innersten Wahrheit, das Offenlegen des unzensierten, ursprünglichen Begehrens, bietet keinen Halt gegen die Macht, sondern erweist sich als ihre tiefste List: »Ironie dieses Dispositivs: es macht uns glauben, daß es darum um unsere »Befreiung« geht.«¹³

Vielleicht sind es, wie Rudi Visker vermutet, tatsächlich die Anführungszeichen, die Foucault im zuletzt zitierten Satz um den Begriff der »Befreiung« legt, wie auch anderswo um den Begriff einer »Wissenschaft« vom Menschen, die auf eine wichtige Spur verweisen – nämlich auf die Frage, was eigentlich das Subjekt der philosophischen Kritik ist.¹⁴ Die Anführungszeichen sind in dieser Verwendungsweise kein Zitat; sie dienen nicht dazu, die Worte anderer zu wiederholen, sondern drücken eine Distanz des Subjekts zu seinen eigenen Äußerungen aus. Das bedeutet zum einen, dass das Wort nicht wortwörtlich gemeint wird; es wird nur *angeführt*. Das wirft zum anderen das methodische Problem auf, von welcher Position aus das Subjekt, welches das Wort anführt, noch spricht. Wenn wir ein Wort in Hochkommata setzen, kennen wir seine Bedeutung und nehmen doch Abstand zu ihr. Auch, wenn wir es in den Mund nehmen, ist es nicht *unser* Sinn, der sich in ihm ausspricht.

Durch die Anführungszeichen markieren wir eine Differenz zwischen dem, was *wir* sagen, und dem, was das Wort sagt. Die »Befreiung« in Anführungszeichen, von der Foucault spricht, ist keine Befreiung, sie scheint es nur zu sein; eine »Wissenschaft« des Menschen ist keine Wissenschaft. Solche Anführungszeichen drängen sich auch auf, wenn wir von der »Fabrikation« des Subjekts durch die Macht reden; denn obgleich die Macht das Subjekt »produziert«, sind wir nicht im Wortsinne Produkte, können uns nicht so begreifen. Wer sind *wir* also, wenn wir uns von diesen Begriffen distanzieren, indem wir sie in Anführungszeichen setzen?

In den Anführungszeichen spricht sich der schwierige Status der Kritik aus, die als Subjektkritik firmiert. Foucault spricht von der »Befreiung«: heißt das nicht, es gibt eine Befreiung, um die herum wir keine Anführungszeichen zu setzen brauchen? Wer Foucaults Werk kennt, weiß um sein Zögern im Gebrauch dieser Begriffe ohne Anführungszeichen. An-

12 PU II, S. 236.

13 Foucault, *Der Wille zum Wissen*, 190.

14 Visker, *Genealogy as critique*. – Obgleich Viskers Beobachtung der Rolle der Anführungszeichen bei Foucault aufschlussreich ist, wird hier seine These nicht geteilt, sie weist auf eine theorieinterne Inkonsistenz.

statt einen positiven Entwurf von Freiheit vorzulegen, bevorzugt er es, irreführende Vorstellungen zu attackieren.¹⁵ Die »Befreiung« bleibt hier scheinbar ohne Ersatz; die Anführungszeichen können nicht entfernt werden. Und wie ist Wittgensteins Einwurf zu verstehen: »Ein ›innerer Vorgang‹ bedarf äußerer Kriterien« (PU, §580)? Dieser Satz wurde von vielen Autoren als eine Leugnung des Inneren gelesen, als die Quintessenz eines Anticartesianismus, der – vor allem über das Argument gegen die Privatsprache – den Dualismus von Innen und Außen aufsprengt.¹⁶ Doch woher *weiß* Wittgenstein, dass das »Innere« ein Missverständnis ist? Auch wenn er beteuert, er wolle den Sprachgebrauch »in keiner Weise antasten« (PU, §124), trifft er doch die grundlegende Unterscheidung zwischen der »alltäglichen« und »metaphysischen« Verwendung von Wörtern (PU, §111), wobei er den Mentalismus der letzteren Kategorie zuordnet. Gerade wenn Wittgenstein betont, dass wir nur innerhalb gegebener Lebensformen urteilen können, drängt sich dann der Einwand auf, dass unser Gebrauch des Begriffs »Innen« doch auch ein Teil dieser Lebensform ist, ein Teil *unseres* Sprachgebrauchs. Direkt sinnlos oder ohne Bedeutung zumindest ist dieser Begriff nicht. Im Namen welcher Wahrheit also sollten wir diesen bestehenden Sprachgebrauch reformieren, in ihn eingreifen?

Die Kritik bleibt, was die Anführungszeichen anzeigen, in einer eigentümlichen Schwebelage. Auf der einen Seite wissen wir, müssen wir wissen, was mit dem kritisierten Ausdruck (»Befreiung«, »innerer Vorgang«) gemeint ist; ansonsten könnten wir ihn nicht verstehen. Andererseits impliziert die Kritik eine Distanz. Doch solange diese Distanz nur durch die Anführungszeichen ausgedrückt wird, bleibt sie gleichsam unselbstständig, parasitär an die eigentliche Bedeutung gebunden, von der sie sich abzusetzen versucht.

Diese Ambivalenz ist unbefriedigend; sie wirkt, als würde nur kritisiert, ohne eine eigene Alternative zu entwickeln – und damit letztlich ohne einen wirklichen Grund, der erlaubt, das Kritisierte endgültig abzulegen und auf die parasitäre Bezugnahme zu verzichten. Daraus resultieren die vielen Forderungen an Foucault, Alternativen zu nennen und vor allem positiv auszuformulieren, von welchem normativen Standpunkt aus die Kritik operiert. Daraus erklären sich die zahlreichen Versuche,

15 Foucaults späte Versuche, seine Philosophie als eine »*travail de la liberté*« darzustellen, sind weiterhin durch eine gewisse Negativität gekennzeichnet: Die Freiheit wird darin gesucht, anders zu werden, sich zu verändern; es ist eine Arbeit der *Abstoßung*, nicht des *Erreichens*. Vgl. *Was ist Kritik?*, wo Kritik negativ als »Entunterwerfung« gekennzeichnet wird, und »*Qu'est-ce que les Lumières?*« in DE IV, 562–339.

16 Vgl. dazu die Beiträge in Pitcher, *Wittgenstein: the philosophical investigations*, das erste Kapitel in Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning*, sowie die Diskussion der »inneren Zustände« in Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 91–136.

Wittgenstein als einen Reduktionisten zu lesen, der den Begriffen des »Inneren« ihre Bedeutung raubt. In diesen Interpretationen drückt sich der Wunsch aus, die Ambivalenz aufzulösen und den philosophischen Standpunkt klar zu artikulieren, von dem aus die falsche Befreiung als Schein und das Innere als Illusion entlarvt werden kann. Es wird eine Position gesucht, die auf Anführungszeichen verzichten kann. Es wird gefordert, die *Kriterien* bloßzulegen, die diesen Urteilen (»Befreiung«, »Wissenschaft«, »Inneres«) zugrundeliegen.¹⁷

In diesen Deutungsversuchen wird das methodische Problem, selbst Teil einer Praxis zu sein, zugunsten des inhaltlichen Anspruchs ausgeblendet, etwas über die Praxis sagen zu wollen. Sie folgen dem klassischen Selbstverständnis der Philosophie, wonach diese aus der sicheren Distanz des Denkens wahre (inhaltliche) Thesen über die Welt äußert. Die Anführungszeichen werden entfernt, der Metadiskurs Philosophie hat wieder einen deutlich bestimmbaren Objektbereich. Solche Deutungen sind möglich, und wir werden einige von ihnen im Detail näher diskutieren. Doch es kann jetzt schon festgestellt werden, dass sie Wittgenstein und Foucault gegen deren eigenes Selbstverständnis zu lesen versuchen. Diese Lesarten suchen einen Standpunkt, einen *Gegenstandspunkt* der Kritik; von ihm aus, so die Vorstellung, müsse sich die Unwahrheit oder zumindest die profunde Sinnlosigkeit der kritisierten Positionen aufweisen lassen. Einen solchen Gegenstandspunkt zu behaupten, heißt jedoch, der Kernthese der Subjektkritik zu widersprechen. Unser Welt- und Selbstbezug sind ihr zufolge *in ihrem Wesen* sozial und sprachlich verfasst; es hat nach dieser These keinen Sinn, eine Erkenntnis zu behaupten, die von diesen Konstituenten unabhängig sei. Genau das drückt sich in der Behauptung Foucaults aus, das Subjekt sei von der Macht »fabriziert«, oder in Wittgensteins Zurückweisung einer privaten, vom öffentlichen Sprachgebrauch logisch unabhängigen Sprache.

Die Leitthese dieser Arbeit ist, dass die problematische Position der philosophischen Kritik *nicht* auf eine methodische Inkonsistenz hinweist. Vielmehr ist sie der eigentliche Ansatzpunkt, von dem aus sich die These einer »praktischen Konstitution des Subjekts« erst angemessen verstehen lässt. Das Problem der Kritik entsteht, weil hier das Subjekt ausschließlich als ein *Produkt* der Praxis gesehen wird, was die Möglichkeit einer distanzierten Reflexion oder Kritik auszuschließen scheint. Das philosophierende Subjekt nimmt sich selbst aus den Konstitutionszusammenhang heraus, den es beschreibt; erst wenn angenommen wird, dass die Philosophie (und damit auch das philosophierende Subjekt)

17 »If Foucault wanted us to give up one danger for another, did he not owe it to us to provide a criterion whereby we could see what makes one kind of danger ›more dangerous than another.‹« Visker, *Genealogy as critique*, 101f.

aus einer ungebundenen Distanz operiert, kommt es zu dem Problem, wie diese Distanz erreicht und behauptet werden kann.

Doch es ist ein Missverständnis, die »praktische Konstitution« als ein passives Geschehen aufzufassen, welches den Individuen nur *widerfährt*. Sowohl Wittgenstein als auch Foucault haben, wie sich zeigen wird, durchaus darauf reflektiert, dass das Subjekt nicht nur von einer Praxis »produziert« wird, sondern auch sich zu ihr verhält. Nicht zuletzt *besteht* die diskursive und soziale Praxis nur, weil in ihr Individuen immer wieder so und nicht anders handeln, womit sie eben jene Normen und Urteilsformen aufrecht erhalten, welche »die« Praxis ausmachen. Die Selbstbezüglichkeit, in die wir geraten, sobald das philosophierende Subjekt als ein *Teil* der Praxis thematisiert wird, ist somit der inhaltlichen These der praktischen Konstitution der Subjektivität nicht fremd. An der methodischen Problematik lässt sich mit besonderer Deutlichkeit ablesen, was für jeden Teilnehmer der Praxis gilt: Das Subjekt der Praxis gehört dieser an, insofern es ihre Maßstäbe und Urteile übernimmt, ja es *ist* nur Subjekt, insofern es an diesen partizipiert; zugleich ist jene gemeinsame Handlungsform nur eine Praxis, weil ihre Teilnehmer die Handlungs- und Urteilmuster, welche sie kennzeichnen, wiederholen und ständig neu bestätigen.

Die These der praktischen Konstitution des Subjekts erzeugt den geschilderten Eindruck einer Ohnmacht, sofern sie den Prozess der Subjektwerdung als bereits *abgeschlossen* beschreibt.¹⁸ Tätigkeiten, in denen das Subjekt auf seinen eigenen Standpunkt reflektiert und diesen womöglich zu ändern versucht, kommen dann immer bereits *zu spät*. Doch mit einem solchen passiven Verständnis der Subjektwerdung, das Foucaults theoretische Stellungnahmen zur Zeit von *Überwachen und Strafen* noch prägt, verstrickt sich die Philosophie der Praxis in die aufgezeigten Widersprüche und Probleme. Ich werde daher im folgenden Abschnitt zeigen, dass Foucaults Untersuchungen der antiken Praktiken der Selbsttransformation gerade die fehlende Ergänzung bietet, die der praktischen Konstitution der Subjektivität den passiven Anstrich nimmt. An ihnen wird der Begriff der Philosophie als eine »Arbeit an sich« gewonnen, der zugleich auch Wittgensteins methodisches Selbstverständnis bezeichnet.

1.3 Arbeit an sich

In den letzten beiden Bänden von *Sexualität und Wahrheit*, in seinen letzten Vorlesungen am *Collège de France* sowie in zahlreichen Interviews und Einzelpublikationen dieser Zeit wendet Foucault sich verstärkt der

18 Siehe zu diesem Problem, das Foucault schließlich zur Revision seiner Machttheorie zwingt, die Darstellung von Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, 117.

Frage zu, wie das Individuum mit seinen Aktivitäten selbst dazu beiträgt, Subjekt zu werden. Damit überschreitet Foucault die bisherige Beschränkung seiner Genealogie, welche das Subjekt lediglich als Resultat eines »disziplinären« Prozesses untersuchte. Das Thema seiner letzten Jahre ist die *Selbstkonstitution* (»autoconstitution«) des Subjekts: er untersuche – so seine Selbstdarstellung – die Art und Weise, in der ein Mensch sich selbst in ein Subjekt verwandelt.¹⁹ Hier scheint eine Abkehr vom genealogischen Grundgedanken vorzuliegen, dass Macht und Wissen sich in einer unauflösbaren Verschränkung befinde und das Subjekt der Erkenntnis als ein Effekt, als eine Wirkung der Macht-Wissens-Komplexe zu begreifen sei.²⁰ Foucault verfolgt in den Detailstudien von *Sexualität und Wahrheit* Handlungen und Rationalitäten, mit denen das Individuum auf sich selbst Einfluss zu nehmen versucht und sich selbst als Subjekt einer Sexualität konstituiert. Diese Selbsteinwirkungen setzen bereits zielgerichtetes, intentionales Handeln voraus; das Individuum muss bereits *Subjekt* sein, um das ethische Ziel zu verfolgen. Nicht zuletzt beschränkt Foucault sein Untersuchungsgebiet auf einen Diskurs der Eliten, die in der privilegierten Position sind, auf ihre Handlungen in einer ausgearbeiteten Form zu reflektieren. Die Praktiken werden als *Instrument* eines selbständigen Subjekts thematisch – wie verträgt sich diese Konzentration auf die bewusste und zielgerichtete Aktivität des Subjekts mit der genealogischen Grundthese, welche Subjektivität überhaupt als einen *Effekt* der Macht darstellt?

Der Gedanke liegt nahe, Foucault hier eine Rückkehr zum Subjekt im traditionellen Sinne zu attestieren, gleichsam eine Wiederkehr des Verdrängten. Dieses Urteil wird unterstützt durch die immer wiederkehrende Formulierung, dass sich »der Mensch« selbst konstituiere, und dies kontinuierlich, über die Geschichte hinweg. Foucaults berühmte Verkündung eines baldigen Todes des Menschen am Ende der *Ordnung der Dinge* wird von ihm in einem späten Interview umgedeutet als die Einsicht in die kontinuierliche Selbsterschaffung des Menschen. Dass es nicht *den* Menschen gibt, besage, dass der Mensch sich nicht feststellen lasse und die Geschichte seiner Selbstformierung kein Ende finde:

»[...] les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et

19 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 243.

20 Vgl. dazu: »il faut considerer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques« Foucault, *Surveiller et punir*, 32.

ne nous placent jamais face à quelque chose qui serait l'homme.«²¹

Diese und andere späten Selbstauskünfte sowie die ganze Wahl des Untersuchungsmaterials der Studien dieser Zeit, die sich mit Ethik und Moral beschäftigten, führten bei vielen Interpreten zu dem Eindruck, hier liege eine »ethische Wende« vor, die mit den vorangegangenen subjektkritischen Thesen bricht.²² Die Formulierung vom Menschen, der sich selbst konstituiert, klingt sehr nach der existenzialistischen Grundthese, die Essenz des Menschen sei seine Existenz. Der Mensch ist danach wesentlich gekennzeichnet durch die Fähigkeit, sich selbst (in Freiheit – und damit ohne abschließendes Ende) zu entwerfen und zu bestimmen; Foucaults Rede von der Selbstkonstitution führe somit einen neuen Essentialismus ein, eine Bestimmung des Menschen als sich selbst bestimmendes Wesen.²³

Im Folgenden soll eine andere Interpretationslinie vorgeschlagen werden. Anstatt nach der uneingestanden Ontologie in Foucaults späten Ausführungen zu suchen, soll hier überlegt werden, inwiefern diese historische Reflexion auf die Praktiken, in denen das Subjekt selbst zu seiner Subjektwerdung *beiträgt*, eine notwendige Korrektur des genealogischen Ansatzes darstellt. Die späten Untersuchungen der »pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes [...] cherchent à transformer eux-mêmes«²⁴ wären somit nicht als ein Ersatz, sondern als Ergänzung der genealogischen Grundposition zu verstehen. Die Konzentration auf die reflexiven Tätigkeiten des Subjekts erlaubt, auch die subjektiven Phänomene in eine nach wie vor genealogisch orientierte Analyse einzubeziehen: die Arten und Weisen, wie wir uns selbst sehen, behandeln und zu uns Stellung nehmen. Dies schließt, sofern wir die Philosophie nicht als eine jenseitige Reflexion *sub specie aeternitatis* verstehen wollen, auch die Position des *philosophischen* Subjekts mit ein. Foucaults später Untersuchungsgegenstand gibt somit ein Instrument zur Hand, mit dem das Problem der Kritik innerhalb einer Philosophie der Praxis angesprochen werden kann.

Foucaults späte Studien müssen als eine Reaktion auf den Einwand verstanden werden, seine radikal historische Beschreibung der Subjektwerdung ließe keinen Raum mehr für Kritik. Sie ist eine Selbstkorrektur und nicht etwa eine »Wende«.²⁵ Dabei benutzt Foucault sein eigenes methodisches Instrumentarium, um sich dieser Frage zu nähern. Anstatt die Reflexion auf die Geschichte zu verlassen und sich in die philosophische

21 DE IV, 75

22 Vgl. etwa Kögler, *Michel Foucault*; Kammler, *Michel Foucault*.

23 274 Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, So die Vermutung von.

24 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 16.

25 Foucault selbst spricht von einer »autocritique«, die mit dem Begriff der Selbsttechniken eingeführt werde. DE IV, 170.

Debatte zu begeben, ob und inwiefern kritische Erkenntnis bestehende normative Maßstäbe erfordert, untersucht Foucault *mit den Mitteln der Philosophie der Praxis* die reflexive Tätigkeit selbst, die in dieser Debatte im Vordergrund steht. Der Schwerpunkt, den er damit auf die »pratiques réfléchies et volontaires« legt, ist somit der Tatsache geschuldet, dass die von ihm angestrebte Kritik selbst eine solche Praktik ist – eine reflexive und willentliche Aktivität.

Nun wäre es ein Missverständnis, aus diesen Ausführungen zu schließen, Foucaults Spätwerk müsse als eine Genealogie der Philosophie verstanden werden. Seitdem sukzessive die Vorlesungen Foucaults aus dieser Zeit ediert und publiziert werden, schält sich das Bild einer facettenreichen und komplizierten Denkentwicklung heraus, die vor allem mit Hilfe des Begriffs der »Regierung« (*gouvernement*) zunehmend die subjektive Aktivität des Subjekts bei der Subjektwerdung heraushebt.²⁶ Der Weg verläuft, schematisch gesprochen, über die Bio-Macht hin zur »Gouvernementalität« bis zur Selbstregierung. Während die Bio-Macht noch zuerst als eine Macht des Staates eingeführt wird, verselbständigt sich das Thema mit dem Begriff der *Regierung*, der jede Art von »Führung« (*conduit*) einschließt – sei es die Regierung der Bevölkerung, sei es die Regierung der Familie, sei es schließlich die Regierung der eigenen Person.²⁷ Die Idee einer »Regierung seiner selbst« öffnet für Foucault den Weg, reflexive Tätigkeiten in Form von *Praktiken* zu thematisieren. Wie in der Bio-Macht geht es in dieser Form der Regierung um eine Dialektik von Diagnose und Operation, von Reflektion und Reaktion. Auf der einen Seite steht die diagnostische Frage, wer man ist, welcher Rationalität der spezifische Regierungsgegenstand »Selbst« folgt (im Gegensatz etwa zu »Familie« oder »Bevölkerung«), und welchen Gesetzen und Dynamiken es gehorcht. Auf der anderen Seite wird diskutiert, wie man auf diese Einsichten reagiert und mit ihnen umgeht. Foucaults späte Studien widmen sich den Weisen, in denen sich der Mensch selbst problematisiert und thematisiert – in welchen Praktiken und Diskursen er sich selbst zum Gegenstand macht, und wie er auf diesen Gegenstand einzuwirken versucht. In diesem weiten Spektrum ist die Philosophie – so etwa im letzten Kapitel von *Der Gebrauch der Lüste* – nur ein Teilaspekt.

Auch wenn Foucault somit keine spezifische Studie zu »der« Philosophie vorgelegt hat, lässt sich sein Spätwerk als eine Selbstreflexion, als eine Untersuchung der eigenen philosophischen Praxis verstehen. Denn

26 Nach wie vor erweist sich die Deutung von Thomas Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, als maßgeblich für eine Rekonstruktion dieser Entwicklung. Lemke musste damals noch vor allem auf Archivmaterial aufbauen; mit der Publikation der Vorlesungen zur Gouvernementalität werden die wichtigsten Dokumente nun auch einer breiten Öffentlichkeit zugänglich.

27 Vgl. dazu die Vorlesung Foucaults in den Sammelband Bröckling/Krasmann/Lemke, *Gouvernementalität der Gegenwart*.

in dem Grundgedanken einer *Transformation des Subjekts* trifft sich die Philosophie mit den zahlreichen anderen »pratiques réfléchies et volontaires«, mit denen das Subjekt auf sich selbst einwirkt. Auch wenn nicht jede Selbsttransformation philosophisch ist, kann mit Foucault die Philosophie als eine solche in den Blick genommen und neu situiert werden. Sein Interesse, die philosophische Tätigkeit selbst umzuwerten, zeigt sich zum einen in dem Schwerpunkt, den Foucault in seinen späten Vorlesungen am *Collège de France* auf die Philosophie legt.²⁸ Diese Untersuchung zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht den jeweiligen philosophischen Ideenbestand (etwa der stoischen Schule) in das Zentrum rückt, sondern die Selbstpraktiken und deren Einbettung in die philosophische Diskussion. Zum anderen hat Foucault – zeitgleich mit der neuen thematischen Ausrichtung – auch seine eigene Arbeit als eine Selbsttransformation beschrieben. In den meisten methodischen Stellungnahmen vor dieser Zeit verstand Foucault sein Werk vor allem als politischen Einsatz, als einen Einwurf und Beitrag in zeitgenössischen gesellschaftlichen Debatten. Es dominierte das Bild der Gegenmacht, des Kampfes gegen etablierte Diskurse. An die Stelle dieses ausschließlich politischen Selbstverständnisses rückt in Foucaults letzten Jahren die Idee der eigenen *Transformation*. So erklärt er in einem Interview:

»C'est pour cela, voyez-vous, que je travaille comme un malade, et que j'ai travaillé comme un malade toute ma vie. Je ne me soucie aucunement du statut universitaire de ce que je fais, parce que mon problème est ma propre transformation. [...] Croyez-vous que j'ai travaillé autant, pendant toutes ces années, pour dire la même chose et ne pas être transformé?«²⁹

Mit dieser Selbstauskunft stellt sich Foucault explizit in sein eigenes Untersuchungsfeld, die Selbsttechniken.³⁰ Philosophie, so Foucault in der Einführung des zweiten Bandes von *Sexualität und Wahrheit*, sei eine »kritische Arbeit des Denkens an sich selbst«. Sie diene nicht dazu, das zu legitimieren, was man bereits wisse; sondern sie versuche, »anders zu denken«. Der Versuch (*l'essai*) sei der lebende Körper der Philosophie, eine Übung im Denken.³¹

28 Vgl. dazu vor allem Foucault, *L'herméneutique du sujet*.

29 DE IV, 536. Der zuletzt zitierte Satz ist im Interview in Anführungszeichen gesetzt, weil Foucault hier auf einen selbst vorgesetzten, fiktiven Einwurf antwortet. – 1981 gibt Foucault folgende Selbstauskunft, die auch schon der Idee der Transformation folgt: »Mon mode de travail n'a pas beaucoup changé; mais ce que j'attends de lui, c'est qu'il continue à me changer encore.« (DE IV, 182).

30 So etwa in DE IV, 213, wo der Kurs am Collège de France 1980-1981 zusammengefasst wird: »les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer«.

31 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 14f.

Indem Foucault sein eigenes philosophisches Vorgehen mit zu den Selbstpraktiken zählt, welche er historisch untersucht, führt er eine »Deflation« der philosophischen Tätigkeit ein. Die Philosophie und das philosophierende Subjekt stehen nicht in einer prinzipiellen Differenz zu der Welt; die Philosophie *als* Praxis fällt ebenso in die Analyse der Machtverhältnisse wie die Erziehung, das Gefängnis oder die Psychiatrie.

Foucault geht nicht darauf ein, welche Konsequenzen dieser Schritt nach sich zieht, noch diskutiert er, was zur Übernahme dieser Position bewegen könnte. Hier hilft der kontrastierende Vergleich mit Wittgenstein. Wittgensteins Philosophie berührt in einem ganz wesentlichen Punkt Foucaults späte Studien: sie ist von Anfang an als eine *Praxis der Selbsttransformation* konzipiert. Wittgenstein bietet für diese Philosophieauffassung den Begriff einer »Arbeit an sich« an. In der Philosophie, so die Vorstellung, arbeiten wir an uns selbst, an unserer Weise, uns selbst und die Welt zu sehen. So schreibt Wittgenstein in einer Notiz, Philosophie sei »die Arbeit an Einem selbst. An der eigenen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt).«³² Diese Vorstellung taucht in seiner Spätphilosophie pointiert als die Identifikation der Philosophie mit einer *Therapie* (PU, §133) auf, doch sie findet sich der Sache nach – folgt man den Interpretationen der sog. »resoluten« Lesart – auch schon im *Tractatus*.³³

Wittgenstein lässt sich daher in seinem *methodischen* Selbstverständnis von der Auffassung leiten, die bei Foucault Gegenstand historischer Studien wird: Philosophie ist hier eine Praktik, die auf eine Modifikation des (philosophischen) Subjekts zielt. Sie ist dabei, wie Wittgenstein im oben aufgeführten Zitat schreibt, nicht nur eine Transformation der Art und Weise, wie man die Welt sieht (die Arbeit »an der eigenen Auffassung«). Sie versteht sich auch als ein Wandel dessen, »was man von ihnen verlangt«. Dieser Zusatz ist von besonderer Bedeutung, denn hier spricht Wittgenstein nicht nur die Art und Weise an, wie die Welt uns gegenübersteht, als ein Objekt (*objectum*, das Vor-gestellte) der Erkenntnis. Zusätzlich wird hier gefordert, dass das Subjekt auf seine Haltung reflektiert, die es der Welt gegenüber einnimmt. Philosophie, wie Wittgenstein sie auffasst, ist eine Arbeit an dem eigenen *Selbstverhältnis*.

Für Wittgenstein ist die Philosophie kein »reiner« Akt des Erkennens, bei dem es – etwa im Sinne der Naturwissenschaften – um eine steile Progression geht, in der wir unser Bild der Wirklichkeit verfeinern und verbessern. Ihm geht es nicht einfach um die Wahrheit, und damit um eine Korrektur falscher Positionen. Philosophische Irrtümer, so Wittgenstein, entstehen durch unseren »Trieb« (PU, §109), die Sprache misszuverstehen. Dieser Trieb drückt sich vor allem in der Tendenz aus,

32 Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 52.

33 Vgl. dazu vor allem Diamond, *The realistic spirit*; Conant, *Throwing Away the Top of the Ladder*.

die theoretische Diskussion – über Fragen der Bedeutungstheorie, der Logik, der Erkenntnistheorie – von der Wirklichkeit des Sprachgebrauchs abzulösen und dann, im Reich der Abstraktionen, die Wirklichkeit nur noch durch diese Brille betrachten zu können. »Wir leben nun in der Idee: das Ideal *müsse* sich in der Realität finden.« (PU, §101)

Die philosophische Arbeit besteht nun darin, sich von diesen falschen Auffassungen über die Sprache und ihrer Wirkungsweise zu befreien, womit wir uns zugleich von etwas lösen, was *wir selbst* in die Sprache hineingetragen haben. Auf eine Formel gebracht, bietet Wittgenstein somit eine ganz eigenständige Erklärung des (philosophischen) *Irrtums* an: Die Illusion ist nicht einfach ein Schleier, den unglückliche Umstände oder eine unaufgeklärte Tradition über uns gelegt haben; sie ist vielmehr selbst die Folge unseres eigenen Strebens, verweist zurück auf uns als philosophisch Suchende.³⁴ Deshalb ist die Philosophie nicht nur eine Arbeit daran, wie wir die Dinge sehen, sondern auch – wie das oben aufgeführte Zitat ergänzt – daran, was wir von ihnen verlangen. »Je genauer wir die tatsächliche Sprache betrachten, desto stärker wird der Widerstreit zwischen ihr und unsrer Forderung.« (PU, §107)

Diese Überlegungen zum Status der Philosophie innerhalb einer Philosophie der Praxis eröffnen einen Weg, das Problem der Kritik aus einer Richtung anzugehen, die erlaubt, ihre durch die Anführungszeichen angezeigte Ambivalenz *auszuhalten*, anstatt sie aufzulösen. Bevor darüber geurteilt wird, ob sich Foucault nicht besser ein »methodologisch abgesichertes Begriffsinstrumentarium«³⁵ zulegen sollte, muss gefragt werden, inwiefern diese Forderung nicht den Blick auf die eigentliche Problematik verstellt, *die überhaupt zur Hinwendung zur Praxis führt*. Es geht um die Frage, wie weit das erkennende und urteilende Individuum in der Lage ist, diese ihm Subjektivität verleihenden Fähigkeiten in ihren Grenzen, Bedingungen und Möglichkeiten auszuloten – wie weit wir, mit anderen Worten, *uns selbst* erkennen können.

Wittgensteins Philosophie ist vor allem deshalb eine »Arbeit an Einem selbst«, weil sie, in konsequenter Anerkennung dieser Schwierigkeit, den Blick auch auf die genannte *Forderung* nach objektiven Kriterien und Maßstäben richtet. Anstatt eine direkte Antwort auf die Frage zu geben, wer wir sind, prüft er, was wir mit dieser Frage *meinen*. Er lenkt den Blick darauf, dass wir vielleicht noch gar nicht wissen, was wir eigentlich sagen wollen, wenn wir von »Selbsterkenntnis« als Ziel der philosophischen Reflexion reden. Hierhin trifft er sich mit Foucault, dessen teils vehemente Kritik am Humanismus vor allem darin motiviert ist, dass

34 Wittgensteins Erklärung des philosophischen Irrtums erweist sich so als eine gleichsam weltliche Version des transzendentalen Scheins, den Kant noch der Vernunft als solcher zuschrieb.

35 So die Forderung von Visker, *Foucaults Anführungszeichen. Eine Gegenwissenschaft?*, 313.

die philosophische Anthropologie und Subjektphilosophie diese Frage *stellt*, indem sie in wissenschaftliche Diskurse gebannt wird.

Das Problem der Kritik, wie es die Anführungszeichen bei Foucault (»Befreiung«) und Wittgenstein (»Innere«) aufwerfen, muss daher nicht notwendig als eine methodische Inkonzonanz begriffen werden. Vielmehr ist es, wie Wittgensteins Denken klar vor Augen führt, Ausdruck einer echten Frage, ja Sorge. Für Wittgenstein ist das Problem der Kritik nicht ein Problem der Theorie, sondern ein Problem des Subjekts mit sich selbst, mit seinem Selbst- und Weltverhältnis. Wie dieser Gedanke die Praxis und das Selbstverständnis der Philosophie Wittgensteins schon seit dem *Tractatus* durchdringt, wird im folgenden Abschnitt näher erläutert.

1.4 Philosophie von innen

Der Philosophiebegriff, wie Wittgenstein ihn entwickelt, ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich für die hier verfolgte Frage, wie Kritik unter den Bedingungen einer Philosophie der Praxis gedacht werden kann. Indem Wittgenstein – anders als Foucault – seine Spätphilosophie von Anfang an als eine solche therapeutische Arbeit begreift (schon im *Tractatus* heißt es, Philosophie sei keine Lehre, sondern eine Tätigkeit), entwickelt er seine ganze späte Philosophie der Praxis aus diesem Selbstverständnis heraus. Foucault arbeitet – gleichsam von außen kommend – die historischen und gesellschaftlichen Kontexte auf, in denen Menschen »sich selbst« als Subjekte thematisierten und zum Gegenstand von ethischen oder auch wissenschaftlichen Praktiken werden.³⁶ Wittgenstein positioniert sich mit seiner Philosophie dagegen *innerhalb* des von Foucault aus historischer Distanz beschriebenen Prozesses.

Wittgensteins Philosophie bietet daher Aufschluss darüber, wie das Grunddilemma der Kritik neu verstanden werden kann. Schon im *Tractatus* setzt Wittgenstein sich wesentlich mit dem Problem auseinander, welchen Status *philosophische* Sätze überhaupt haben können. Schließlich weisen sie – parallel zum hier entwickelten Problem der Kritik – den eigentümlichen Charakter auf, dass in ihnen das Subjekt sich *über* die Welt stellt, obgleich es sich selbst als ein *Teil* der Welt begreifen muss. Dieses Paradox wird unübersehbar, sobald man sich mit Wittgenstein die Frage stellt, wie Sprache und Welt (Wort und Gegenstand) zueinander finden.

Wenn, wie Wittgenstein annimmt, sich uns die Welt nur über die Sprache erschließt – wie können wir *diese* These wieder sprachlich zeigen?

36 In diesem Sinne ist auch *Die Ordnung der Dinge*, Foucaults abstrakteste und abstrahierendste historische Untersuchung, Ausdruck seines Forschungsinteresses: die *episteme* des Menschen ist nicht zuletzt eine Weise, wie sich der Mensch – im Rahmen der wissenschaftlichen Diskurse – selbst versteht.

Mit Welt und Sprache liegen nicht zwei Gegenstände vor, deren Zusammenhang wir einfach darstellen können; da die Welt ja nur in und durch die Sprache uns zur Erscheinung kommen soll, lässt sie sich auch nicht unabhängig von der Sprache und ihrer Logik begreifen. Womit die Frage dringlich wird, wie wir uns denn darüber sicher sein können, dass uns die Sprache auch »die« Welt offeriert (die Wirklichkeit, die wahre Welt). Wittgenstein untersucht im *Tractatus* die Fragen der Bedeutung und der Referenz, das Verhältnis von Sprache und Ding; diese Untersuchung operiert jedoch im vollsten Bewusstsein der Schwierigkeit, dass wir, da wir den Gegenstand nie *unabhängig* von der Sprache erfassen können, dieses Verhältnis auch nicht einfach von außen prüfen und bestätigen können. Wie können wir, mit anderen Worten, aus der Sprache treten, um uns ihres Kontakts zur Welt zu versichern, wenn wir doch nur *in* der Sprache Welt denken können? So stellt Wittgenstein fest:

»Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können – die logische Form. Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt.« (T 4.12)

Das Problem ist, dass der Philosoph selbst sich nicht zu einem metaphysischen Beobachter aufschwingen und die Welt *sub specie aeternitatis* erfassen kann. Oder besser formuliert: Der Philosoph mag den Eindruck haben, wie ein metaphysischer Beobachter die Welt *sub specie aeternitatis* erfasst zu haben, doch dieser Eindruck muss, sofern er innerhalb einer Philosophie *formuliert* wird, durch die Sprache mitgeteilt und verteidigt werden – durch *unsere* Sprache in der Welt, mit der ihr eigenen Logik. Indem wir das Gefühl der Welt als Ganzes in Worte kleiden, rauben wir ihm die Weltferne, denn Worte sind ebenso Teil der Welt, unserer Welt, wie Argumente und Erklärungen. Die Philosophie muss unseren Standpunkt einnehmen, die Position des *Wir*, sofern sie sich in der Sprache mitteilen und diskursiv, d.h. anschlussfähig, bleiben will. Und da scheint es, als sei diese erzwungene Perspektive selbst beschränkt. Die Notwendigkeit, dass wir in der Ausformulierung unserer Anschauung der Welt *sub specie aeternitatis* nur auf unsere Logik und unsere Praxis zurückgreifen können, wird als eine mögliche Einschränkung erfahren. Könnte nicht die in der Sprache angewandte Logik, welche nur *unsere* Logik ist, die Einsichten verzerren, ja gar inkommunikabel machen? Kann nicht daher auch die Praxis, welche nur *unsere* Praxis ist, uns vielleicht der wichtigsten kritischen Grundbegriffe berauben? Wittgensteins Grundfrage nach dem Verhältnis von Sprache und Welt (die immer impliziert, dass wir die Sprache auch im Sinne der Welt *korrigieren* können müssen) stellt sich daher selbst *innerhalb* der Spannung, die sich ergibt, wenn wir einerseits

eine philosophische Position »von außen« einzunehmen versuchen und uns doch faktisch an die Sprache gebunden sehen.

Im *Tractatus* löst Wittgenstein das Problem des eigenen Standpunkts durch eine Unterscheidung von Sagen und Zeigen: die logische Form könne nicht gesagt werden; sie zeige sich vielmehr, sie lässt sich im Satz sinnlich aufweisen. Der Eindruck der Welt *sub specie aeternitatis* könne nur »mystischer« Natur sein und entziehe sich letztlich dem Sagbaren.³⁷ Damit scheint Wittgenstein einen Weg gefunden zu haben, auf der einen Seite die Grenzen des Sagbaren zu respektieren und doch einen Gesamtentwurf von Sprache und Welt vorzulegen.

Diese Lösung wurde in der Sekundärliteratur viel diskutiert, und es wird auch bestritten, dass Wittgenstein darin überhaupt eine Lösung seines Problems sah.³⁸ Doch unabhängig davon, wie Wittgensteins Vorschlag in seinem Frühwerk genau aussieht: Auch im *Tractatus* taucht bereits die Idee auf, dass Philosophie, die sprachlich verfasst ist, *aus diesem Grunde* nicht nur eine »Theorie« sein kann. Heißt es in den *Philosophischen Untersuchungen*, das Ziel der Philosophie sei eine vollkommene Klarheit des philosophierenden Subjekts (»Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abubrechen, wann ich will«, PU §133), so wird im *Tractatus* behauptet:

»Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen. Das Resultat der Philosophie sind nicht »philosophische Sätze«, sondern das Klarwerden von Sätzen.« (T 4.112)

Für die hier verfolgte Diskussion ist wichtig, dass Wittgenstein somit bereits im *Tractatus* ein klares Bewusstsein der Grundproblematik der philosophischen Kritik hat. Philosophie kann nicht einfach neue Sätze hinzufügen; ihre Sätze müssen auf eine neue Art verstanden werden (sie müssen »klar werden«), und dies schließt ein, dass das Subjekt selbst begreift, dass es ihnen nicht den Status von metaphysischen Sätzen verleihen kann, welche den unmöglichen Standpunkt jenseits von Sprache und Welt einzunehmen versuchen: Der Philosoph »muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.« (T 6.54).

Mit der Hinwendung in der Spätphilosophie zur *Praxis* weitet sich Wittgensteins Sprachbegriff, das Problembewusstsein bleibt. So kennzeichnet er seine Untersuchungen als ein »Anrennen an die Grenze der Sprache« (PU §109) – ein Anstoßen, das nur *von innen* her geschehen kann. Wir können, wie Wittgenstein lapidar feststellt, nur mit der Sprache über die Sprache reden. (PU, §120)

37 Vgl. T 6.45, wo die »Anschauung der Welt sub specie aeterni« als das »mystische« Gefühl beschrieben wird, das vollkommen *jenseits* der Sprache steht.

38 Eine gute Übersicht der Diskussion gibt Gunnarsson, *Wittgensteins Leiter*.

Im Gegensatz zum *Tractatus* bezeichnet »Sprache« beim späten Wittgenstein nicht mehr eine ideale Form (»der Satz«, vgl. zu seiner Selbstkritik PU §23). Sprache ist, wie der Begriff des *Sprachspiels* bereits ausdrückt, hier untrennbar verwoben mit den praktischen Tätigkeiten, *in denen* wir die Sprache verwenden: »Das Wort ›Sprachspiel‹ soll hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.« (PU, §23) Damit gewinnt auch die Klarheit, die Wittgenstein in seiner Philosophie nach wie vor anstrebt, eine andere Bedeutung. Sie ist nicht mehr die individuelle Klarheit des *Tractatus*, wo der Philosoph die Grenzen des Sagbaren eingesehen hat und die philosophische Leiter wegwirft, auf der er zu dieser Einsicht gekommen ist. Sie betrifft vielmehr die Einsicht in die eigene Lebensform, in die Praxis unseres sprachlichen Handelns. »Nicht um eine Erklärung eines Sprachspiels durch unsere Erlebnisse handelt sich's, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels.« (PU, §655)

Die philosophische Therapie, wie Wittgenstein sie entwirft, sieht das Subjekt von Anfang an als einen *Teil* der gemeinsamen Lebensform. Das wirft ein Licht auf die These der praktischen Konstitution des Subjekts, mit der in die hier diskutierte Problematik eingeführt wurde. Die »Abhängigkeit« des Subjekts von der Praxis ist keine philosophische Prämisse, noch ist sie das Resultat einer Denkbewegung, die sich selbst wieder außerhalb der Sprache stellt. Sie ist vielmehr Ausdruck *und Gegenstand* der philosophischen Auseinandersetzung selbst. Die Konstitutionsthese ist keine soziologische Behauptung über die empirische Korrelation von Urteils- und Praxisformen; sie drückt vielmehr das Problem aus, dass das Subjekt *in seinem Bestreben*, sich selbst philosophisch zu erkennen (als Subjekt, in seinem Handeln und Erkennen), sich auf die Praxis zurückgewiesen sieht. Nicht, weil diese Praxis sich ihm aufdrängt oder Macht über ihn ausübt, sondern weil es sich selbst nur *in ihr* verstehen kann.

Die »Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat« (PU, §109), stammen vom Versuch, sich selbst in genau jene Position zu stellen, deren Unmöglichkeit Wittgenstein schon im *Tractatus* eingesehen hat: Eine Position jenseits von Sprache und Welt, sie transzendierend; eine Position, die vom eigenen Beitrag zur Praxis absieht. Die Praxis ist nicht von dem Subjekt selbst zu trennen, weil das Subjekt selbst nur *in* dieser Praxis – in seinem Tun, in seinen Reaktionen, in seinen Wünschen und Absichten – sich fragend auf sie richten kann. Wir sind zugleich *auch* die Praxis selbst, an der wir partizipieren; oder die Praxis ist auch *unsere* Praxis. Wie sonst sollten Untersuchungen des Sprachgebrauchs, ja überhaupt irgendwelche Studien und Betrachtungen uns über uns selbst aufklären können?

2 Skeptizismus, Selbstverhältnis, Praxis

Wittgensteins »Philosophie von innen« ist ein Ansatz, der das Problem der Kritik ernst nimmt. Es gibt keine Position jenseits unserer Sprache, und die philosophische Herausforderung ist, diese Einsicht in einer Weise zu formulieren und zu verstehen, die nicht in den Selbstwiderspruch führt. Und wenn die These stimmt, dass dieser Ansatz Wittgensteins gesamtes Werk durchzieht, so muss er sich über den *Tractatus* hinaus auch in seiner späten Philosophie wiederfinden, die sich der Praxis des Sprachgebrauchs zuwendet. Mit diesem Kapitel beginnt daher der Versuch, Wittgensteins Bemerkung, seine Philosophie sei eine »Arbeit an sich«, aus den Texten des Spätwerks eine argumentative Basis zu verleihen. Aus dieser Perspektive rückt, wie sich zeigen wird, die Verbindung der Normativität der Bedeutung mit dem Selbstverhältnis in den Blick. Wir dringen so zu dem systematischen Kern der Leitthese dieser Studie vor. Wittgensteins Wende zum Sprachgebrauch zeigt, dass sich die Sprache, bei all ihrer scheinbaren Autonomie, nur durch eine Praxis aufrecht erhält, in der wir als handelnde Subjekte mit einbeschlossen sind. Eine Sprache zu lernen heißt, einen bestimmten Gebrauch zu lernen – und damit aber auch in ein normatives Verhältnis zu sich selbst zu treten, zu den eigenen Handlungsweisen und Reaktionen. Um diese zentrale These angemessen zu entwickeln, werden Foucaults Studien zu den antiken Selbstpraktiken zunächst zurückgestellt, um den Begriff einer philosophischen »Arbeit an sich« immanent an Wittgenstein zu entwickeln.

Maßgeblich für die folgende Diskussion sind die Problematik des Regelfolgens und die Herausforderung des Skeptizismus. Mit dem Regelfolgen wird die Grundthese in den Blick genommen, von der aus sich das Problem der Kritik überhaupt stellt: Die praktische Konstitution des Subjekts. Diese These wurde bislang nur schematisch vorgestellt, als eine Form der »Abhängigkeit« des Subjekts von der Praxis, als eine kollektive »Bindung« seiner Erkenntnis- und Handlungsweisen. Doch für sich genommen sind diese Behauptungen zu abstrakt, um überhaupt richtig verstanden werden zu können. Zu unklar sind ihre Komponenten und deren Kombination: Was ist mit »Praxis« gemeint, was bedeutet »Subjekt«? Was heißt »Sprache«, und in welchem Sinne ist sie »konstitu-

tiv«? Ein wesentliches Ziel der folgenden Analysen ist daher, ein besseres Verständnis dieser These und der in ihr implizierten Elemente zu entwickeln.

Die Diskussion um das Problem des Regelfolgens bei Wittgenstein erlaubt eine solche Präzisierung der Fragestellung, weil sie ein Modell zur Hand gibt, an dem sich die angeführten Begriffe gut diskutieren lassen. In dem Begriff der Regel, wie Wittgenstein ihn verwendet, begegnen sich Subjekt und Praxis. Wer einer Regel folgt, ist in seinem Urteil an diesen normativen Maßstab *gebunden* – wer vorgibt, der arithmetischen Reihe »+1« zu folgen, muss in seiner Aufzählung auf »1000« auch die Zahl »1001« folgen lassen. »Subjektivität« in dem hier verhandelten Sinne bedeutet daher, an solche Regeln gebunden zu sein: ein *erkennendes*, ein *verstehendes*, ein *begreifendes* – aber auch ein *urteilendes*, ein *handelndes*, ein *sprechendes* Wesen zu sein. Diese Prädikate eint der Bezug auf die Regel, auf einen Maßstab: Wie bei der arithmetischen Reihe bindet die Erkenntnis – sagen wir: eines Gegenstandes – *als solche* das Individuum, regiert seine künftigen Bewegungen, bestimmt seine Urteile mit. Zugleich sind diese Regeln – auch wenn diese Aussage noch zu präzisieren sein wird – in Analogie zu Spielregeln zu verstehen, was in unserem Kontext vor allem heißt, dass sie sozial konstituiert sind. Wir haben also einen subjektiven Zwang und dessen soziale Wurzel; eine *individuelle* Bindung, die sich aus einer *kollektiven* Praxis erklärt.

Während das Regelfolgen ein anerkannter Topos der *Philosophischen Untersuchungen* ist, wird die Bedeutung des Skeptizismus für Wittgensteins Argumentation häufig bestritten. Kripkes These, wonach Wittgenstein ein *skeptisches Paradox* aufstelle, das die Unmöglichkeit von Bedeutung behauptet, gilt vielen Interpreten als eine Verzerrung der Position Wittgensteins. Stellvertretend kann hier auf den Einwand von McDowell hingewiesen werden, der Kripke vorwirft, dieser schreibe Wittgenstein eben jene Position zu, die Wittgenstein explizit ablehne.¹ Doch auch, wenn Kripke Wittgenstein missverstanden hat, ist die skeptische Herausforderung instruktiv. In ihrer paradoxen Struktur wiederholt sie die Grundproblematik, die als Problem der Kritik vorgestellt wurde. Der skeptische Schluss – wie etwa Kripkes »Es gibt keine Bedeutung« – wird mittels Argumente, Urteile und Begriffen erlangt. Er nimmt somit in Anspruch, was er später verwirft – im Falle der Regelskepsis etwa Normativität und Bedeutung.² Damit gleicht die Position des Skeptikers der hier problematisierten Position des Philosophen. Wittgensteins im

1 FR, 331.

2 Für den Nachweis, das auch andere skeptische Szenarien – etwa Putnams Gehirn im Tank – diese paradoxe Struktur erfüllen, ist hier kein Platz. Die allgemeine paradoxe Form der skeptischen Argumentation und ihre Nähe zu den Grundfragen der Philosophie wird jedoch noch einmal in Kap. 4.1 in den Blick genommen.

Tractatus genutzte Bild der Leiter, die man wegwirft, nach der man auf sie hinaufgestiegen ist, zeigt die Eigenart dieser durch das skeptische (oder eben auch philosophische) Raisonement erreichten Position an. Obgleich die Schlussfolgerung nur erreicht werden kann, indem man sich auf die »Sprossen« der Sprache und der Bedeutung verlässt, stellt der paradoxe Schluss eben deren Gültigkeit und Legitimität in Frage.

Auf die These der praktischen Konstitution der Subjektivität bezogen, ist das entscheidende *Strukturmerkmal* des Skeptizismus daher, dass der Skeptiker mit den Mitteln, die ihm die Praxis zur Verfügung stellt, zu einem Schluss gelangt, der diesen ihre welterschließende Funktion abspricht. Daher ist die Frage, wie mit dem Skeptiker umgegangen werden sollte, zugleich die Frage, wie diese skeptischen Distanznahme, und mit ihr die Position der Kritik, möglich sein kann. Steht der Skeptiker zum Schluss jenseits der Praxis, wie es dem kritischen Philosophen vorgeworfen wird, der keine Alternative bieten kann? Oder war er gar nie ein Teil derselben?

Der Skeptizismus ist die These, dass es kein festes Kriterium der Wahrheit geben kann, an dem wir wahre von falschen Sätzen (Vorstellungen, Meinungen, Sinneseindrücke) unterscheiden können. Ein solches Kriterium fordern die Kritiker von Foucault und Wittgenstein, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, jedoch gerade ein. Sie wollen wissen, nach welchen Maßstäben bestehende Praktiken zurückgewiesen werden können – philosophisch irreführende Sprachgebräuche etwa, die von einem »Inneren« des Subjekts ausgehen, oder die psychoanalytischen Geständnispraktiken, welche nur scheinbar eine »Befreiung« anbieten. Indem der Skeptizismus die Extremposition vertritt, dass es solche Maßstäbe nicht geben kann und wir uns sogar täuschen, wenn wir glauben, *innerhalb* der bestehenden Praxis über sie zu verfügen, zwingt er zur Klärung der Frage, was es heißt, sich solcher Maßstäbe zu versichern.

Dieser Ansatz erlaubt, die auf dem ersten Blick getrennten Varianten des Skeptizismus, die Kripke und Cavell bei Wittgenstein diskutieren, unter einem gemeinsamen Nenner zu verhandeln. Kripke entwickelt den Skeptizismus des Regelfolgens, der die Möglichkeit einer objektiven Einschätzung der Normativität des eigenen Handelns bestreitet; dieser entzündet sich nach Kripkes Darstellung jedoch daran, dass das Individuum sich nur isoliert von der Praxis betrachtet. Eben diese Isolation ist auch das Thema des Skeptizismus des Fremdpsychischen, den Cavell in den Mittelpunkt stellt. Cavell behandelt die Erfahrung, dass gerade in der Begegnung mit dem anderen die Ungewissheit auftritt, ob dieser wirklich dasselbe fühlt, denkt und letztlich urteilt wie man selbst. In beiden Fällen findet sich das Subjekt in einer radikalen Isolation wieder, entfremdet von den anderen und damit, durch den Verlust jeglicher Handlungs- und Urteilsgewissheit, auch von sich selbst. Der Skeptizismus reißt eine Lücke zwischen dem Subjekt und die Praxis und greift es

an in seinem Welt- und Selbstverhältnis. Deshalb ist es instruktiv, auf welche Weise Wittgenstein nach der Meinung verschiedener Autoren mit dieser skeptischen Herausforderung umgegangen ist. Die Reaktion auf den Skeptizismus gibt eine Antwort darauf, wie Subjekt und Praxis zusammenhängen. Erklärt werden muss nicht nur, wie die Tatsache zu verstehen ist, dass wir trotz der skeptischen Einwände normalerweise (in der Praxis) mit Gewissheit und ohne Zweifel handeln und urteilen; eine gute Antwort auf den Skeptizismus muss auch erklären können, wie es zu der skeptischen Schlussfolgerung kommt, und was sie zu einer interessanten Position werden lässt.

Wir werden uns mit drei Lesarten des Skeptizismus bei Wittgenstein beschäftigen, die repräsentativ für die Debatte der Sekundärliteratur sind: Kripke, McDowell und Cavell. Ihre Antworten verkörpern unterschiedliche Perspektiven auf das Verhältnis von Subjektivität und Praxis. Kripke sieht Wittgenstein als Humeanischen Skeptiker, als empiristischen Antirealisten; McDowell wehrt sich mit Kants kopernikanischer Wende gegen diese skeptische Unterhöhnung des Welt- und Selbstbezugs. Wittgenstein hat jedoch, wie mit Cavell gezeigt werden soll, eine neue, eine dritte Position gefunden. Für deren Verständnis ist es wichtig, die Bedeutung des *Selbstverhältnisses* für die skeptische Ausgangsproblematik zu erkennen. Denn sowohl Kripke als auch McDowell, so die These, übersehen, dass der Skeptizismus aus einem gestörten Verhältnis des Subjekts zu sich selbst entspringt – weshalb er auch nicht mit dem *Verweis* auf die Praxis antirealistisch beruhigt oder »quietistisch« aufgelöst werden kann.

Die folgende Auseinandersetzung will also zwei Behauptungen verteidigen. Erstens gilt es, eine bestimmte Lesart der hier diskutierten Autoren glaubhaft zu machen, und damit die Schwäche in den Positionen Kripkes und McDowells aufzuzeigen. Beide begegnen dem Skeptizismus durch eine *Wiedereingliederung* des Individuums in die Praxis. Kripke weist darauf hin, dass abweichendes Verhalten sanktioniert wird und so das Individuum zur Konformität erzogen wird; McDowell sieht die Initiation in die kollektive Praxis als den Eintritt in einen objektiv-logischen Raum der Gründe.³ Der Skeptizismus ist somit entweder eine Form der Devianz oder aber, wie McDowell behauptet, ein zu therapierendes Missverständnis über das Verhältnis von Praxis und Objektivität. Doch diese Antworten, so die zweite hier verfochtene These, können nicht funktionieren. Die Quelle des Skeptizismus ist im gestörten Selbstverhältnis zu suchen; die Bestimmung der Praxis allein kann das Problem daher auch nicht lösen. Vielmehr gilt es, das gespannte, irreduzible *Verhältnis* von Subjekt und Praxis in den Blick zu nehmen. Die Praxis ist weder die

3 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 90; McDowell spricht davon, dass uns in dem Erwerb unserer zweiten (kulturalisierten) Natur die *Augen geöffnet* werden (MW, 79).

Lösung noch das Problem des Skeptikers, sondern *Lösung und Problem zugleich*. Dazu müssen die Begriffe der Praxis und des Subjekts, aber auch das skeptische Problem selbst umgedeutet und neu betrachtet werden.

Ich stelle zuerst das skeptische Problem vor, wie Kripke es einführt (2.1.1); zeige die Verbindung des scheinbar nur logischen »skeptischen Paradoxes« zum Selbstverhältnis auf (2.1.2) und diskutiere dann Kripkes Antworten auf den Skeptiker und ihre Kritik (2.1.3). Im zweiten Teilkapitel (2.2) werde ich dann zu McDowells Deutung übergehen. Im Gegensatz zu Kripke, dessen »skeptische Lösung« auf das von ihm aufgestellte skeptische Paradox sich schnell als unhaltbar erweist, bietet McDowell eine Deutung dieser Problematik an, die auf das hier verfolgte Thema eingeht. Er identifiziert den Skeptizismus mit dem unmöglichen Streben, die Praxis »von der Seite« (*sideways-on view*⁴) zu beschreiben. Damit fallen nach McDowell die paradoxe Position des kritischen Philosophen mit der des Skeptikers zusammen und müssen gemeinsam als ein Irrtum erkannt werden. Der dritte Abschnitt (2.3) widmet sich der kritischen Diskussion der Position McDowells, die zwar in zahlreichen Punkten überzeugend ist, doch in ihrer starken Ablehnung einer »konstruktivistischen« Philosophie, wie Kripke sie vertritt, dem Praxisbegriff im Endeffekt seine soziale und kulturspezifische Komponente raubt. McDowell *objektiviert* die Praxis, um sie dem skeptischen Zugriff zu entziehen; für ihn gehört, wie zu sehen sein wird, das Subjekt *a priori* zu einer Praxis, mit gleichsam transzendentelem Bande an sie geknüpft. Diese von McDowell unterstellte unangreifbare *Zugehörigkeit* des urteilenden Subjekts zur legitimierenden Praxis wird, wie gezeigt wird, jedoch vom Zweifel des Fremdpsychischen unterhöhlt, was schließlich McDowells Theoriekonstruktion insgesamt in Frage stellt.

Am Ende dieses Kapitels wird sich herausstellen, dass der Skeptizismus gerade in der Form, wie ihn sowohl Kripke als auch McDowell akzeptieren, weder in seinen Folgen gemildert werden kann noch sich therapeutisch zurückweisen lässt. Diese *immanente* Kritik beider Positionen weist auf ein geteiltes Missverständnis des Verhältnisses von Subjekt und Praxis hin, welches im Mittelpunkt des folgenden Kapitels (3) stehen wird. Für beide ist die Praxis ein Raum, in dem der Skeptizismus keinen Platz hat; sie suchen in dem Begriff der Praxis eine *Antwort* auf die skeptische Herausforderung, die diese stillstellt. Doch die Hartnäckigkeit der skeptischen Frage legt nahe, dass der Skeptizismus nicht in ein Außen abgedrängt werden kann.

4 Vgl. etwa MW, 34f.; NCR, 207f.

2.1 Kripkes Skeptiker

2.1.1 Die skeptische Herausforderung

Kripke entwickelt sein »skeptisches Paradox« an dem Beispiel eines Individuums, das von einem Skeptiker in seinem Selbstverständnis herausgefordert wird. Das Subjekt gerät in Zweifel darüber, ob es sich selbst (seine vergangenen Handlungen) richtig versteht. Daher formuliert Kripke die Auseinandersetzung aus der Perspektive der ersten Person Singular, was sich als wichtig erweisen wird. »Ich« werde herausgefordert, die richtige Antwort auf die Additionsaufgabe »68+57« zu geben. Der Skeptiker zweifelt das Ergebnis »125« an; er findet einen Fehler in »meiner« bisherigen Auffassung dessen, was es heißt, zu addieren. Statt der Addition, die ich bisher mit dem »+«-Zeichen verbunden hatte, bezeichnet das Symbol seiner Meinung nach die »Quaddition« – eine Funktion, die bei Zahlen kleiner als 57 der Addition gleicht, bei größeren Zahlen jedoch 5 ergibt. Hat der Skeptiker recht, so wäre »5« die richtige Antwort auf »68+57«. Der Skeptiker fordert mich dazu heraus, zu begründen, warum meine Berechnung von »68+57« als Addition und nicht (z.B.) als Quaddition aufgefasst werden müsse. Das skeptische Problem ist also, dass ich mein eigenes Handeln rechtfertigen soll: »We have just summarized the problem [...]: what tells *me* that *I* should say ›125‹ and not ›5‹?«⁵

Dem Subjekt wird unterstellt, es verstünde nicht, wie man ein Wort gebraucht; zur Rechtfertigung greift es zur Bedeutung des Wortes, dessen Gebrauch es verteidigen will. Kripke: »I immediately and unhesitatingly calculate ›68+57‹ as I do, and the meaning I assign to ›+‹ is supposed to *justify* this procedure.«⁶ Die Bedeutung rechtfertigt, so die Vorstellung, die einzelnen Gebrauchsinstanzen. Durch sie werden alle Anwendungen eines Ausdrucks zu *Fällen* derselben Bedeutung. (vgl. PU, §188) Mit diesem Antwortversuch tritt die Normativität ins Spiel: die Bedeutung wird als ein globaler Maßstab verstanden, an dem sich der richtige Wortgebrauch in potenziell allen Anwendungsfällen messen lasse. Es ist nicht unbedeutend, dass die Normativität etwas ist, zu dem *das Subjekt selbst greift*, angesichts der skeptischen Herausforderung. Die Normativität der Bedeutung soll dem Subjekt die vom Skeptiker bezweifelte Gewissheit wiedergeben, mit ihr will es seine spontane Reaktion nachträglich begründen.

Mit seiner Bemerkung, die Bedeutung des »+«-Zeichens solle die spontane Antwort *rechtfertigen*, spricht Kripke zwei Ebenen an, die es zu unterscheiden gilt. Das Subjekt reagiert auf der einen Seite unmittelbar und spontan (»I immediately and unhesitatingly calculate....«) und ist sich gewiss, mit dieser Reaktion auch zu *addieren*, d.h. der geforder-

5 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 21, meine Hervorhebung.

6 Ebd., 40.

ten Regel zu folgen. Es handelt mit Gewissheit, nichts wäre natürlicher. Andererseits sucht es – herausgefordert vom Skeptiker – nach einer Begründung für diese Gewissheit, und es sucht sie in der Bedeutung des Zeichens »+« (oder des Wortes »Addition«). Wenn das Subjekt die Bedeutungsregel beherrscht, dann spricht diese exakt sein eigenes Verständnis seiner Handlungen aus. Eine solche Identität von Handlungsweise und Beschreibung ist Ausdruck unserer gewöhnlichen und selbstverständlichen Beherrschung der verschiedensten »Regeln«, mit denen wir täglich operieren.

Der Skeptiker treibt nun einen Keil in diese selbstverständliche Identität. Er fragt, ob wir unsere eigenen Handlungen, wie z.B. im Falle der Addition, nicht falsch verstehen und beschreiben. Der Skeptiker unterstellt mir ein *Selbstmissverständnis*. Er wirft mir vor, ich hätte die Selbstbeschreibung »ich addiere« bei mir selbst und bei anderen missverstanden. Als ich zu »addieren« glaubte, folgte ich in Wirklichkeit einer anderen Regel (der »Quaddition«, wie Kripke sie nennt). Dachte ich bislang, ich hätte addiert, behauptet der Skeptiker nun, ich hätte »quaddiert«. Dachte ich bisher, *diese Handlung* wäre ein Beispiel einer gelungenen Addition, öffnet sich die Möglichkeit, es sei vielmehr eine misslungene Quaddition.

Dass das skeptische Problem in Form eines Selbstmissverständnisses vorgestellt wird, ist von außerordentlicher Bedeutung. Kripke sieht darin nur eine Radikalisierung des Zweifels, welche über Quines bekannte Beobachtung hinausgeht, dass empirische Evidenz immer unterbestimmt sei und eine Vielfalt von Erklärungen zulasse.⁷ Wittgenstein, so Kripke, gehe über Quines Szientismus hinaus und weite die Deutungsvielfalt auch auf »innerpsychische« Belege aus.⁸ Ein solcher Skeptizismus umfasse auch nicht-naturalistische Erklärungen der Regel und ihrer Wirkkraft – die Vorstellung etwa, man hätte eine Formel im Kopf oder würde sich durch eine Intuition leiten lassen.

Die eigentliche Bedeutung der Perspektive der ersten Person übersieht Kripke jedoch. Die bloße Möglichkeit, dass jemand eine Regel anders versteht als man selbst, ist noch nicht von philosophischer Bedeutung. Schlimmstenfalls muss man akzeptieren, dass diese Menschen anders sind als man selbst und wir sie nicht verstehen. Erst im Falle eines *Selbstmissverständnisses* erzeugt die Deutungsvielfalt die von Kripke beschriebene Dynamik, die zum Skeptizismus, also zum *prinzipiellen* Zweifel, führt, und tatsächlich hat Kripke in seiner Darstellung von dieser Perspektive der ersten Person Singular Gebrauch gemacht.⁹

7 Quine, *Word and object*.

8 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 15.

9 Diese Präzisierung dessen, was Kripke sagen *wollte*, aber nicht deutlich genug ausdrückte, erkennt gleichermaßen Kripkes wichtige Einsicht und Argumentation an sowie Cavells Bemerkung, dass die »facts about possible interpretations of a rule are not sufficient to cause skepticism«. (Cavell, *Conditions Handsome*

Sobald das Subjekt sich potenziell nicht (mehr) selbst versteht, hilft es nicht mehr, auf Autoritäten oder exemplarische Beispiele zu verweisen. Die Diskussion aus der Perspektive der ersten Person weitet nicht nur, wie Kripke bemerkt, die Menge der möglichen Belege aus, die schließlich zurückgewiesen werden. Der Zweifel, der mich selbst betrifft, zieht unmittelbar meinen ganzen *Weltzugang* in Zweifel - und damit meine ganze Welt. Der Skeptiker kann alle Beispiele oder Vorbilder, die ich zu meiner Verteidigung anführe, einfach deshalb abweisen, weil *ich* sie anführe. Immer lässt sich die Frage stellen, ob *meine* Beschreibung dieser Fakten auch *eine* Beschreibung solcher Fakten ist, und so argumentiert Kripke auch im Detail gegen naheliegende Rettungsversuche der Addition.¹⁰ Die reflexive Wendung des Zweifels kappt mit einem Schlag alle Verweise auf mögliche Normen und Gesetze, da immer noch die Frage dazwischen steht, ob das Subjekt diese auch richtig erkannt hat. Ich glaubte nur (sagt mir der Skeptiker), in diesen Beispielen eine Bestätigung der von mir angenommenen Bedeutung von »Addition« zu sehen. Selbst wenn ich mich daran erinnere, dass mein Lehrer einmal »68+57=125« an die Tafel schrieb, kann ich dies *fälschlicherweise* für eine richtige Anwendung der Additionsregel genommen haben. Tatsächlich, so der Skeptiker, hatte der Lehrer sich damals geirrt. Außerstande, mein Verständnis des Wortgebrauchs (der Regel) zu rechtfertigen, werde ich zu der Einsicht gezwungen, dass »jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei« (PU, §201). Ich weiß nicht mehr, warum ich so und nicht anders antworten sollte. Die Regel, die doch mein Handeln leiten sollte, verliert ihre normative Kraft: weder gibt es verlässliche Übereinstimmung, noch Widerspruch zu ihr. Das ist das »skeptische Paradox«, das die Idee der Normativität zu zerstören scheint.

Wie konnte es zu diesem Schluss kommen? Kripkes Exposition des skeptischen Problems beginnt mit einem, wie James Conant es nennt, *kartesischen* Zweifel: die Frage ist, woher das Subjekt wissen kann, ob seine Interpretation des Zeichens »+« auch die richtige ist.¹¹ Dieser Zweifel setzt Bedeutung noch voraus und fragt nach einer Rechtfertigung für eine bestimmte Erkenntnis. Das Subjekt muss sich zwischen alternativen Interpretationen entscheiden und fragt sich, wie es die richtige finden kann. Der kartesianische Zweifel ist epistemologisch und, im Vergleich zum Regelparadox, in seinen Konsequenzen harmloser. Wer, wie Descartes, nicht weiß, ob er nicht alles nur träumt, hinterfragt sein Wissen, den *Inhalt* seiner Urteile über die Welt. Die *Möglichkeit* des Wissens und des

and Unhandsome, 68) Cavell steht Kripke näher, als ersterer es selbst sieht – was sich zeigt, sobald der Fokus auf das Selbstverhältnis gelegt wird, welches bei Cavell explizit und für Kripke implizit thematisch ist. Zumindest ist das die These dieser Exposition.

10 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 15ff.

11 Conant, *Varieties of Scepticism*, insb. 101f., 122f.

Urteilens bleibt jedoch unangetastet. Die Welt mag ein Traum sein, aber immerhin ist da eine Welt.

Die Regelskepsis greift jedoch tiefer. Die hier vorgeführte reflexive Wendung des kartesischen Zweifels führt zu einem Grad der Allgemeinheit, der über die epistemologische Frage hinaus reicht. Der Zweifel darüber, ob ich ein bestimmtes Wort richtig gebrauche, weitet sich zum Zweifel darüber aus, wie ich *je* ein Wort richtig gebrauche. Conant nennt diese einen *kantischen* Zweifel: Hier geht es nicht mehr um Wissen, sondern um die Möglichkeit, überhaupt von Wissen reden zu können. In unserem Fall wird die Idee angegriffen, dass es so etwas wie Normativität, Bedeutung, *überhaupt gebe*.

Nicht zufällig operiert diese skeptische Argumentation mit der Schwierigkeit, sich unabhängig von den anderen (ihren Demonstrationen, Einführungen, Beispielen) über sprachliche Bedeutung zu verständigen. Der Skeptiker fordert das Subjekt dazu heraus, sich zu objektivieren. Es soll seine Urteile und Akte objektiv in ihrer Normativität belegen. Sobald das Subjekt dem Folge leistet, kann der kartesianische Zweifel auf diese externalisierten Belege der eigenen Subjektivität angewendet werden. Da das Subjekt sich dann auf sie (und damit auf seine Subjektivität) *beziehen* muss, weitet sich der kartesianische Zweifel zu einem kantischen aus. Unter der von Kripke (und Wittgenstein) gesetzten Bedingung, dass Urteile *sprachlicher* Natur und somit zumindest prinzipiell artikulierbar sein müssen, geraten sie selbst als potenzieller Inhalt des Zweifels ins skeptische Visier.¹² Die sukzessive Anwendung des skeptischen Problems auf die Äußerungen und Urteile des Subjekts führt zu dem Schluss, dass *jede* Form von Bedeutung ungerechtfertigt sei:

»When we initially presented the paradox, we perforce used language, taking present meanings for granted. Now we see [...] that this provisional concession was indeed fictive. There can be no fact as to what I mean by ›plus‹, or any other word at any time. The ladder must finally be kicked away.«¹³

Kripke geht verschiedene Kandidaten durch, die dem Subjekt (»mir«) die gewünschte Rechtfertigung für seinen Wortgebrauch versprechen. Der Vorschlag einer erworbenen Disposition, auf *diese* Frage mit *jener* Antwort zu reagieren, scheitert an der vorausgesetzten Normativität. Gibt jemand eine falsche Antwort, ließe sich diese in einer dispositionellen Theorie nicht als Fehler verstehen – sie wäre einfach eine andere Reak-

12 Man könnte auch sagen: Sofern es in dieser Diskussion darum geht, *rational* nachvollziehbar seine Behauptung verteidigen zu können, ist die »Öffentlichkeit« der Urteile ihre *conditio sine qua non*. Der Skeptizismus steht im Gegenlicht der Forderung nach einer möglichen Übereinstimmung in der (gemeinten) Sache, die nur als Übereinstimmung in der Sprache *erscheinen* kann.

13 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 21, meine Hervorhebung.

tion.¹⁴ Die Bedeutung, oder was auch als Rechtfertigung genannt wird, soll jedoch gerade zeigen, dass die gegebene Antwort richtig ist und nicht bloß Ausdruck meiner Neigungen. Auch innere Repräsentationen haben, wie äußerlich sichtbare Beispiele, den Mangel, dass sie auf eine bestimmte Art und Weise verstanden werden müssen. Ein mentaler »Zustand«, ein inneres Bild oder ein ganz besonderes »Bedeutungserlebnis« können auf die Regel, die sie repräsentieren sollen, immer nur *hinweisen*.¹⁵ So bleibt die Lücke für den skeptischen Einwand offen, ob man sie nicht anders zu verstehen habe. Die Antwort, man *müsse* die Formel, die Tabelle etc. aber *so* und nicht anders verstehen, gerät, da selbst wieder normativ, unter den gleichen Rechtfertigungsdruck. Es entsteht ein Regress, der die Idee der Rechtfertigung der normativen Regel durch »Tatsachen« des Geistes oder der Welt *ad absurdum* führt. Es scheint, als sei die eigene Gewissheit, mit der man »immediately and unhesitatingly« glaubt, einer Regel zu folgen, völlig ungerechtfertigt: »It seems that my application of it [the rule] is an unjustified stab in the dark.«¹⁶

2.1.2 Skeptizismus und Selbstverhältnis

Was sagt der Skeptizismus über das Selbstverhältnis aus? Wenn auch Kripkes skeptische Deutung Wittgensteins (»Kripkenstein«) stark angegriffen wurde – seine *Exposition* des Problems ist in der Sekundärliteratur allgemein anerkannt und firmiert als »Interpretationsparadox« oder »Regelparadox«. Es gilt als ein Argument Wittgensteins zu Gunsten der Normativität der Praxis. Dabei lassen sich zwei Lager unterscheiden: Die skeptische Position beharrt mit Kripke darauf, dass der Skeptizismus bei Wittgenstein unwidersprochen bleibt und er uns einen Weg aufzeigt, wie wir durch einen abgeschwächten Wahrheitsbegriff wieder die gesuchten Begründungen einholen können. Die wesentlich häufiger vertretene nichtskeptische Position, zu der auch McDowell zu zählen ist, versteht Kripkes »skeptisches« Paradox als Anlass zu einer *reductio*, die die Grenzen bestimmter metaphysischer Grundannahmen aufweist, ohne die der Skeptizismus nicht entstünde.¹⁷

14 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 31.

15 Ebd., 38-54.

16 Ebd., 17.

17 Vergleiche zu einer gelungenen Übersicht dieser beiden »Lager« und ihren exponiertesten Vertretern Hurley, *Wittgenstein on Practice and the Myth of the Giving*, 225. Auf der skeptischen Seite ist neben Kripke vor allem Fogelin, *Wittgenstein* zu nennen; nichtskeptische Deutungen des Paradoxes geben Baker/Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Pears, *False Prison* und McDowell, *Wittgenstein on Following a Rule*. Cavell, der von der »Wahrheit« des Skeptizismus bei Wittgenstein spricht, lässt sich in dieses Schema nicht gut einordnen, da er den Skeptizismus sowohl als Ausdruck unserer Enttäuschung der Erklärungskraft philosophischer Fragen, aber auch als Inbegriff ihrer

In beiden Antworten rückt die Praxis in den Vordergrund, wenn auch mit unterschiedlichen Auffassungen darüber, was die Praxis ist, und wie sie sich zum Skeptizismus verhält. Das Selbstverhältnis spielt in diesen Deutungen keine eigenständige Rolle. Da hier gezeigt werden soll, dass die Normativität der Bedeutung bei Wittgenstein ohne eine Berücksichtigung des Selbstverhältnisses nicht adäquat verstanden werden kann, wird im folgenden dieser Spur schon in der Ausgangsproblematik, also Kripkes skeptischem Paradox, nachgegangen.

Bevor wir uns daher den zwei exemplarischen Antworten McDowells und Kripkes auf die skeptische Herausforderung zuwenden, soll hier kurz angerissen werden, inwiefern der Skeptizismus bereits in der allgemein anerkannten Variante als »Interparadox« eine *Störung im Selbstverhältnis*, ein charakteristisches Misstrauen sich selbst gegenüber, anzeigt. Dies erlaubt, späteren Antworten des Problems die Frage zu stellen, inwiefern und ob sie dem Skeptizismus wirklich eine Alternative bieten. Ich werde dazu zunächst die logische Bedingung des Regresses aufzeigen, die Metaphysik der objektiven Bedeutung, welche Regel und Regelanwendung kategorisch voneinander trennt. Zweitens erläutere ich die Konsequenzen dieser Trennung für das Selbstverständnis des Subjekts.

Die skeptische Metaphysik der objektiven Bedeutung. Der Skeptiker beutet in seiner Argumentation eine Diskrepanz aus zwischen der Bedeutung eines Wortes und seiner Anwendung. Wir scheinen, wie Wittgenstein bemerkt, die Bedeutung eines Wortes »mit einem Schlage« (PU, §§ 138, 197) zu erfassen, und doch kann sich dieses Verständnis erst im zeitlich ausgedehnten Gebrauch des Wortes zeigen. Nun sucht der Skeptiker nach einem Beleg für die Korrektheit einer einzelnen Anwendung und greift dazu nach »der« Bedeutung als Maß. Dieser Schritt ist naheliegend: wir korrigieren auch den Wortgebrauch eines Kindes damit, dass es ein Wort *falsch* verwende; und wir begründen unseren richtigen Gebrauch umgekehrt damit, er *folge* der Bedeutung. Der Skeptiker hebt diese ganz gewöhnliche Sprechweise auf ein metaphysisches Niveau, indem er die Differenz von Bedeutung und Wortverwendung verallgemeinert. Die Regel, so seine Forderung, soll unabhängig von der gegebenen Anwendung als Maßstab der Korrektheit dienen. Die Regel müsse objektiv gültig sein, unabhängig von der Verwendung, die wir schließlich an dieser Regel erst beurteilen. Deshalb spricht Kripke auch von »Fakten«, die unser Verständnis der Addition rechtfertigen sollen. Es ist gleichgültig, ob diese objektive Bedeutung erst noch subjektiv vermittelt (wie im Cartesianismus oder Empirismus) oder unabhängig vom

(menschlich-allzumenschlichen) Möglichkeit sieht (vgl. neben CR etwa Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, 64).

Subjekt gedacht wird (wie im platonischen *logos*) – entscheidend ist, dass sie prinzipiell unabhängig von unserer Welt ist, die sie erklären soll.

Das vom Skeptiker herausgeforderte Subjekt steht nun vor dem Problem, die gegebene Handlung mit der objektiven Bedeutung in Verbindung zu bringen. Im Versuch, solche angeblich konstitutiven »Fakten« herbeizuführen, wird ihm vorgeworfen, diese falsch verstanden zu haben. Dieser Vorwurf führt zum Regress, weil die als Antwort angebotene Rechtfertigung selbst wieder angezweifelt werden kann. Diese Argumentation greift nur, weil vor dem Hintergrund der Metaphysik der objektiven Bedeutung die Anwendung und ihr Verständnis kategorisch getrennt sind, wie das Repräsentierte und das Repräsentierende. Die einzelne Handlung ist an sich sinnlos und hat erst durch ihre Verbindung mit der objektiven Bedeutung Gehalt. Diese Verbindung wird vom Subjekt gestiftet, womit eine *Interpretation* oder ein Akt des Verstehens erforderlich wird. Dieser vermittelnde Akt muss selbst normativ sein, er kann – wie eine Übersetzung – gelingen oder misslingen.¹⁸ Das erzeugt erst die destruktive Kraft des Interpretationsparadoxons: Selbst wenn klar ist, was die richtige Regel ist, muss jede beobachtete Handlung durch den »Flaschenhals« der Vermittlung, muss *als* Instantiierung der Regel gedeutet werden. Und dieser interpretative Akt kann vom Skeptiker angezweifelt werden. Erst, weil nach der Metaphysik der objektiven Bedeutung jeder normative Akt der Vermittlung bedarf, entsteht der Regress, dass auch die zwischen Akt und Norm vermittelnde Interpretation wieder einer Vermittlung bedarf, die angezweifelt werden kann.

Das Subjekt des Skeptizismus. – Welches Bild vom Subjekt zeichnet diese Metaphysik, deren Kohärenz der Skeptiker in Frage stellt? Für sie treten die einzelne Handlung und das konstitutive Verständnis der Handlung auseinander. Das Subjekt findet sich entsprechend in der Rolle wieder, zwischen beiden zu vermitteln – weshalb die skeptische Unterstellung, es verstehe *sich selbst* nicht, ihm auch den Boden unter den Füßen wegzieht. Der Skeptizismus erweist sich so als Ausdruck eines gestörten Selbstverhältnisses: das Subjekt misstraut seinen eigenen Reaktionen, zweifelt seine spontanen Antworten an. Hatte es vor der skeptischen Hinterfragung noch angenommen, *dies* sei ganz selbstverständlich eine Addition, zieht es jetzt die Gültigkeit seines Urteils in Zweifel. Deshalb sucht es eine Antwort, welche die gesuchte Legitimation unabhängig von seinem Urteil bietet. Die Metaphysik der objektiven Bedeutung setzt eine *Selbstentfremdung* des Subjekts voraus. Sein Problem ist, dass es sich

18 Kann hier ein kausaler Mechanismus den Regress auflösen? Eine Kausalverbindung schiebt das Problem nur auf, denn auch sie muß schließlich die *richtige* Vermittlung garantieren. Sie setzt die Normativität bereits voraus, die sie erklären soll. Eine andere Erklärung dafür wäre, dass mechanistisch-starre Kausalverbindungen keinen Platz ließen für das Phänomen des *Irrtums*. (Eine Uhr, die nachgeht, *irrt* sich nicht in der Anzeige der Zeit.)

gleichsam von der Welt zurückziehen will, um sein Verhältnis zu ihr zu klären, was dazu führt, dass es sich noch nicht einmal mehr nach seinen eigenen Urteilen richten kann. Der Skeptizismus stellt das Verhältnis des Subjekts zur Welt infrage, aber nur, weil das Subjekt ein gestörtes Verhältnis zu sich selbst, zu seinen eigenen Äußerungen und Reaktionen eingenommen hat: »Horchte ich auf die Rede meines Mundes, so könnte ich sagen, ein Anderer spreche aus meinem Mund.« (PU, II, 226)

Die Distanz des Subjekts zu sich selbst führt zu zwei korrespondierenden Zerrbildern von Subjektivität. Einerseits verleiht die Metaphysik der objektiven Bedeutung dem Subjekt eine absolute Souveränität: Da ohne seinen Akt der Vermittlung Bedeutung überhaupt nicht denkbar ist, sieht es *sich selbst* als Ursprung und Ort der Bedeutung. Ohne ihn kann von Bedeutung nicht die Rede sein, es stiftet sie. Das Subjekt pocht innerhalb der Metaphysik der objektiven Bedeutung daher auf seine Souveränität und Omnipräsenz. Schließlich hat etwas nur Bedeutung, *insofern* das Subjekt es erkennt oder es seinem vorgängigen Erkennen entsprungen sein muß. Da somit alle Äußerungen und Handlungen nur Gehalt haben, *weil* sie Äußerungen des Subjekts sind, entsteht der Eindruck, das Subjekt bestimme als letzte Instanz, wie seine Äußerungen und Handlungen zu verstehen sind. Dieses Bild führt zu der charakteristischen neuzeitlichen Trennung eines subjektiven, bedeutungskonstitutiven »Innen« (Geist) von einem *an sich* bedeutungslosen »Außen« (Körper). Es reicht daher nicht, sich im Zweifelsfall auf die Äußerung selbst zu beziehen; es muss die Meinung des Subjekts hinzugezogen werden, die Absicht und das Verständnis »hinter« der Äußerung.

Doch können wir tatsächlich, wie Cavell kritisch fragt, uns *wünschen*, was unsere Aussagen bedeuten?¹⁹ Schon die Vorstellung, das Subjekt *greife* zu dem Wort, das zu seinem Verständnis am besten passe, vergisst, dass dieses subjektive Verstehen bereits Welt voraussetzt. Wir können überhaupt nur von einer Wahl reden, wenn wir bereits sprachkompetente Subjekte sind, die in einer sprachlich, und d.h. hier vor allem: normativ strukturierten Welt leben. Der Skeptizismus legt diese Voraussetzung bloß. Das Subjekt ist nicht souverän, sondern muss sich bereits einer normativen Struktur unterwerfen, um überhaupt über Welt zu verfügen. Im Gegensatz zu der These eines konstitutiven und verborgenen Inneren ist es daher durchaus möglich, dass wir erst aus unseren eigenen spontanen Reaktionen und Aussagen erschließen, was *wir* eigentlich meinten:

»Nach meiner Äußerung zu urteilen, glaube ich das.« Nun, es ließen sich Umstände ausdenken, in denen diese Worte Sinn hätten.« (PU, II, 226)

19 Cavell, *Must we mean what we say?*, 39, FN 32.

»Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein *Verständnis* dieser Aussagen. D.h.: Wenn ich gewisse falsche Aussagen mache, wird es dadurch unsicher, ob ich sie verstehe.« (ÜG, §80f.)

Am anderen Ende des von der Metaphysik der objektiven Bedeutung eröffneten Spektrums steht daher (zweitens) die völlige Unterwerfung des Subjekts unter die Bedeutung. Der Skeptiker sucht, wie McDowell richtig feststellt, eine Beschreibung »from sideways on – from a standpoint independent of all the human activities and reactions« (NCR, 207). Er strebt nach unbedingter Gewissheit, die keinen Zweifel mehr zulässt. Dazu ist es nötig, die Selbstverständlichkeiten des Alltags – seine Normalität – nicht nur zu transzendieren, sondern sie auch aus der metaphysischen Perspektive, die dann gefunden wird, zu begründen. Dieser Suche steht die unserem Verhältnis zur Welt innewohnende Deutungsvielfalt im Wege. Angesichts der menschlichen Fähigkeit, immer neue Deutungen und Interpretationen von angeblichen Beweisen oder Belegen zu finden, scheint die vom Skeptiker gesuchte Antwort in ihrer Absolutheit nur möglich zu sein, wenn sie diese Fantasien durchbricht und ihnen ihre Kraft raubt. Der so gewonnene Standpunkt wäre *unabhängig* vom Menschen (wie McDowells Formulierung nahelegt), insofern er die menschliche Fantasie und Kreativität einschränkt, die mit dem Akt der Interpretation verbunden sind. Da sie die eigentliche Gefahr für die verlorene und gesuchte Gewissheit im Handeln und Urteilen sind, muss eine Erklärung gefunden werden, die aus *ihrer eigenen Autorität* heraus die Kreativität und die Deutungsvielfalt bündigt. Dem entspricht die in der Diskussion des Regelfolgens häufig gebrauchte Formulierung, Wittgenstein beweise, dass es keine »selbst-interpretierende« Regel gebe.²⁰ Der Skeptiker sucht eine Anleitung, die nicht missverstanden werden kann, eine »überstarre Verbindung« (PU, §197) zwischen Wort und Bedeutung – aber nicht, weil sie Teil der ganz normalen »human activities and reactions« ist, sondern weil sie sich nicht missverstehen lassen *soll*.

Die »überstarre Verbindung«, welche die gestörte subjektive Gewissheit wieder gewinnen soll, führt paradoxerweise zu einer völligen Ausstreichung des Subjekts. Das Vertrauen in die eigenen Reaktionen wird wieder hergestellt, indem sie nicht mehr als die Reaktionen *des Subjekts* aufgefasst werden. Die geforderte Metaphysik soll jeden Zweifel ausräumen. Doch damit streicht sie zugleich das Subjekt selbst aus dem so entstandenen Bild – denn war es nicht *seine* Kreativität, *sein* Potenzial der Deutungen, die ihm im Wege standen? In einem objektiven Bild der Welt taucht das Individuum nur noch als Kreuzungspunkt allgemeiner

20 Williams, *Blind Obedience*, 97 präzisiert, dass das Regelparadox auch für transparente Regeln gelte; doch dies nur unter der Voraussetzung, dass die Handlung *im Geiste* (»in the mind«) weiterhin interpretiert werden müsse und so die Einzelanwendung offen für die Deutungsvielfalt bleibt.

Merkmale auf – nicht aber als Person, die auf ihrer Meinung *besteht*, ihre Gewissheit *verteidigt*, für ihr Wissen *einsteht*. Es ist nicht vollkommen unfrei; schließlich kann es sich noch dazu entscheiden, seinem Verständnis der Bedeutung zu folgen (obwohl unklar ist, was dieses Verständnis noch sein könnte). Aber diesen Schritt vorausgesetzt, ist das Subjekt in diesem Bild der »objektiven Bedeutung« nur noch Vollzugsmedium, in Umkehrung der Selbstüberhöhung, die als erste Variante des skeptischen Metaphysik beschrieben wurde. Das Subjekt handelt, wie es handelt, weil die *Bedeutung* es führt; es handelt darin richtig, weil die *Bedeutung* es rechtfertigt. Der objektiven, verdinglichten Bedeutung entspricht eine Objektivierung des Subjekts. Das spiegelt sich in Kripkes zuspitzender Redeweise, selbst Gott könnte, wenn der Skeptiker denn recht hat, nicht mit Gewissheit bestimmen, ob jemand »plus« oder »quus« meinte.²¹ Umgekehrt heißt das, *wenn* der Skeptiker sich irrte, würde Gott (»who knows all the facts«, ebd.) diesen Unterschied treffen können. Das Subjekt müsste nicht gefragt werden, um zu wissen, was es gerade denkt.

Cavell bezeichnet den Skeptizismus seinerseits daher als eine Reaktion auf die philosophische Forderung nach Reinheit (»purity«) (vgl. PU §107). Kripkes Skeptiker fordert das Subjekt dazu heraus, ihm ein »Fakt« zu nennen, das seinen Wortgebrauch rechtfertige; Cavell bemerkt dazu:

»If there were a fact about me, would that help to convey my condition to another [z.B. dem Skeptiker]? What justifies what I do and say is, I feel like saying, *me* – the fact that I can respond to an indefinite range of responses of the other, and that the other [...] must respond to me [...]. The requirement of purity imposed by philosophy now looks like a wish to leave *me* out, I mean each of us, the self, with its arbitrary and unruly desires.«²²

Die vom Skeptiker entdeckte Lücke zwischen den »Fakten« und ihrer Interpretation betrifft daher von Anfang an das Subjekt in seinem Selbstverhältnis. Es zeugt von der Möglichkeit, *zu sich selbst* ein distanzierendes oder distanzierendes Verhältnis einzunehmen – zu seinem Wissen, zu seinen Urteilen, zu seinem Verlangen. Dazu gehört, wie das skeptische Paradox belegt, *auch* die Möglichkeit, von seinen Handlungen »weder Übereinstimmung noch Widerspruch« (PU, §201) behaupten zu können. Die Aufgabe einer philosophischen Antwort auf diese Herausforderung wäre, dieses problematisch gewordene Selbstverhältnis aufzugreifen, ohne in die beiden Extreme der skeptischen Metaphysik zu fallen – ohne also zu einer völligen Selbstaufgabe zu ermutigen, oder umgekehrt eine Selbstüberhöhung zu verlangen.

21 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 41.

22 Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, 77.

2.1.3 Kripkes hybrider Skeptizismus

Kripke hält die skeptische Argumentation für unwiderlegbar und glaubt, Wittgenstein könne daher selbst als ein Skeptiker bezeichnet werden. Freilich ist auch für Kripke die Schlussfolgerung unhaltbar, dass Bedeutung nicht möglich sei. Unser normales Verständnis von Regelfolgen erlaubt ohne weiteres, bei einem Individuum zu unterscheiden, ob es tatsächlich einer Regel folgt oder ihr nur zu folgen glaubt. Der Skeptizismus muss daher, so Kripkes Argumentation, etwas übersehen haben. Um zu verstehen, wie es trotz des skeptischen Einwands möglich ist, dass wir über Bedeutung verfügen, müsse der Blick auf die Gesellschaft ausgeweitet werden. Das Individuum *alleine* könne sich der skeptischen Herausforderung nicht entziehen, doch *als Mitglied einer Gemeinschaft* verfüge es über eine »skeptische Lösung«, die erklärt, wie Bedeutung trotzdem möglich ist.

Der entscheidende Schritt, zu dem Wittgenstein nach Kripke durch den Skeptiker gedrängt wird, ist eine neue Konzeption der Objektivität von Bedeutung. Der Skeptiker sucht die Begründung einer Regelanwendung in der Korrespondenz der Einzelhandlung zu konstitutiven Fakten, mithin in der *Wahrheit* dieser Zuordnung. Ein beschreibender Satz ist dann wahr, wenn er die Bedingungen erfüllt, die ihn wahr machen – ein Gedanke, den Kripke dem »frühen« Wittgenstein des *Tractatus* zuschreibt, und den Wittgenstein im Spätwerk widerlege.²³ Eine Beschreibung ist nach der neuen Konzeption, die auf den Skeptizismus reagiert, nun nicht mehr wahr, weil die Wahrheitsbedingungen erfüllt werden. Vielmehr ersetze Wittgenstein diese durch öffentliche *Rechtfertigungs- und Behauptungsbedingungen*, welche die Umstände festlegen, unter denen etwas legitimerweise behauptet werden kann. Wahrheitsbedingungen sind eine Frage des Verhältnisses des Subjekts zu den Fakten, Rechtfertigungsbedingung jedoch betreffen das Verhältnis des Subjekts zur Praxis. So glaubt Kripke, die skeptische Argumentation anzuerkennen, ohne ihre Konsequenzen tragen zu müssen: Auf sich allein gestellt und nach Wahrheitsbedingungen suchend, verfängt sich das Subjekt notwendig in den Skeptizismus; hat es jedoch erkannt, dass die Rechtfertigungsbedingungen Bedeutung konstituieren, kann es dem Skeptiker zum Trotz auf der Rechtmäßigkeit seiner spontanen Antwort bestehen.

»All that is needed to legitimize assertions that someone means something is that there be roughly specifiable circumstances under which they are legitimately assertable, and that the game of asserting them under such conditions has a role in our lives. No supposition that ›facts correspond to those assertions is needed.«²⁴

23 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 72ff.

24 Ebd., 77f.

Diese Logik kann nach Kripke nur funktionieren, weil wir in der gemeinschaftlichen Praxis, und damit auch in den Rechtfertigungsbedingungen, *übereinstimmen*. Im einfachsten Falle ist die spontane Antworttendenz des Individuums (etwa auf eine gestellte Additionsaufgabe) Rechtfertigung genug. Das Individuum hat nach Kripke keinen Grund, an seinen spontanen Reaktionen zu zweifeln, denn es hat diese Antworten im Verlaufe seiner Initiation in die Praxis gelernt. Kripke kann sich dazu auf Wittgensteins Bemerkung stützen, das Lehren der Sprache sei – in seinen »primitiven Formen« – »kein Erklären, sondern ein Abrichten.« (PU, §5) Im Prozess dieser »Abrichtung« werden die Antworten des Individuums daraufhin verglichen, ob sie den öffentlich überprüfbaren Rechtfertigungsbedingungen genügen. Wenn das Subjekt gelernt hat, diesen Bedingungen zu genügen, ist seine spontane Antworttendenz mit Gewissheit als ein Regelfolgen bestimmbar. Im skeptischen Zweifelsfall kann es auf die Gesellschaft verweisen, die sein Verhalten kontrolliert und im Falle einer Abweichung korrigiert hätte: »The [sceptical] solution turns on the idea that each person who claims to be following a rule can be checked by others.«²⁵

Da Kripke den Skeptizismus beibehält, ihm weiterhin eine (wenn auch auf das Individuum beschränkte) Gültigkeit zuspricht, verbleibt er im metaphysischen Denkrahmens der objektiven Bedeutung, der überhaupt erst zum Skeptizismus führte. Der Skeptiker sucht ein »Faktum«, welches die individuelle Handlung rechtfertigen und als Anwendung der Regel ausweisen kann. Kripke bietet ein solches Faktum: die Übereinstimmung mit der Gesellschaft. Das Subjekt erwirbt im Verlauf der sozialen Abrichtung spontane Antworttendenzen (Kripke spricht immer wieder von »inclinations«), die durch die ständige Korrektur der anderen die Rechtfertigungsbedingungen erfüllen. Die soziale Abrichtung erklärt also die *Notwendigkeit* der Regel, so dass es kein Zufall ist, dass das Subjekt diese und keine andere Antwort anbietet. Eine Antworttendenz, die den öffentlichen Rechtfertigungsbedingungen entspricht, ist für Kripke aber auch *normativ* gerechtfertigt. Das Subjekt kann seinen spontanen Reaktionen nachgehen und diese mit dem Verweis zunächst auf seine »inclination«, dann auf die Gesellschaft immer auch *begründen*:

»As long as we regard him [a single person in isolation] as following a rule ›privately‹, so that we pay attention to *his* justification conditions alone, all we can say is that he is licensed to follow the rule as it strikes him. [...] The situation is very different if we widen our gaze from consideration of the rule follower alone and allow ourselves to consider him as interacting with a wider community. Others will then have justification conditions for attributing correct or incorrect

25 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 101.

rule following to the subject, and these will *not* be simply that the subject's own authority is unconditionally to be accepted.«²⁶

Kripkes skeptische Lösung wurde, weil sie trotz der skeptischen Kritik darauf beharrt, die individuelle Regelanwendung bedürfe einer konstitutiven Tatsache, auch »hybrider Skeptizismus« genannt.²⁷ Die Rechtfertigungsbedingungen sind keine logische Alternative zu Wahrheitsbedingungen, sondern schwächen nur deren Begründungskraft ab. Wenn wir schon nicht auf objektive Wahrheiten zurückgreifen können, bietet Kripke wenigstens die Gewissheit, in Übereinstimmung mit den anderen zu handeln. Diese Übereinstimmung ist selbst nicht weiter begründbar, sie ist ein »brute empirical fact«.²⁸

Wie jedoch ist diese Übereinstimmung zu verstehen, auf die der Skeptiker hingewiesen wird? Kripkes Lösung, die den Skeptizismus im Einzelfall für unwiderlegbar hält, macht es schwer verständlich, wie ein solcher Vergleich des Individuums mit »der« Gesellschaft gezogen werden kann, ohne wieder in den skeptischen Regress zu geraten. Der Skeptizismus bezweifelt ja nicht nur, ob eine gegebene Handlung richtig ist oder nicht. Er stellt, indem er die Normativität von Bedeutung überhaupt angreift, schon die Möglichkeit der *Identifikation* einer Handlung in Frage, unabhängig von ihrem Gelingen. Diese skeptische Ausgangssituation steht in Widerspruch zu Kripkes Versuch, Normativität durch Übereinstimmung zu begründen. Kripke erläutert, dass ein Individuum den gesellschaftlichen »Test« besteht, wenn es in den Augen jener, die den fraglichen Begriff beherrschen, den Begriff richtig verwendet:

»A child who says ›table‹ or ›That's a table‹ when adults see a table in the area (and does not do so otherwise) is said to have mastered the term ›table‹: he says ›That's a table‹, based on his observation, in agreement with the usage of adults, based on their observation.«²⁹

Die hier beschriebene Prüfung setzt nicht nur voraus, dass Beobachtung allein schon ein hinreichendes Kriterium zur Identifikation eines Tisches ist (eine Überschätzung der »hinweisenden Definition«, die Wittgenstein zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* kritisiert; vgl. PU §30). Sie unterstellt vor allem, dass die Erwachsenen den Sprachgebrauch des Kindes als eine *Anwendung des Begriffes* »Tisch« verstehen – mithin als Ausdruck einer Regel. Doch das skeptische Problem ist gerade, ob übereinstimmende Antworten auch Ausdruck übereinstimmender Begriffe sind. Was würde die Reaktion des Kindes sonst von einem Papagei

26 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 89.

27 Williams, *Blind Obedience*, 100.

28 Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 109.

29 Ebd., 99.

unterscheiden, der auf einen Stimulus reagiert? Und könnte es nicht sein, dass das Kind und der Erwachsene sich irren, wenn sie in einer Situation gemeinsam den Begriff »Tisch« verwenden? Selbst unter der Annahme, dass die gegebene Reaktion als Regelanwendung verstanden werden kann, ist eine Reaktion noch kein Beleg einer richtigen Anwendung der vom Erwachsenen angenommenen *Regel*. Der Erwachsene kann nur zustimmen, dass dieselbe Antwort gegeben wurde. Er kann aber nicht beurteilen, ob diese einem geteiltem *Verständnis*, und damit einer geteilten Regel, entspringt. Sie könnte ja auch aus der falschen Anwendung der falschen Regel resultieren, oder – wie im Falle des Pappageis – völlig willkürlich gegeben worden sein. So wiederholt sich das bekannte Paradox, dass weder Übereinstimmung noch Widerspruch zur Regel festzustellen ist.

Kripke könnte hier erwidern, dass das wiederholte Reaktionsmuster, seine *erfolgreiche* Anwendung in der Zeit, schließlich die Sicherheit gibt, dass hier ein Begriff vorliegt. Nach Kripkes eigener Argumentation müsste man ihn fragen, was der Maßstab einer erfolgreichen Anwendung ist (im Vergleich zu einer »quererfolgreichen«), usw.³⁰ Kripke *unterstellt* die Normativität des Begriffs, ohne sie zu erklären – was jedoch, angesichts seiner Anerkennung des Skeptizismus, sein Anspruch sein muss.

Mit der kollektiven Übereinstimmung postuliert Kripkes hybrider Skeptizismus wieder ein vermittelndes und zur Begründung dienendes Element, dessen Voraussetzung doch den Regress gerade auslöste. Kripkes Modell erklärt den psychologischen Aspekt der Notwendigkeit unseres Handelns – durch Abrichtung –, nicht jedoch, was die so erworbenen Antworttendenzen zum normativen Ausdruck einer Regel macht. Die bloße Übereinstimmung in unseren Reaktion erscheint wie ein Zufall, sie kann jederzeit wieder aufbrechen. Es wird nicht ersichtlich, wie aus dem bloßen Zusammenfall von Antworttendenzen auch eine geteilte Perspektive erschlossen werden kann, die über den gegenwärtigen Zeitpunkt hinausgeht. Kripkes Regel *antizipiert* nicht.

Diese und andere Kritikpunkte wurden von vielen Seiten erhoben und zeigen, dass die anvisierte skeptische Lösung nicht funktioniert.³¹ Auch McDowell gehört in die Reihen dieser Kritiker. Da McDowell seine eigene Wittgensteindeutung vor allem in Auseinandersetzung mit Kripke und der skeptischen Lesart entwickelt, soll dieser Gegensatz im folgenden vorgestellt werden.

30 Vgl. Kripkes Diskussion von »independent« – »quindendent« in Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 17.

31 Für eine bei weitem nicht erschöpfende Liste von Kripke-Kritikern, vgl. Hurleys Aufzählung in Hurley, *Wittgenstein on Practice and the Myth of the Giving*, 227; am prominentesten ist wohl die Replik von Baker/Hacker, *Scepticism, Rules and Language*.

2.2 McDowells Therapie

McDowells Position steht Kripkes in vielen Hinsichten geradezu diametral gegenüber. Kripkes Grundmodell – teilweise auch in Form des Antirealismus' Crispin Wrights³² – ist vor allem in den Aufsätzen zu Wittgenstein immer der kritische Ausgangspunkt, von dem sich McDowell absetzt. Kripke habe einen wichtigen Gedanken Wittgensteins zusammengefasst, dessen Funktion in Wittgensteins Philosophie jedoch völlig missverstanden: »Kripke gives a gripping exposition of this [...] regress of interpretations, and it is beyond question that the regress is one of the ingredients for a proper understanding of Wittgenstein's point.« (MI, 266)

Wittgenstein, so McDowells Gegenthese, wolle den Skeptizismus nicht bekämpfen und strebe auch keine konziliante Lösung an, die den Skeptizismus und seine Metaphysik intakt ließe. Das Ziel der *Philosophischen Untersuchungen* sei vielmehr, uns von irreführenden und den Skeptizismus überhaupt erst erzeugenden Grundunterscheidungen zu »therapieren«. Die vom Skeptiker aufgeworfene *Frage*, wie so etwas wie Sprache oder Bedeutung überhaupt möglich sein könne (scheint doch unsere Argumentation ihre Unmöglichkeit aufzuweisen), müsse zurückgewiesen werden. Sie zeige kein Problem auf, sondern einen Fehler in der Fragestellung, und damit in der Metaphysik des Skeptikers. Wittgenstein wolle uns nicht eine neue philosophische Theorie der Bedeutung nahe legen, sondern den Gedanken austreiben, hier müsse nach einer Erklärung gesucht werden:

»The right response to ›How is meaning possible?‹ or ›How is intentionality possible?‹ is to uncover the way of thinking that makes it seem difficult to accommodate meaning and intentionality in our picture of how things are, and to lay bare how uncompulsory it is to think that way.« (MI, 272)

Um zu diesem Schluss zu gelangen, versetzt McDowell Kripkes Antwortversuch auf den Skeptiker in einen größeren Kontext. Wir hatten gesehen, dass Kripkes Erklärung der Normativität daran scheitert, dass sie mit der empirischen Übereinstimmung der Reaktionen erneut ein vermittelndes Element einführt, das *richtig* gedeutet werden muss und somit den skeptischen Regress wieder ermöglicht. McDowell verallgemeinert diese Diagnose, indem er Kripkes skeptische Lösung als eine Variante des »Mythos des Gegebenen« liest, für den (subjektive) Erkenntnis immer durch eine objektiv gegebene Evidenz begründet werden muss. Wir können nach McDowell auf eine (philosophische) Erklärung unseres Welt- und Selbstverhältnisses verzichten, sobald wir diesen »Mythos des

32 McDowell hält Kripke und Wright in ihrem grundsätzlichen Rahmen (»framework«) für vergleichbar: II, 321.

Gegebenen« und die mit ihm korrespondierenden Dualismen von Innen und Außen, von Körper und Geist etc. aufgeben.

McDowells therapeutische Lesart ist somit ein konsequenter Versuch, den im ersten Kapitel aufgezeigten Schwierigkeiten der Philosophie, sich *über* das Verhältnis von Sprache und Welt zu stellen, zu begegnen. Sie erklärt das Scheitern Kripkes, wie die skeptische Problematik überhaupt, durch den unmöglichen Versuch, das Verhältnis von Subjekt und Praxis »von der Seite« betrachten zu wollen. Im Gegenzug liefert sie Erklärungen, wie die vom Skeptiker aufgeworfenen Fragekomplexe neu verstanden werden können, um so das skeptische Problem – und damit das Problem der Kritik – erst gar nicht aufkommen zu lassen. Aus diesem Grunde ist McDowells Wittgensteindeutung für unsere allgemeine Fragestellung von großem Interesse.

2.2.1 Der Mythos des Gegebenen

McDowell liest Kripkes Antirealismus als eine Antwort auf den Skeptiker, die weiterhin innerhalb der Prämissen des »Mythos des Gegebenen« verbleibt.³³ Der »Mythos des Gegebenen« behauptet, unser subjektives Erkennen fasse erst Fuß, wenn ihm etwas objektiv, von »außen«, gegeben wurde. Dieses Gegebene nimmt einen besonderen und, wie wir sehen werden, problematischen epistemischen Status ein. Obgleich es innerhalb der Sphäre des subjektiven Begreifens liegt – schließlich muss sich das Subjekt darauf beziehen können –, gilt es doch als unmittelbare Wirkung oder Abbild der objektiven Welt. Die Beispiele für solche »Gegebenen« sind meistens Sinnesdaten oder andere empiristische Modelle unmittelbarer Wahrnehmung, doch auch platonische Ideen können diese Rolle spielen. Das Gegebene wird als Teil der *objektiven* Welt vorgestellt und ermöglicht daher den »Kontakt« des (subjektiven) Geistes mit der Welt:

»The idea [of the given] is that when we have exhausted all the available moves within the space of concepts, all the available moves from one conceptually organized item to another, there is still one more step we can take: namely, pointing to something that is simply received in experience.«
(MW, 6)

Ich werde hier nicht auf die eigenständige Argumentation eingehen, mit der McDowell in *Mind and World* zu zeigen versucht, dass die Idee des Gegebenen notwendig inkohärent bleibt und daher als »Mythos« angesehen werden muss. Die Rekonstruktion der zeitgenössischen erkenntnistheoretischen Debatte, in der sich McDowell dort positioniert, würde

33 Dieser Ausdruck wurde von Wilfried Sellars in die angelsächsische Diskussion eingeführt (Sellars, *Empiricism and the philosophy of mind*).

den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wichtig ist, dass McDowell auch Wittgenstein vor dem Hintergrund dieser Argumentationsfigur liest; sie strukturiert seine Kritik an Kripke und damit des Skeptizismus.³⁴

Wir verbleiben also in dem Rahmen, der durch Kripkes skeptische Herausforderung gesteckt wurde. Und Kripkes »brute empirical fact« der Übereinstimmung, an dem sich die normative Korrektheit unserer Urteile ablesen lassen soll, weist genau das von McDowell im obigen Zitat beschriebene Strukturmerkmal des Gegebenen auf. Sie wird als Evidenz gedacht, mit der sich der Skeptizismus überwinden lässt. Anstatt immer neue Begründungen vorzulegen, die von McDowell als »Bewegungen innerhalb des Raums der Begriffe« umschrieben werden, wird die Frage gleichsam der Welt selbst zur Entscheidung vorgelegt.

Ein solches Datum, so McDowells Einsicht, stoppt den skeptischen Regress jedoch nur, wenn die dem Subjekt »gegebene« Welt selbst nicht in die Sphäre des Begrifflichen gehört. Nur so kann es die Autorität haben, die selbstbezüglichen Kreisbewegungen des Skeptikers zu unterbrechen. Doch eben diese *Trennung* von Begrifflichem und Nichtbegrifflichem ist für McDowell der Grund, dass sich innerhalb des Mythos des Gegebenen *gegen dessen eigenen Intentionen* die (skeptische) Ausgangsfrage wiederholt. Solange davon ausgegangen wird, dass die Normativität erst durch ein subjektives Erfassen der objektiven Welt konstituiert wird, müsse jeder Erklärungsversuch scheitern.³⁵

Im Detail lässt sich die Schwierigkeit, sich innerhalb des Mythos des Gegebenen wieder der Welthaltigkeit der eigenen Urteile zu versichern, an Kripkes Antirealismus nachweisen. Kripkes affirmative Übernahme der skeptischen Prämissen macht es für ihn erforderlich, die für die normative Korrektheit des Regelfolgens verantwortliche Übereinstimmung auf einem Niveau zu situieren, das selbst noch keine Normativität voraussetzt. Das antirealistische Modell setzt auf öffentliche Überprüfbarkeit; der ganze Witz dieser Antwort, so McDowell, muss daher darin bestehen, dass die so beobachteten und miteinander verglichenen Reaktionen sich vollständig in *nicht-normative* Merkmale manifestieren. Die Übereinstimmung muss, um die gesuchte Erklärung zu liefern, *unabhängig* von den subjektiven Fähigkeiten und Kompetenzen gedacht werden, deren Normativität sie gerade erst begründen soll. Wäre es schon nötig, die Sprache zu *verstehen*, um herauszufinden, ob man mit einer Äußerung übereinstimmt, böten die öffentlichen Rechtfertigungsbedingungen kei-

34 In MW 19ff. wird Wittgensteins Privatsprachenargument als eine Kritik am Mythos des Gegebenen vorgestellt.

35 McDowell nennt diese Auffassung, dass wir nur durch eine Schematisierung gegebener »Fakten« Welt erschließen, auch »Kripkes master thesis«: »the thesis that whatever a person has in her mind, it is only by virtue of being interpreted in one of various possible ways that it can impose a sorting of extra-mental items into those that accord with it and those that do not.« (MI, 270)

ne wirkliche Alternative zu den klassischen Wahrheitsbedingungen. (FR, 346)

Dass es Kripkes Modell nicht gelingt, das Phänomen der Normativität zu rekonstruieren, ist nach McDowell somit der Trennung zwischen normativen und nicht-normativen Handlungen geschuldet, welche die gesamte Perspektive der Interpretation Kripkes bestimmt und ihr inhärent ist. Sie führt zu der beobachteten und auch von McDowell festgestellten Schwierigkeit, dass die bloße Übereinstimmung in den Reaktionen noch keine normative Übereinstimmung belegen kann. (FR, 336) Die empirische Übereinstimmung erlaubt nicht den Schluss auf eine Übereinstimmung in der Sache – doch sie *darf* ein solcher Beleg auch nicht sein, wenn sie den skeptischen Regress durchbrechen soll.

Der »Mythos des Gegebenen« liefert McDowell somit eine Erklärung für Kripkes Scheitern, welche die gesamte Fragestellung angreift. Das Problem ist die von Kripke unhinterfragt gebliebene Suche nach einer *Theorie*, die Sprache und Welt zu verbinden versucht, indem sie die Sprache an einer »gegebenen« Evidenz zu binden versucht. Dieser Weg ist problematisch, weil die beiden Forderungen, die der »Mythos des Gegebenen« an die Evidenz stellt, nach McDowell unvereinbar sind. Das Gegebene kann nicht gleichzeitig *außerhalb* des normativ-begrifflichen Raumes stehen, diesem ein Fundament verleihend, und doch zugleich eine normative Kraft zugesprochen bekommen, die es *innerhalb* des logischen Raums der Gründe situiert.³⁶ Gerade weil das Gegebene einen anderen epistemischen Status haben muss, um den skeptischen Regress zu stoppen, kann es dem Subjekt nicht unmittelbar normativ erschlossen sein. Doch damit kann diese Evidenz so oder anders aufgefasst werden, womit dem skeptischen Regress wieder Tür und Tor geöffnet wird. Aus dieser Differenz speist sich für McDowell das Grundproblem, an dem Kripke und andere Wittgensteininterpreten scheitern.

McDowell kann sich für seine Kritik auf Wittgenstein berufen, der noch in demselben Paragraphen, aus dem Kripke sein skeptisches Paradox bezieht, dieses als ein »Missverständnis« deklariert. Dort heißt es direkt nach der Feststellung, dass wir offenbar weder Übereinstimmung noch Widerspruch zu der Regel feststellen könnten:

»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« (PU, §201)

36 MW, 7: »we cannot really understand the relations in virtue of which a judgement is warranted except as relations within the space of concepts«.

Der Grund dafür, dass wir »Deutung hinter Deutung setzen«, ist nach McDowell im Mythos des Gegebenen zu suchen. McDowell gibt Kripke somit Recht, wenn dieser Wittgensteins Antwort auf das Regelparadox in dem Begriff der Praxis sucht (»Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis«, PU §202); die Praxis und unsere Zugehörigkeit zu ihr müssen jedoch anders verstanden werden. McDowells Antwort auf den Skeptiker zeichnet sich dadurch aus, dass er den gesamten »Mythos des Gegebenen« und seine Dualismen zu verwerfen versucht. Das ist der Kern seiner therapeutischen Lesart Wittgensteins: Indem wir die Fruchtlosigkeit der fraglichen Trennungen von Begrifflich und Nichtbegrifflich, subjektives Innen und objektives Außen erkennen, lernen wir, auf solche Konstruktionen wie den Antirealismus zu verzichten. Diese resultieren aus dem Versuch, eine Sicht »von der Seite« aus unser Weltverhältnis einzunehmen – »from a standpoint independent of all the human activities and reactions« (NCR, 207). Eine von unserem In-der-Welt-sein abstrahierende Perspektive ist gezwungen, dem vermeintlichen Grund unseres Weltverhältnisses, dem Gegebenen, jenen uneinlösbaren epistemischen Status zu verleihen, dessen Unhaltbarkeit McDowell vorführt. Er plädiert daher für ein grundsätzlich gewendetes Verhältnis von Sprache und Welt: Die Welt ist demnach nicht erst ein Gegenstand, den wir uns erschließen, sondern wir sind immer schon in einer Welt, die uns erschlossen ist, und das normativ. Analog zu Kants kopernikanischer Wende dreht McDowell das Bedingungsverhältnis um: Es steht nicht mehr zur Diskussion, wie wir durch die Praxis zur Erkenntnis gelangen – das würde die skeptische Perspektive »von der Seite« verlangen; sondern es gilt zu verstehen, dass unsere Erkenntnis sich nach unserer Praxis richtet.³⁷ Mit diesem »transzendentalen Argument« (FR, 347) ist für McDowell der Weg frei für die Einsicht, dass die dem Regress vorausgehende Prämisse das eigentliche Problem ist, auf das der Skeptizismus hinweist.

2.2.2 Transparenz

McDowell liefert eine Wittgensteindeutung, welche der Grundidee einer »Philosophie von innen« gerecht zu werden versucht. Er begreift die Schwierigkeit, auf die das philosophische Projekt der Kritik stößt, als die Folge des »Mythos des Gegebenen«, und will uns davon überzeugen, dass wir eine alternative Sicht entwickeln können. Diese ruht wesentlich auf der Annahme, dass wir die skeptische Metaphysik nicht brauchen, um die Möglichkeit einer freien und rationalen Distanznahme *innerhalb* unserer Praxis zu konzipieren. Unsere Teilnahme an der Praxis *begründet* für ihn nicht, was wir meinen und erkennen; sie ist die unhintergehbare *Bedingung* der Möglichkeit unseres Welt- und Selbstverhältnisses.

37 Hurley, *Wittgenstein on Practice and the Myth of the Giving* nennt diese Position kritisch ein »Myth of the giving«.

Um diese These zu vertiefen, muss McDowell eine Konzeption der Praxis vorlegen, welche die *Zugehörigkeit* zur Praxis, auf die Wittgenstein schließlich als Reaktion auf den skeptischen Zweifel hinweist, nicht mehr aus einem Gegebenen ableitet.³⁸ Im Gegensatz zu Kripke muss er die *Unmittelbarkeit* der subjektiven Erkenntnis behaupten, damit die Frage, die den Skeptiker beschäftigt, erst gar nicht aufkommt. Die skeptische Fragestellung zurückzuweisen, heißt so für McDowell zugleich auch, die Objektivität des subjektiven Erkennens zu rehabilitieren. McDowell akzeptiert Kripkes These nicht, das individuelle Verstehen könne dem Skeptiker nichts entgegensetzen. Das Individuum habe durchaus das Recht, sein Verständnis der Regel für verbindlich zu erklären, und daher könne man, um die Terminologie Kripkes zu benutzen, durchaus von einem »Fakt« des Verstehens reden: Wittgenstein lasse uns »perfectly at liberty [...] to think of the grasp of a rule that is in question as a fact about the person who enjoys it, if it pleases or helps us to do so.« (MI, 268)

Dass dieser Entwurf nicht ein Rückfall in die Subjektphilosophie bedeutet, sichert McDowell durch drei zusammenhängende Thesen ab. Das Subjekt kann sich nur aus der Perspektive als Teilnehmer einer Praxis beurteilen; es hat in diesem Rahmen gelernt, spontan und unmittelbar auf die Situation zu reagieren; und dank der Teilnahme und der vorangegangenen Initiation in die Praxis ist diese Reaktion auch intrinsisch normativ. Wieder steht also, wie bei Kripke, die unmittelbare Reaktion im Vordergrund; diesmal jedoch nicht als konstitutiver Grund der Normativität, sondern als Folge der Initiation in eine Praxis, die das skeptische Paradox erst gar nicht aufkommen lassen soll.

Die Argumentation für die erste These haben wir bereits entwickelt: Die Praxis ist für McDowell die Bedingung der Möglichkeit unseres Erkennens und Urteilens, weil wir nur in ihr überhaupt über Normativität verfügen. Der Versuch, die Praxis zu transzendieren und das *Verhältnis* des Subjekts zur Praxis aus einer Außenperspektive zu untersuchen, führt den Mythos des Gegebenen fort.

McDowells zweiter wichtiger Punkt ist seine Insistenz auf die Notwendigkeit einer Initiation in die Praxis. Mit ihm versucht er Wittgensteins Behauptung gerecht zu werden, es gebe eine »Auffassung der Regel«, die »nicht eine Deutung« sei (PU, §201). Jene spontanen und unvermittelten Reaktionen, mit denen wir in einer Praxis reagieren, sind für McDowell nicht einfach Reaktionstendenzen. Sie gelten ihm als Ausdruck unserer kulturell erworbenen *zweiten Natur*. Die zweite Natur ist für McDowell das Ergebnis der Akkulturation, der Initiation des Individuums in die Praxis. Durch den Prozess der *Bildung*, wie McDowell das Hineinwachsen in die Praxis auch nennt, erwirbt das Individuum die Begriffe und

38 Vgl. etwa: »ich habe auch noch angedeutet, dass sich einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit gibt« (PU, §198)

Urteile der Praxis, es wird Subjekt.³⁹ Mit der »Naturhaftigkeit« des so erworbenen Habitus will McDowell betonen, dass die erworbene Fähigkeit nicht als rein soziales Produkt begriffen werden kann. Normativität ist für ihn ein kulturelles Phänomen, das auf natürlichen Anlagen beruht, die in der Bildung zur Entfaltung kommen. Der Begriff der zweiten Natur betont zugleich Objektivität wie Spontaneität des subjektiven Urteils: Was uns zur zweiten Natur geworden ist, bedarf keiner vermittelnden Deutungsprozesse, noch muss es von der »ersten« Natur kategorisch getrennt werden.⁴⁰

McDowells Antwort auf den Skeptiker beruht somit wesentlich auf der Idee, dass aus der Perspektive *als Teilnehmer* einer Praxis die vom Skeptiker gesehene Erkenntnishindernisse gar nicht auftreten. Wir *brauchen* keine philosophischen Belege für unser Welt- und Selbstverhältnis, so McDowell. Wir können unmittelbar die Welt erkennen, wie sie ist, und wir sind uns auch einander verständlich. »Innere« Zustände wie Intentionalität oder Bedeutung müssen wir nicht erst am gegebenen Verhalten der anderen rekonstruieren.

Diese Antwort ist jedoch erst komplett, wenn sie einen entscheidenden Dualismus aufhebt, von dem die antirealistische Lesart noch ungefragt ausgeht: die Trennung eines normativen »Innenraums« von einem nicht-normativen »Äußeren« des Subjekts. McDowells dritte These ist somit, dass wir den Menschen fälschlicherweise in solchen philosophischen Reflexionen ausschließlich der ersten Natur zurechnen. Beobachtbares Verhalten sei kein »bloßes« Verhalten, ohne geistige Zutat, zu dem die »innere« Absicht noch hinzugedacht werden müsse. McDowell hat hier vor allem die neuzeitliche Trennung von Natur und Geist im Blick. Gegen sie gelte es, die Expressivität unseres Verhaltens anzuerkennen. (CDK, 393) Innere Zustände sind für McDowell Fakten, die wir an anderen mit demselben Recht wie »äußere« Sachverhalte erkennen und identifizieren können. Erst der objektivierende Blick von der Seite lasse aus unserer Beziehung zu anderen *Menschen* eine Beziehung zu (nur noch im biologischen Sinne menschlichen) *Körpern* werden – als seien diese ausdruckslos, und wir müssten erst noch herausfinden, was sich in ihnen verbirgt.

McDowell bezeichnet selbst diese Annahme einer wechselseitigen *Transparenz* der Teilnehmer einer Praxis als den zentralen Punkt, an dem sich seine Lesart Wittgensteins vom Antirealismus unterscheidet (FR, 351). Anstatt davon auszugehen, dass wir unsere jeweiligen inneren Zustände und damit unser Verständnis der Regel an der – wie McDowell schreibt – bloßen »Oberfläche« (FR, 348) des Sprachverhaltens vonein-

39 Mit dem Begriff der *Bildung* reiht sich McDowell bewusst in die hermeneutische Tradition ein; vgl. dazu Bubner, *Bildung and second nature*.

40 Vgl. zu einer Diskussion des Verhältnisses der ersten, »humeanismen« Natur zur zweiten McDowell, *Two Sorts of Naturalism* sowie MW, Vorlesung V.

ander ablesen müssen, verfügen wir als Teilnehmer über die Kompetenz, objektives Wissen über uns und die anderen zu gewinnen. Diese Objektivität lässt sich nicht, wie der Skeptiker fordert, »von außen« begründen, doch sie ist innerhalb der Perspektive als Teilnehmer einer Praxis einlagbar. Eine Sprache zu teilen, heißt für McDowell, dass sich ihre Mitglieder auch geistig aufeinander beziehen können, ohne auf die den Skeptizismus einladende Deutung angewiesen zu sein:

»shared membership in a linguistic community is not just a matter of matching aspects of an exterior that we present to anyone whatever, but equips us to make our minds available to one another«. (FR, 350)

Die These der *normativen Transparenz* der Teilnehmer einer Praxis erweist sich als das entscheidende positive Argument, mit dem McDowell sein therapeutisches Projekt begründet. Da unser »Innerstes« für ihn gleichermaßen Teil der normativen Praxis ist wie die vom Antirealismus allein betrachtete »äußere« Körperoberfläche, kann die spontane Reaktion auch unmittelbar als Ausdruck unserer *normativen* Bindung an kollektive Regeln und Gebrauchsweisen verstanden werden. Die Suche nach einem vermittelnden Element kann entfallen.

2.3 Skeptische Rückfragen

Der Skeptiker soll durch die Transparenzthese zu der Einsicht gebracht werden, dass sich sein Problem nur dadurch ergibt, weil er denkt, er müsse die Praxis transzendieren, um zu sicherer Erkenntnis zu gelangen. McDowell will dagegen nachweisen, dass eine solche Überschreitung der Praxis weder möglich noch nötig sei. Aus der Perspektive als *Teilnehmer* einer Praxis stelle sich nach McDowell die Frage erst gar nicht, welche Deutung unserer spontanen Handlung zugrundeliegt. Positiv formuliert ist es unsere *Zugehörigkeit zur Praxis*, die eine Konzeption des Regelfolgens erlaubt, die auf eine vermittelnde Deutung verzichtet. Wir gehören zu einer Praxis, sind Teilnehmer einer Praxis, und als solche sind wir uns (und ist uns die Welt) transparent.

In welchem Sinne kann die Zugehörigkeit zur Praxis vorausgesetzt werden? Ein näherer Blick auf den Praxisbegriff McDowells weckt Zweifel, ob dessen transzendente Wendung dem Skeptizismus etwas entgegensetzen kann. McDowells Diagnose wechselt zwischen verschiedenen Ebenen, auf denen ein Begriff der »Praxis« angesiedelt werden könnte. Die Praxis wird zum einen identifiziert mit »unseren menschlichen Aktivitäten« (NCR, 207), was der klassischen Transzendentalphilosophie am nächsten kommt. In diesem Sinne ist auch McDowells Hauptargumentation zu verstehen, dass wir unser Verhältnis zur Praxis nicht philosophisch rechtfertigen können (noch müssen): Sie wiederholt das

Kantische Argument, dass wir unsere Fähigkeit zur Erkenntnis nicht philosophisch begründen können, weil eine solche Begründung schon Erkenntnis voraussetzt.⁴¹ Diese allgemeine Ebene kann im Grunde auf eine Theorie der *Praxis* verzichten, denn hier steht nur das Verhältnis des Subjekts zur Welt im Blick. McDowell besteht jedoch darauf, dass mit Wittgenstein durchaus ein konkreter Begriff der Praxis angesprochen ist. Schon seine Aufzählung, die Antwort auf das Problem des Regelfolgens bestünde in der Zugehörigkeit des spontanen Aktes »to a custom, practice, or institution« (FR, 342), erwähnt mehrere Praktiken, und nicht nur eine (allgemein menschliche) Praxis. So spricht McDowell auch manchmal von speziellen Praktiken wie den »mathematical practices« (NCR, 211), Praktiken, die sich ganz offensichtlich *innerhalb* »unserer menschlichen Aktivitäten«, oder als Teil derselben, ausdifferenziert haben.

Die Praxis steht so einmal für die transzendente Wendung, die auf die Idee einer Begründung des Verhältnisses des Subjekts zur Welt zu verzichten erlaubt, und andererseits für konkrete kulturelle Institutionen und Gebräuche. Diese Doppelstruktur des Praxisbegriffs weckt den Verdacht, dass hier ein Problem verborgen liegt. Zwar lässt sich auf einer »transzendentalen« Ebene behaupten, unsere Zugehörigkeit zur Praxis ließe sich nicht begründen; doch im Falle konkreter Praktiken kann ohne weiteres und mit Recht eine Begründung dafür eingefordert werden, ob eine Handlung Teil dieser (und nicht jener) bestimmten Praktik ist.⁴²

Die konkreten Praktiken, wie im Fall der von McDowell selbst als solche bezeichneten mathematischen Praktiken, konstituieren einen Erkenntnisbereich. Was für Teilnehmer innerhalb der Praxis unmittelbar Sinn hat, ist außerhalb von ihr unverständlich; von innen ist sich das Subjekt seines Urteils gewiss, von außen verstrickt es sich in skeptische Zweifel. Eine solche Grenzziehung legt McDowell selbst nahe, wenn er in einem typischen Zitat eine starke Trennlinie zieht zwischen Teilnehmern und Außenstehenden:

»For someone *who is party* to the relevant practice, a sign-post is something that points this way. And that is what a sign-post as such is. It is true that for someone *who is not party* to the practice, an object that is a sign-post might be merely a board of certain configuration affixed to a post. But it is disastrous to conclude that what points the way, to someone to whom a sign-post does point the way, is such a thing – a board on a post – under an interpretation. On the contrary, what points the way is a sign-post, something

41 Zu der These, dass McDowells Projekt auf »zwei Säulen« ruhe, nämlich Kant und Wittgenstein, er aber Wittgenstein zu stark an Kants assimiliere, vgl. Kern, *Einsicht ohne Täuschung*.

42 Wittgenstein selbst fordert eine solche Unterscheidung beispielsweise in den PU ein, wo er fragt, ob ein Schüler tatsächlich schon lesen kann, PU §§156ff.

that is what it is *by virtue* of its involvement in the relevant practice. And it points the way, to *those who are party* to the practice, without their needing to put an interpretation on it.« (BW, 251; meine Hervorhebungen)

Ich habe die Stellen hervorgehoben, in denen McDowell die Zugehörigkeit als notwendiges Kriterium für die gegen den Skeptiker eingeklagte unmittelbare Bedeutung ausspricht. McDowell betont an diesen Stellen, dass für jemanden *außerhalb* dieser Praxis – für jemanden, der die erforderliche Initiation nicht durchlaufen hat – das spontane Urteil des initiierten Subjekts keine normativ verbindliche Kraft hat. Was innerhalb der Praxis unmittelbar als ein Wegweiser erkannt wird, ist außerhalb ihrer eine bloße »Konfiguration« (»a board of certain configuration«), deren Sinn sich dem Subjekt verschließt. Die Praxis zieht daher eine konkrete Grenze, an der sich Sinn und Unsinn voneinander scheiden. So ergänzt McDowell die bereits zitierte Transparenzthese noch im selben Satz um den Gegensatz von Innen und Außen:

»shared membership in a linguistic community is not just a matter of matching in aspects of an exterior that we present to anyone whatever, but equips us to make our minds available to one another, by confronting one another with a *different* exterior from that which we present to outsiders.« (FR, 351; meine Hervorhebung)

Das »andere Äußere«, über das wir nach McDowell untereinander als Teilnehmer einer Praxis verfügen, ist die normativ gehaltvolle Äußerung. Sie steht uns als Teilnehmer offen, doch nur *als* Teilnehmer. Deshalb kann McDowells Begriff der »Zugehörigkeit zu einer Praxis« nicht nur in dem transzendentalen Sinn verstanden werden, dass wir das Erkennen (das Erkennen schlechthin) selbst nicht objektiv begründen können. Diese Einsicht sei hier geschenkt. Die Zugehörigkeit zieht auch eine Trennlinie zwischen verschiedenen Praktiken, in der Vielzahl, wie zwischen verschiedenen Sprachen. Diese Trennlinie innerhalb der menschlichen Gemeinschaft eröffnet »uns« eine andere, normativ bereicherte Perspektive gegenüber den »outsiders«. Wo wir innerhalb einer bestimmten Praxis Wissen und Erkenntnis gewinnen können, fehlt uns diese Möglichkeit ausserhalb ihrer.

Dies erlaubt *unter Anerkennung* der von McDowell eingeklagten »transzendentalen Wende« das skeptische Problem durchaus auch als einen Konflikt zwischen zwei Praktiken, als ein *innerweltliches* Problem, zu rekonstruieren. Kripkes Skeptiker behauptet ja nicht, die spontane Antwort des Subjekts sei völlig unverständlich. Sie sei vielmehr – als eine Antwort, die sich auf das Verständnis des »+«-Zeichens als Symbol einer *Addition* beruft – nach Maßgabe der gegebenen Fakten nicht das einzige

mögliche Verständnis. Der skeptische Gegenentwurf, nach dem das »+«-Zeichen eine *Quaddition* bezeichnet, kann ohne weiteres so reformuliert werden, dass hier auf eine von der Addition abweichende *Praktik* hingewiesen wird. So gesehen, behauptet der Skeptiker zunächst nur, dass das herausgeforderte Subjekt sich in seinem Urteil von der falschen Praxis leiten lässt – oder, um die in McDowells Augen irreführende Metapher des Leitens zu umgehen, sich in der falschen Praxis befindet (oder sich der falschen Praxis zuordnet).

Ausgehend von dieser Differenz, in der das skeptische Problem einen Konflikt innerhalb »unserer menschlichen Praxis« aufgreift, kann der Skeptiker jetzt wie schon bei Kripke mit seiner Argumentation den Opponenten in den Regress treiben. Der Skeptiker fordert die Beweispflicht dafür ein, die spontan gegebene Antwort als Teil *dieser* Praxis (der Addition), als Teil *dieser* für sie konstitutiven Gebräuche (im Gegensatz zu denen der Quaddition) aufzufassen. Es stellt sich, mit anderen Worten, die Frage: wer legt fest, dass ein Subjekt mit seinen gegebenen spontanen Urteilen zu dieser Praxis, und nicht zu jener zu zählen ist? Wer oder was bestimmt die Grenze zwischen »insiders« und »outsiders«? *Auf* der Grenze zwischen den Praktiken wiederholt sich die von McDowell angegriffene Unterscheidung zwischen dem »Gegebenem« und seiner Deutung: gegeben ist das Zeichen »+«, herausgefunden werden muss, zu welcher Praxis die spontane Reaktion auf das Zeichen gehört. Es bedarf erneut einer Deutung. Und da diese verschiedenen Auffassungen wiederum mit Begriffen und Fakten operieren, die auch nur unter der Bedingung der Teilnahme an der Praxis zwingend normativ sind, kann sich wieder Deutung hinter Deutung reihen. War in Kripkes Exposition das Subjekt in seinem individuellen Selbstverständnis gestört, hinterfragt der Skeptiker jetzt das Subjekt in seinem *kollektiven* Selbstverständnis.

2.3.1 Andere verstehen

Die hier entwickelte skeptische Rückfrage setzt voraus, dass der individuelle Akt, den der Skeptiker betrachtet, sich mehreren Praktiken zuordnen lässt. Die Frage ist, mit anderen Worten, woran wir erkennen können, *als was* die vorliegende Handlung zu bewerten ist. McDowell kann sich gegen diese Kritik verteidigen, indem er darauf hinweist, dass sich aus seiner Perspektive die skeptische Gegenfrage gar nicht stellen *kann*. Als Teilnehmer einer Praxis ist es uns nach McDowell unmittelbar möglich, einander zu verstehen, ohne dabei auf eine vermittelnde Deutung zurückzugreifen. Dass wir eine andere Praxis und die in ihr vorgesehenen Züge nicht verstehen können, wäre somit keine epistemologische Frage. Wir stießen hier einfach an die Grenzen unserer individuellen *Bildung*,

die sich auf bekannte Art und Weise schließlich auch erweitern lassen.⁴³ Die Grenzen zwischen den Praktiken, so könnte McDowells Verteidigung lauten, stellen uns nicht vor das skeptische Problem, sondern zeigen die Grenzen unserer notwendigerweise nur in spezifischen Praktiken erworbenen zweiten Natur auf. Es hat keinen Sinn, für diese Beschränkung noch eine philosophische Begründung suchen zu wollen.

Diese Replik würde die skeptische Rückfrage beantworten, indem sie die kantische Wendung des Praxisbegriffs hervorhebt. Doch das skeptische Problem, wie es hier rekonstruiert wurde, muss gar nicht auf die von McDowell zu Recht abgewiesenen »view from nowhere« zurückgreifen. Tatsächlich taucht der Konflikt in der Konfrontation zweier konkreter Praktiken auf, er ist somit selbst schon innerweltlich. Es geht also zunächst um die Frage, ob wir eine gegebene Äußerung oder Handlung dieser oder jener Regel zuordnen. Und hier lässt sich eine Parallele zu einer anderen skeptischen Problematik festhalten, der auch McDowell seine Aufmerksamkeit widmet: Der *Skeptizismus des Fremdpsychischen* bezweifelt, dass wir je ein gesichertes Wissen über die inneren Zustände des anderen gewinnen können. Sein kanonisches Beispiel ist der Schmerz: woher weiß ich, dass mein Gegenüber Schmerzen hat? Spielt er sie nur vor, oder empfindet er sie wirklich? Diese Fragestellung, die paradigmatisch für das Problem des Fremdpsychischen ist, gleicht der hier entwickelten Ausgangssituation, die der Skeptiker extrapoliert. Sowohl »Schmerzen vorspielen« als auch »Schmerzen zeigen« sind Elemente bestehender Praktiken. So könnte dasselbe beobachtbare Verhalten Teil eines Theaterspiels sein oder im Rahmen einer echten medizinischen Untersuchung auftauchen.

Der Skeptizismus des Fremdpsychischen stellt somit McDowells These auf den Prüfstand, dass wir selbst unter Berücksichtigung seiner transzendentalen Abwehr des »Blickes von der Seite« mit Recht davon reden können, über den anderen gesichertes *Wissen* über dessen geistige, emotionale und anderweitig »innere« Zustände zu gewinnen. Das wird der Grund sein, dass McDowell sich auch mit dieser Form des Zweifels beschäftigt.⁴⁴ Er versucht, eine Konzeption zu entwickeln, die der innerpraktischen Skepsis standhält und so der Transparenzthese Kontur verleiht. Indem McDowell die skeptische Behauptung zurückweist, wir verfügten über kein begründetes Wissen über den anderen, kann er seine eigene These vertiefen, dass wir uns selbst *normativ* transparent sind – dass wir also innerhalb der Praxis über begründetes Wissen darüber verfügen, was die anderen Teilnehmer der Praxis tun und denken.

Das Problem konzentriert sich somit auf die Frage, mit welchem Recht wir in Anspruch nehmen können, etwas über den anderen zu wissen.

43 McDowell spricht in einer Stelle, wo er dieses Problem kurz anspricht, von der Möglichkeit einer Horizontverschmelzung im Sinne Gadamers. (MW, 36f.)

44 Vgl. dazu vor allem CDK; aber auch McDowell, *Knowledge and the Internal*.

Die klassische Antwort rekurriert in der Verteidigung dieser Möglichkeit auf *Kriterien*. Kriterien sind, dieser verbreiteten Lesart Wittgensteins folgend, als »äußerer« Ausdruck »innerer« Zustände zu verstehen.⁴⁵ Sie lösen das Problem des Fremdpsychischen, indem sie das beobachtbare Verhalten in den Rang einer *Evidenz* für das »Innere« erheben: Wenn ich erkenne, dass das beobachtbare Verhalten Schmerzverhalten ist (und das heißt: dass es die Kriterien für Schmerz erfüllt), dann kann ich mir *gewiss* sein, dass diese Person auch Schmerzen hat. Schließlich – so das Argument – verfüge ich überhaupt nur über einen Begriff von Schmerz, wenn ich auch weiß, was es für mich als Beobachter *heißt*, gerechtfertigterweise von Schmerzen reden zu können. Ich muss lernen, Schmerzen als solche zu erkennen; dieses Wissen erwerbe ich mit den Kriterien. Aufgrund dieser *logischen* (Baker und Hacker sprechen von einer *internen*) Verbindung der Kriterien mit ihrem Gegenstand kann der Skeptizismus, so die Auffassung, nicht greifen.⁴⁶ Um überhaupt die skeptische Frage nach dem Gegenstand zu verstehen, müsste man bereits über funktionierende Kriterien verfügen, womit ein *prinzipieller*, jeden Gegenstand vernichtender Zweifel ausgeschlossen wird.

Schon dieser kursorische Überblick sollte deutlich gemacht haben, dass McDowell *diese* Auffassung von »Transparenz« nicht teilen kann. Zu stark verbleibt die traditionelle Lesart der Kriterien in den Dichotomien von »Innen« und »Außen«, die McDowell ablehnt. Tatsächlich kann, wie McDowell einwendet, diese Reaktion auf den Skeptizismus des Fremdpsychischen (die im folgenden der Einfachheit halber »antiskeptische Position« genannt wird) den Anspruch nicht einlösen, den sie zu verteidigen versucht. Ihr Problem ist die durch ihre Grundperspektive erzwungene Zweideutigkeit der kriteriellen Evidenz. Die beobachtbaren Verhaltensweisen und -merkmale können *gleichermaßen* Grundlage für ein wahres wie für ein falsches Urteil sein, da auch die antiskeptische Position einräumen muss, dass wir uns trotz gegebener Kriterien auch in unserem Urteil täuschen können. Selbst, wenn die Kriterien erfüllt sind, bleibt der mit ihnen verbundene Erkenntnisanspruch daher immer anfechtbar (*defeasible*). Damit jedoch, so McDowells Einwand, wird nicht ersichtlich, wie Kriterien überhaupt eine konstitutive Rolle in der Identifikation innerer Zustände zugeschrieben bekommen kann. Das Subjekt kann auf der Grundlage derselben kriteriellen Basis dafür eintreten, dass das mit den Kriterien assoziierte Urteil stimmt oder nicht. Wie jedoch lässt sich von einem Wissen reden, wenn man keinen Unter-

45 Cavell nennt diese Auffassung die »Malcolm-Albritton-View« (CR, 37-48); die maßgeblichen Aufsätze von Malcolm, Albritton und anderen finden sich bei Pitcher, *Wittgenstein: the philosophical investigations*. Die hier referierte Deutung der Kriterien hält sich durch bis zu Baker/Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, 176.

46 Baker/Hacker: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, 243.

schied aufzeigen kann zwischen den Fällen *p* und *nicht-p*? Angesichts der Tatsache, so McDowell, dass auch im Idealfall, wenn für das Subjekt alle erfahrbaren Kriterien erfüllt sind, ein Irrtum möglich ist, verliert die Behauptung ihren Sinn, mit Kriterien verfügten wir über festes Wissen. (CDK, 372) Die Behauptung, Kriterien definierten einen inneren Zustand, wird leer, da nicht mehr prüfbar. Es wird unverständlich, wie das Subjekt innerhalb des antiskeptischen Modells überhaupt behaupten kann, je etwas über das »Innere« seines Gegenübers zu wissen.⁴⁷

Da McDowell durchaus der Meinung ist, die Subjekte könnten voneinander Wissen gewinnen, sucht er eine alternative Erklärung für die gesuchte Transparenz des »Inneren«. Seine Argumentationsstrategie gleicht dem oben entwickelten Schema: er identifiziert zunächst die Prämisse, welche zu der beobachteten Schwierigkeit der antiskeptischen Position führt, um dann aus ihrer Ablehnung heraus seine eigene Erklärung zu entwickeln.

Das Grundproblem der antiskeptischen Konzeption ist nach McDowell in die von ihr übernommene neuzeitliche Annahme, dass das subjektive »Innere« prinzipiell epistemologisch problematisch sei, während das »Äußere«, die beobachtbaren Verhaltensweisen und Gesten, uns unmittelbar gegeben ist. Auch die antiskeptische Erklärung verbleibt somit im Rahmen des »Mythos des Gegebenen«. Ihr Scheitern hat denselben Grund wie Kripkes Versuch, eine Theorie der Normativität zu entwickeln: Das »äußerlich« Gegebene, in diesem Fall die Kriterien, muss zugleich ein normativer Grund sein, der unser Urteil rechtfertigt, und doch als unmittelbare Evidenz außerhalb des logischen Raums der Gründe liegen. Daher bleibt dem Antiskeptiker gar nichts anderes übrig, als die stets auf der »Außenseite« befindlichen Kriterien bestenfalls als anfechtbare Urteilsbasis zu betrachten: »With this epistemological framework in place, it is undeniable that the warrants for our judgements about other minds yield, at best, defeasible support for them.« (CDK, 383) Da auch der Antiskeptiker die skeptische Prämisse teilt, das »Innere« sei verborgen und könne nur durch die beobachtbaren Kriterien erschlossen werden, *muss* seine Konzeption zu dem Resultat führen, dass ein und dieselbe Erfahrungsbasis – nämlich die Kriterien – Grundlage eines richtigen wie eines falschen Urteils sein kann. Und wie dem Antirealismus gelingt auch der antiskeptischen Konzeption damit nicht der Sprung von der beobachtbaren Evidenz zu dem, was sie anzeigen soll.

Entsprechend bietet McDowell für das Problem des Fremdpsychischen einen Entwurf an, der auf die Idee einer Deutung verzichten kann

47 Eine potenzielle Verteidigung des kriteriellen Modelles wäre, die Umstände mit zu der Konstitution des fraglichen Wissens heranzuziehen. Doch das heißt nur, *weitere* Kriterien anzunehmen. McDowell konzentriert sich zu Recht auf die unterstellte konstitutive Rolle der Kriterien; ihre Zahl und ihr Umfang sind im Grunde irrelevant.

– eben die Transparenzthese. Der Weg dahin führt über die Ablehnung der von Skeptizismus und Antiskeptiker geteilten Prämisse, dass Kriterien und »innere« Zustände zwei logisch unabhängigen Kategorien zugehören. Wie es beim Regelfolgen für McDowell ein Irrtum ist, anzunehmen, der interpretierende Geist müsse das Gegebene erst noch deuten und verstehen, liegt der Fehler von Skeptiker und Antiskeptiker nach McDowell in der Annahme, Geistiges sei dem Subjekt nur indirekt »gegeben«: »what Wittgenstein does is to reject the sceptic's conception of what is given.« (CDK, 385). Auch hier »therapiert« McDowell die falsche Entgegnung auf den Skeptiker, statt sie zu widerlegen.

Ein erster Schritt der Therapie ist, die *Expressivität* des Körpers anzuerkennen. Wir hatten diesen Schritt bereits vorgestellt, als in die Transparenzthese eingeführt wurde; in McDowells Diskussion des Fremdpsychischen zeigt sich ihre systematische Bedeutung. Unser primäres Verhältnis zueinander ist für McDowell nicht das zu toten Körpern, die wir erst kognitiv beleben; Körper haben für uns Ausdruck, sind lebendig; sie sind Leib. Der Skeptiker versucht, unsere Beziehung zwischen Menschen durch eine Beziehung bloßer Körper zu ersetzen; McDowell plädiert dafür, die Einheit⁴⁸ von Körper und Geist wiederherzustellen, so dass es nicht *prinzipiell* nötig ist, vom Körper auf den Geist zu schließen. Der Verzicht auf eine »Rekonstruktion« des Inneren bedeutet nach McDowell ein Verzicht auf Deutungen:

»Wittgenstein's response to the sceptic is to restore the concept of human being to its proper place, not as something laboriously reconstituted [etwa durch Deutungen], out of the fragments to which the sceptic reduces it [...] but as a *seamless whole unity* we ought not to have allowed ourselves to lose sight in the first place.« (CDK, 384; meine Hervorhebung)

Der zweite Schritt der Therapie ist, das Problem des Antiskeptikers zu beseitigen, dass Kriterien eine nur anfechtbare Evidenz bieten. Unter Verzicht auf die metaphysische Prämisse, dass dem Subjekt nur »unbe-seelte« Erfahrungen zugänglich sind, bleibt die Schwierigkeit, dass wir

48 Ohne die Parallele überzustrapazieren, muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass McDowells Argumentation genau die entscheidende These Rousseaus wiederholt: Auch Rousseau kennt einen unmittelbaren, unverfälschten Ausdruck, in dem sich die Wahrheit des Herzens direkt manifestiert; und für Rousseau führt der Weg zu einem richtigen Welt- und Selbstverhältnis über die Anerkennung dieser natürlichen Sprache, die von der Kultur korrumpiert und verdeckt wird. Das ganze Thema der »Transparenz« und ihrer Verkennung und Verfremdung ist das Leit- und Lebensthema Rousseaus, wie Starobinski, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen* zeigt. – Dieser Vergleich legt nahe, dass McDowell ein zutiefst romantisches Thema des, wie man es Heidegger variierend nennen könnte, unmittelbaren Mit-Seins in die analytische Diskussion wieder hineinträgt. Das zeigt sich auch in dem affirmativen Bezug McDowells zu dem frühen Marx der Pariser Manuskripte (vgl. MW 117).

uns trotzdem in unserem Urteil über andere irren können. McDowell schlägt daher eine *disjunktive* Konzeption der Erkenntnis vor. Ihr zufolge nehmen wir *entweder* den Zustand des anderen so wahr, wie er ist, *oder* wir nehmen ihn nur scheinbar wahr. Diese Auffassung zieht eine scharfe Trennlinie zwischen richtigem und falschem Urteil. Das richtige Urteil offenbart uns das »Innere« des anderen unmittelbar, in ihm wird uns diese Wirklichkeit manifest. Das falsche Urteil hingegen täuscht vollständig. Wir deuten also die Kriterien nicht falsch, sondern es liegen keine Kriterien vor. Im Unterschied zum Antiskeptiker beziehen sich falsches und richtiges Urteil bei McDowell somit nicht mehr auf dieselbe Erfahrungsbasis. Kriterien sind für die disjunktive Konzeption nur dann gegeben, wenn das Urteil stimmt; im Irrtumsfall *scheinen* sie nur gegeben zu sein.⁴⁹ So möchte McDowell die Einsicht Wittgensteins festhalten, dass »wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache [halten]: sondern meinen, daß *das und das – so und so – ist.*« (PU, §95).

Die disjunktive Konzeption der Erkenntnis bleibt unverständlich, wenn sie von der therapeutischen Zurückweisung der Metaphysik des Skeptikers getrennt wird; beide Schritte gehören zusammen. Erst die »Therapie« des szientistischen Menschenbildes öffnet uns auf die Möglichkeit hin, dass wir von den geistigen Zuständen anderer unmittelbare Kenntnis erlangen können, etwa durch körperlichen Ausdruck. Kriterien sind für McDowell weiterhin die Basis unserer Wissensurteile; sie werden jedoch nicht mehr als bloße, neutral beschreibbare Verhaltensdaten gesehen, sondern umfassen alles, was wir vom Subjekt *als* Mensch feststellen können.⁵⁰ Wie schon bei seiner Kritik des antirealistischen Modells des Regelfolgens zählt McDowell also auch den *Gehalt* subjektiver Äußerungen zu den Kriterien. Insofern Kriterien in diesem Modell beanspruchen, direkten Zugang zum manifesten »Inneren« zu gewährleisten, wird der Irrtum entsprechend nicht als eine falsche Interpretation verstanden, sondern als der falsche Eindruck, dass Kriterien vorliegen.

Zu der Therapie gehört auch, die disjunktive Konzeption nicht als die Erklärung eines rätselhaften Phänomens zu verstehen. McDowell liefert keine philosophische Beschreibung, wie das Subjekt zur Welt kommt, sondern will verständlich machen, wie wir subjektives Erkennen begreifen können, ohne die für den Skeptizismus nötige Kluft zwischen dem Erkennen und dem Erkannten annehmen zu müssen. Das Subjekt ist

49 Vgl. etwa folgendes Zitat: »in pretending, one [z.B. ein Schauspieler] causes it to *appear* that criteria for something ›internal‹ are satisfied (that is, one causes it to appear that someone else could know, by what one says and does, that one is in, say, some ›inner‹ state); but the criteria are not really satisfied (that is, the knowledge is not really available).« (CDK, 380)

50 »I think we should understand criteria to be, in the first instance, ways of telling how things are, of the sort specified by ›On the basis of what he says and does‹ or ›By how things look‹.« (CDK, 385)

immer schon in der Welt. Seine Erkenntnis und ihr Gegenstand sind ihm ineins gegeben: »*That things are thus and so is the content of the experience, and it can also be the content of the judgement*«. (MW, 26) Die disjunktive Konzeption liefert letztlich nur ein »truism«, mit dem – eben therapeutisch – die Neigung zurück getrieben werden soll, eine ontologische Lücke zwischen Geist und Welt anzunehmen. »All the point comes to is that one can think, for instance, *that spring has begun*, and that very same thing, *that spring has begun*, can be the case.« (MW, 27)

2.3.2 Die Wiederkehr des Skeptikers

Die disjunktive Konzeption der Kriterien ist das letzte Glied in McDowells Verteidigung seiner therapeutischen Lesart. Sie gibt eine Erklärung, wie wir die Transparenz der Teilnehmer verstehen können, ohne den Begriff der Praxis durch eine potenzielle Grenzziehung zu bestimmen, die vom Skeptiker ausgenutzt werden könnte. McDowells disjunktive Konzeption der Kriterien begreift Erkenntnis des Fremdpsychischen wie das Erkennen überhaupt als einen deutungsfreien, spontanen Akt. Das erlaubt scheinbar, dem skeptischen Einwand zu entgehen.

Im folgenden wird gezeigt, dass McDowells Konstruktion nicht die gewünschte Absicherung leisten kann. Ich werde diese Kritik in zwei Schritten entwickeln. Im ersten Schritt zeige ich, dass McDowells Modell der Transparenz durch disjunktive Kriterien dem Skeptiker nichts entgegengesetzt, da sie unter der Hand dem Subjekt nach wie vor eine *Entscheidung* abverlangt, ob es nun seinem phänomenal gegebenen Eindruck Glauben schenken soll oder nicht. In einem zweiten Schritt wird daraus der Schluss gezogen, dass McDowells Begriff der Praxis sich somit als ein epistemischer Begriff erweist. Die Bestimmung der Zugehörigkeit verlangt eine begründete Erkenntnis und kann somit vom Skeptiker angezweifelt werden. Gegen McDowells Intentionen erweist sich so auch seine Antwort auf den Skeptiker als intern wieder skeptisch, den Skeptiker einlassend.

Das Problem der subjektiven Perspektive. – McDowells therapeutische Beschreibung des Erkennens kann dem Skeptizismus letzten Endes nicht Halt gebieten, weil auch für sie alle Erkenntnis vom Subjekt ausgeht, d.h. von der subjektiven Erfahrung. Denn auch wenn McDowell disjunktiv zwischen der Illusion und der Wirklichkeit vorliegender Kriterien unterscheidet – in beiden Fällen ist dem Subjekt eine phänomenal identische Erfahrung gegeben, über deren Wahrheitsgehalt es noch zu *entscheiden* hat. Aus der Perspektive des Subjekts liegt kein Unterschied zwischen einem *manifesten* Sachverhalt und einer gleichartigen Täuschung vor.⁵¹ Daher bedarf es wieder einer subjektiven Entscheidung:

51 Glendinning, *On being with others: Heidegger – Derrida – Wittgenstein*, 139, betont, dass McDowell der kartesischen Subjektkonzeption noch so weit

»it [die gegebene Erfahrung] becomes the content of a judgement if the subject *decides* to take the experience at face value«. (MW, 26; meine Hervorhebung)

McDowell räumt explizit ein, dass eine solche Unterscheidung zwischen dem subjektiv gegebenem Eindruck und der Realität getroffen werden muss. Man müsse dem »phänomenologischen« Argument gerecht werden, dass täuschende Wahrnehmungen phänomenal nicht von manifesten Sachverhalten zu unterscheiden seien. (CDK, 389) McDowell sieht darin jedoch kein Problem, wird hier doch nur der subjektive Schein betrachtet:

»The alternative conception can allow what is given to experience in the two sorts of case to be the same *in so far as* it is an appearance that things are thus and so; that leaves it open that whereas in one kind of case what is given to experience is a mere appearance, in the other it is the fact itself made manifest.« (CDK, 389)

Damit verschiebt sich jedoch nur die skeptische Fragestellung.⁵² Wenn es *offen* bleibt, wie das Zitat nahelegt, ob die subjektive Wahrnehmung (»appearance«) tatsächlich einen Sachverhalt offenbart, wiederholt sich die Frage nach der Begründung des Urteils, dass der Sachverhalt vorliege. Der Skeptiker beruft sich ja gerade auf die Erfahrung *als* scheinbare Erfahrung; und McDowells Beschreibung, dass die scheinbare und die richtige Erfahrungen nur gleich sind, *insofern* wir uns des Urteils enthalten, würde der Skeptiker sofort bestätigen. Ihm geht es ja gerade darum ob das noch zu fällende Urteil richtig ist; er hinterfragt diesen Schritt. Da macht es keinen Unterschied, ob der Skeptiker den Schluss von den Kriterien auf die Fakten (Antiskeptiker) oder die vorgängige Identifikation der Kriterien selbst (McDowell) anzweifelt. In beiden Fällen ist mit ein und derselben Erfahrungsbasis die Möglichkeit gegeben, dass ein Irrtum vorliegt oder nicht.

Zu wissen, dass der andere Schmerzen hat, bedeutet daher *auch*, sich dafür zu entscheiden, dass er nicht nur Schmerzen vorspielt. In diese Lücke greift der Skeptiker. Denn woher weiß das Subjekt, dass es die richtige Entscheidung getroffen hat? Egal, welche Antwort gegeben wird: Sie verlagert nur die Frage nach der Gewissheit. Entweder wird die Gewissheit einfach behauptet – dann ist das Wissensurteil jedoch nach McDowells eigenen Maßstäben dogmatisch. Oder die Gewissheit muss sich im Laufe der Erfahrung durch weitere Erfahrung bestätigen – in

folgt, dass für ihn subjektive Erfahrung immer *selbstpräsent* ist – das Subjekt steht auch bei McDowell in einem *transparenten Verhältnis zu sich selbst* und muss *daher* wieder auf den Gegenstand schließen.

52 Die folgende, an Cavell orientierte Kritik findet sich auch bei Kern, *Understanding Scepticism*.

diesen Prüfungen wiederholt sich jedoch das Problem. Schließlich geht es darum, dass die Kriterien *konstitutiv* für unsere Erfahrung sein sollen, dass sie *bestimmen*, was es heißt, z.B. Schmerzen zu haben. Um diese konstitutive Rolle zu prüfen, muss es aber Fälle geben, in denen kein Zweifel möglich ist.⁵³

Die dritte Möglichkeit schließlich wäre, die Erfahrung durch theoretische oder hypothetische Urteile zu stützen. Eine solche Ergänzung der unmittelbaren kriteriellen Erfahrung wird von McDowell jedoch ausgeschlossen, da sie die konstitutive Rolle der Kriterien unterliefe. (CDK, 373) Kriterien wären dann nicht mehr von Symptomen zu unterscheiden. Unabhängig davon also, *wie* die erforderliche Entscheidung begründet wird, öffnet bereits die Tatsache, *dass* sie nötig ist, genügend Raum, um den Skeptizismus wieder zu entfalten.

McDowells Unterscheidung disjunktiver Urteilsformen geht an dem Skeptiker vorbei. Solange der Anspruch aufrechterhalten wird, das subjektive Urteil sei gerechtfertigt allein aufgrund der dem Subjekt präsenten Wahrnehmung, kann der Skeptizismus jederzeit wieder greifen. Wir werden sehen, dass eine Lösung des skeptischen Problems daher darin besteht, auf diesen Anspruch zu verzichten – auf die Annahme, das Subjekt hätte mit der Wahrnehmung eine objektive Rechtfertigung zur Hand, die *an seiner statt* für die Richtigkeit des Urteils vollständig einsteht.

Indem McDowell den Schwerpunkt darauf legt, dass die Kriterien – und nicht das Subjekt – die Korrektheit des Urteils verbürgen, reproduziert er eine Variante der zu Beginn dieses Kapitels vorgestellten skeptischen Metaphysik – in diesem Fall die *Selbstaufhebung* des Subjekts. Seine Konzeption führt letztlich zu einer Objektivierung des Subjektiven: Das Subjekt kann immer auf die ihm gegebene Evidenz verweisen, um sein Wissensurteil zu begründen, und diese Evidenz *allein* trägt dann die Verantwortung des richtigen Urteils. Das ein Urteil richtig ist, ist, wie McDowell auch immer wieder betont, dem Entgegenkommen der Welt zu verdanken. McDowell hat, indem er die Deutung aus der Beziehung von Subjekt und Welt auszutreiben versucht, zugleich auch die Möglichkeit eines genuin subjektiven Standpunkts aufgegeben. Die Kriterien offenbaren dem Subjekt, wie es um einen Sachverhalt steht; die Äußerung, dass etwas der Fall ist, muss so als die bloße Artikulation eines bereits vorfindlichen (und im übrigen auch begrifflich vorstrukturierten) Gehalts begriffen werden. Der Akt der Behauptung und des Urteils wird so zu einem Akt des *Registrierens*: das richtig erkennende Subjekt reicht den Gehalt seiner Erfahrung gleichsam nur weiter, fasst in Sprache, was

53 Das entscheidende Glied, das McDowell hier fehlt, ist eine Konzeption der *sozialen Autorität*, die über solche Fälle bestimmt. Die Einbeziehung der Autorität und damit der Macht in den Begriff der Praxis, die in Kap. 4.3.2 vorgestellt wird, ist McDowells Versuch, die Objektivität der Erfahrung zu retten, zutiefst fremd.

ihm durch Kriterien gegeben wurde.⁵⁴ In McDowells eigenen Worten: »A judgment of experience does not introduce a new kind of content, but simply endorses the conceptual content.« (MW, 49)

Zugehörigkeit als epistemische Bedingung. – Die Wiederkehr des Skeptikers bringt schließlich auch McDowells These ins Wanken, die Praxis hätte die transzendente Funktion, die Begriffe und ihren Gegenstand in eins zu bestimmen. McDowell gerät in dieselbe Schwierigkeit, die er dem Antiskeptiker vorhält: Selbst im angeblich konstitutiven Fall vollständig gegebener Kriterien bleibt der Zweifel offen, ob diese Erfahrung auch »für bare Münze« (»at face value«, MW 26) genommen werden kann. Das zeigt, dass er im Grunde nur die antiskeptische Konzeption modifiziert. Auch bei McDowell öffnet sich eine Kluft zwischen der (transzendentalen) Behauptung, es gebe eine interne Relation zwischen den inneren Zuständen und ihrer äußeren Manifestation, sowie der (epistemischen) Bestätigung dieser Annahme in der konkreten Situation. So beharrt McDowell darauf, dass Kriterien den fraglichen Begriff *definieren*. (CDK, 381) Er spricht etwa im Zusammenhang mit der Frage, wie »innere Zustände« mit »öffentlichen Merkmalen« verknüpft sind, ganz klassisch von einer internen Relation:

»The [psychological] concepts set up *internal links* between the [inner] states of affairs that are their instantiations and publicly accessible circumstances: circumstances linked ›normatively‹ to the states of affairs in one kind of case, circumstances linked to them as their normal expression in another.« (II, 311; meine Hervorhebung)

Gegen diese Annahme einer internen Verbindung steht das Problem, dass in der konkreten Situation die dem Subjekt verfügbare Evidenz nicht hinreicht, um eine solche *logische* Verbindung aufrecht zu erhalten. Um McDowells eigene Kritik der antiskeptischen Position zu paraphrasieren: Warum sollte man angesichts dieser Schwierigkeit noch von einem möglichen *Wissen* reden? Woher kann das Subjekt noch die Gewissheit nehmen, dass *diese* Wahrnehmung auch *jenen* inneren Sachverhalt anzeigt? Angesichts der Möglichkeit des Zweifels wird die Behauptung fraglich, es bestehe eine interne, also zwingende Verbindung zwischen der Wahrnehmung und dem korrelierten Sachverhalt. Die behauptete logische Notwendigkeit wird zu einem leeren Postulat. Stanley Cavell hat diesen Punkt hervorgehoben:

»If I claim that X is the case on the basis of the presence of the criteria of X and ›it turns out‹ that X is not the case, then I can always say ›The criteria were only seemingly present‹, or

54 Dieses Bild des »registrars of truth« findet sich in einer ähnlich gelagerten Kritik an McDowell bei Baz, *On When Words are Called for*, 479.

›The criteria were only seemingly satisfied. That something is a criterion of X is now – to appeal to an old thought – necessary because analytic, and therefore empirically empty. So *what* knowledge does it provide?« (CR, 42)

Diese Schwierigkeit wirft ein Licht auf die Argumentation McDowells zu Gunsten der Teilnehmerperspektive. Die Zugehörigkeit zur Praxis sollte in doppelter Hinsicht den Skeptizismus beruhigen: sowohl gegen Regelskeptizismus als auch beim Problem des Fremdpsychischen wird die objektivierende Metaphysik mit der Begründung zurückgewiesen, dass sie uns nicht erklären kann, was sie zu erklären beansprucht – die Möglichkeit des Wissens von anderen bzw. die Möglichkeit von Bedeutung. Die Detailanalyse der Transparenzthese zeigte nun, dass sich das unterstellte unmittelbare Verständnis nicht von selbst versteht. *Trotz* der Teilnahme an der Praxis manifestiert sich bei McDowell in der subjektiven Erfahrung nicht notwendig die Wirklichkeit so, wie sie ist (wie sie *für uns* ist, dieser kantische Zug wird ja nicht angegriffen). Was auch heißt: Die Teilnehmerperspektive (insofern sie identisch mit dem subjektiven Verständnis ist) bleibt anfechtbar. Der Skeptiker behält immer die Möglichkeit, auch innerhalb der alternativen Konzeption des Erkennens die epistemologische Frage zu stellen, wie gewiss das gefällte Urteil ist.

Das hat Folgen für McDowells Zurückweisung des Regelskeptizismus. Die Kriterien sind nicht einfach ein Seitenstrang der Philosophie McDowells. Seine Ablehnung des Regelskeptizismus und die damit einhergehende Betonung der konstitutiven Praxis stützt sich wesentlich auf die These, dass wir uns als Teilnehmer einer Praxis prinzipiell verstehen. Die disjunktive Konzeption der Kriterien formuliert aus, was als Transparenzthese nur vage behauptet wurde. Schließlich beruht letztere im Kern darauf, dass die unmittelbare Reaktion innerhalb der Praxis als *Manifestation* eines unmittelbaren Verständnisses der Regel begriffen werden kann: »It [die Reaktion] would manifest an understanding, a grasp, of the rule [...] that is not an interpretation.« (BW, 249) Eine solche unmittelbare, normativ verbindliche Manifestation der Regel kann das Subjekt nach McDowells eigenem Entwurf jedoch, wie die Kritik gezeigt hat, nicht mit Gewissheit annehmen. Die Behauptung, man *befände* sich (manifesterweise) in einer gemeinsamen Praxis, erfordert nun wieder eine Begründung.

Damit ist der Punkt erreicht, von dem aus der die skeptische Rückfrage wieder greifen kann. Um Missverständnisse zu vermeiden: Das aufgeworfene Problem ist nicht, ob McDowell begründen kann, dass wir uns »in einer Praxis« befinden. Notfalls bliebe ihm zu seiner Verteidigung der unspezifische Rekurs auf unsere geteilte, unsere menschliche Praxis, und innerhalb McDowells Theorierahmen, den wir in dieser immanenten Kritik ja nicht überschreiten wollen, wäre dies eine legitime

und hinreichende Replik. Nicht mehr haltbar ist jedoch seine Behauptung, dass wir durch einen solchen Rekurs über ein wie auch immer geartetes *Wissen* verfügten. Jegliche Bestimmung des normativen Gehaltes, der durch den Rekurs auf die Praxis verteidigt werden soll, setzt eine Grenzziehung voraus, die den Begriff der Praxis doch wieder zu einem epistemischen Gegenstand werden lässt und ihn erneut der Skepsis aussetzt. McDowells Problem ist nicht seine kantische Wendung des Praxisbegriffs »nach innen«, sondern die weitergehende Behauptung, dass damit der skeptischen Hinterfragung unseres Wissens ein sicherer Riegel vorgeschoben wäre.

Trotz dieses negativen Ergebnisses ist die Diskussion der beiden Reaktionen auf den Skeptizismus nicht umsonst gewesen. Mit McDowell und Kripke wurden zwei Deutungen diskutiert, die in ihrem Gegensatz das Spektrum der möglichen Antworten auf die skeptische Herausforderung gut repräsentieren. Wenn also, wie jetzt festgestellt werden musste, *beide* Lesarten immanent an ihrem erklärten Anspruch scheitern (dem Anspruch, dem Skeptiker teilweise oder ganz den Boden unter den Füßen wegzuziehen), wirft dies ein neues Licht auf die skeptische Herausforderung. Daher wird nun, unter Inanspruchnahme der gewonnenen Ergebnisse, untersucht, ob sich aus dieser Wiederkehr des Skeptikers, die selbst beim dezidierten Antiskeptiker McDowell zu verzeichnen ist, eine neue Einsicht über das vom Skeptiker aufgeworfene Problem der Zugehörigkeit zur Praxis gewinnen lässt.

3 Subjektivität als Gewissheit

Wo stehen wir nach den bisherigen Ausführungen? Ausgangspunkt war Kripkes skeptisches Problem des Regelfolgens. Es wirft die Frage auf, wie so etwas wie Bedeutung überhaupt rational erklärt und gerechtfertigt werden kann. Wir haben zwei Antworten auf diese Herausforderung verfolgt: Kripkes eigene Deutung, nach der Wittgenstein selbst als Skeptiker zu lesen sei, und McDowells diametral entgegengesetzte Interpretation, für die Wittgenstein uns an der Figur des Skeptikers gerade die Absurdität bestimmter philosophischer Fragestellungen vorführen und diese letztlich therapieren wolle. Kripke und McDowell vertreten so die ganze Bandbreite der *rule following considerations*, die Extreme eines naturalisierten Platonismus vs. eines hume'schen Antirealismus. Trotz ihrer internen Opposition sind sich Kripke und McDowell dabei in einem Punkt einig: Beide verstehen die Antwort Wittgensteins als einen *Verweis auf die Praxis*. Der Skeptiker übersieht ihrer Meinung nach, dass das Einzelsubjekt, seine Fähigkeiten und die Bedeutungen, über die es verfügt, auch Teil einer Praxis sind.

Kripke und McDowell geben zwei grundverschiedene Antworten darauf, warum und wie Wittgensteins Verweis auf die Praxis (PU §201) dem Skeptiker die Stirn bieten kann. Die Analyse ihrer Überlegungen hat jedoch gezeigt, dass beide das erklärte Ziel nicht erreichen, den skeptischen Zweifel zumindest stillzustellen. Das vorliegende Kapitel nimmt sich daher zur Aufgabe, diese *Wiederkehr* des Skeptikers zu analysieren. Es vermutet ihren tieferen Grund in der von beiden Ansätzen geteilten Prämisse, der Skeptizismus sei, da er schließlich eine unhaltbare und in sich inkonsistente Position vertrete, *jenseits* der für unsere Normativität konstitutiven Praxis anzusiedeln. Eine Prämisse, die zugleich das Antwortschema vorgibt: der Skeptiker muss dann konsequenterweise wieder in die Praxis *zurück* geholt werden. Doch ist das so?

Das Problem manifestiert sich in den Gebrauch des »Wir«, der ersten Person. Mit welchem Recht können »wir« uns auf die Praxis berufen? In welchem Sinne sind wir, als philosophierende Subjekte, notwendig ein Teil der Praxis, und warum erkennt das der Skeptiker nicht? Wie kann ich, als Einzelperson, wissen, erkennen oder beurteilen, wie »wir« handeln? Die skeptische Herausforderung erlaubt, diese Fragen unter dem größt-

möglichen Druck der »desaströsen« (McDowell) skeptischen Schlussfolgerung zu diskutieren – unter dem Eindruck eines Individuums, welches selbst den *Begriff* einer Übereinstimmung mit den anderen verliert.

Ausgangspunkt der folgenden Analyse ist die Schwierigkeit, sich (»uns«) und den Skeptiker in Bezug auf die Praxis einzuordnen (3.1). Die bis jetzt vorgestellten Reaktionen auf den Skeptizismus situieren »ihn« ausserhalb und »uns« innerhalb der Praxis. Diese Antworten scheitern, so die These, *aus diesem Grunde*, weshalb alternativ dafür plädiert wird, auch den Skeptizismus *innerhalb* der Praxis zu verorten. Diese Alternative wird in einer Auseinandersetzung mit McDowell entwickelt. Als entscheidende Lücke in McDowells Argumentation erweist sich die zu dem Ausschluss des Skeptikers parallele Einschlussgeste (3.2). McDowell identifiziert die *subjektive* praktische Gewissheit, mit der wir als Einzelsubjekte handeln und urteilen, mit »der« Praxis als Ganzes. Erste Person plural und singular sind für ihn in dieser Hinsicht gleich. Dies funktioniert jedoch nur, wie gezeigt wird, um den Preis, dass die Praxis objektiviert wird. Gegen McDowells Intentionen gerät die Zugehörigkeit zur Praxis selbst wieder zu einem (rational anfechtbaren) Gegenstand der Erkenntnis. So stellt sich McDowell mit seinem Modell jenseits der Praxis, deren Einheit es verbürgen will, und hat damit – wie McDowell gegen Kripke selbst argumentiert – keine Chance gegen den Skeptiker.

Diese Kritik an McDowell führt zu dem Problem der repräsentativen Äußerungen und leitet die Wende zum konstruktiven Teil der Argumentation ein: Was erlaubt, die eigenen Handlungen und Urteile repräsentativ für die der Praxis anzusehen? Wie ist der Übergang von »ich nenne das einen Tisch« zu »wir nennen das einen Tisch« zu verstehen? In zwei Schritten wird diese Frage vor allem entlang der Überlegungen Wittgensteins in *Über Gewissheit* diskutiert. Demnach kann erstens die Praxis, in der wir übereinstimmen, selbst nicht als Gegenstand der Erkenntnis oder der theoretischen, reflexiven Einholung begriffen werden (3.3). Nach Wittgenstein ist das Verhältnis der Individuen zu der Praxis, die konstitutiv für die Normativität ihrer Äußerungen ist, *nicht* epistemisch. Deshalb kann zur Verteidigung der Normativität gegen den Skeptiker auch nicht auf die Praxis als Erkenntnisgegenstand verwiesen werden. Wissens- und Erkenntnisansprüche (wie »*das* ist ein Tisch«) weisen somit zweitens (3.5) einen irreduziblen subjektiven Anteil aus: Wenn ich meine Gewissheit gegen den Skeptiker verteidige, bin zuletzt *ich* es, das einzelne Subjekt, das für sie einsteht. Das ist der entscheidende Punkt, den McDowell (und mit ihm Kripke) übersieht. Mein Handeln und die praktische Gewissheit meines Handelns sind nicht *per se* repräsentativ für die Praxis und können somit auch nicht gegen den Skeptiker als Beleg einer gemeinsamen Teilnehmerperspektive angeführt werden.

Den Skeptizismus als Teil der Praxis zu sehen heißt somit, anzuerkennen, dass sich die von ihm ausgenutzte *Spannung* im Verhältnis von

Subjekt und Praxis nicht beruhigen lässt. Jeder Versuch, diese Spannung aufzulösen (den Skeptiker endgültig auszugrenzen), ist zumindest aus einer an Wittgenstein orientierten Position zum Scheitern verurteilt. In einer Zusammenfassung der bisher gewonnenen Ergebnisse (3.6) wird dies als eine Konsequenz aus der Kritik der »Meta-Sprachspiele« erläutert: der Versuch, den Skeptiker auszugrenzen, gleicht dem Versuch, dem reflexiven philosophischen Sprachspiel einen gesonderten, von der Praxis letztlich abgelösten Status zuzusprechen. Alternativ sollte vielmehr, so der abschließende Vorschlag in diesem Kapitel, der Skeptizismus als eine Form der *Selbstproblematierung* begriffen werden (3.7) – als eine methodisch besonders aufschlussreiche Form der Philosophie.

3.1 Wohin gehört der Skeptiker?

Betrachtet man die bisher dargestellte Diskussion mit einigem Abstand, zeichnet sich ein deutliches Bild ab. Sowohl Kripke als auch McDowell wollen der skeptischen Bedrohung, die Kripke als »Regelparadox« formuliert, mithilfe eines *Appells an die Praxis* begegnen. Der Skeptiker berücksichtigt ihrer Meinung nach nicht, dass er Teilnehmer einer Praxis ist – ob diese Teilnahme nun als empirisches Faktum (Kripke) oder als unmittelbare transzendente Voraussetzung (McDowell) verstanden wird. Für Kripke und McDowell steht der Skeptiker somit *jenseits* der Praxis; und ihre Antworten zielen entsprechend darauf, den »missing link« zur gemeinschaftlichen Praxis wieder herzustellen.

Dieses Argumentationsschema folgt einem in der Sekundärliteratur verbreiteten Muster.¹ Es wirft jedoch ein entscheidendes *epistemologisches* Problem auf, welches in diesem Kapitel im Mittelpunkt stehen wird. Woher, so muss gefragt werden, *weiß* das vom Skeptizismus herausgeforderte Individuum, was die Praxis ist, in deren Namen es spricht? Was gibt ihm selbst (oder uns) die Gewissheit, in Übereinstimmung mit der Praxis zu urteilen, ihren Maßstab zu teilen? Tatsächlich stellt sich die Frage erst bei der Interpretation McDowells mit aller Deutlichkeit, denn Kripke liefert ja ein Prüfverfahren, an dem die Übereinstimmung festgestellt werden kann. Akzeptieren wir jedoch McDowells Kritik der »view from sideways-on«, so muss um so dringlicher gefragt werden, was uns dann noch erlaubt, *unser* Urteil unabhängig von konkurrierenden Deutungen als repräsentativ für die Praxis zu erklären.

An dieser Frage müssen sich alle Interpretationen messen lassen, die – wie Kripke und McDowell – Wittgenstein eine Auflösung oder zumindest Beruhigung des Skeptizismus durch die Praxis zuschreiben. Das Individuum muss in irgendeiner Form über »die« Praxis verfügen, die

1 Eine Übersicht gibt Hurley, *Wittgenstein on Practice and the Myth of the Giving*, 225.

gegen den Skeptiker aufgeboten wird. Schließlich kann sie – unabhängig davon, welchen ontologischen oder metaphysischen Status wir ihr zuerkennen – nur durch Einzelpersonen vertreten oder erkannt werden. Wenn der Skeptiker dadurch definiert wird, dass er jenseits der Praxis steht, ruht die Beweislast daher auf der spiegelbildlichen Behauptung, dass »wir«, die wir den skeptischen Zweifel (man möchte fast sagen: naturgemäß) nicht leben können, uns in einer gemeinsam *geteilten* Praxis befänden. Um die geteilte Praxis als einen Einwand gegen den Skeptiker zu verwenden, muss geklärt werden, wie oder in welchem Sinne das Individuum an ihr Teil hat, was sein Modus der Teilhabe ist. Der Verweis auf die Praxis rückt das *Verhältnis des Individuums zu der Praxis* in den Vordergrund.

Kennzeichnend für die hier diskutierten antiskeptischen Strategien ist, dass sie diese epistemologische Problematik nicht sehen. Diese Aussage mag bei McDowell zunächst verwundern. Während Kripke deutlich daran scheitert, dass er die Zugehörigkeit zur Praxis in Form von Rechtfertigungsbedingungen objektiviert, geht McDowell einen ganz anderen Weg. Er erkennt explizit an, dass Normativität kein Erkenntnisgegenstand sein kann, und Wittgensteins Lehre bestehe gerade darin, dies einzusehen. Doch es hat sich gezeigt, dass McDowells Verteidigungsstrategie gegen den Skeptiker nicht greift, und diese Wiederkehr gilt es angemessen zu verstehen. Ihr tieferer Grund ist, dass McDowell gegen seinen Willen die Praxis *doch* wieder zu einem Erkenntnisgegenstand macht, sie objektiviert, und somit den Skeptiker wieder einlädt. Und diese Objektivierung der Praxis ist, wie wir sehen werden, der mit Kripke geteilten Gesamtstrategie geschuldet: der Annahme, man müsse den Skeptizismus widerlegen oder therapieren, indem man ihn als eine unmögliche Position jenseits der Praxis sieht und somit von ihr *ausgrenzt*.

Die Wurzel der Schwierigkeit, auf die wir hier stoßen, liegt in einem einseitigen Verständnis der skeptischen Frage. McDowell und Kripke gehen beide die skeptische Argumentation von ihrem *Endpunkt* her an, von ihrem instabilen, selbstwidersprüchlichen Resultat, das die Möglichkeit von Bedeutung überhaupt leugnet. Aus dieser Perspektive ist die skeptische Schlussfolgerung von Anfang an absurd – was umgekehrt die Identifikation des antiskeptischen Standpunktes mit »uns« oder gar mit »unseren natürlichen Reaktionen« nahelegt. Doch aus diesem Blickwinkel wird übersehen, dass der Skeptiker selbst als kundiger und kompetenter Teilnehmer der Praxis argumentiert. Auch wenn die skeptische Antwort zu einem »Bedeutungs nihilismus« (Baker/Hacker) führt, zu einem »Schwindel« (»vertigo«, McDowell), so bleiben die skeptische Frage und der Gang der Argumentation verständlich und nachvollziehbar. Gerade das macht ihren Reiz aus: dass sie kraft einer (vielleicht nur scheinbar, aber auf jeden Fall zunächst) *zwingenden* Argumentation im Ausgang von etwas Selbstverständlichem dessen Unmöglichkeit

aufweist.² Der Skeptiker lässt sich nicht so einfach aus der Praxis verbannen. Seine Wirkung beruht darauf, dass er den Zweifel *innerhalb* der Praxis, als ihr kompetentes Mitglied, entfacht. Er argumentiert für seine Position, führt Gründe an, verteidigt sich und kritisiert den Gegner. Die Figur des Skeptikers steht nicht für einen unverständigen Anfänger, der nicht begriffen hat, wie wir einen Begriff benutzen. Noch ist er apriori uneinsichtig, unvernünftig oder unwillens, sich den Fakten zu stellen. Er ist vielmehr im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte und *weiß*, wie wir die Sprache verwenden.

Der skeptische Zweifel kann seine Sprengkraft nur entwickeln, wenn er seinen Ausgangspunkt in der Praxis findet, wie wir sie kennen und beherrschen. Das ist kein Zufall. Der Skeptiker muss von etwas ausgehen, *was uns allen bekannt ist* – nur so kann seine Argumentation, die dem vertrauten Phänomen schließlich den Boden entzieht, die irritierende Wirkung haben, dass wir bislang einem Missverständnis (Irrtum, Irrglauben) aufgesessen seien. Auch mit Sicht auf die antiskeptische Lösungsstrategie, die bestehende Zugehörigkeit zur Praxis einzuklagen (den Skeptiker an diese zu erinnern), muss darauf bestanden werden, dass der Skeptiker nicht apriori von der Praxis getrennt werden kann. Nur wer zu der Praxis gehört, kann – therapeutisch oder durch Aufweis unserer faktischen Übereinstimmung – an sie erinnert werden. Der Skeptiker ist bereits Teilnehmer einer Praxis, er muss es sein.

Aus dieser revidierten Perspektive muss der Skeptizismus als ein *Teil* der Praxis verstanden werden, als ihre nicht auszugrenzende Möglichkeit. Ist er tatsächlich so absonderlich, wie Kripkes Vergleich mit einem LSD-Rausch und McDowells inquisitorische Metapher des Exorzieren nahelegen? Man könnte das Problem auch so formulieren: Wenn der Skeptizismus überhaupt *möglich* ist, wie steht *dieses* Faktum zu den anderen Fakten der Praxis? Ist der Skeptizismus kein Sprachspiel? Was erlaubt, den Skeptizismus selbst aus der Praxis auszugliedern und ihn nicht als einen Teil von ihr anzuerkennen? – Man könnte diese Fragen zurückweisen. Schließlich redet der Skeptizismus *über* unsere Praxis, er reflektiert sie, und ein detailliertes Argument wie das Regelparadox kann kaum mit unseren fundamentalen Urteilsformen (»bedrock judgments«) wie »das ist rot« auf eine Ebene gestellt werden. Hier verwenden wir die Sprache, dort ist diese Verwendung selbst Gegenstand der Betrachtung. Und doch: genau diese Trennung sprachlicher Bezugsebenen würde Wittgensteins entscheidender Perspektive nicht gerecht werden, nach der es keine »Über-Ordnung« gibt. Gerade eine solche Hierarchie der Bezugnahmen, wie sie etwa in Russells Typentheorie verwendet wurde, lehnt Wittgenstein von Anfang an, also bereits im *Tractatus*, ab.

2 Wir werden in der Diskussion der philosophischen Übung auf dieses Merkmal, das Skeptizismus und Philosophie teilen, weiter eingehen. Vgl. Kap. 4.1.

Auch für den späten Wittgenstein gibt es keine Metasprachspiele, in denen wir wie losgelöst und unabhängig von ihr über die Praxis diskutieren: »Während doch die Worte ›Sprache‹, ›Erfahrung‹, ›Welt‹, wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte ›Tisch‹, ›Lampe‹, ›Tür‹.« (PU, §97)

Wenn die Reaktion auf den Zweifel darin besteht, das zweifelnde Subjekt wieder zur Praxis zurückzuführen, muss die Frage gestellt werden dürfen, mit welchem Recht das skeptische Tun selbst nicht zur Praxis gezählt wird. Zumal sich die skeptische Verwendungsweise der Worte von der seiner Gegner im Diskurs kaum unterscheidet; beide setzen Argumente auseinander, reden, beschreiben, erklären. Der Skeptiker fordert dazu heraus, festzulegen, *was* die Praxis ist – weshalb die bloße Möglichkeit einer *innerpraktischen* Distanz zur Praxis, die er anzeigt, ernst genommen werden muss. Wer nur aus der Perspektive der einstimmigen, selbstverständlichen Praxis auf Wittgensteins Ausführungen blickt, übersieht das streng individuelle Element in ihnen. Dieses spiegelt sich auch im präzisen Gebrauch der Sprecherperspektiven in Wittgensteins Text wieder: Wittgenstein benutzt die erste Person singular, wenn es um das Individuum geht, und diese Perspektive ist *nicht* zwingend identisch mit der ersten Person plural. Deshalb ist es wichtig, dass Wittgenstein in der Regelfolgendiskussion (PU, SS197-242) aus der »Ich«-Perspektive argumentiert.³ So sehr es ein Fakt ist, dass wir in der Praxis übereinstimmen, so sehr ist es auch Fakt, dass wir diese Übereinstimmung anzweifeln, *rational* anders verstehen können. Dies zu sehen, heißt, das Individuum nicht vollends in die Praxis aufzulösen und statt dessen die *Spannung* im Verhältnis von Subjekt und Praxis, bei aller Asymmetrie, anzuerkennen.

Stanley Cavell legt eine Deutung vor, die den Skeptizismus als eine Position *innerhalb* der Praxis anerkennt. Der Skeptizismus müsse, wie er betont, als eine *natürliche Möglichkeit* der Sprache (CR, 47) begriffen werden. Der entscheidende Punkt, an dem für diese Lesart von McDowell abgewichen werden muss, ist eine Umdeutung der Normalität des gewöhnlichen Handelns, die unsere Praxis auszeichnet. Sie markiert nach der hier vorgeschlagenen Lesart Wittgensteins den *Schnittpunkt* von Subjekt und Praxis, nicht ihre Identität. Den Skeptizismus innerhalb der Praxis zu verorten, heißt so, ihn als eine Distanzierung nicht von der Praxis zu begreifen, sondern als einen Rückzug von sich selbst, von seinen eigenen Reaktionen. Das Subjekt traut seinen Reaktionen nicht, hält sie zurück, antwortet nicht auf die Situation – und sucht dann nach einem Grund für sie, nach einer Rechtfertigung, die den Weg zurück in die Praxis weist. Damit ist die Ausgangsbedingung des Skeptikers erfüllt:

3 »So handle ich eben« (PU, §217) zeigt daher eine »crisis of consent« (Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, 76) an und nicht eine wiedergefundene Gewissheit, im Einklang mit den anderen zu handeln.

Er *ist* kompetent; allein er hält diese Kompetenz zurück, hinterfragt sie, will sie (be-)gründen.

Dies kann als eine Abkehr von der Teilnehmerperspektive, vom kollektiven »Wir« beschrieben werden; doch diese Abkehr ist – *pace* McDowell – nicht von vornherein illegitim, inkohärent, zum Scheitern verurteilt. Die skeptische Position wäre nur dann in einem negativen Sinne grundlos, wenn die Praxis tatsächlich begründet wäre. Doch das blinde, deutungsfreie Regelfolgen (»Ich folge der Regel blind«, PU §219) gibt, wie noch detaillierter ausgeführt wird, gerade keinen Grund zur Hand. Der Skeptiker stellte sich nur dann jenseits, wenn die Praxis selbst eine objektive Einheit bildete. Eine solche propositionale Einheit gibt es jedoch nur *in* der Sprache; nicht in unserem Verhältnis *zu* ihr. Unsere »Übereinstimmung in den Urteilen« (Wittgenstein) hat ihren Grund in sich selbst, in unseren selbstverständlichen Reaktionen, die keine rationale »Übereinstimmung der Meinungen« ausdrücken, »sondern der Lebensform« (PU, §241). Diese Lebensform ist zwar etwas, was wir mit anderen teilen, doch wir, als jeweilige Einzelsubjekte, teilen sie. Wenn wir Grenzen finden, um die wir nicht umhin kommen, sind diese Notwendigkeiten *in uns* und nicht in der Praxis. Die Grenzen der Praxis, die mit den Grenzen des »Normalen«, des »Selbstverständlichen« zusammenfallen, sind nicht das Ergebnis theoretischer Einsicht oder epistemischer Reflexion. Sie *zeigen* sich in dem, was wir faktisch, in der Tat noch als selbstverständlich anerkennen würden und was nicht. »[T]he question of normality«, so Cavell, »is a practical one; or a question of the limits of practice« (CR, 90).

Indem der Skeptiker so nicht mehr in ein unverständliches Außen verwiesen wird, zeigt er die Möglichkeit einer innerpraktischen Distanz zur Praxis an – und öffnet somit einen Weg, das Problem der Kritik anzugehen. Der Skeptiker ist nicht als Renegat zu betrachten, sondern als *Inbegriff des philosophierenden Subjekts*. Eben weil der Versuch, sich selbst zu verstehen, auf den grundlosen Grund der Praxis stößt – den Wittgenstein als *Tat* konzipiert (vgl. ÜG, §402) –, ist die Versuchung groß, entweder einen Mangel an Fundament zu behaupten (Skeptiker), oder dieses in Form einer vermittelten (Kripke) oder unvermittelten (McDowell) Praxis einzuholen. Wittgensteins Philosophie ist aber keine Apologie des »Wir«, sondern ein Eindringen in das gespannte Verhältnis von Subjekt und Praxis. Und sein Appell an die Praxis soll dem Skeptiker nicht den Spiegel vorhalten, sondern ihm einen Weg (»Methoden, gleichsam verschiedene Therapien«, PU §133) weisen, wie er das Problem, das er mit sich selbst hat, *an sich selbst* bearbeiten kann.

3.2 Das Problem der Grenzziehung

Um zu zeigen, dass der Skeptiker nicht aus der Praxis ausgewiesen werden *kann*, soll im Folgenden das Grundproblem aufgewiesen werden, mit dem sich alle Theorien konfrontiert sehen, die eine solche Strategie verfolgen. Wieder dient dabei McDowells Ansatz als Ausgangspunkt, wobei ihm diesmal ein exemplarischer Status zukommt. Er wird als eine raffiniertere Variante der Ausgrenzung des Skeptikers in den Blick genommen – herausfordernd vor allem deshalb, da er sich explizit der Gefahr bewusst ist, die Praxis zu einem potenziellen Gegenstand der Erkenntnis zu verdinglichen. Dass ihm dies, wie im letzten Kapitel detailliert gezeigt, dennoch widerfährt, bedarf daher einer näheren Analyse, die belegen wird, dass dieses Scheitern der von ihm verfolgten ausgrenzenden Grundstrategie geschuldet ist. Wie geht McDowell gegen den Skeptiker vor, und an welcher Stelle gerät er in den Widerspruch?

Der erste therapeutische Schritt McDowells ist die Ablehnung aller Erklärungsmodelle, welche die Fähigkeit des Regelfolgens durch einen Vergleich zu begründen versuchen. Indem er den »Mythos des Gegebenen« als solchen entlarvt, öffnet sich der Weg, die den Skeptiker treibenden Fragen nach dem Wesen der Bedeutung zu »exorzieren« (MW, 176). McDowell konnte zeigen, dass wir unsere praktische *Gewissheit* im Handeln nicht auf eine praxisexterne »überstarre Verbindung« (Wittgenstein) zurückführen können. Es gibt keine vermittelnde Interpretation, welche uns erst die Gewissheit verleiht, dass wir mit unserem Handeln der Regel folgen: »if we are simply and normally immersed in our practices, we do not wonder how their relation to the world looks like from outside them«. (NCR, 211)

Nun folgt aus dieser Einsicht noch nicht die These, es gebe eine prinzipielle Transparenz aller Teilnehmer der Praxis untereinander, die gegen den Skeptiker ins Feld gerückt werden könnte. Um die Umdeutung des Regelfolgens therapeutisch gegen den Skeptiker einsetzen zu können, fügt McDowell seiner Diagnose noch eine unausgesprochene zweite Behauptung hinzu. Wir erwerben in der Praxis nicht nur normative Reaktionen und Urteilskompetenzen; wir sind – so seine implizite These – zugleich imstande, uns gegen skeptische Angriffe *reflexiv auf diese Gewissheit zu beziehen*, sie zu erkennen. Wir haben nicht nur eine Gewissheit im Handeln, wir wissen auch, dass *dies* die Gewissheit ist, mit der wir im Einklang mit der Praxis handeln. Wir können die skeptische Frage abwehren, da wir wissen, dass wir addieren (und nicht quaddieren), wie wir auch wissen können, was andere Praxisteilnehmer im »Inneren« bewegt.

Da die Gewissheit sich *gegen* den Skeptiker richten soll, der jenseits der Praxis steht (oder zunächst die Zugehörigkeit zu einer anderen Praxis reklamiert), muss das Subjekt selbst wieder auf die Praxis, zu der es

gehört, verweisen können. Dies jedoch, so McDowells zweiter antiskeptischer Schritt, ist uns durchaus möglich. Diese Annahme manifestiert sich im exemplarischen Gebrauch des »Wir«, mit dem wir für die Praxis, in ihrem Namen, sprechen können. Als kompetentes Subjekt verfügen wir nach McDowell über die Fähigkeiten und Begriffe, die uns als Teilnehmer einer Praxis auszeichnen; unsere subjektive Perspektive (»ich«) erlaubt demnach, auch im Namen aller Teilnehmer der Praxis (»wir«) zu sprechen. Einer spricht für alle.

Diese implizite Annahme findet sich in McDowells methodologischem Selbstverständnis wieder. Es gehe nur darum, so McDowell, gegen den Skeptiker daran zu *erinnern*, was jeder Teilnehmer der Praxis bereits weiß und kann: »we need only to remind ourselves of obvious facts about what we do« (BW, 252) Nur so kann Wittgensteins Therapie, wie McDowell sie versteht, greifen und den Skeptizismus »austreiben«. Die Therapie funktioniert als ein Appell an »unsere« Praxis, bei dem die Gewissheit, mit der wir als Einzelne normalerweise und selbstverständlich in ihr handeln, auf die Praxis als Ganzes übertragen wird.

Dieser zweite Schritt ist erforderlich, wenn McDowell den Skeptiker tatsächlich auszugrenzen versucht, und er ist das Problem. Mit der Grenzziehung wird die Praxis selbst wieder zum potenziellen Gegenstand der Erkenntnis. Die Abwehr des Skeptikers gerät in eine Position, die McDowell zu vermeiden versuchte: eine Position *auf* einer Grenze, die zwischen verschiedenen Praktiken gezogen werden kann. Wer eine Grenze zwischen verschiedenen Praktiken zieht, muss seine eigene Praxis transzendieren können, um sich auf diese als eine Einheit zu beziehen.

Der Skeptiker zweifelt nicht an unserer Zuversicht, dass wir in Übereinstimmung mit der Praxis handeln.⁴ Er bezweifelt vielmehr, dass wir diese Gewissheit zu Recht in Anspruch nehmen. Der Hinweis »aber wir stimmen in einer Praxis überein« kann sich daher nur gegen den Skeptiker richten, wenn diese Übereinstimmung inhaltlich fixiert wird; wenn der Glaube in den Rang eines Wissens gehoben wird. Um, wie McDowell, die Übereinstimmung in der Praxis über eine logische Einsicht (oder Forderung) hinaus zu heben, muss inhaltlich bestimmt werden, *worin* wir übereinstimmen. Nur durch die Insistenz darauf, dass unsere Perspektive als Teilnehmer einer Praxis eine Grenze *hat*, kann dem Skeptiker vorgeworfen werden, dass er sich *illegitim*erweise jenseits dieser stelle, wenn er einen praxisexternen Grund für unser Handeln sucht.

McDowell weist den Skeptizismus zurück, indem er die Gewissheit, die wir im Verlauf unserer Initiation in die Praxis erwerben, *epistemisch überlädt*. Wir verfügen nach McDowell nicht nur über Begriffe, wir sind

4 McDowell spricht in seiner Exposition des skeptischen Paradoxes auch von der »confidence«, die wir hätten, dass wir auch in zukünftigen Anwendungen der Regel ihr folgen würden, uns selbst und damit der Regel treu bleibend. (NCR, 205f.)

uns reflexiv auch dieser Kompetenz *als* Kompetenz gleichsam mit derselben Unerschütterlichkeit gewiss, mit der wir sie in der Praxis gebrauchen. Wir reagieren nicht nur spontan und unmittelbar (blind), sondern sind uns auch darin gewiss – zumindest nach McDowell –, dass und wie wir in diesen Reaktionen normativ und kompetent handeln. Das Individuum ist sich, mit andern Worten, darin gewiss, ganz *im Einklang mit der Praxis* zu handeln. Hierin besteht die eingangs McDowell vorgeworfene Identifikation des Subjekts mit der Praxis. McDowells regelfolgendes Individuum betrachtet sich als repräsentativ, sein Handeln als exemplarisch. So etwa, wenn wir einem Wegweiser, der nach rechts weist, in diese Richtung folgen: »Going to the right in such a situation [...] would be an example of what we call ›obeying a rule‹ in actual cases.« (BW, 249)

Der in diesem Zitat vollzogene Schritt vom »Ich«, der in einer solchen Situation reagiert, zum »Wir« einer normativen Praxis ist eine Überschreitung der Praxis, denn es wird ein Urteil *über* die Praxis gefällt (»die Praxis des Regelfolgens ist das, was ich tue«). Das hat jedoch zur Folge, dass in letzter Instanz nicht mehr das Subjekt, sondern die Praxis für die Normativität der fraglichen Handlungen bürgt. Damit wird die Praxis selbst zu einem *Beleg*, dass das individuelle Handeln richtig ist. Genau diese Konsequenz formuliert McDowells Konzeption der Kriterien aus. Wenn McDowell die Therapie als eine Erinnerung beschreibt, wo wir »obvious facts about what we do« (BE, 252) anführen, so stehen uns diese »facts« nur als Gegenstand der Erkenntnis zur Verfügung, als Wissen, dass sich uns manifestiert. Und dieses Wissen kann sich uns *richtig* oder *falsch*, nur scheinbar, manifestieren, womit der skeptische Regress sich, wie beschrieben, wieder entfalten kann.

Die von McDowell vorgenommene Objektivierung der Praxis ist konsequent, um den Skeptiker abzuweisen, doch im Ergebnis inkonsistent. Das Subjekt muss sich auf die Praxis *beziehen*, um seinen Anspruch gegen den Skeptiker aufrecht zu erhalten – etwa, indem es sagt: »so wie ich handle, handeln wir; ich handle exemplarisch; und wir verstehen uns innerhalb der Praxis.« Das »Ich« *innerhalb* der Praxis muss zu einem »Wir« verallgemeinert werden, mit dem sich das Subjekt identifiziert (»Ich«=»Wir«). Die Abweisung des Skeptikers besteht somit gerade darin, ein Verhältnis *zu* der Praxis (zu dem »Wir«) einzunehmen; sich zu ihr zu positionieren (»ich handle wie wir«). Dieser über die Gewissheit hinausgehende *Schritt* manifestiert sich in dem Versuch, die eigene Handlung zu identifizieren, etwa in Form von Kriterien; er fordert ein zusätzliches Urteil. Er verlangt, was McDowell kategorisch auszuschließen versucht: eine Position, die sich von der Praxis entfernt, ihr von außen eine Einheit zuschreibt (nämlich das »wir« so-und-so handeln).

Gerade wenn wir akzeptieren, dass Normativität nur innerhalb einer Praxis gedacht werden kann, gelingt eine solche Grenzziehung gelingt unter Inanspruchnahme der Praxis. Das heißt aber: das philosophieren-

de Subjekt muss ein *bestimmtes* Verhältnis zur Praxis, *sein* Verständnis dessen, was »wir« tun, was »uns« ausmacht, zum Inbegriff der Praxis erklären. Ein solches Sprechen im Namen der Praxis kann jedoch nicht mehr selbst durch die Praxis begründet werden. Es kann ein Zug *in* der Praxis sein, etwa wenn ein Lehrer dem Schüler gegenüber seine Repräsentativität behauptet: »so macht man das eben!« Doch gerade weil es dem kompetenten Beherrscher der Praxis selbstverständlich erscheint, dass »dies« z. B. eine Addition ist, ist diese Aussage und ihre Korrektheit die *Folge* der Übereinstimmung und nicht ihr Grund. Deswegen muss jeder Versuch scheitern, unseren gelingenden Weltbezug auf Kriterien (Regeln), in deren Gebrauch wir initiiert werden, zu reduzieren.

3.3 Epistemischer und nicht-epistemischer Weltbezug

Die Rückbesinnung auf die Selbstverständlichkeit, mit der »wir« uns als Teilnehmer der Praxis verstehen, kann alleine noch nicht den skeptischen Angriff zurückweisen. Wir müssen uns für diese Verteidigung auf die Praxis beziehen, auf sie verweisen – womit wir uns zugleich von ihr distanzieren. Wer davon spricht, wie »wir« handeln, beansprucht, für die Praxis zu sprechen, in ihrem Namen zu urteilen. Diese exemplarische Autorität kann jedoch nicht aus der Praxis selbst gewonnen werden, da der repräsentative Akt nach diesem Modell erst festlegen soll, *was* die autorisierende Praxis ist: *So* handeln wir; *diese* Urteile zeichnen uns *erkennbar*, »distinctively and recognizably« (FR, 352), als einen der unsrigen aus. Das Subjekt, das solche Sätze äußert, hat sich letztlich wieder von der Praxis entfernt. Es öffnet sich die von McDowell gefürchtete »begriffliche Lücke« (»conceptual gap«; BW 248) zwischen dem spontanen Urteil und seiner Rechtfertigung, zwischen der Handlung und der Regel.

Wie lassen sich repräsentative Sätze auf eine Weise verstehen, die der ersten und entscheidenden Einsicht, die McDowell bei Wittgenstein findet – dem blinden, deutungsfreien Regelfolgen –, gerecht wird? Wie ist eine Äußerung der Form »*so* handeln wir« zu verstehen? Im Ausgang von Kripkes ursprünglicher skeptischen Herausforderung müsste dies als eine Frage nach der *Quelle* des Wissens verstanden werden. Der Skeptiker begreift unser Verständnis der Regel als Ausdruck eines Wissens und sucht dessen Grund. Wir werden sehen, dass genau diese Frageperspektive korrigiert und nicht einfach – wie McDowell vorschlägt – abgewiesen werden muss. Denn es ist unbestreitbar, dass wir in einem bestimmten Sinne durchaus wissen, was wir tun, wenn wir z.B. addieren. Doch dieses Wissen ist, wie im folgenden gezeigt wird, nicht epistemisch zu verstehen. Es ist kein Wissen, das auf *Erkenntnis* beruht, und kann daher auch nicht als Basis dienen, um alternative Erkenntnisansprüche *zurückzuweisen*. Unser Handlungswissen ist *praktisches* Wissen, das sich

in unserer Kompetenz ausdrückt, nach den Anforderungen der Situation zu handeln. Damit wissen wir aber gerade nichts *über* die Praxis. Um terminologische Verwirrungen zu vermeiden, wird dieses »Wissen« fortan als Kompetenz, als Fähigkeit bezeichnet – als ein Können.

Die Unterscheidung des epistemischen vom nicht-epistemischen Welt- und Selbstbezug öffnet den Weg zu einer Umdeutung des Skeptizismus. Statt dem Skeptiker eine falsche oder illegitime Frage vorzuwerfen, muss sein Problem dahingehend verstanden werden, dass er auf einer *epistemischen* Begründung beharrt. Er geht davon aus, dass wir, solange wir nicht mit Sicherheit alternative Begründungen ausschließen können, nur auf bloßen Glauben, und daher unbegründet, handeln. Wittgensteins Ziel ist jedoch, genau diese scheinbare Alternative zwischen Glauben und Wissen aufzuheben: wir handeln überhaupt nicht nach Gründen. Der »Grund« der Praxis, das, worin wir übereinstimmen, liegt für ihn jenseits von Wissen und Zweifel.

»Ich möchte diese Sicherheit [...] als (eine) Lebensform [ansehen] Das heißt doch, ich will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas Animalisches.« (ÜG, §§358f.)

Jede Antwort auf den Skeptizismus, die weiterhin im epistemischen Denkraum bleibt, verfängt sich in dem logischen Problem der Grenzziehung. Das liegt daran, dass sich der epistemische Begriff des Wissens durch den Ausschluss einer möglichen Alternative konstituiert: Ich weiß *dass p*, wenn ich ausschließen kann, *dass nicht p*. Die Sicherheit und Gewissheit der Erkenntnis *besteht* bei einem epistemischen Wissensanspruch in dem zweifelsfreien Ausschluss einer Alternative. Auf diesem Wissensbegriff beruht beispielsweise die klassische Argumentation für den Skeptizismus des Fremdpsychischen, wie er uns bei Russell und anderen Autoren begegnet.⁵ Wir sehen beim anderen – so die Vorstellung – nur die äußere Körperhülle, und die Erfahrung lehrt, dass die Körpersprache auch simuliert oder irreführend sein kann. Deshalb gibt es, wie Russell sagt, keinen »*zwingenden Grund*«⁶ zu der Annahme, dass unseren Mitmenschen eine Psyche vergleichbar der unsrigen innewohne. Da wir nicht ausschließen können, dass der andere simuliert oder vielleicht gar ein Automat ist, bleibe uns bestenfalls ein Induktionsschluss auf das »Innere« der anderen.

Wer eine Grenze ziehen will, indem er sich epistemisch auf *p* bezieht, muss beide Seiten der Grenze denken können: *p* und *nicht-p*. Das jedoch widerspricht der Idee einer (transzendentalen) Grenze, die nur von innen gezogen werden kann. Darauf setzt der Skeptiker, der zeigt,

5 Zu dem folgenden vgl. Hark, *Wittgenstein und Russell über Psychologie und Fremdpsychisches*, 88f.

6 Zitiert in Ebd., 89, n.6

dass ein solcher Ausschluss für unser Weltverhältnis als Ganzes nicht möglich ist. Kann ich den Unterschied zwischen p und *nicht- p* nicht aufzeigen, so habe ich nach dem epistemischen Verständnis dann auch keine Berechtigung für mein Urteil p – die skeptische Schlussfolgerung drängt sich auf.

Kripke versteht Wittgensteins Appell an die Praxis, und damit unsere Zugehörigkeit zur Praxis, epistemisch: Für ihn ist unser Handeln *berechtigterweise* ein Regelfolgen, wenn wir erkennen oder potenziell verifizieren können, dass unsere Reaktion von allen anderen geteilt wird. Das isoliert betrachtete Individuum gerät nach Kripke in die skeptische Falle, weil es alleine diesen Unterschied nicht fixieren kann. Es kann nicht *ausschließen*, dass es nicht doch die Regel falsch versteht. – McDowell geht dieses Bedingungsverhältnis von der andern Seite her an: Anstatt die Gewissheit der Erkenntnis, wie Kripke, durch den Ausschluss von Alternativen zu gewinnen, erlaubt für ihn unser manifestes Erkennen den Rückschluss, dass es keine Alternative gibt. Dies spricht auf den ersten Blick dafür, dass auch McDowell den Weltbezug nicht-epistemisch, als ein Können, konzipiert. In diesem Sinne hatten wir auch McDowells ersten Schritt in seiner abweisenden Therapie referiert: Der Erkenntnisakt wird als spontane Kompetenz, als Fähigkeit, begriffen. Doch indem McDowell darüber hinaus den Skeptiker durch dieses manifeste Erkennen zurückweisen will, gerät die Kompetenz unter der Hand zu einem epistemischen Welt- und Selbstbezug. Der Ausschluss des Skeptizismus folgt wieder dem epistemischen Modell. Da wir mit Gewissheit erkennen, schließt McDowell, dass wir daher alternative Konzeptionen der Praxis ausschließen können. Deswegen glaubt McDowell, dass der Verweis auf unsere selbstverständliche Praxis die skeptischen Behauptungen zurückweisen kann. Der Skeptiker, der die ausgeschlossene Alternative eingeklagt, ist für McDowell durch die faktische Gewissheit meines Urteils zurückgewiesen, das ich als Teilnehmer der Praxis jenseits unseres Philosophierens fälle. Für McDowell *weiß* ich, dass ich Teilnehmer einer Praxis bin – und kann daher eine Grenze zwischen »uns« und »ihnen« ziehen, kann die »outsiders« ausschließen.

Die beobachtete Wiederkehr des Skeptizismus bei Kripke und McDowell, seine Unabweisbarkeit, kann so als eine *reductio* seiner Grundprämisse begriffen werden: dass unser Verhältnis zur Welt und zu den anderen epistemisch sei, auf einer Form des Wissens beruhe. Das Subjekt *weiß* wie man die Sprache benutzt; doch dies ist kein Wissen *über* die Praxis, sondern untrennbar mit der subjektiven Situation *in* ihr verwoben. Es ist eine Fähigkeit: »Wissen ist ein Können.« (Wittgenstein)⁷

Der Grund des Sprachspiels, das, worin wir übereinstimmen, entzieht sich der (epistemischen) Erkenntnis. Dies lässt sich, wie geschehen, als

7 Wittgenstein, aus dem Nachlaß (MS 164, p. 171). Vgl. auch PU §150.

die Folge eines logischen Problems verstehen: Wir können die Grenzen der Praxis nicht innerhalb der Praxis ziehen. Sofern die Praxis konstitutiv für unser Erkennen sein soll, bedeutet das auch, dass wir diese konstitutiven Grenzen des Erkennens nicht epistemisch einsehen und verteidigen können. Wie ist dann der »Grund« der Praxis zu verstehen?

3.4 Grundloser Grund der Praxis

Wittgenstein hat die Frage nach dem Grund der Praxis in *Über Gewissheit* untersucht. Dort stellt er fest, dass wir nur dann von Wahrheit und Falschheit reden können, wenn wir über Begründungsweisen und Entscheidungsverfahren verfügen: »Der Satz ist wahr oder falsch« heißt eigentlich nur, es müsse eine Entscheidung für oder gegen ihn möglich sein.« (ÜG, §200) Diesem gewöhnlichen Verständnis folgt auch der epistemische Wissensbegriff, der eine solche Entscheidung, eine Stellungnahme in einem Raum von Möglichkeiten, einfordert. Solche Entscheidungen sind nur *innerhalb* etablierter Sprachspiele möglich, sie setzen diese Praktiken voraus.

Aus dieser Beobachtung schließt Wittgenstein jedoch nicht, dass unsere unumstößlichen Gewissheiten, auf deren Grund wir über wahre Sätze urteilen, selbst einen *Grund* der Praxis bilden. Im Gegenteil: Weil jede Entscheidungsmöglichkeit solche Sprachspiele bereits voraussetzt, kann die Gewissheit dieser Sprachspiele nicht wieder innerhalb eines epistemischen Entscheidungsraums stehen. Dass wahre Sätze eine mögliche Entscheidung implizieren, so Wittgenstein, »sagt nicht, wie der Grund zu so einer Entscheidung aussieht.« (ÜG, §200) Weiter heißt es: »Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch *falsch*.« (ÜG, §205)

Diese Überlegung folgt der Logik, die wir als Problem der Grenzziehung bezeichnet haben. Wenn wir den Begriff des Zweifels – und damit auch des Wissens – kontextualisieren, an ein Sprachspiel binden, dann kann die Feststellung, dass sich jemand außerhalb eines solchen Kontextes stellt, nicht als Beleg dafür herhalten, dass diese jenseitige Position *falsch* oder illegitim ist. Die Kontextualisierung (Grenzziehung) erlaubt weder, unserem Gebrauch Wahrheit *zu-*, noch der abweichenden Position Wahrheit *abzusprechen*. Wenn es falsch ist, *mit* dem Skeptiker zu sagen, wir wüssten nicht, ob dies ein Baum ist (weil der Begriff des Wissens in diesem philosophischen Gebrauch, der von jedem Kontext abstrahiert, keinen Gehalt hat), so ist es aus demselben Grunde falsch, *gegen* ihn darauf zu beharren, dass wir es faktisch wüssten. Wenn die Normativität unserer Sprache in dem Sprachspiel verankert ist, dann haben weder die skeptische Beteuerung Gehalt, hier *fehle* ein Fundament, noch die antiskeptische Versicherung, dies *sei* das Fundament

(oder »wir« bräuchten es nicht). Indem gezeigt wird, dass außerhalb des Sprachspiels *der Begriff* des Zweifels (bzw. des Wissens) keinen Ort hat, ist daher vor allem gezeigt worden, dass der skeptischen Herausforderung nicht durch *Gründe* begegnet werden kann. Wo kein Zweifel mehr möglich ist, ist dieser auch nicht *unvernünftig*. (vgl. ÜG §451). Zweifel und Wissen *reichen dort einfach nicht mehr hin*.

Diese Einsicht stimmt völlig überein mit McDowells erstem argumentativen Schritt seiner »Therapie«, den wir oben isoliert haben. Unsere Fähigkeit, z. B. einer Regel zu folgen, ist an die Praxis gebunden und kann nur aus ihr heraus, in ihr, verstanden werden. Doch mit der Präzisierung, dass dieses Können selbst jenseits von Wissen und Zweifel liegt, verbietet sich der direkte Übergang vom »Ich« zum »Wir«. Unsere repräsentativen Sätze über die Praxis werden nicht durch die Praxis, zu der wir gehören, autorisiert. Nur weil ich in der Praxis mit den anderen übereinstimme, bin ich nicht in einer privilegierten Position, zu bestimmen, *worin* wir übereinstimmen. »Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*, und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein.« (PU, §241)

Wenn Wittgenstein den Grund der Praxis, das, worin wir übereinstimmen, als »weder wahr noch falsch«, als »weder vernünftig noch unvernünftig« kennzeichnet, zeigt sich ein entscheidender Unterschied etwa zu Kants Vernunftkritik, an der sich McDowell stark orientiert. Nehmen wir die offensichtlichste Parallele: Beide, Kant und Wittgenstein, schränken die Reichweite unserer Erkenntnis ein. Doch Wittgenstein weigert sich, der Sprache ein ergänzendes Gegenüber, ein »Ding an sich«, beizugesellen; insofern ist es falsch, bei ihm von einer »Einschränkung« zu reden. Für Wittgenstein hat es weder Sinn, zu sagen, dass es ein »Ding an sich« gebe, noch, dass es das nicht gebe. Das »Ding an sich« erfüllte letztlich dieselbe Funktion wie der berühmte »Käfer in der Schachtel« in der Diskussion um »innere Gegenstände« (vgl. PU, SS293-304). Es wäre etwas, das aus Gründen unserer Denklöge (Grammatik) angenommen werden muss; seine spekulativ erschlossene Existenz oder Nichtexistenz ändert jedoch nichts an unseren Urteilen. Schließlich ist das Ding an sich ja gerade dadurch gekennzeichnet, dass es »an sich« »für uns« nicht erkennbar ist – womit auch genausogut *nichts* an die Stelle des konstitutiv unzugänglichen »Dings an sich« treten könnte.⁸ »Das Ergebnis war [...], daß ein Nichts die gleichen Dienste täte wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen läßt.« (PU, §304) Doch Wittgenstein will ja nicht leugnen, dass es ein »Inneres« gibt; so wenig würde er leugnen, dass

8 Eine ähnlich gelagerte Denkfigur, wenn freilich mit ganz anderen Konsequenzen, findet sich bei Hegel. Er moniert, dass Kants Vermittlung zwischen dem Subjekt und dem »Absoluten«, wie er es nennt, jenes nie frei und unverzerrt zugänglich macht. Welchen Sinn habe es, da wir in diesem Medium gefangen sind, noch weiterhin von der Existenz eines Absoluten auszugehen? Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 69.

es eine »Übereinstimmung« gibt. »Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts!« (PU, §304) Er will unserer philosophischen Rede darüber die Widersprüchlichkeit nehmen, indem die einseitige Bevorzugung der *Bezugnahme* aufgebrochen wird, mit ihrer impliziten Verdinglichung. »Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen – seien diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, was immer.« (PU, §304)

Mit der Idee der Mitteilung zu brechen, heißt, die Praxis als ein *Tun* zu fassen. Der Begriff des Sprachspiels hebt hervor, dass »das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit«. (PU, §23). »...und schreib getrost: ›Im Anfang war die Tat.« (ÜG, §402) Immer wieder hebt Wittgenstein den *praktischen* Charakter des Urteilens hervor; die Tatsache, dass unsere Sprache, so sie nicht »feiert«, in ein Spiel der Reaktionen und Antworten eingebunden ist.

Daher ist der Begriff des »grundlosen Grundes« der Praxis zwar illustrativ, aber irreführend. Die Praxis, ihr Grund, ist nicht etwas, *zu dem* wir in einem Verhältnis stehen; diese Annahme führt zu einer Verdinglichung und dem Folgeproblem der Grenzziehung. Vielmehr muss der Grund der Praxis, ihre Seinsweise, *in uns* gesucht werden: in dem, was wir sind und tun. Die Praxis existiert nicht unabhängig von uns. Wittgenstein benutzt in späteren Schriften zunehmend den Begriff des Lebens, um diese *Immanenz* der Praxis hervorzuheben; berühmt geworden ist der Begriff der *Lebensform*, den er schon in den *Philosophischen Untersuchungen* zur Erläuterung unserer praktischen Übereinstimmung heranzieht: »in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.« (PU, §241) Das Sprachspiel, schreibt Wittgenstein später in *Über Gewissheit*, »steht da – wie unser Leben.« (ÜG, §559)

3.5 Subjektive Gewissheit, objektives Wissen

Wir haben nun, gegen McDowell, für ein nichtepistemisches Verhältnis des Subjekts zur Praxis argumentiert. Nach diesem Verständnis ist die Praxis aus logischen Gründen jenseits von Wissen und Zweifel anzusiedeln, weshalb die subjektive Gewissheit, dass »wir« so und so handeln, nicht unmittelbar als Ausdruck eines objektiven Wissens gewertet werden kann. Die Praxis wird primär als ein *Tun* verstanden, als eine Tätigkeit. Das Ende der Begründungen sei »nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise« (ÜG, §110). Welche Rolle spielt in dieser Alternativbeschreibung das *Subjekt* dieser Praxis, wie ist sein Verhältnis zu ihr näher zu verstehen?

Zu der Beantwortung dieser Frage werden wir uns, wie bisher, weiterhin der skeptischen Herausforderung bedienen, die das Verhältnis zur Praxis grundsätzlich hinterfragt. Schließlich war ein wichtiges Ergebnis der kritischen Diskussion, dass wir den Skeptiker nicht abweisen können, dass er nicht einfach »jenseits« der Praxis anzusiedeln ist. Aber wo dann? Wie kann vor dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse der skeptische Versuch gedeutet werden, sich in der Praxis jenseits der Praxis zu stellen? Genauer: wenn es nicht widerlegbar falsch ist, sich jenseits der Praxis zu stellen, wie muss dann diese skeptische Position, diese Distanznahme zur Praxis, verstanden werden? Und welchen Aufschluss gibt diese Umdeutung des Skeptizismus über das Verhältnis von Subjekt und Praxis?

Der Vorschlag, der im folgenden entwickelt wird, versteht den Skeptizismus als den Ausdruck einer *Distanz des Subjekts zu sich selbst*, als Ausdruck eines *Selbstverhältnisses*. Die Diagnose, dass es dem Subjekt nicht möglich ist, seine repräsentativen Sätze durch die Praxis zu legitimieren, lässt sich so als eine *Entdeckung des Subjekts* reformulieren. Der Skeptizismus offenbart eine Spannung, die kennzeichnend ist für den philosophischen Versuch, sich über die gewöhnliche Sprache zu erheben und sie reflexiv zu begreifen. Das philosophierende Subjekt, welches seine Stimme im Namen der Praxis erhebt und angibt, wie »wir« ein Wort gebrauchen, steht, wie sich zeigen wird, vor einem Dilemma. Einerseits kann es sich seiner Kompetenz, die es als exemplarisch hinstellt, nur sicher sein, weil es zu der Praxis gehört. Es beherrscht nicht irgendetwas, sondern das Sprachspiel. Indem es nun den Anspruch erhebt, etwas *über* die Praxis auszusagen, distanziert es sich jedoch gerade von diesem für sein Können konstitutiven Sprachgebrauch und tritt an den Rand des Sprachspiels. In dem Moment, in dem es – sich von der Praxis zurückziehend – feststellt, *was* es tut, verliert es die Gewissheit, ob dies noch die Beschreibung dessen ist, was es *tut*.

McDowell hebt die Spannung zwischen dem subjektiven Anspruch und ihrer objektiven Gültigkeit *auf*, indem er das Subjekt des repräsentativen Wissensanspruchs für austauschbar hält: »ich« und »wir« sind ihm identisch. Im folgenden wird argumentiert, dass diese Spannung gerade nicht aufgelöst werden kann. Die subjektive Gewissheit in der Praxis kann nicht *gleichzeitig* repräsentativ für die Praxis sein. Entweder handeln wir *im* Sprachspiel – dann ist aber das Sprachspiel die Autorität, der auch *ich* mich zu unterwerfen habe, an der ich meine Kompetenz messen muss. Oder wir treten aus ihm heraus, sagen etwas *über* es – dann jedoch kann ich meine Kompetenz nicht mehr durch dieses Sprachspiel autorisieren lassen. Die Gewissheit, die ich mit den anderen *teile*, bleibt immer noch eine Gewissheit, die *ich* teile:

»Ich, L.W., glaube, bin sicher, daß mein Freund nicht Sägespäne im Leib oder im Kopf hat [...] Daran zu zweifeln erscheint mir als Wahnsinn, freilich wieder in Übereinstimmung mit Anderen; aber *ich* stimme mit ihnen überein.«
(ÜG, §281)

Das Subjekt entdeckt im Zweifel, dass es selbst Subjekt der Gewissheit ist, welche ihm das Sprachspiel und die Fakten doch auf den ersten Blick nur zu *verleihen* scheinen. Sein Zweifel daran, dass das Sprachspiel die Wirklichkeit nicht »trifft«, nicht mit ihr übereinstimmt, entpuppt sich so als ein Zweifel an sich selbst: als ein Misstrauen in die eigenen Reaktionen, ohne die es doch nicht handeln und urteilen kann. Dieser *Zweifel des Subjekts an sich selbst* ist, wie Sandra Laugier gezeigt hat, ein zentrales Thema in Wittgensteins späten Notizen *Über Gewissheit*.⁹ Daher soll im Folgenden dieses Werk herangezogen werden, um aus seiner Perspektive auch die Thematik der *Philosophischen Untersuchungen* (besser) zu verstehen.

In seinen letzten Überlegungen, die Wittgenstein vor seinem Tod zu Papier gebracht hat, geht es bekanntlich um Moores Verteidigung des *common sense* durch die Aufzählung unbezweifelbarer subjektiver Gewissheiten über die Welt. Moores Sätze der Form »ich weiß« oder »ich kann mich nicht irren, dass...« sind Ausdruck eines Wissens (einer Erkenntnis), welches das Subjekt mit völliger Gewissheit allein auf der Grundlage seiner selbst fällen zu können glaubt – in seiner Eigenschaft als Vertreter des *common sense*, als Teilnehmer der normalen Praxis (»Ich weiß, dass ich zwei Hände habe«). Die Äußerungen, die ja als philosophische Sätze gebraucht werden, beziehen ihre Kraft aus der Tatsache, dass sie scheinbar nur das wiedergeben, was wir in der Praxis sowieso schon wissen und voraussetzen. Sie drücken aus, was uns als Subjekte dieser Praxis, in ihr, selbstverständlich ist. Aus diesem Grunde sprach Moore ihnen die Kraft zu, den Realismus zu beweisen. Moores Ansatz steht somit für das Problem der exemplarischen Autorität: inwieweit kann ich meine Gewissheit, über die ich in der Praxis (in der Tat) verfüge, philosophisch verallgemeinern? Was passiert, wenn ich diese Gewissheit in den Rang eines Wissens erhebe?

Wittgenstein beginnt seine Analyse der Moore'schen Sätze mit der Einsicht, dass sich auch im Wissensanspruch »ich weiß dass p« das Subjekt irren kann. »Ich weiß«, so Wittgenstein, »scheint einen Tatbestand zu beschreiben, der das Gewußte als Tatsache verbürgt. Man vergißt eben immer den Ausdruck ›Ich glaubte, ich wüßte es.« (ÜG, §12) Warum hebt Wittgenstein diese Möglichkeit hervor? Auf den ersten Blick scheint sich die Behauptung *dass p* von der Behauptung *ich weiß dass p* nicht zu unterscheiden: ein Irrtum ist möglich, aber das gilt für beide Fälle. Wenn

9 Laugier, *Le sujet de la certitude*.

– etwa bei analytischen Sätzen – ein Irrtum ausgeschlossen sein sollte, so bei beiden Äußerungsformen. Sowohl bei *p* als auch bei *ich weiß dass p* äußern Subjekte eine fallible Behauptung; im Falle von »ich weiß« wird diese Tatsache scheinbar nur noch im Satz selbst angezeigt. Wittgenstein will mit seiner Bemerkung, dass auch in der letzteren Form ein Irrtum möglich ist, jedoch darauf aufmerksam machen, dass diese Äußerungsformen zwei verschiedenen Formen von Subjektivität entsprechen. Mit ihnen nimmt das Subjekt ein je anderes Verhältnis zu der Praxis ein, in der sein Wissensanspruch Gültigkeit hat – es unterwirft sich der Praxis oder steht selbst für sie ein.

Der Unterschied zwischen »p« und »ich weiß, dass p« wird an den *Konsequenzen* deutlich, die ein Irrtum nach sich zieht. (»Nicht alle Korrekturen unsrer Ansichten stehen auf der gleichen Stufe«, ÜG §300.) Die Behauptung »p« situiert sich, um einen Ausdruck Sellars' zu gebrauchen, im anerkannten logischen Raum der Gründe: Sie lässt sich widerlegen oder bestätigen mit Verfahren, die sich auf die Korrektheit und damit auf den *Inhalt* der Äußerung beziehen. Ein erkannter Irrtum falsifiziert die Aussage, wirft aber keinen Schatten auf das äßernde Subjekt als solches. Im Grunde spielt es keine Rolle und kann ausgelassen werden. Daher kann eine solche Äußerung auch dazu dienen, die Fähigkeit des Subjekts, am Spiel teilzunehmen, zu testen: »Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein *Verständnis* dieser Aussagen.« (ÜG §80). Das Subjekt ist hier dem Sprachspiel *unterworfen*; es wird ggf. durch seine Aussage korrigiert und lernt so, besser (nach den Regeln des Sprachspiels) zu urteilen. Was zählt, sind die Aussage und die Gründe für und gegen sie. Die Äußerungen und das sie äßernde Subjekt unterliegen den Regeln des Sprachspiels.

Der Sinn der Emphase »ich weiß« liegt dagegen gerade darin, dass der Wissensanspruch nicht mehr ausschließlich dem Sprachspiel untersteht. Im Gegenteil, er kann dazu dienen, das Sprachspiel zu definieren – etwa wenn ein Lehrer gegenüber aufmüpfigen Schülern darauf besteht, dass er wisse, wie man addiert. Das Subjekt tritt hier in ein anderes Verhältnis zu seinen eigenen Äußerungen: es *verleiht* seinen Äußerungen oder *beansprucht* mit ihnen eine exemplarische Autorität. Diese Repräsentativität kann es jedoch nicht mehr durch das Sprachspiel begründen, da dieses ja gerade durch die Äußerung bestimmt werden soll. Das Subjekt muss selbst, *als* normativ kompetentes Subjekt, für seinen Anspruch einstehen. Dieser (hier untersuchte Moore'sche) Gebrauch von »ich weiß« ist kein Zug mehr *im* Sprachspiel. Wir können uns zwar viele Fälle vorstellen, in denen wir Sätze wie »ich weiß, dass dort ein Baum ist« ganz normal gebrauchen, etwa um einen konkret gegebenen Zweifel auszuräumen. (vgl. ÜG, SS483, 485) »Hier sagt man also »ich weiß« und gibt den Grund des Wissens an, oder man kann ihn doch angeben.« (ÜG, §484) Im Gegensatz zu diesem Gebrauch, der den Regeln folgt, soll

»ich weiß« bei Moore jedoch selbst als Grund erhalten. Das Subjekt verhält sich, mit andern Worten, zu sich selbst als Grund. Es greift auf seine eigene Gewissheit zurück, um mit ihr die Regel zu begründen.

Dieser Einsatz des Subjekts führt zu anderen Folgen im Falle eines Irrtums. Mit dem (Moore'schen) Ausdruck »ich weiß, dass p« fällt ein möglicher Zweifel am korrekten Inhalt auf das *Subjekt in seinem Welt- und Selbstverhältnis*, auf seine Subjektivität, zurück. Genau darin liegt der repräsentative Status dieser Äußerungen, den Moore ausnutzen möchte: Die Tatsachen, die in ihnen geäußert werden, sind so selbstverständlich, dass ein Irrtum überhaupt nicht *vorstellbar* wäre. (vgl. ÜG, §17, PU §251) Die Gewissheit wird gleichsam mit dem Sein des Subjekts selbst verknüpft, ist von ihm nicht trennbar. Wittgenstein bringt diese Intimität auf den Punkt, indem er darauf hinweist, dass wir mit derselben Sicherheit, mit der wir wissen, dass wir Hände haben, auch unseren Namen wissen: »Ich könnte statt dessen auch hinzusetzen: ›Ich kann mich darin so wenig irren, wie darin, dass ich L.W. heiße.« (ÜG, §668)

Doch auch in diesen Äußerungsformen ist, wie Wittgenstein bemerkt, ein Irrtum logisch nicht auszuschließen. Wittgenstein fordert uns nun dazu auf, uns vorzustellen, wie ein solcher Irrtum *aussähe*. An den Folgen eines solchen Irrtums zeigt sich die enge Bindung der Moore'schen Sätzen mit unserem ganzen Welt- und Selbstverhältnis. Ein Irrtum träfe weniger die Aussage als *das Subjekt selbst*. Alleingelassen mit dieser für es unbezweifelbaren Gewissheit, müsste es für verrückt erklärt werden: »Ich scheine doch zu wissen, dass ich mich, in meinem eigenen Namen z.B., nicht irren kann! Das drückt sich in den Worten aus: ›Wenn das falsch ist, dann bin ich verrückt.« (ÜG, §572) Ein Irrtum innerhalb eines Sprachspiels bleibt weiterhin bestimmt; ja, die Korrektur eines Irrtums ist als *Teil* des Sprachspiels anzusehen. Doch ein Irrtum im hier behandelten zweiten Fall »ich weiß dass p« bliebe unbestimmt. »Verrücktheit« steht hier für das Andere der Vernunft, für die Desorientierung, wie eine *solche* Welt noch aussehen könnte. Der Irrtum »ist an einer Stelle [dann] auch nicht mehr denkbar.« (ÜG, §54)

Wittgenstein hebt somit zweierlei hervor: Zum einen ist der Irrtum eines typischen Moore'schen Satzes unbestimmt; es bleibt unklar, wie die Negation von (notwendigerweise außerhalb des Sprachspiels gedachten) Äußerungen wie »ich weiß, dass die Erde älter als 100 Jahre ist« aussähe. Zum andern ist ein Irrtum aber formal möglich, was der Satz »ich glaube, ich wüßte es« belegt. Wittgenstein zeigt so, dass es sich bei den Moore'schen Sätzen nicht um ein Wissen handeln kann. Nur, weil hier von einem Wissen die Rede ist, sollten diese Sätze nicht für eine Erkenntnis gehalten werden. Darin liegt die Verführung des Ausdrucks »ich weiß«: der Satz scheint ein *Wissen* auszudrücken und damit eine objektive epistemische Gewissheit. Doch Wittgenstein beharrt darauf, dass der Begriff des Wissens nur *im* Sprachspiel des Wissens Gültigkeit hat –

nur in Situationen, in denen mit der Möglichkeit des Wissens zugleich auch die Möglichkeit des Nichtwissens eingeräumt wird. Wissen setzt den Ausschluss des Gegenteils voraus – eine Bedingung, die Moores Sätze nicht erfüllen. Ein erfolgreicher, wirklicher Zweifel an Gewissheiten wie »ich weiß, dass ich eine Hand habe« oder »ich weiß, dass ich noch nie in China war« wäre keine einfache Korrektur, wäre keine rationale Einsicht, sondern hätte eine Umwälzung des eigenen Weltbilds zur Folge, eine Revision des ganzen Welt- und Selbstverhältnisses. (Man denke an Wittgensteins Beispiel, dass wir entdecken würden, dass alle unsere Freunde Sägespäne im Kopf hätten.)

»Es handelt sich nicht darum, dass *Moore* wisse, es sei da eine Hand, sondern darum, daß wir ihn nicht verstünden, wenn er sagte ›Ich mag mich natürlich darin irren.‹ Wir würden fragen: ›Wie sähe denn so ein Irrtum aus?‹ – z.B. die Entdeckung aus, daß es ein Irrtum war?« (ÜG, §32)

Wie sind die Moore'schen Sätze dann zu verstehen? Auch wenn ein Irrtum schwer bis gar nicht vorstellbar wäre und sie offenbar kein Wissen ausdrücken, scheinen sie zumindest den Stempel der Unbestreitbarkeit zu tragen – drücken sie doch etwas aus, mit dem jeder übereinstimmen würde. (vgl. ÜG, SS100, 462) Wittgenstein greift nun zu dem Begriff des *Weltbilds*, um den besonderen Charakter dieser Sätze zu fassen. (ÜG, §94) Ihr Status ist uneindeutig. Auf der einen Seite gleichen sie, mit ihrer Zweifellosigkeit und Unbestreitbarkeit, *grammatischen* (oder *logischen*) Sätzen. »[I]hre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln«, wobei man das Spiel »auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen [kann].« (ÜG, §95) Zugleich sind sie der Form nach Erfahrungssätze. »Ich weiß, dass ich eine Hand habe« gleicht Äußerungen wie »Ich weiß, dass du dich hinter dem Schrank versteckt hast.«

Wittgenstein interessiert sich nun vor allem dafür, dass das Weltbild – und die Moore'schen Sätze, in denen es sich äußert – nicht Indiz einer Wahrheit oder Richtigkeit ist. Nur weil es uns unbestreitbar scheint, bedeute das nicht, dass wir dadurch ein unbezweifelbares Wissen haben. Das Weltbild sei vielmehr »der überkommene Hintergrund, auf welchen ich zwischen wahr und falsch unterscheide.« (§94). Wittgensteins Analyse versucht daher zu zeigen, dass keines der beiden »Seinsmodi« der Moore'schen Sätze – ob nun als Regel oder als Erfahrungssatz verstanden – einen Wissensanspruch ausdrücken oder als Fundament dienen können. Wie wir sie auch auffassen, sie können unsere Gewissheit nicht in den Rang eines (epistemisch begriffenen) Wissens heben.

Verstehen wir die Moore'schen Sätze als grammatische Aussagen, so dienen sie als Standard, als Regel, um *in* den Gebrauch eines Wortes einzuführen. In dieser Funktion drücken sie eine Strukturbeziehung aus und kein Wissen. Grammatische Sätze wie »Jeder Stab hat eine Länge«

sind vergleichbar mit Schachregeln: Der Satz »Jede Seite spielt mit zwei Springern« ist keine Einsicht in das Wesen des Schachspiels. Er bildet keine Erkenntnis ab, sondern legt fest oder spricht aus, was es heißt, Schach zu spielen. Der Zweifel ist hier ausgeschlossen, weil es keinen *Sinn* hat, hier zu zweifeln (ÜG, §310). Grammatische Aussagen beschreiben das Sprachspiel, aber begründen es nicht.

Wenn die Gewissheit der Moore'schen Sätze darauf zurückzuführen sein sollte, dass diese Sätze grammatische Regeln sind, fällt so paradoxerweise gerade durch die subjektiv reklamierte Gewissheit das Subjekt als irrelevant heraus. Der Ausschluss des Irrtums ist hier *auch* ein Ausschluss des Subjekts. Regeln erklären nur, wie in einem Sprachspiel bestimmte Begriffe verwendet werden und geben nicht die vom Skeptiker geforderte Auskunft, ob dieses *Wie* auch *richtig* ist; ob diese Handhabung *stimmt*. Daher ändert es nichts am Status dieser Sätze, wenn das Subjekt sich zu ihnen bekennt. Als logische Sätze betrachtet beschreiben die Moore'schen Sätze bestenfalls ein Sprachspiel, informieren das Subjekt jedoch nicht darüber, wie es sich zu ihnen verhalten sollte. Die Regel könnte ja auch *falsch* sein. Grammatische Sätze weisen nicht über das Sprachspiel hinaus, das sie beschreiben. Deswegen »lässt sich der Realismus nicht durch sie beweisen.« (ÜG, §59)

Wären Moore'sche Sätze dagegen reine Erfahrungssätze, könnten sie als Wissensanspruch verstanden werden. Doch während bei der grammatischen Deutung das Subjekt keine Rolle spielt, steht es nun einer Deutung als Erfahrungssatz gerade mit seiner Subjektivität im Wege. Um ein Erfahrungssatz zu sein, muss der Satz überprüft werden können. Das bedeutet, dass die Negation des zu prüfenden Satzes nicht nur (irgendwie) vorstellbar, sondern bestimmt und bestimmbar sein muss. Und das, betont Wittgenstein, ist bei den Moore'schen Sätzen nicht der Fall. Die Negation der Moore'schen Sätze wäre eine Umstürzung unseres gesamten Weltbildes. Um diese Äußerungen daher als Erfahrungssätze mit einem entsprechenden positiven (und potenziell widerlegbaren) Wissensanspruch zu verstehen, müsste das Subjekt sich von ihnen gerade wieder distanzieren. Umgekehrt heißt das, dass die Sätze, auf deren unbezweifelbare Gewissheit das Subjekt besteht, kein Wissen mehr ausdrücken können. Sie sehen wie Erfahrungssätze aus, ohne welche zu sein.

Die Moore'schen Sätze stehen für Wittgenstein somit *zwischen* den beiden Polen des Erfahrungssatzes, der in einem Sprachspiel verifiziert werden kann, und des logischen Satzes, der dieses Spiel definiert. Sie beziehen sich auf Erfahrungsgegenstände wie »Körper«, »Hand« und »Baum«, haben jedoch die Rolle von logischen Sätzen inne, die »von jeder Verantwortung gegenüber der Erfahrung« freigesprochen werden (BGM IV-30). Ohne den Zusatz »ich weiß«, ohne die *philosophische* Emphase, sind es einfache Erfahrungssätze, die der öffentlichen Prüfung

und Überprüfbarkeit unterstehen. So lassen sich unzählige Szenen vorstellen, in denen die Feststellung »ich habe eine Hand« oder »das ist ein Baum« eine – wenn auch ungewöhnliche – Anwendung haben (vgl. ÜG, §23). Bei diesen Anwendungen hat das Subjekt aber kein Privileg und muss sich gefallen lassen, von anderen korrigiert zu werden (»das ist doch kein Baum, da täuschst du dich«). – In der philosophischen Verwendung hingegen werden Erfahrungssätze *als* logische behandelt: »Wenn Moore sagt, er *wisse* das und das, so zählt er wirklich lauter Erfahrungssätze auf, die wir ohne besondere Prüfung bejahen, also Sätze, die im System unserer Erfahrungssätze eine eigentümliche Rolle spielen.« (ÜG, §136) Wittgenstein bedient sich der Metapher des Flussbetts, um diese »eigentümliche Rolle« zu illustrieren: Er benutzt das Bild, dass diese »Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten«. (ÜG, 96)

Erfahrungssätze können also, um in Wittgensteins Bild zu verbleiben, zu festen, vom Subjekt mit unabweisbarer Gewissheit belegten grammatischen Sätzen »erstarren«; umgekehrt können auch solche als Norm funktionierende Sätze, wie sie Moore auflistet, im Lauf der Geschichte ihre Selbstverständlichkeit verlieren und so wieder »verflüssigen«. Es ist viel darüber geschrieben worden, dass Wittgenstein so die Unterscheidung zwischen logischen Sätzen und Erfahrungssätzen aufweicht.¹⁰ Auch wenn für Wittgenstein der Gegensatz zwischen diesen beiden Gebrauchsweisen bestehen bleibt, sieht er keine klare Abgrenzung mehr: »Es gibt Fälle, in denen der Zweifel unvernünftig ist, andre aber, in denen er logisch unmöglich scheint. Und zwischen ihnen scheint es keine klare Grenze zu geben« (ÜG, §454). Der Punkt, der hier im Vordergrund steht, ist, dass diese Unterscheidung über eine Analyse des *Verhältnisses des Subjekts zu seinen Äußerungen* gewonnen wird. In logischen Sätzen spielt das Subjekt keine Rolle; in den Erfahrungssätzen, die wie unbezweifelbare logische Sätze begriffen werden, steht seine ganze Subjektivität auf dem Spiel.

Übertragen wir diese Überlegungen auf das Problem des Skeptikers. McDowell will die subjektive Gewissheit als Indiz der Gewissheit der kollektiven Praxis begreifen. In der Praxis teilen wir ihm zufolge eine kollektive praktische Gewissheit, die keine Alternativen kennt, weil diese einen (skeptischen und daher für McDowell ebenso unzulässigen) Schritt über die Teilnehmerperspektive hinaus voraussetzten. Mit Wittgenstein müssen beide Ideen zurückgewiesen werden. Die von McDowell angestrebte Ausweitung meiner Gewissheit auf die Praxis ist nicht ohne weiteres möglich. Aus der Tatsache, dass »ich« so handle, folgt noch

10 Z.B. Kober, *Gewißheit als Norm*; von Wright, *Wittgenstein über Gewißheit*; Morawetz, *Wittgenstein & Knowledge. The importance of On Certainty*; zu einem Vergleich mit Quines Destruktion analytischer Sätze, vgl. Garavaso, *The Distinction Between the Logical and the Empirical in On Certainty*.

nicht, das mein Handeln *repräsentativ* für die kollektive Praxis ist. Um diese exemplarische Autorität zu beanspruchen, muss ich über das konkrete Sprachspiel hinaustreten. Mit diesem Schritt kann ich jedoch den Skeptizismus nicht mehr ausschließen: Wenn ich behaupte, nur das zu sagen, was »wir« sagen, muss ich entweder mich selbst aus dem Spiel lassen – dann wird mein Satz zu einer grammatischen Einsicht, die keine *Behauptung* mehr sein kann, die keinen *Anspruch* mehr ausdrückt. Sie drückt eine Beziehung *in* der Sprache aus (etwa: »Jeder Stab hat eine Länge«, PU §251), doch sagt nichts darüber aus, wie wir (oder der Skeptiker) zu dieser Beziehung stehen oder stehen sollten. So kann ich andererseits selbst für diese Behauptung einstehen, für den Wissensanspruch (»Ich weiß, dass jeder Stab eine Länge hat«). Dann aber muss *ich* diesen Anspruch verteidigen und kann mich nicht auf die Zugehörigkeit zur Praxis berufen. Diese Verteidigung gegenüber dem Skeptiker kann ein Ende haben; doch das ist das Ende *meiner* Kompetenz, den Skeptiker zu überzeugen.

Die Gründe haben ein Ende. Es ist kein Zufall, dass Wittgenstein in dem Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen*, wo er diese Erfahrung mit dem Bild des sich zurückbiegenden Spaten ausdrückt, in der ersten Person singular spricht: »Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: »So handle ich eben.« (PU, §217) Nach der hier vorgeschlagenen Lesart kann diese Bemerkung nicht wie eine selbstgewisse Versicherung gelesen werden, trotz der ausgegangenen Gründe zu Recht auf der eigenen exemplarischen Autorität beharren zu können. »So handle ich eben« heißt eben nicht »So handeln wir eben«. Wittgensteins in der Fortsetzung des Paragraphen gegebene Erläuterung, dass oft »die Erklärung eine Art Scheingesims [sei], das nichts trägt«, ein Ornament also, zeigt, dass hier die skeptische *Forderung* nach einer Erklärung das Subjekt in die Ecke treibt. Das Subjekt kann keine Erklärung geben – aber nicht, weil es sich im Einklang mit der Praxis weiß, sondern weil es selbst, in seiner ganzen Person, für diese Gewissheit einstehen muss. Es kann sich nicht mehr absichern, indem es übergeordnete Instanzen oder Gründe anführt. Mit der Bemerkung »so handle ich eben« ist das skeptische Problem nicht gelöst, sondern zeigt es sich erst in seiner ganzen Schärfe: Das Verhältnis zur Praxis ist das Problem, das der Skeptiker aufwirft, und nicht seine Lösung.

Wir können nicht an den Moore'schen Gewissheiten zweifeln, ohne damit unser ganzes Weltbild anzuzweifeln, ohne damit den Grund unseres Handelns und Urteilens und somit *uns selbst* in Frage zu stellen. Das Subjekt kann sich nicht von ihnen distanzieren, kann sie nicht einfach zur Überprüfung freigeben. Doch dass das Subjekt sich hier nicht irren *kann*, ist keine unverrückbare Einsicht; rein logisch räumt der Satz »Ich glaubte, ich wüßte es« deutlich ein, dass ein Irrtum, wie unbestimmt er

auch sein möge, denkbar ist. Es hat sich gezeigt, dass frühere Gewissheiten heute allgemein anerkannte Irrtümer sind (ÜG, §336), wie auch in Prinzipienfragen »jeder den Anderen für einen Narren und Ketzer« erklärt (ÜG, §611). Die Urteile, die dem Subjekt als unerschütterlich gelten, als selbstverständlich und normal, sind das Produkt seiner Initiation in die Praxis, seiner Einführung in die Sprachspiele. Wittgensteins entscheidende Einsicht ist, dass die so entstandene Subjektivität aus den hier referierten Gründen von der Praxis weder unabhängig ist (das würde heißen, die Sätze »ich weiß« fälschlicherweise als ausschließlich logische Einsichten zu behandeln) noch sie begründet (das würde ihnen den Erfahrungscharakter nehmen). Dieses Spannungsverhältnis von Subjekt und Praxis drückt Wittgenstein in dem Bild des Verhältnisses des Hauses zu seiner Grundmauer aus:

»Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.« (ÜG, §248)

»Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern es wird von dem, was darum herumliegt, festgehalten.« (ÜG, §144)

Die Suche nach dem Grund verweist auf das Subjekt als das, was Gründe gibt und nimmt. Doch Gründe geben und nehmen sind Aktivitäten innerhalb der Praxis. Diese Tätigkeiten sind unseren Gründen nicht extern, sondern »tragen« sie, wie Wittgenstein es formuliert. Deshalb verfolgt Wittgenstein die Frage, wann, in welchen Situationen, wir spontan sagen würden »ich weiß...«, und aus welchem Grunde wir solche Sätze äußern würden, was wir mit ihnen bezweckten. Denn nur *dort* hat unsere spontane Reaktion (normativen) Gehalt. Dieser Gehalt ist irreduzibel an uns selbst gebunden, an die Tatsache, dass *wir*, in diesem Moment, in jener Situation, diesen Satz für verständlich erachten würden: »Ich kann mich [nicht irren] etc.« weist meiner Behauptung ihren Platz im Spiel an. Aber es bezieht sich wesentlich auf mich, nicht auf das Spiel im allgemeinen.« (ÜG, § 637) Auch innerhalb des Sprachspiels ist die Gewissheit, über die wir verfügen, die eigene Gewissheit, gebunden daran, dass *ich* mit ihr handle. »Ich handle *voller* Gewissheit. Aber diese Gewissheit ist meine eigene.« (ÜG, §174)

Mit dieser Hinwendung zum Subjekt ändert sich die Perspektive auf den Skeptizismus. Wenn es stimmt, dass McDowells Ablehnung des Skeptikers noch selbst aus einer skeptischen Warte operiert, muss eine konsequentere Position den Skeptizismus als eine *innerweltliche* Problematik fassen. Es gilt, den Begriff der Praxis aus zwei Richtungen gegen falsche Vergegenständlichungen abzusichern. Er ist zum einen, wie gezeigt wurde, Inbegriff unseres *Tuns*: Die Praxis steht nicht für eine metaphysische Entität, sondern für den »grundlosen Grund« unserer

Aktivitäten und Passivitäten. Hier hat die Normativität ihren »Sitz im Leben«. Zugleich darf der Begriff nicht als metaphysischer Ordnungsbe-
griff missverstanden werden. Den Skeptizismus innerhalb der Praxis zu
verorten, heisst dann, ihn nicht als eine Distanzierung von »der« Praxis
zu verstehen, sondern als eine Distanzierung von sich selbst, von den
eigenen selbstverständlichen Reaktionen und Urteilen. Eine so verstan-
dene Skepsis lässt sich nicht abweisen. Diese Form der Distanzierung,
diese zweifelnde Haltung gegenüber sich selbst und den anderen, gehört
ebenso zur Praxis wie das spontane und selbstgewisse Handeln, welches
McDowell mit völligem Recht so hervorhebt.

3.6 Die Kritik der Über-Ordnung

Was wird im Lichte dieser Überlegungen aus dem Begriff der Praxis, so-
fern er eine Grenze zu ziehen versucht – als eine Praxis unter anderen
Praktiken, als ein Sprachspiel unter vielen? Die Kritik an McDowell ent-
zündete sich an dem Problem, dass die Pluralität der Praktiken wieder
die skeptische Begründungsfrage aufwirft, wie exemplarisch mein Han-
deln und Urteilen sein kann. Das heisst nun nicht, dass wir daher nicht
mehr von Praktiken oder Sprachspielen (im Plural) reden könnten; Witt-
gensteins Kritik des nahtlosen Übergangs von »ich« zu »wir« verweist
vielmehr auf den widersprüchlichen Status, den solchen Grenzziehungen
als philosophische Demarkationen innewohnt.

Henry Staten hat diesen Widerspruch auf den Punkt gebracht, indem
er die Aufmerksamkeit auf die Frage lenkt, zu welchem Sprachspiel ei-
gentlich der Begriff des Sprachspiels selbst gehört.¹¹ Wenn wir davon
ausgehen, dass der Begriff des Sprachspiels – wie bei McDowell der Be-
griff der Praxis – eine Wortverwendung *autorisiert*, lässt sich ein Wider-
spruch beobachten. Wenn der Begriff des Sprachspiels selbst *in* einem
Sprachspiel zuhause ist (in diesem Gebrauch »lebt«), wird er »verinner-
licht« und verliert seine Allgemeinheit. Dann hätte es weder Sinn, von
mehreren Praktiken (im Plural) zu reden, noch von Grenzen, die durch
Training oder Initiation überschritten werden können. Muss der Begriff
des Sprachspiels daher nicht außerhalb der Sprachspiele stehen? Das
hiesse, dass der Begriff – und das Subjekt, das mit ihm seine Exemplari-
zität behauptet – für sich eine transzendente Autorität in Anspruch nimmt,
die er gerade zu unterlaufen versucht. Der Begriff würde »jenseits der
Sprachspiele« einen Ordnungsbegriff etablieren, der alle Versuche für
sinnlos erklärt, einen Begriff jenseits des Sprachspiels zu benutzen. Das
Sprachspiel entzieht sich als philosophischer Begriff dem Autorisierungs-
verfahren, das es etabliert.

11 Staten, *Wittgenstein's Deconstructive Legacy*.

Dies ist jedoch keine Paradoxie, die den Begriff zerstört. Was sie in Frage stellt, ist die Verwendung dieses Begriffes als Grenzbegriff – als etwas, was zwischen *insiders* und *outsiders* zu unterscheiden erlaubt, mit der Gewissheit, gegen den Skeptiker seine Position in Bezug auf diese Schwelle bestimmen zu können. Wittgensteins Methode kann nun als das Bestreben verstanden werden, diesen Selbstwiderspruch aufzulösen, ihn zu entzerren. Der entscheidende Schritt ist, auch die skeptische Konfusion selbst als einen *Teil* der Sprache (der Sprachpraxis) anzuerkennen. Damit soll nicht gesagt sein, dass wir notwendig philosophieren müssen – und das gar skeptisch! –, wenn wir sprechen können. Vielmehr muss die Philosophie mit Wittgenstein in zwei Hinsichten zurück in die Sprache geholt werden. Erstens wird der Auffassung widersprochen, dass die Philosophie (die philosophische Reflexion) höher steht als die Alltagssprache, aus der sie überhaupt erst ihre Begriffe gewinnt; dies kann als eine Konsequenz der hier aufgeführten Paradoxien der philosophischen Grenzziehung betrachtet werden. In diesem Sinne ist Wittgensteins Bemerkung ernst zu nehmen, Sprachspiele seien »Vergleichsobjekte«, die »ein Licht in die Verhältnisse unserer Sprache werfen sollen« (PU, §130). Das Operieren mit Sprachspielen dient nicht dem Entwurf eines metaphysischen Grundes, sondern soll zeigen, wie wir mit Sprache umgehen; was *wir* noch als Sprache bezeichnen würden. Zweitens wird daher die philosophische Verwirrung als ein Problem des philosophierenden Subjekts mit sich selbst begriffen – als eine Schwierigkeit, die aus einem gestörten Verhältnis zu sich selbst und zur Praxis entspringt. (Vielleicht ist die wichtigste und tiefste Einsicht Wittgensteins, dass diese *Privatisierung* der philosophischen Probleme gerade keine Verharmlosung ist.)

Wittgenstein weitet in äußerster Konsequenz die Einsicht, dass unsere Sprache im Gebrauch lebt, auch auf die philosophischen Begriffe aus, die sich scheinbar auf eine Metaebene positionieren. In dieser Ablehnung einer Begrifflichkeit zweiter Ordnung liegt der Kern seines Philosophieverständnisses, aus dem sich Inhalt und Methode seines Denkens erklären lassen. Die bekannten Ergebnisse seines Philosophierens – etwa, dass es eine inkonsistente Abstraktion ist, von »der« Bedeutung zu reden, als »wäre die Bedeutung ein Dunstkreis, den das Wort mitbringt und in jederlei Verwendung hinübernimmt« (PU, §117); oder der Begriff der Familienähnlichkeit – spiegeln die Überzeugung, dass die begrifflichen Verwirrungen der Philosophie aus der stillschweigenden Unterstellung einer solchen Sprache zweiter Ordnung stammen. (vgl. PU §97)

McDowell hat diese Einsicht auf eine bemerkenswerte Weise missverstanden – nämlich als eine Behauptung *über* unsere Praxis. Er fasst Wittgensteins Ablehnung einer Metaebene als eine Art *Verbot*. Er wirft dem Skeptiker und seinem philosophisch konstruktivistischen Widerpart, die beide eine Erklärung in »Über-Begriffen« anstreben, eine illegitime

Überschreitung der bestehenden Sprachspiele vor. Doch damit erkennt auch noch diese Kritik einer Philosophie zweiter Ordnung die Existenz einer solchen Unterscheidung an, was zu der ausgeführten Selbstwidersprüchlichkeit dieser Grenzziehung führt. Wer behauptet, es »gibt« keine philosophische Überordnung, steht noch im Banne der Unterscheidung, die er aufzugeben vorgibt.

Das führt uns zu dem zweiten Zug, mit dem Wittgenstein das Philosophieren in die Sprache zurückholt – die Einbeziehung des philosophierenden Subjekts *als* Teil der Praxis. Wenn die Suche nach einer Überordnung in sich widersinnig ist, kann der Philosoph in seiner Reflexion nicht davon ausgehen, dass er ein allgemeines Problem diskutiert, das unabhängig von ihm selbst Gültigkeit hat. Damit soll nicht gesagt sein, dass es ein *persönliches* Problem sei. Vielmehr führt die Reflexion auf das Problem der Grenzziehung zu der Einsicht, dass das Subjekt im philosophischen Problem *seine eigene Repräsentativität* als Sprecher beleuchtet. Denn woher weiß es von den Begriffen, die es zu verstehen versucht? Durch sich selbst, durch seinen Status als kompetenter Beherrscher der Sprache, als Teilnehmer. Wittgensteins Appell an die Praxis ist daher nicht als ein Verweis auf ein Allgemeines zu verstehen, sondern als ein Hinweis, die Lösung des Problems da zu suchen, wo es herkommt: In unserem Verhältnis zur Praxis. In ihr erwerben wir die Sprache noch vor jeder Reflexion, und in ihr gebrauchen wir sie auch. Es ist das Kennzeichen eines philosophischen Problems, dass es gerade *nicht* dadurch gelöst werden kann, dass man sich an Experten wendet, die sich in diesen Begriffen besser auskennen. Wenn nun aus logischen Gründen die Idee abzulehnen ist, der Philosoph könne sich aus der skeptischen Verwirrung auf eine Metaebene retten, muss ihr Grund im Misstrauen in die *eigene* Kompetenz liegen. »Man könnte sagen: Die Betrachtung muss gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt.« (PU, §108)

3.7 Skeptizismus ist Selbstzweifel

Die Suche nach einer »Überordnung« zeichnet den Skeptizismus aus, und die abstrakte Negation dieses Begehrens erweist sich als anfällig, weil sie noch an der skeptischen Prämisse partizipiert: dass es einen Ort geben *muss*, in dem die Begriffe frei von jedem Zweifel sind, unangreifbar und evident. Der Ausweg aus diesem Widerstreit ist seine Anerkennung als ein *Teil* der Sprache. Das heißt, den Skeptizismus nicht abzulehnen, sondern ihn umzudeuten. Der Konflikt zwischen unserer gewöhnlichen Sprache und der philosophischen Reflexion über sie ist weder eine Entdeckung (wie der Skeptiker und mit ihm Kripke annimmt), eine erstaunliche Einsicht, gegen die die ganze Kraft der Vernunft mo-

bilisiert werden muss – noch ist er eine begriffliche Verwirrung (wie McDowell behauptet), die sich durch die Korrektur falscher philosophischer Prämissen endgültig austreiben lässt. Er ist vielmehr, wie Cavell betont, eine *natürliche Möglichkeit* der Sprache. (CR, 47)

Als Teil der Praxis verstanden, handelt es sich bei dem skeptischen Konflikt mit der gewöhnlichen Sprache nicht vorrangig um ein theoretisches Problem, das die akademische Disziplin der Philosophie in ihrer Tradition als »Weltweisheit« betrifft. Er entspringt der *subjektiven* Suche nach einem Verständnis der eigenen Kompetenz, die das philosophierende Subjekt ausserhalb seiner Schreibstube ganz selbstverständlich in Anspruch nimmt. Im Skeptizismus steht also nicht das Verhältnis »der« Sprache zu »der« Welt in Frage (noch »des« Subjekts zu »den« anderen), sondern das Verhältnis des kompetenten Subjekts zu sich selbst. Es versucht, *sich selbst* zu verstehen. Einerseits ist es Gegenstand der Betrachtung, als Teilnehmer in einer Praxis, das in normalen Umständen ohne weiteres Urteile fällen kann und auf die »inneren Zustände« anderer reagiert. Es weiß von »der« Praxis nur durch sich als ihr selbstverständliches Mitglied. Andererseits ist es Subjekt der Betrachtung, das genau diese gewöhnliche Beherrschung der Sprache weiter verstehen und eventuell korrigieren will (– aber nach welchem Maß?). Der entscheidende Punkt ist, dass bei Wittgenstein diese Struktur der Selbstreflexion aus dem Bereich des reinen Erkennens in die Situation des fragenden Subjekts selbst hineingetragen wird: »Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen Phänomenen der Sprache; nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Unding.« (PU, §108)

Die Probleme der Philosophie nicht als eine rein begriffliche Schwierigkeit zu fassen, sondern als den Ausdruck des fragwürdig gewordenen Verhältnisses des Subjekts zu sich selbst – das ist kein »Individualismus«, noch leugnet dieser Ansatz die Bindung ans Kollektiv, die ein Individuum erst zum Subjekt werden lässt. Vielmehr erkennt diese Perspektive das Problem an, das kennzeichnend für *jede* Philosophie ist, sich aber gerade bei der Hinwendung zur Sprache als einen Gegenstand vermeintlich »intersubjektiver« Überprüfung besonders deutlich zeigt: Es ist gar nicht klar, was »die« Sprache eigentlich ist, die wir schließlich verwenden *müssen*, um unsere Fragen überhaupt nur zu stellen. (Ersetzen wir Sprache durch Denken, Vernunft, Dasein, Sein...) Die Sprache ist nicht mein Privateigentum: ich kann nicht wie Humpty Dumpty die Wörter meinen lassen, was *ich* will. Ich kann ihre Bedeutungsträger vertauschen, ein Wort für ein anderes stehen lassen; doch die *Bedeutung* selbst, das, was ich mit meinen Wörtern sagen will, kann ich nicht dekretieren. Um zu erklären, was ich meine, muss ich meinen Wortgebrauch erläutern, ihn

einbetten und fortführen; ich muss mit und *in* der Sprache arbeiten.¹² Diese Form der Erklärung ist nicht »nur in einer Praxis möglich«, sie *ist* eine Praxis. Etwa in Form eines Gesprächs, eines Unterrichts, oder als Selbstverständigung, wenn ich schreibend versuche, dem nachzuspüren, was ich in so vielen Worten nicht gesagt bekomme. Zugleich bin ich mit der Sprache den anderen nicht unterworfen, nicht ausgeliefert. Sofern ausgeschlossen ist, dass ich einen bestimmten Ausdruck einfach nicht richtig verstehe (wie es uns in Fachsprachen unterläuft, deren Begriffe wir in unseren Sprachgebrauch übernehmen – was wissen wir schon von Atomkernen, die gespalten werden?); sofern ich also kein Novize einer (speziellen und spezialisierten) Sprache bin, verfüge ich mit der Sprache auch über die Kompetenz, einen richtigen Sprachgebrauch als solchen zu erkennen. Ich *weiß*, wie man das Wort Tisch benutzt; dazu brauche ich – gegen Kripke – nicht erst die Rückversicherung, dass die anderen auch meiner Meinung sind.

Der Witz der Philosophie Wittgensteins liegt also darin, dass wir *durchaus* unsere selbstverständliche Kompetenz als maßgebend ansehen können – dass Wittgenstein jedoch der Aussage keinen Sinn zuerkennt, dass wir mit unserem Selbstverständnis unser Handeln auch »tatsächlich« treffen. Der Skeptiker versucht, Satz und Tun, Wort und Gegenstand in Deckung zu bringen, was voraussetzt, dass die »faktische« Seite dieser Relation von der sie erfassenden »Beschreibung« unabhängig gedacht wird. Das setzt eine Position *jenseits* von Subjekt und Praxis voraus, die der Skeptiker ebenso einnimmt wie sein dogmatischer Widerpart. Auch wenn wir mit der Ablehnung einer solchen, um es mit Baker und Hacker zu sagen, »externen« Relation bei Wittgenstein eine »interne« Relation gefunden haben, heißt das *nicht*, dass das Subjekt sich im Zweifelsfall deswegen auf sein spontanes Urteil zurückziehen kann. Denn im Zweifelsfall ist das Urteil eben nicht mehr spontan; mit dem Einbruch des Zweifels ist dem Subjekt seine Reaktion, sind ihm seine Äußerungen wieder *unnatürlich* geworden. Und *diese* Selbstentfremdung ist zugleich eine Entfremdung vom »Wir« der Praxis, wie das Problem des Fremdpsychischen deutlich illustriert.

Das Szenario des Skeptizismus ist eines des Unglaubens: Alles spricht dafür, diesem Menschen Schmerzen zuzuschreiben, aber ich kann oder will es nicht glauben; und diese Zurückhaltung ist gerade deshalb so herausfordernd, weil »wir« (und damit auch »ich«, der ich nun zweifle)

12 Kann man nicht darauf beharren, man würde etwas »meinen«, was aber keinen Ausdruck findet? Natürlich kann man das; aber die Frage ist, wie weit man sich vom gewöhnlichen Gebrauch von »meinen« entfernen kann. Solange man mit der Zeichenfolge m-e-i-n-e-n auch den Begriff »meinen« meint (oder mitmeint, falls man ihn »leicht anders verstehen will«), muss man sich auch mit den Kriterien dieses gewöhnlichen Gebrauchs weitgehend einverstanden erklären. Ansonsten ist eben nicht klar, was mit »meinen« hier überhaupt noch gemeint sein soll.

für gewöhnlich diesem Eindruck sofort nachgeben und rückhaltlos reagieren. Der Skeptiker isoliert sich von sich selbst, *indem* er sich von der Praxis entfernt. Schließlich hinterfragt der Skeptiker nicht irgendwelche Urteile, sondern die, die »uns« am selbstverständlichsten sind. Sein Widerspruch zur Praxis ist nur negativ bestimmbar: Nicht als eine Übereinstimmung anderer Art, sondern als ein *Mangel* an Übereinstimmung.¹³ Daher kommt es zum Regelregress: Da nicht nur das Handeln des Subjekts, sondern auch seine Reflexion über sich ein Teil der Praxis ist, verliert es mit der Selbstzurücknahme schließlich jeden Halt. Doch da der Skeptizismus aus der hier mit Wittgenstein eingenommenen Perspektive *keine* metaphysische Distanz mehr impliziert, verliert der Regress seine drohende Kraft. Vielmehr fordert er das Subjekt dazu auf, sich mit der Praxis auseinanderzusetzen, die es *auch* ist.

13 »Sagte ein Satz der Logik: die Menschen stimmen in der und der Weise überein [...] dann sagte sein Gegenteil, es bestehe hier ein *Mangel* an Übereinstimmung. Nicht, es bestehe eine Übereinstimmung anderer Art.« (BGM VI-49; ähnlich BGM IV-29); – Vgl. zu der Deutung dieser Bemerkung im Verhältnis zu Frege Conant, *The Search for Logically Alien Thought*, 147.

4 Formen der Übung

4.1 Den Skeptizismus in die Praxis verlagern

Am Anfang der Argumentation, an deren Ende wir jetzt stehen, war die skeptische Herausforderung. Der Skeptiker hinterfragt nicht nur, ob wir uns sicher sein können, dass unsere Urteile und Erkenntnisse auch richtig sind; in der von Kripke beschriebenen, radikaleren Variante hinterfragt er, wie so etwas wie Erkennen und Urteilen *überhaupt möglich* sein kann. Wir haben Kripkes und McDowells Deutungen der Antwort, die Wittgenstein gibt, rekonstruiert und gezeigt, dass beide repräsentative Lesarten nicht ihr erklärtes Ziel erreichen, den Skeptiker wieder zurückzudrängen. Doch diese »Wiederkehr« des Skeptikers ist nicht darauf zurückzuführen, dass die Autoren in ihren jeweiligen Theorien Lücken ließen, Unachtsamkeiten, die der wache Skeptiker ausnutzt. Vielmehr erwies sich die ganze Grundannahme als problematisch, der Skeptiker müsse *zurückgedrängt* werden – denn diese Verteidigungsstrategie partizipiert noch am Selbstverständnis des Skeptikers, dass unser Weltverhältnis einer epistemischen Fundierung bedürfe.

Der Skeptizismus muss, so das bisherige Resultat, in die Praxis verlagert werden, anstatt ihn kritisch auszuweisen. Mit diesem Ergebnis können wir nun das Problem angehen, wie unter praxisphilosophischen Bedingungen die philosophische Reflexion, ja wie *Kritik* noch verstanden werden kann. Der Skeptizismus bietet hier einen privilegierten Einstiegspunkt: Sofern wir ihn als *Problem* anerkennen, verfügen wir mit ihm bereits über ein exemplarisches Zeugnis der Möglichkeit, sich innerhalb der Praxis von ihr zu distanzieren. Im Folgenden wird es daher darum gehen, die Gemeinsamkeiten der skeptischen Distanznahme zur Praxis im Besonderen mit der philosophischen Reflexion im Allgemeinen auszunutzen, um so einen Begriff der philosophischen Praxis zu gewinnen, der den bisherigen Einsichten gerecht wird.

Der nachfolgende Versuch, sich über den Skeptizismus wieder der Philosophie zu nähern, ist dabei von einer Grundüberzeugung geleitet. Sowohl der Skeptizismus als auch die Philosophie müssen, wenn sie praxisimmanent gedacht werden, als eine *Transformation* des Subjekts verstanden werden – als einen Eingriff in die Art und Weise, wie wir die

Welt sehen, als eine Bearbeitung unserer Auffassung der Dinge. Durch eine solche Transformation lernen wir, wie Wittgenstein schreibt, »die Dinge so anzusehen. Also auch, so und so zu handeln.« (BGM VI-7) Mit dieser Herangehensweise wird die Verwirrung, die der Skeptiker produziert, produktiv genutzt: Anstatt sie als »desaströse« Schlussfolgerung abzuweisen, wird in den Mittelpunkt gerückt, dass der Skeptizismus imstande ist, eine solche neue, für das Subjekt selbst potenziell verblüffende Sicht der Dinge zu produzieren. So führt der Skeptizismus das Individuum mit demselben Mittel aus der Praxis heraus, mit dem es ursprünglich in sie eingeführt haben: durch eine Wandlung seiner Sicht- und Verhaltensweisen, deren Resultat es ist, die Dinge auf eine andere Weise aufzufassen.

Diese Parallele erklärt, warum für die Untersuchung der philosophischen Praxis eine Analyse des *Lernens* erforderlich wird. Wir haben mit der Initiation in der Praxis – mit dem, was gemeinhin bei Wittgenstein verkürzt als »Abrichtung« auftritt – nicht nur ein Modell dafür, wie sich Normativität und praktische Übereinstimmung herausbilden und aufrecht erhalten. Sie gibt, da der Erwerb dieser Übereinstimmung untrennbar mit einer neuen »Sicht« der Dinge verbunden ist, zugleich ein Muster zur Hand, an dem sich die *philosophische* Praxis erörtern lässt. In beiden Fällen handelt es sich um eine *Übung*, die das Subjekt transformiert.¹

Diese Transformation operiert, wie sich zeigen wird, mit *Techniken*. Durch Techniken lernen wir, einen normativen Zusammenhang zu erkennen, und durch sie führen wir uns auch selbst einen solchen normativen Zusammenhang vor Augen, überzeugen uns von ihm. Die Philosophie, so die These, erweist sich somit selbst als eine spezifische Technik, die wir an uns selbst anwenden. Dabei ist von der charakteristischen Zwischenposition auszugehen, die der Skeptizismus im Verhältnis zur Philosophie einnimmt: Gerade in seinem Bestreben, sich von der Praxis und ihrer Normativität zu lösen, steht der Skeptiker für die fundamentale Spannung der Philosophie, sich gleichzeitig innerhalb wie außerhalb des überkommenen Sprachgebrauchs zu bewegen, ihn transzendierend und doch immer wieder auf ihn zurückgeworfen. In diesen Grundkonflikt sind, wie gezeigt wird, die Begriffe der Technik, der Übung und schließlich des Beweises einzuordnen, mit dem wir Wittgenstein zufolge normative Zusammenhänge zu »sehen lernen«.

1 Die Wahl des Begriffs der Übung ist stark von Menke, *Zweierlei Übung* inspiriert, wo zwei Formen der Subjektwerdung, die Foucault historisch diskutiert, auf den gemeinsamen Nenner der »Übung« gebracht werden.

4.2 Philosophie und Skeptizismus

Wittgenstein weist in *Über Gewissheit* die Auffassung zurück, das Subjekt stehe in einem epistemischen Verhältnis zur Praxis und zu sich selbst. Damit kehrt er das traditionelle Verhältnisses von Gewissheit und Erkenntnis um. Für den Skeptiker beruht unsere Gewissheit auf Erkenntnis; Descartes sagt von sich, er könne »nur urteilen über das, was ich weiß.«² Für Wittgenstein ruht dagegen die Erkenntnis auf unserer praktischen (in der Praxis liegenden) Gewissheit, mit der wir in unseren Urteilen übereinstimmen. So schreibt er: »es gehört zur Logik unserer wissenschaftlichen Untersuchungen, daß Gewisses *in der Tat* [in praxi, JV] nicht angezweifelt wird.« (ÜG, §342) Diese Gewissheit ist jedoch fern davon, jeden philosophischen Zweifel kategorisch abzuweisen. Der Zweifel erhält jetzt eine andere Bedeutung: Aus dem abstrakten Angriff auf die Rationalität unseres Handelns wird der Inbegriff der Möglichkeit, in Distanz zu sich selbst und damit zur Praxis zu treten. Der Skeptizismus kommt, wie schon die Exposition des Kripke'schen Zweifels (2.1.2) vermuten ließ, nicht von außen, sondern entspringt einem gestörten Verhältnis zu den eigenen Urteilen und Reaktionen, aus der Zurückhaltung, Urteile wie »das ist eine Addition« oder »der andere hat Schmerzen« gelten zu lassen.

Das eigene Tun lässt sich, was der Skeptizismus ausnutzt, auch anders verstehen; es gibt alternative Möglichkeiten, es zu beschreiben. Insofern ist die Zugehörigkeit zur Praxis *nicht* ein unhintergebares Faktum, dass sich von selbst zeigt. Sie kann auch neu bestimmt werden, so dass sich das »Wir« verschiebt – oder wir uns subjektiv nicht mehr imstande sehen, uns mit dem »Wir« der Praxis zu identifizieren. Diese Distanzierung kann in die skeptische Paralyse führen, sofern darauf beharrt wird, dass sie mit den Mitteln der epistemischen Erkenntnis wieder überbrückt werden soll. Der Skeptizismus überhitzt die Vernunft, indem er sie dazu auffordert, sich selbst zu begründen; doch er versteht sich selbst falsch, wenn er damit eine Lücke in unserem Weltverhältnis gefunden zu haben glaubt. Da unser Handeln nicht rational begründet ist, muss der Skeptizismus gleichsam *umgebogen* werden: Er fordert nicht zu einer weiteren Runde im Kampf um die richtige Deutung auf, sondern zu einem Blick in die Praxis, die hinter den alternativen Deutungsmöglichkeiten steht. Wittgenstein: »Nicht die *Deutung* schlägt die Brücke zwischen dem Zeichen und dem gemeinten [sic]. Nur die Praxis tut das.«³

Diese Abkehr vom erkenntnistheoretischen Paradigma impliziert, sofern dieses das Subjekt tendenziell von der Welt entfernt, umgekehrt eine *Einbeziehung* des Subjekts in den Erkenntnisprozess. Die Praxis hinter

2 Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 2. Meditation, §11.

3 MS 165, p. 72.

der Deutung zu sehen bedeutet vor allem, dass das deutende Subjekt selbst auch in der Praxis verwoben ist, als konkretes handelndes und körperliches Wesen. Es ist Teilnehmer oder, wie Gunter Gebauer hervorhebt, *Mitspieler* in der Praxis.⁴ Wenn hinter den alternativen Deutungen je andere Praktiken stehen, dann schließen diese Erkenntnisformen je ein anderes Subjekt mit ein – eine je andere Weise, zu reagieren und zu urteilen, eine andere Auffassung der Welt, eine andere *Haltung* des Individuums zu sich selbst und zu dem Sprachspiel, in dem es agiert. Die verschiedenen Praktiken implizieren andere Formen der Subjektivität.

Dem Begriff der Philosophie, der philosophischen Überschreitung des »Ich« zum »Wir«, muss vor diesem Hintergrund besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Die im letzten Kapitel geübte Kritik an McDowell legt nahe, dass die Philosophie enger mit dem Skeptizismus verwandt ist, als es die Metapher und der gescheiterte Versuch des »Exorzierens« nahelegt (und dann ist doch auch der Teufel nur ein gefallener Engel). Wir können den Skeptiker nicht »exorzieren«, da dies mit dem Skeptiker auch die philosophische Praxis austreiben würde. Beide Seiten bauen darauf auf, dass wir nicht nur reagieren, sondern uns auch prüfend zu diesen Reaktionen verhalten können – und das auch *müssen*. Der Skeptizismus wäre harmlos, eine Spielerei, wenn er nicht diesen Imperativ angreifen würde. Nur, weil uns die Reflexion auf uns selbst *wichtig* erscheint, von Bedeutung ist, kann der Skeptizismus, der sie in die Konsequenz einer Negation aller Selbstverständlichkeiten führt, als eine Bedrohung aufgefasst werden. Umgekehrt kann der Skeptizismus erst, wie in der Antike geschehen, als eine therapeutische Übung in die Unerschütterlichkeit (*ataraxia*) des Subjekts gesehen werden, wenn der Widerstreit der philosophischen Schulen dem Geist *gefährlich* wird.⁵ Philosophie und Skeptizismus berühren sich in einer gemeinsamen Wurzel, wie schon die historische Pertinenz des Skeptizismus zeigt, der seit der Antike immer wieder seine »dogmatischen« Widersacher zur Präzisierung ihrer Modelle gezwungen hat.⁶

Die Verbindung von Philosophie und Skeptizismus verweist darauf, dass der praktisch Erwerb der Handlungsgewissheit und die (skeptische) Reflexion eine gemeinsame Struktur aufweisen. Sowohl die Einführung in die Praxis, die das Individuum überhaupt erst zum Subjekt werden lässt, als auch die philosophische Praxis zielen auf eine *Transformation* des einzelnen. Zuerst treten wir in das Sprachspiel ein und lernen,

4 Gebauer, *Praktischer Sinn und Sprache*.

5 Voelke, *La philosophie comme Thérapie de l'Âme*, Einen Vergleich der drei großen Schulen mit Wittgenstein Therapieansatz findet sich im Vorwort Hadots zu.

6 So sieht Kant im Skeptizismus die aufgeklärte Vernunft, die den Dogmatismus in seine Schranken weist; doch ihm müsse ein dritter Schritt folgen, »der nur der gereiften und männlichen Urteilskraft« (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 789) zukomme. Dieser dritte Schritt ist bekanntlich die Kritik selbst.

normativ zu urteilen und zu handeln. Doch wir handeln nicht nur, wir verhalten uns auch zu unserem Handeln, zu uns selbst. Wir müssen also erklären, wie jener von der Philosophie Wittgensteins angestrebte Wandel des »Blicks«, den die Philosophie *als Praxis* für sich in Anspruch nimmt, mit diesem Konstitutionsprozess zusammenhängt. Wenn es in der Philosophie darum geht, sich bestimmter Irrtümer und falscher Vorstellungen zu entledigen, dann muss diese *Praxis der Transformation des Subjekts* in einem engen Zusammenhang mit dem praktischen Erwerb der Subjektivität stehen. Es gibt Praktiken des Ersterwerbs, aber auch Praktiken der Reflexion von Urteilen und Handlungen. Wenn wir nun nicht mehr davon ausgehen können, dass die letztere Form eine »Meta-Praxis« darstellt, dann müssen *beide* Praxisformen unter einen gemeinsamen Nenner gebracht werden: In ihnen geht es um eine Transformation des Subjekts, um eine Modifikation seiner Denk- und Urteilsweisen. Sowohl der Erwerb normativer Handlungsweisen als auch ihre Reflexion transformieren das Subjekt.

Der Skeptizismus, der nicht zuletzt auch selbst eine philosophische Praxis ist, eine Form philosophischer Reflexion, zeigt somit etwas über die Natur der Praxis an. Es ist richtig: Der Skeptizismus ist, als innerweltlicher Standpunkt, unhaltbar und selbstwidersprüchlich; er ist, wie Kant schreibt, ein »Ruheplatz der menschlichen Vernunft«, aber kein »Wohnplatz zum beständigen Aufenthalt«. ⁷ Man kann nicht als Skeptiker leben und daran glauben, dass es »keine Außenwelt« oder »keine Bedeutung« gibt. Doch hier gilt es zweierlei im Auge zu behalten: Der Skeptizismus ist nicht von vornherein sinnlos, sondern steht in einem ambivalenten Verhältnis zur Praxis, deren Gültigkeit er anzweifelt; und seine Schlussfolgerungen, so paradox sie sind, werden durch logische Schlüsse und Argumentationen erreicht. Damit teilt er wesentliche Merkmale mit der Reflexionspraxis, deren Konturen er sichtbar hervortreten lässt.

Im Skeptizismus kollidieren erstens zwei *konkurrierende* Sprachverwendungen. Wenn man mit so vielen Worten die Überzeugung verteidigt, dass es keine Bedeutung gibt, dann tritt die Rede über »Bedeutung« mit der normalen Sprache in Konflikt, wo wir ohne weiteres Bedeutung zuschreiben können. ⁸ Der Skeptizismus spitzt hier nur zu, was jede Philosophie in Anspruch nimmt: Er distanziert sich vom normalen Sprach-

7 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 789.

8 Der Widerspruch oder Konflikt zwischen verschiedenen Verwendungsweisen ist ein zentrales Motiv in Wittgensteins Spätwerk. So heißt es im *Blauen Buch* (1984) hinsichtlich der Verwirrung, welche die Frage »Was ist Zeit?« aufwerfen kann: »Den Widerspruch, der hier zu entstehen scheint, könnte man einen Konflikt zwischen zwei Wortgebräuchen nennen« (50); einige Seiten später wird als »ein schönes Beispiel für eine philosophische Frage« die Frage »Wie kann man denken, was nicht der Fall ist?« erwähnt. (56) Hier stellt Wittgenstein fest: »und während uns diese Frage verwirrt, müssen wir zugeben, daß nichts leichter ist als etwas zu denken, was nicht der Fall ist.« (56) Diese Formulierung

gebrauch, indem er eine neue Beschreibung anbietet, eine alternative Sicht der Dinge; und doch kann er nur funktionieren, wenn er aus seiner neuen Perspektive gleichwohl *unsere* Welt trifft.

Die Besonderheit dieses Konflikts tritt schärfer hervor, wenn man ihn mit der naturwissenschaftlichen Form der Problemlösung vergleicht. Auch durch naturwissenschaftliche Erklärungen werden vorhandene Vorverständnisse (»die Sonne dreht sich um die Erde«) umgestürzt; doch tatsächlich nehmen diese Neubeschreibungen eine *Revision* unseres Verständnisses vor. Es wird eine Wahrheit als Irrtum entlarvt und durch eine neue Wahrheit ersetzt, oder es werden uns neue Wahrheiten (»Materie besteht aus Atomen«) beigebracht. Die Philosophie fragt dagegen, *was es heißt*, etwas als wahr zu erkennen, *und bleibt somit immer an den bestehenden Sprachgebrauch gebunden*, so sehr sie auch andere Verwendungsformen aufgrund ihrer Analyse ablehnt und ausgrenzt. Die Philosophie lehrt uns nicht neue Sachen sehen, sondern beansprucht, das Vorhandene in ein neues Licht zu stellen. Da sie den gegebenen Sprachgebrauch (»Freiheit«, »Wahrheit«, »Gerechtigkeit«) prüfen und besser verstehen will, muss sie ineins von ihm abweichen und ihn doch in Anspruch nehmen.⁹

Dieser Konflikt, diese im Skeptizismus zum Paradox getriebene Widersprüchlichkeit wird jedoch – und das ist der zweite wichtige Punkt – selbst über Argumente und Gedankengänge erreicht. Der Skeptizismus ist eine Form von Argumentation und spiegelt unsere Fähigkeit, uns im Denken entlang zahlreicher Regeln und Schlussfiguren fortzubewegen. Gerade das macht ihn erst zu einem würdigen philosophischen Gegner. Nicht zufällig ruht eines der Kernstücke der *Kritik der reinen Vernunft*, der Widerstreit der Vernunft mit sich selber, auf einer »skeptischen Methode«.¹⁰

Der seltsam oszillierende Standpunkt des Skeptizismus, zugleich innerhalb der Welt zu stehen und sich doch aus ihr heraus argumentierend, gleicht der Situation, die Wittgenstein als »Verfangen in unsern Regeln« (PU, §125) beschreibt. Wir haben auf der einen Seite Regeln (»eine Technik, für ein Spiel«) und erreichen dann, »wenn wir den Regeln folgen«, plötzlich einen Ort, den wir nicht erwartet hätten. Die Regeln, von denen Wittgenstein hier spricht, sind die Schritte, die uns Argumentationen erlauben – logische Regeln, aber auch grammatische Zusammenhänge; alles, was schließlich in philosophischen Texten den Gedanken vorantreibt.

gleicht exakt dem Problem, das hier am Skeptizismus entwickelt wurde. – Der Konflikt taucht wieder in den BGM auf (III-80) und in den PU, §125.

9 Cavell hat dieses Dilemma ausgearbeitet in Cavell, *Availability*, 60, ausführlicher in CR, 220ff.

10 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 451; Vgl. auch Hegels Darstellung der *Bildung des Geistes* als »sich vollbringende[n] Skeptizismus« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 72). – Freilich grenzt die Transzendentalphilosophie die skeptische Methode vom Skeptizismus selbst ab, welcher als Position für sie unhaltbar ist.

Sie sind Techniken im Sprachspiel der Philosophie, deren Anwendung aber, wie der Skeptizismus zeigt, in eine offen selbstwidersprüchliche Position münden kann. Kripkes Regelparadox ist ein gutes und, angesichts seiner Erwähnung in PU §201, auch vermutlich treffendes Beispiel für ein solches »Sich-Verfangen in unsern Regeln«. Wir denken, eine Handlung müsse durch eine vermittelnde Deutung auf die sie konstituierende Regel bezogen werden, und verfangen uns so in das Paradox, dass jede Handlung mit der Regel übereinstimmen könnte. Allgemein spricht Wittgenstein hier von dem Konflikt, dass wir durch die philosophische Praxis Positionen erreichen, die einerseits unserem normalen Verständnis widersprechen und dieses andererseits doch voraussetzen müssen.

Wittgenstein betont, dass dieses Sich-Verfangen in den Regeln als eine *fundamentale Tatsache* eingesehen werden müsse: »Die fundamentale Tatsache ist hier: daß wir Regeln, eine Technik, für ein Spiel festlegen und daß es dann, wenn wir den Regeln folgen, nicht so geht, wie wir angenommen haben.« (PU §125) Die Verwirrung, die aus dieser Situation entsteht, ist im Wortsinne maßlos.¹¹ Schließlich wissen wir weder, was die Regeln sind (denn offenbar funktionieren sie nicht so, wie wir dachten) noch wissen wir, was wir eigentlich getan haben (denn wir hatten unser Tun bislang als ein Befolgen der Regeln begriffen). Doch die Verwirrung ist auch real. Sie ist ein Faktum, eben ein Faktum der philosophischen oder skeptischen Praxis; Wittgenstein kennzeichnet diese Faktizität im selben Paragraphen mit den Begriffen »Zustand«, »Tatsache«, »Fall«, »der Widerspruch tritt auf«. Diese Realität zu verstehen, sie »übersehbar zu machen« setzt sich Wittgenstein als Ziel: »Dieses Verfangen in unsern Regeln ist, was wir verstehen, d.h. übersehen wollen.« (PU, §125)

Den Skeptizismus in die Praxis zu holen – das heißt also, die Realität der philosophischen Praxis, die Tatsache der Konfusion, die wir durch die Praxis der Selbstreflexion erlangen können, anzuerkennen.¹² Die skeptischen Schlussfolgerungen, so extrem sie auch in ihrem Resultat erscheinen mögen, sind, wie Cavell sagt, ein »standing threat to thought and communication« und zeigen dadurch, »that they [thought and communication] are only human, nothing more than human to us.« (CR, 47) Der Skeptizismus – und mit ihm die philosophische Reflexion und Konfusion – ist ebenso ein *Teil* unserer menschlichen Praxis, wie es Kochen, Krieg führen und Kartenlegen sind.

11 Vgl. dazu die Begründung dieser Behauptung in Kapitel 5.4.

12 Das ist Cavells zentrale These; sie taucht auf in CR 47 u.ö., aber auch in Cavell, *Availability*, 60.

4.3 Übereinstimmung und ihre Produktion

Gehen wir im Konflikt des Skeptizismus mit dem normalen Sprachgebrauch von letzterem aus: Vor der skeptischen Reflexion, als ihre Voraussetzung, steht die spontane Gewissheit. Um Kripkes Beispiel aufzugreifen: Wir sind uns sicher, mit »+« die Addition zu meinen. Wie kommt es zu dieser praktischen Gewissheit, deren Selbstverständlichkeit der Skeptiker in Zweifel zieht? In welchem Sinne *kann* das vom Skeptiker angegriffene Subjekt bereits die Sprache gebrauchen? Diese Frage ist wichtig, denn sie sucht nach einer Beschreibung der *Konstitution* des Selbstverhältnisses, das der Skeptiker entzweit. Doch sie kann, wie die Diskussion des Verhältnisses von Subjekt und Praxis gezeigt hat, nicht einfach mit dem Verweis auf die Initiation in die Praxis beantwortet werden. Es ist kein Zufall, dass McDowell und Kripke der Konstitution der Subjektivität keine tiefere Aufmerksamkeit widmen. Beide gehen davon aus, dass die Individuen die gemeinschaftlichen Maßstäbe übernehmen. McDowell nennt diesen Prozess »Bildung« und beschreibt ihn als eine Formierung der zweiten Natur des von Natur aus kulturellen Wesens Mensch; Kripke spezifiziert ihn körperlicher als eine »Abrichtung«, die mittels Sanktionen die Antwortneigung des Subjekts auf die Maßstäbe der Gesellschaft einstellt.¹³

In dieser Verkürzung des Erwerbs der Subjektivität ist jedoch bereits das Problem angelegt, das schließlich zur Wiederkehr des Skeptikers führt. Wenn das Individuum den Maßstab, der ihm erst Subjektivität verleiht, nur *übernimmt*, kann es sich zu ihm auch nicht verhalten. Der Skeptizismus wird aus dieser Perspektive entweder unvermeidlich oder unbegreiflich. Mit der Distanz, die das Subjekt zu seinen eigenen Urteilen einzunehmen versucht, nimmt es sich nach dieser Lesart notwendig auch die Basis jedes Urteils überhaupt. Seine Distanzierung kann demnach nur noch als ein *Abgrund* begriffen werden, und der Skeptizismus wird tatsächlich zu einem unvermeidbaren Sog, in den das reflektierende Individuum sich verstrickt; oder die skeptischen Probleme werden zu einem *Rätsel*, vielleicht sogar zu einer Krankheit, denn sie drücken den unmöglichen Versuch des Individuums aus, sich von sich selbst und damit (aus dieser Sicht) notwendigerweise auch von der kollektiven Praxis zu entfernen. Ein Urteil ohne Maßstab hat jedoch keinen Sinn und kann nur auf eine auszutreibende Verwirrung zurückzuführen sein. Die Initiation in die Praxis nur als eine Übernahme der Maßstäbe der Praxis zu denken, als eine Internalisierung oder kulturelle Formierung, wiederholt den Fehler der Verdinglichung der Praxis.

13 McDowell: »Our *Bildung* actualizes some of the potentialities we are born with [...] our eyes can be opened to it [the space of reasons] by *Bildung*«. (MW 88)

Um die Einführung in die Praxis angemessen mit den bisherigen Ausführungen in Einklang zu bringen, ist es hilfreich, sie von ihrem *Ziel* aus zu betrachten. Wir werden daher zunächst die Übereinstimmung näher erläutern, die am Ende des Lernprozesses steht, und dann auf die einzelnen Strukturmerkmale der Lernsituation eingehen. Das hilft, die These zu vertiefen, dass unser Welt- und Selbstverhältnis nicht epistemisch ist. Das Verhalten des Schülers, der im Lernprozess die erforderliche Übereinstimmung erwirbt, wird nämlich nicht durch das beste Argument, sondern durch eine Einschränkung der möglichen Deutungs- und Handlungsalternativen gelenkt. Diese Einschränkung manifestiert sich in der Person des Lehrers, der den Schüler *führt*, kann aber verallgemeinert werden auf die Anwendung von *Techniken*, mit denen das Subjekt sich auch selbst führen kann. Indem Wittgenstein mit dem Beweis eine solche Anwendung von Techniken diskutiert, gibt er ein Paradigma auch der *philosophischen Praxis*.

4.3.1 Übereinstimmung

Wie ist die »Übereinstimmung in der Sprache«¹⁴, die den Zielzustand der Initiation in die Praxis markiert, zu verstehen? Sowohl Kripke als auch McDowell sehen die Übereinstimmung der Mitglieder einer Praxis untereinander durch *Kriterien* gesichert. Beide Konzeptionen verleihen, wie sich gezeigt hat, den Kriterien den Status eines unanfechtbaren Grundes, der unsere Gewissheit rechtfertigt, mit der wir uns alltäglich auf die Welt beziehen. Die Kriterien sollten unsere *Erkenntnis* der Welt absichern, weshalb die Initiation in die Praxis von beiden als eine Form des *Hineinwachsens* in feststehende Kriterien verstanden wurde.

Die Übereinstimmung in der Praxis als eine *Aktivität* zu verstehen, heißt nun, auf diese epistemische Vermittlung durch Kriterien zu verzichten. Die Einführung in die Praxis kann daher weder auf Abrichtung (Kripke) noch auf Bildung (McDowell) reduziert werden. Die Einführung ist *auch* eine Abrichtung, denn das Individuum muss lernen, so wie die anderen zu reagieren. Die Abrichtung vermittelt jedoch kein Wissen, sondern schafft die Grundlage, auf der wir erst von Wissen reden können. »Das Kind, möchte ich sagen, lernt so und so reagieren; und wenn es das nun tut, so weiß es damit noch nichts. Das Wissen beginnt erst auf einer späteren Stufe.« (ÜG, §538) Die Einführung ist *auch* Bildung, denn das Individuum lernt in diesen Reaktionen, sich kompetent in den verschiedenen Sprachspielen zu bewegen. Doch diese Kompetenz ist keine isolierte Fähigkeit des Subjekts – weshalb (*pace* McDowell) die

14 Die Übereinstimmung taucht auf als Übereinstimmung in der Sprache, in der Lebensform (beides PU §241), als Übereinstimmung der Menschen (BGM VI-49) und als Übereinstimmung innerhalb bestimmter Sprachspiele, wie z.B. der Arithmetik (BGM VI-34).

bloße Ausübung dieser Fähigkeit noch nicht den Anspruch stützt, repräsentativ für die Praxis zu handeln. Das Subjekt bleibt in der Ausübung seiner Fähigkeit an die Praxis gebunden und ist nur insofern Subjekt, als seine Antworten und Reaktionen vor einem gemeinsamen Hintergrund normativen Status haben. Die eigene Kompetenz ist nur normativ, wenn sie in der Praxis – und das heißt immer: in der *Anwendung* dieser Kompetenz, in der Tat – mit den anderen übereinstimmt. »Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses.« (PU, §146)

Cavell findet für diese Übereinstimmung die englische Übersetzung »attunement«, also Einklang, Einstimmigkeit. »The idea of agreement here is not that of coming to or arriving at an agreement on a given occasion, but of being in agreement throughout, being in harmony, like pitches or tones, or clocks, or weighing scales, or columns of figures.« (CR, 32) Doch was kennzeichnet den »Einklang«? Einen Hinweis gibt die Überlegung, dass wir in der bisherigen Diskussion der Frage, wie das Subjekt sich auf die Praxis beziehen kann, tatsächlich auch immer seine Übereinstimmung mit ihr diskutiert hatten. Die skeptische Herausforderung isolierte das Subjekt von der Praxis; dieses versucht, seine Übereinstimmung wiederzugewinnen. Insofern sind Kripkes Regelskeptizismus und der Skeptizismus des Fremdpsychischen zwei Seiten derselben Medaille: In beiden äußert sich ein *Verlust* an Übereinstimmung, ein *Bruch* mit den anderen. Dieser Bruch zeigt sich als ein Verlust der Gewissheit, mit der das Subjekt seine Handlungen ausführt; es kann sich nicht mehr auf seine eigenen Urteile und Reaktionen verlassen.

Wenn die Übereinstimmung so durch den Verlust des Selbstverständnisses in Gefahr gerät, dann ist die Übereinstimmung in der Praxis so zu verstehen, dass das Subjekt in ihr *sich selbst* gegenüber gewiss ist, gegenüber seinen eigenen Reaktionen und Handlungen. Die Übereinstimmung existiert nicht »an sich«, sondern nur »für uns«, vermittelt durch unser subjektives Selbstverhältnis und durch die Gewissheit, mit der wir in der Praxis agieren. Wir können sie nur als Selbstverständlichkeit, als *je unsere* Normalität, zur Sprache bringen. In dieser *Einbeziehung des Subjekts* liegt der entscheidende Unterschied zu den Entwürfen von McDowell und Kripke.

Die Unterscheidung von »Subjekt« und »Handlung« ist hier freilich nur analytisch zu verstehen, als eine Relation, die erst durch den Zweifel in den Blick kommt, zeitlich *nach* der für den Skeptizismus charakteristischen Entfremdung von den eigenen Reaktionen und Äußerungen. Während der Zweifel durch Zögern, Zurückhaltung und Wägen charakterisiert ist, geht das sich selbst gewisse Subjekt in der Praxis auf. Erst aus der skeptischen Distanz hebt sich dieser oder jene Akt ab, wird isoliert und damit *problematisch*. Die Selbstgewissheit ist somit gerade nicht als eine bewusste Haltung, als ein explizites Verständnis zu verstehen; sie ist vielmehr jene Gewissheit »in der Tat«, mit der das Subjekt handelt.

Solange diese Übereinstimmung gewährleistet ist, trifft McDowell's Schilderung zu, dass sich die Teilnehmer der Praxis gleichsam transparent sind. Sie stimmen *normativ* miteinander überein, da sie ihr Handeln als *Urteile* auffassen. Deshalb betont Wittgenstein, dass zur »Verständigung durch die Sprache« auch »eine Übereinstimmung in den Urteilen«¹⁵ gehöre. Mit diesen »bedrock judgements«¹⁶ stimmen wir darin überein, was wir *rot* nennen, was wir *rund* nennen, was für uns ein *Ball* ist. Nicht, weil wir einen Konsens finden oder gefunden haben, sondern weil wir »in der Tat« – etwa im Zuruf: »Bring mir einen roten Ball!« – darauf reagieren, darauf reagieren *können* und wissen, wie man reagieren sollte. »Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns *Urteile* beigebracht und ihr Zusammenhang mit anderen Urteilen.« (ÜG, §45)

Die Einführung in die Praxis hat somit die Funktion, das Verhältnis zu den eigenen Reaktionen so abzustimmen, dass die Individuen in der Praxis mit den anderen agieren können. Sie reagieren aufeinander wie Spieler in einem Spiel, gleichsam automatisch, mit der Sicherheit dessen, der das Spiel kennt und weiß (im Sinne von *savoir faire*), wie man es spielt. Der Begriff des Sprachspiels soll gerade dieses lückenlose Ineinanderschließen der Reaktionen der Teilnehmer ausdrücken. Im Sprachspiel handeln die Subjekte nicht nur im Einklang mit den anderen, sie agieren auch im Einklang mit ihren eigenen Reaktionen und Urteilen. Ein Zögern, eine Verzögerung, kann den ganzen Spielablauf stören. Es kann dem ganzen Spiel den *Sinn* nehmen und mit dem Fluss des Spiels ihm seine Selbstverständlichkeit rauben.

Kennzeichen der Übereinstimmung, wie Wittgenstein sie konzipiert, ist ihre *Unauffälligkeit* für die Teilnehmer. Sie begreifen es als *normal*, als das, was man in diesem Fall eben tun oder antworten sollte. Der Neuling fragt sich, warum jetzt so und nicht anders gehandelt wird; der kompetente Teilnehmer der Praxis handelt einfach. Das zeichnet seine Kompetenz aus, seine Sicherheit im Urteil. Während der Neuling seinen eigenen Reaktionen gegenüber skeptisch bleibt, unsicher, ob sie tatsächlich den Anforderungen des Spiels entsprechen, ist sich der Fortgeschrittene seiner Handlung gewiss. Im Training lernt das Individuum, auf die Äußerungen und Handlungen anderer zu reagieren und seine Reaktionen *selbst* für selbstverständlich zu erachten.

»Damit es mir erscheinen kann, als hätte die Regel alle ihre Folgesätze zum Voraus erzeugt [d.h., damit ich die Regel immer und jederzeit anwenden kann], müssen sie mir *selbstverständlich* sein. So selbstverständlich, wie es mir ist, diese Farbe »blau« zu nennen.« (PU, §238)

15 PU, §242, vgl. BGM VI-39.

16 Williams, *Wittgenstein and Davidson on the Sociality of Language*, 311.

Wichtig ist, dass Wittgenstein in diesem Zitat eine reflexive Formulierung gebraucht: Es ist *mir*, als urteilendem Subjekt, selbstverständlich, diese Farbe »blau« zu nennen. Wir erwerben in der Einübung in die Praxis somit eine *Sichtweise* oder eine *Haltung* gegenüber uns selbst und der Praxis. Diese Sichtweise *bindet* uns: Nicht in dem, was wir tun (nach wie vor können wir tun und lassen, was wir wollen), sondern darin, wie wir unser Tun verstehen. Unser Verhalten, das wir zuvor gleichsam vorurteilslos betrachteten, wird nun *normativ* begriffen. Auch wenn die Äußerungen » $2+2=4$ « und » $2+2=8$ « beide weiterhin möglich sind, erscheint uns letztere nach der Einübung in die Arithmetik falsch. »Habe ich einmal eine Regel begriffen, so bin ich in dem, was ich weiter tue, gebunden. Aber das heißt natürlich nur, ich bin in meinen *Urteilen* gebunden darüber, was der Regel gemäß ist, und was nicht.« (BGM VI-27)

Die normativen Urteile sind uns – dank der Initiation – vertraut; wir wissen, was zu erwarten ist und was von uns erwartet wird. Mit der Praxis wird das Subjekt in ihren *normalen Verlauf* eingeübt. Normalität ist der Inbegriff der Übereinstimmung. Der »normale Sprachverkehr« (ÜG, §260), auf den Wittgenstein immer wieder rekurriert, ist formal zu verstehen. Er bezeichnet den Zustand der Übereinstimmung, bevor der Skeptiker die Bühne betritt. »Nur in normalen Fällen ist der Gebrauch des Worte uns klar vorgezeichnet; wir wissen, wir haben keinen Zweifel, was wir in diesem oder jenem Fall zu sagen haben.« (PU, §142) Der normale Fall ist der, in dem sich das Subjekt gewiss ist, wie es reagieren sollte. Hier herrscht kein Zweifel.

»Ich habe einen bestimmten Begriff der Regel. Ich weiß, was ich in jedem besonderen Fall zu tun habe. Ich weiß, d.h. ich zweifle nicht: es ist mir offenbar. Ich sage ›Selbstverständlich‹. Ich kann keinen Grund angeben.« (BGM VI-24)

Der Begriff des Normalen ersetzt bei Wittgenstein die Begriffe der Interpretation oder der Deutung, mit denen wir geneigt sind, die »Teilhabe« an der Regel zu erklären. Nicht die richtige Einsicht bringt das Subjekt dazu, der Regel gemäß zu handeln und zu urteilen, sondern sein praktischer (körperlicher) *Sinn* für das Normale. Es weiß, wie man normalerweise reagiert; es weiß, was es normalerweise zu erwarten hat.¹⁷ Das Normale erfüllt eine logische Funktion, keine epistemologische. Es ist für uns normal, selbstverständlich, außer Frage, diesem Urteil zuzustimmen; und dass wir diesem Urteil auch zu Recht zustimmen, ist das Resultat der faktischen Übereinstimmung mit den anderen in der Frage, was es heißt,

17 Die Nähe dieser Lesart zu Bourdieus »praktischer Sinn« ist unverkennbar. Vgl. zu einer Diskussion des Regelfolgens als eine »funktionale Äquivalenz«, nach der das Subjekt den Regeln der Institutionen gemäß handelt, ohne dazu über eine Repräsentation oder Internalisierung der Regel verfügen zu müssen: Gebauer, *Die Konstruktion der Gesellschaft aus dem Geist?*

ein solches Urteil zu fällen. »So rechnet man, unter solchen Umständen *behandelt* man eine Rechnung als unbedingt zuverlässig, als gewiß richtig.« (ÜG, §39) Das heißt nicht, dass wir, wenn wir ein normatives Urteil fällen, damit *meinen*, dass es richtig ist, weil die Mehrheit mit uns übereinstimmt. Im Gegenteil können wir unser Urteil auch dazu verwenden, andere zu korrigieren. Doch unser Urteil – obgleich für uns normativ und damit unabhängig von der faktischen Zustimmung der anderen – hat nur *vor dem Hintergrund* einer geteilten Übereinstimmung Gültigkeit.¹⁸

Zweifellosigkeit verbindet das Subjekt, die anderen und ihr Verständnis ihres Tuns miteinander. Die Tatsache, dass es nicht »zu Tätlichkeiten« über die Frage kommt, ob ein Gegenstand rot ist oder nicht, »gehört zu dem Gerüst, von welchem aus unsere Sprache wirkt.« (PU, §240) Deswegen ist die radikale Infragestellung der Urteile des Subjekts auch nicht, wie wir gesehen haben, eine direkte Negation bestimmter Behauptungen. Sie greift mit der praktischen Übereinstimmung »eine Grundlage meines ganzen Handelns« (ÜG, §414) an und bleibt, wie gezeigt, in ihrer Negation unbestimmt. Ihr Resultat wäre nicht »nicht p«, sondern »etwas *wirklich Unerhörtes*«, wie Wittgenstein schreibt:

»wenn ich etwa sähe, wie Häuser sich nach und nach ohne offenbare Ursache in Dampf verwandelten; wenn das Vieh auf der Wiese auf den Köpfen stünde, lachte und verständliche Worte redete; wenn Bäume sich nach und nach in Menschen und Menschen in Bäume verwandelten.« (ÜG, §513)

Wittgenstein kann, wenn unser Welt- und Selbstverhältnis nicht epistemisch gegründet ist, den Einbruch der Übereinstimmung nur negativ kennzeichnen. Wenn wir positiv beschreiben könnten, worin wir *nicht* übereinstimmen, setzten wir bereits eine andere Übereinstimmung voraus, aus der heraus wir unsere Differenz markieren. Die *Negativität* ist das Kennzeichen des Skeptizismus, sowohl in seiner kartesischen oder kantischen Variante.

Wenn Wittgenstein sagt, »der Zweifel beruht nur auf dem, was außer Zweifel ist« (ÜG, §519), so ist damit nicht gesagt, dass wir nicht zweifeln können. »Was ich zeigen muß, ist, daß ein Zweifel nicht notwendig ist, auch wenn er möglich ist.« (ÜG, §392) Der Zweifel ist nicht notwendig, weil unsere Gewissheit nicht auf dem Wissen beruht, das der Zweifel zur Begründung sucht. Sie beruht auf dem Training, auf der Einübung in die Praxis und dem Einklang mit den anderen Teilnehmern der Praxis, der sich in ihrer Folge einstellt. Der Zweifel ist nicht nötig, aber möglich. Genau das heißt es, den Skeptizismus als *Teil* der Praxis anzuerkennen.

18 Eine pointiert auf diese Frage zugeschnittene Verteidigung der These des »normativen Hintergrunds« findet sich bei Williams, *Blind Obedience*; vgl. auch hier Kap. 4.3.5.

Wittgenstein identifiziert den skeptischen Einbruch unserer Übereinstimmung mit dem Ungewöhnlichen, dem Abweichenden. Wir werden zu Skeptikern, wenn wir das Vertrauen in unsere Reaktionen verlieren. Das Normale weicht dem Unnormalen; das Bekannte dem Befremdlichen. Für den Skeptiker ist, wie für den Anfänger, nichts normal. »Je abnormaler der Fall, desto zweifelhafter ist es, was wir nun hier sagen sollen.« (PU, §142)

Die Einführung in die Praxis ist somit in einem doppelten Sinne eine *Produktion von Normalität durch Produktion von Selbstverhältnissen*. Zum einen erwirbt in ihr das Individuum, welches die Praxis noch nicht beherrscht, das »passende« Selbstverhältnis (wobei nicht vergessen werden darf, dass »Selbstverhältnis« auf dieser Ebene der praktischen Gewissheit nur eine analytische Kategorie ist). Der Neuling lernt, bestimmte Antworten und Reaktionen für selbstverständlich zu halten, so selbstverständlich, wie uns Urteile der Form »Dies ist rot« oder »Das ist meine Hand« erscheinen. Hier tritt das Subjekt noch nicht in Distanz zu sich selbst; es hat die praktische Gewissheit inne, die es durch die Initiation in die Praxis erworben hat. Wenn es diese Kompetenz erwirbt, wird es schließlich mit seinem Handeln und Urteilen repräsentativ für die Praxis. Zugleich können die Äußerungen nur repräsentativ sein, solange sie in einer Praxis eingebettet sind, deren Teilnehmer im Einklang mit dem neuen Mitspieler urteilen. Nur vor dem Hintergrund der übereinstimmenden Praxis können diese Urteile Gehalt beanspruchen; ein Mangel an Übereinstimmung erzeugt den skeptischen Regress, da die Übereinstimmung selbst nicht auf Gründen beruht und somit auch nicht durch Gründe wieder eingeholt werden kann.

Wir stimmen normativ überein, doch diese Übereinstimmung ist selbst *produziert* worden. Sie ist das Produkt eines vorgängigen Trainings, einer Übung. Diesem Gedankengang folgend, werden sich die folgenden Abschnitte der Initiation in die Praxis näher zuwenden. Die Lernsituation und der Lernprozess verhelfen dazu, die formale Struktur der Initiation und ihrer – um einen Begriff Foucaults aufzugreifen – subjektivierenden Wirkung deutlicher zu sehen.

4.3.2 Die Lernsituation

Einen Einblick in Struktur und Bedeutung der Lernsituation bei Wittgenstein gibt Meredith Williams. Maßgeblich für die Einführung in die Praxis, wie sie mit Wittgenstein in den Blick rückt, ist für Williams der Kontrast von Schüler und Lehrer, den sie auch als den Gegensatz von Meister und Novize bezeichnet.¹⁹ Der Meister handelt und urteilt, wie

19 »Schüler« und »Lehrer« in Williams, *The Social Basis of Normativity in Wittgenstein and Brandom: Interpretation or Agreement*; Williams, *The philosophical*

er es für selbstverständlich hält, zu handeln und zu urteilen; er repräsentiert das gemeinsame »Wir«, das in Wittgensteins Philosophie immer auftaucht.²⁰ Der Novize hingegen hat noch keine Vorstellung davon, wie er handeln und urteilen sollte; sein Handeln ist zögernd, gleichsam noch experimentell, ungewiss darin, ob es *das* ist, was von ihm verlangt wird. Die Reaktionen des Novizen bedürfen noch der Prüfung; sie verstehen sich nicht von selbst, sie sind nicht selbstverständlich.

Es fällt nicht schwer, in diesen beiden prototypischen Positionen des Meisters und des Novizen die Positionen Kripkes und McDowells wiederzuerkennen. Kripke und mit ihm die ganze *community view* argumentiert, wie Williams selbst betont, aus der Perspektive des Novizen. Der Antirealismus erklärt uns alle zu Novizen, die der ständigen Prüfung des Rests der Gemeinschaft unterstehen; er »reads the child into the adult, in which mutual checking for conformity replaces autonomous mastery.«²¹ Die autonome Beherrschung der Regel steht wiederum im Vordergrund von McDowell. Seine transzendente Lesart, hierin trotz zahlreicher Unterschiede einig mit der Oxforder Deutung von Baker und Hacker, weiß sich schon immer auf der Seite des »Wir«.

Williams' eigentliche Entdeckung ist nun, dass es kein Zufall ist, dass beide Seiten sich auf denselben Text berufen. Wittgenstein thematisiert beide Aspekte – die Perspektive des Schülers, der unsicher ist, und die Perspektive des Lehrers, der sich gewiss weiß –, weil *beide* zum Problem des Regelfolgens gehören. Demnach ist es nicht nur eine rhetorische Strategie, dass Wittgenstein die Frage der Richtigkeit an Beispielen des Lernens und Lehrens diskutiert. Die *Lernsituation* ist von einer besonderen Bedeutung. Sie ist mehr als eine notwendige Bedingung für den Spracherwerb: Sie ist konstitutiv für den normativen Kontrast, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden; sie *eröffnet* erst, so Williams, den logischen Raum, in dem die Unterscheidung von »grammatisch« und »empirisch«, »normativ« und »regelmäßig« gewonnen werden kann.²²

Die Lernsituation ist in einem dreifachen Sinne paradigmatisch für die zentrale Unterscheidung von »richtig« und »falsch«, die mit dem Regelfolgen in den Blick kommt. Erstens repräsentiert sie idealtypisch

significance of learning in the later Wittgenstein; »Meister« und »Novize« in Williams, *Blind Obedience*.

20 Nur als kleine Auswahl aus den PU: »wir können uns vorstellen....« (PU, §6), »Denken wir uns...« (PU, §2, §54, §207, §270, §312; vgl. PU §53), »Wir sagen« (PU, §178, §190, §207, §251, §282, §295, §459, §531), »Wir sagen nicht...« (PU, §357), »Wir verwenden den Ausdruck« (PU, §189) – James F. Peterman zählt über tausend Nennungen des Wortes »Wir« in den *Philosophischen Untersuchungen* (Peterman, *Philosophy as Therapy*, 46).

21 Williams, *The Social Basis of Normativity in Wittgenstein and Brandom: Interpretation or Agreement*, 468

22 Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 189.

die Situation, in der diese Unterscheidungen gefragt sind und ihren Sinn haben. Wenn es einen Ort gibt, wo der Philosoph seine Annahme, es sei doch *wichtig*, ob wir richtig oder falsch handeln, bestätigt findet, dann in der Lernsituation. Hier herrscht keine Diskussion darüber, ob es sinnvoll ist, dass der Lehrer den Schüler korrigiert oder ermuntert; die Lernsituation als Rahmenpraxis grenzt diese Frage von vornherein aus. Zweitens ist die Lernsituation auch die Szene, in der wir die Bedeutung von »richtig« und »falsch« *ganz selbstverständlich beherrschen*. Die Lernsituation ist nicht nur ein Beispiel, sondern selbst eine zentrale Praxis, in der die Worte und Begriffe, die uns beschäftigen, eine klare und deutliche Anwendung haben. In der Lernsituation hat der hyperbolische Zweifel keinen Ort, und erst recht nicht der Zweifel daran, wie die Normativität signalisierenden Urteile (»das ist falsch«, »so geht es richtig«) zu verstehen sind. Wittgenstein weist darauf hin, dass ein Schüler, der bei jeder Demonstration des Lehrers an der Wirklichkeit des Gezeigten zweifeln würde, nicht lernen könnte. (ÜG, §315)

Drittens schließlich zeigt die Struktur der Lernsituation, in der ein kompetenter Meister einen Anfänger führt, die Bedingungen auf, unter denen wir überhaupt von Normativität reden können. Der Novize befindet sich in der Situation des Szeptikers: Alles, was ihm erscheint, könnte dieses oder jenes sein; es gibt keinen intrinsischen Maßstab, der alternative Deutungen ausschließt. Der Novize unterliegt in seinem Handeln keiner Einschränkung, da alles für ihn alles bedeuteten kann. Die Grundlage für den skeptischen Regelregress ist die *Deutungsoffenheit* eines beliebigen Datums: ohne ein Wissen darüber, wie man ein Datum auffassen soll, kann es nichts erklären. Diese Beobachtung Wittgensteins ist bekannt und wird in zahlreichen Kontexten von ihm vorgeführt, etwa in der Kritik der ostensiven Definition zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen*. Williams hebt nun hervor, dass diese Vielzahl von Deutungsmöglichkeiten selbst nicht das eigentliche Problem ist. Im Gegenteil ist sie überhaupt die Bedingung der Möglichkeit von Normativität. Erst, weil Handlungen und Gegenstände für sich genommen, ohne jeden Kontext, keine intrinsische Deutung und Bedeutung haben, ist es möglich, sie an eine Norm zu legen und mit ihr zu vergleichen. Eine Reaktion wird erst zu einer *normativen* Reaktion, weil sie eine Auswahl darstellt, einen Ausschluss anderer, falscher Reaktionen.²³

Im Vergleich zu instinktiven Reaktionen oder biologischen Determinismen ist die normative Handlung dadurch gekennzeichnet, dass sie durch die *Norm* verursacht wird und nicht durch einen kausalen Automatismus. Der Begriff der Verursachung ist hier formal zu verstehen: Wenn wir von einer normativen Handlung sprechen, dann, weil sie um-

23 Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 193.

willen der Norm stattfand; dieser formale Bezug – wie immer er auch *de facto* realisiert sein mag – kennzeichnet die normative Handlung als solche. Eine instinktive Reaktion kann auch normativ sein, sofern sie durch die Norm verursacht worden ist, in ihr eingebettet wird. Instinktive Reaktionen sind sogar die Grundlage der Normativität, bieten sie der Formierung des Kindes doch überhaupt erst einen Ansatzpunkt. Um eine kulturell angepasste Gleichheit in den Reaktionen zu erwerben, müssen natürliche Reaktionspotenziale ausgenutzt werden.²⁴ Indem diese instinktiven Reaktionen in ein soziales Training gebettet werden, werden sie normativ. So mag es eine natürliche Reaktion sein, die Hand von Feuer wegzuziehen; in der Umgebung, in der das Kind aufwächst, wird sie zum »richtigen« Verhalten. Indem das Kind seine instinktiven Reaktionen in einen umfassenderen Rahmen einbettet, werden sie kulturalisiert.

Die kausale Beziehung der Norm zur Handlung wird durch die Lernsituation verwirklicht. Der Schüler lernt, indem er sich in seinen Handlungen vom Lehrer leiten lässt; er lernt, dass bestimmte Handlungen richtig sind und andere falsch. Der Lehrer repräsentiert den Maßstab dieser Korrekturen, er repräsentiert den Hintergrund, vor dem allein die Handlungen und Äußerungen des Schülers überhaupt »greifen«. Er lenkt den Schüler, indem er alternative Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten ausschließt. Der Schüler, indem er die Handlungen des Lehrers kopiert oder seinen Anweisungen folgt, erwirbt so die Fähigkeit, im Sinne der Praxis zu handeln. Doch diese Handlungen sind, solange der Schüler Schüler bleibt und die Regel noch nicht inne hat, selbst nur eine Nachahmung der Praxis. Der Schüler hat noch nicht die Kompetenz, selbständig an der Praxis teilzunehmen; er handelt normativ nur *durch die Augen des Lehrers*, der die Praxis repräsentiert. Der Lehrer, indem er die Bewegungen des Schülers führt und steuert, ist noch die eigentliche Ursache dafür, dass der Schüler normativ handelt und nicht bloß zufällig das erforderliche Ergebnis trifft. Die Normativität der Äußerungen des Schülers ist, so Williams, »a function of the status extended to those utterances by masters of that practice.«²⁵

Nur durch diese kontrafaktische Unterstellung seitens des Lehrers *kann* der Novize überhaupt jemals die erforderliche Kompetenz erwerben. Sie ist die Antwort auf das Problem, wie ein Individuum sich selbst eine Kompetenz beibringen kann, zu deren Beurteilung es doch bereits

24 Williams betont die Bedeutung geteilter natürlicher Reaktionspotenziale als notwendige Bedingung des Trainings in Williams, *The Social Basis of Normativity in Wittgenstein and Brandom: Interpretation or Agreement*, 464 – Dies ist, wie vielleicht betont werden sollte, kein »Naturalismus«, insofern diese Reaktionspotenziale unser Urteil nicht begründen. Dass wir »von Natur aus« gleich reagieren, ist – wie jeder Vergleich – eine Feststellung innerhalb der Praxis.

25 Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 194.

die erforderliche Kompetenz besitzen müsste. Nur, indem sich der Schüler vom Lehrer führen lässt, und nur, indem er dadurch kontrafaktisch bereits als kompetentes Subjekt bewertet wird, erhält er die Möglichkeit, irgendwann die fragliche Fähigkeit selbständig auszuüben.

4.3.3 Der Lernprozess

Mit Blick auf die Lernsituation wird deutlicher, worum es in der Unterscheidung von »regelfolgend« und »regelmäßig« geht. Dieses Begriffspaar bestimmt die Diskussion um das Regelfolgen. »Regelmäßig« nimmt den Platz von »empirisch« ein, denn »regelmäßige« Verhaltensweisen mögen Gesetzen oder gesetzmäßigen Zusammenhängen folgen, gelten jedoch nicht als Anwendung einer Regel. Eine »regelfolgende« oder normative Handlung dagegen ist nicht einfach empirisch, sondern selbst Ausdruck einer Orientierung an einem Maßstab. Das Problem des Regelfolgens entzündet sich an der Frage, ob der Schüler wirklich oder – wie der Skeptiker unterstellt – nur scheinbar nach der Regel handelt; mithin an der Frage, worin diese »Verursachung« durch die Norm besteht.

Das Verhalten des Schülers, das zu Beginn bloß regelmäßig war, wandelt sich mit Abschluss der Einübung in die Praxis in ein *regelfolgendes* Handeln. Die Diskussion des Regelfolgens hat ergeben, dass dieses regelfolgende Handeln *nicht* als Ausdruck eines Willens oder als Ausführung einer subjektiven Absicht begriffen werden kann. Solche und andere Erklärungen laufen darauf hinaus, normatives Handeln als Resultat der Befolgung einer (bevorzugt im »Inneren« gelagerten) Repräsentation der Regel zu erklären, was in den Regelregress führt. Daher kann das Lernen, der Übergang vom regelmäßigen zum regelfolgendem Handeln, nicht als Verinnerlichung konzipiert werden.

Wittgensteins Alternative liegt, wie so häufig, in eine Einbettung der fraglichen Phänomene in ihren praktischen Kontext. Der Übergang zum regelfolgenden Handeln wird verständlicher, wenn man den relationalen Charakter der Lernsituation einbezieht. Der Übergang vom regelmäßigen Handeln zum regelkonformen ist eingebettet in einer Praxis. In dieser Praxis ist das regelmäßige, nicht-normative Handeln des Schülers von Anfang an nicht mehr völlig frei und unbestimmt. Der Lehrer *führt* den Schüler vielmehr in seinem Handeln, er lenkt ihn, indem er sein Verhalten beeinflusst. Wieder ist die Perspektivendifferenz hier entscheidend. Auch wenn aus den Augen des Schülers das eigene Handeln noch nicht zwingend ist, er sich noch nicht an eine Regel gebunden fühlt, lässt er sich vom Lehrer normativ leiten.

Williams beschreibt die Tätigkeiten des Schülers mit einer Zwischenkategorie. Der Novize handelt weder (nur) regelmäßig, denn als Ursache seines Verhaltens ist der Lehrer zu nennen; noch handelt er (bereits) regelfolgend. Er wird, so Williams, vielmehr in ein Verhalten eingeübt, *das*

einem bestimmten Muster folgt. Der Schüler übt ein »pattern-governed behavior« aus:

»What the initiate learner is being trained into are pattern-governed behaviors; in other words, behaviors that are performed because they conform to, or contribute to, a complex social pattern but not because the agent recognizes and follows a set of rules that may provide an abstract description of the pattern.«²⁶

Williams hat den Begriff des »pattern-governed behavior« von Sellars übernommen, dessen Beispiel des Bientanzes sie zitiert. Es gibt innerhalb der Tanzbewegungen der Biene bestimmte Verhaltensformen, wie etwa, mit dem ganzen Hinterkörper zu wackeln. Die Erklärung dieses Verhaltens ist nur in Abhängigkeit von dem ganzen Tanz, in dem dieses Muster auftaucht, zu geben. Diese Bewegungen »are performed because they are a part of the dance though not from a conception of the dance.«²⁷ Ihre Erklärung liegt in ihrem Verhältnis zu den anderen Aktivitäten, die mit diesem Tanz verbunden sind (auf ein Blumenfeld stoßen, in den Bienenstock fliegen etc.) Nur diese Position *innerhalb* des übergreifenden Handlungsmusters gibt der einzelnen Bewegung ihre Bedeutung (wie etwa: »dort ist die Blume«). Ohne diesen Hintergrund fehlt derselben Bewegung die Bedeutung. Provoziert man die Bewegung des Hinterkörpers durch bestimmte Chemikalien, so ist dieses Muster bedeutungslos.

Der Meister, der den Schüler führt und sein Verhalten induziert, bringt den Schüler dazu, dass sein Verhalten das geforderte Muster aufweist. Doch das *Maß* dieses Verhaltens und damit seine formale Ursache liegt im Meister, in seiner Führung.²⁸ Er weist den Schüler auf bestimmte Umstände hin, lenkt seine Aufmerksamkeit, anfangs vielleicht sogar seine Hand. Für Williams zeichnet sich der Lernprozess nun darin aus, dass die Ursache der Handlungen vom Meister zum Schüler übergeht. Der Schüler wird die eigene Ursache seiner Handlungen, indem er lernt, sie in das übergreifende Handlungsmuster des Sprachspiels zu integrieren. »The initiate learner shifts from behavior that merely conforms to a pattern but whose cause is independent of that pattern to behavior that

26 Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 195.

27 Ebd.

28 Hier begegnet sich die Formursache im aristotelischen Sinne – die *Idee*, die sich in einem Vollzug realisiert – mit der Wirkursache als die Quelle der Veränderung. Das Maß des richtigen Verhaltens, und somit die Idee, gibt die Praxis; doch da diese Praxis nicht von den Handlungen des Lehrers zu trennen ist (eine Praxis existiert nicht unabhängig von ihren Teilnehmern), begegnet dem Schüler im Lehrer die Praxis nicht nur als Idee, sondern auch als Wirkung.

conforms in virtue of being a part of the pattern.«²⁹ Der Schüler lernt, mitzuspielen.

Dieser Wandel ist, wie Williams betont, nicht durch eine durch den Lernprozess gewonnene Einsicht zu erklären. Sie benutzt das Bild der *Kalibrierung* des Subjekts: Das Individuum wird gelehrt, so zu reagieren, wie es erforderlich ist, um am Sprachspiel teilzunehmen; es erwirbt den erforderlichen Sinn für das Normale der Sprachspielsituationen. Diese Justierung nutzt natürliche Reaktionspotenziale und ein gewisses Entgegenkommen der Welt aus: Der Einzelne wird gleichsam als Meßinstrument genutzt, und der Lernprozess dient dazu, ihn auf die jeweiligen Anforderungen zu eichen.

»Training is the medium in which [...] our potential for differential responses to the aspects of the environment, is exploited in teaching normative judgements of sameness, that is, what *ought* to be taken to be the same. Being trained in such techniques of response is a matter of calibration.«³⁰

Für beide beteiligten Seiten der Lernrelation ist in diesem Prozess kein Wissensanspruch im Spiel. Wenn das Selbstverhältnis nicht epistemisch ist, dann auch, weil von Anfang an unser Weltverhältnis nicht auf Wissensansprüche gebaut ist. Der Novize handelt, wie er handelt, weil er sich vom Lehrer führen lässt (der Lehrer ist die »cause independent of that pattern«). Er lernt nicht, sein Handeln zu rechtfertigen; er lernt nur, so und so zu handeln. »Das Kind lernt nicht, daß es Bücher gibt, daß es Sessel gibt, etc., etc., sondern es lernt Bücher holen, sich auf Sessel (zu) setzen, etc.« (ÜG, §476) Für den Lehrer stellt sich wiederum auch nicht die Frage der Rechtfertigung. Er handelt aus der Perspektive des »Wir«, für die es *selbstverständlich* ist, so und nicht anders zu handeln. Der Lehrer operiert aus der unbegründeten Zweifellosigkeit heraus, die oben als Merkmal der Praxis herausgehoben wurde; der Schüler glaubt dem Lehrer, er *muss* ihm glauben.³¹ Der Eintritt in die Welt beginnt mit einer doppelten Blindheit.

Doch müssen wir der Lernsituation die hier umrissene Rolle zuschreiben? Das Lernen könnte auch anders gefasst werden. So würde ein Nativismus, wie Chomsky oder Fodor ihn vertreten, es als einen Prozess der Aktivierung unbewusster nativer Regeln begreifen; der im Lernen gegebene Input aktiviert (»triggert«) die Regeln, die schließlich unseren

29 Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 195.

30 Williams, *The Social Basis of Normativity in Wittgenstein and Brandom: Interpretation or Agreement*, 464 – Das Bild des »Eichens« findet sich in den PU §242, §441

31 Der Zwang ist hier logischer Natur: Der Schüler muss dem Lehrer glauben, insofern er noch gar nicht zweifeln kann: »Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben.« (ÜG, §160)

Sprachgebrauch steuern. Ein andere Beschreibung würde darauf insistieren, dass der Lernprozess zwar *für uns* nötig zu sein scheint, doch nichts dagegen spricht, dass wir den Lernweg durch bestimmte Manipulationen z.B. des Gehirns abkürzen können. Entscheidend ist demnach, dass wir eine bestimmte Fähigkeit erwerben; ob dies nun durch einen physiologischen Eingriff oder durch die traditionellere Methode des Unterrichts bewirkt wird, wäre demnach irrelevant.³²

Der erste, nativistische Einwand setzt einen Begriff von Regel voraus, der die Regel unabhängig von unserer Praxis konzipiert; Regelfolgen wäre ihm zufolge eine *Anwendung* jener eingeborenen Gesetze. Hier kann auf die Diskussion des Skeptizismus verwiesen werden, die zeigt, dass eine solche objektivistische Idee der Regel an dem Problem scheitert, woran wir die »richtige« Erfassung der Regel von der »falschen« unterscheiden können. Dies ist wohlgemerkt kein Einwand dagegen, dass wir uns – wie in der Universalgrammatik faktisch geschehen – auf ein solches Regelrepertoire einigen könnten. Doch um diese Regeln zu testen, um ihre Gültigkeit zu prüfen und zu schauen, ob sie dem entsprechen, was wir in der Praxis für richtig und falsch erachten, sind wir selbst wieder auf die Praxis verwiesen, vertreten in der Form der »Muttersprachler«, an denen die grammatischen Testfragen geprüft werden. Die Vorstellung angeborener Regeln mag richtig sein, sie ist aber für uns, die wir versuchen, diese Regeln zu bestimmen, zirkulär; sie lassen sich aus der Betrachtung »kürzen« wie der Käfer in der Schachtel. (vgl. PU, §293) Wittgenstein interessiert nicht, ob unser Handeln vielleicht nicht doch durch irgendwelche eingeborene Strukturen geleitet wird; er fragt, welchen Status eine solche Erklärung für uns haben kann. Wir können jede Beschreibung unseres Handelns anfertigen, die wir wollen; doch wir sollten misstrauisch werden, wenn wir diese Beschreibung *selbst* als erschöpfenden Grund unseres Welt- und Selbstverhältnisses ansehen. Die Gefahr ist zu glauben, dass jene Darstellung etwas erfasst, das *unabhängig* von uns (von unserer Praxis, von uns selbst als Subjekte) Gültigkeit hat, um sodann als Maßstab hypostasiert zu werden.

Aus diesem Grunde greift auch der zweite Einwand nicht, für den der Unterricht auch durch einen physiologischen Eingriff ersetzt werden könnte. Selbst wenn wir durch eine Manipulation des Gehirns jemandem das Rechnen »beibringen« könnten, so müssten wir doch *in der Anwendung* testen, ob der Proband auch wirklich Rechnen gelernt hat. »Die Abrichtung kann freilich als bloße Geschichte vernachlässigt werden, wenn er jetzt *stets* richtig multipliziert. Aber, daß er rechnen *kann* zeigt er nicht nur den Andern, sondern auch sich selbst dadurch, daß er richtig *rechnet*.« (BGM VI-33) Seine Handlungen *sind* nur »Rechnen«

32 Die folgende Diskussion gibt im wesentlichen die Argumente von Meredith Williams wieder; vgl. Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 212ff.

vor dem Hintergrund der Praxis des Rechnens. Sollte einmal ein solcher Eingriff entdeckt werden, so könnte schließlich diese Praxis die Folge jener Eingriffe sein, die jedes Kind erfährt. Doch damit wurde nur eine andere Weise gefunden, dasselbe Verhaltensmuster zu reproduzieren, welches wir als »Rechnen« bezeichnen. Der physiologische Eingriff käme dem »Wesen« des Rechnens nicht näher als die Abrichtung, weil wir sie nur dank der bereits existierenden Übereinstimmung in der Praxis beurteilen können.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich nun auch präzisieren, in welchem Sinne die Lernsituation *konstitutiv* ist für das Erlernete. Entscheidend ist, dass die gemeinsame Übereinstimmung, die den einzelnen Urteilen erst den Status einer normativen Handlung verleiht, selbst »blind« in dem oben genannten Sinne ist. Wir handeln und urteilen blind, insofern diese Praxis nicht aus der selbstbewussten oder impliziten Anwendung von Regeln oder Kriterien resultiert. Die Regel ist selbst das Produkt der Praxis, in die wir initiiert werden (müssen). Wenn wir über etwas urteilen und dabei Äußerungen oder Maßstäbe verwenden (»das ist rot«, »so sieht ein roter Ball aus«), so haben diese Äußerungen oder Maßstäbe nur vor dem Hintergrund der geteilten Reaktionen und Antwortmuster Gültigkeit. Die Regel wird gleichsam von unserem Verhältnis zu ihr »gehalten«; ihre Gültigkeit ist eingebettet in der Art und Weise, wie wir sie – selbstverständlich, normalerweise – auffassen.

»The rule is made a guide, or standard, for action *by* our acting towards it in ways that are fixed by our training. [...] The attitudes, judgements, and actions of the participants hold the object in place as a standard.«³³

Wir können daher die Darstellungen der Regel (Äußerungen oder Maßstäbe, Paradigmen etc.) nur begreifen, weil wir in eine Haltung zu ihnen eingeübt worden sind, die gleichermaßen ein Verhältnis zur *Praxis* ist (denn wir stimmen mit den anderen überein) wie ein Verhältnis zu uns *selbst* (denn wir fassen unsere Reaktion als normal auf).

4.3.4 Beweis und Technik

Der Übergang von regelmäßigem zu regelfolgendem Handeln lässt sich, wie wir gesehen haben, durch den Erwerb von Antwortmustern beschreiben, die der Schüler schließlich als normale Reaktionsmuster übernimmt. Wichtig ist dabei die Perspektivendifferenz zwischen Lehrer und

33 Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 200; vgl. auch ÜG, §404: »Ich will sagen: Es ist nicht so, daß der Mensch in gewissen Punkten mit vollkommener Sicherheit die Wahrheit weiß. Sondern die vollkommene Sicherheit bezieht sich nur auf seine *Einstellung*« (meine Hervorhebung).

Schüler. Ohne die Differenz zwischen dem Schüler, der nicht weiß, wie er zu reagieren hat, und dem Lehrer, der den Schüler in seinem Verhalten führt und dadurch das Spektrum möglicher Reaktionen reduziert, ließe sich nicht von einem erworbenen *normativen* Verhalten reden. Die Lernsituation ist nicht nur konstitutiv für das, *was* gelernt wird; in ihrer Konfrontation zweier Perspektiven ist sie zugleich konstitutiv dafür, dass die erworbenen Urteile überhaupt normativ sind – Handlungsmuster, die abweichen können. Dabei ist auf beiden Seiten kein Wissensanspruch impliziert: Der Schüler lässt sich führen, der Lehrer wiederum handelt mit der Selbstverständlichkeit dessen, der blind der Regel folgt. Die Einübung in die Praxis schafft so überhaupt erst die gemeinsame Basis, von der aus Wissensansprüche diskutiert werden können. Sie erzeugt gemeinsame Antwortmuster, *in denen* wir übereinstimmen.

Die Lernsituation nimmt somit eine paradigmatische Funktion ein. Trotzdem geht die Bedeutung der vorangegangenen Analysen über diese hinaus: In der Lernsituation zeigt sich deutlich, unter welchen Bedingungen der Erwerb von Normativität steht; doch der Erwerb von Normativität beschränkt sich nicht auf die Lernsituation. Schließlich lernen wir nicht nur, so zu urteilen wie die anderen; wir fügen, als kompetente Teilnehmer, auch neue Urteilsformen der Sprache hinzu und ändern – z.B. in der Wissenschaft – unser Verständnis davon, was eine richtige Reaktion sein sollte. Auch könnte es scheinen, dass die bisherigen Ausführungen sich nur auf niedrigstufige Urteilsformen beschränkt, auf die Einübung basaler Farburteile und dergleichen. Doch die am Lehrprozess aufgezeigten Zusammenhänge verweisen auf eine weitgreifendere Logik.

Wittgenstein analysiert den Erwerb von Normativität auch in einem Zusammenhang, der von einer paradigmatischen Konfrontation von Lehrer und Schüler absieht. Während sich *Über Gewissheit* und die *Philosophischen Untersuchungen* vorwiegend mit der praktischen Lehrsituation beschäftigen, stellen die *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik* den individuellen Lernprozess in den Vordergrund. Hier diskutiert Wittgenstein, wie mathematische Regeln ihre Normativität erhalten. Die mathematischen Regeln stellen das Problem der Normativität in doppelter Schärfe: Zum einen sind sie der Idealfall der Normativität, insofern *eine* Regel ein Spektrum *unendlicher* richtiger Anwendungsfälle umfasst; zum anderen werden sie nicht einfach nur gelehrt und aufgenommen, sondern auch selbst durch Beweise entwickelt. In der Diskussion der Beweiskraft geht Wittgenstein über das bloße »Abrichten« hinaus, da hier das Individuum *sich selbst* die Normativität bestimmter Zusammenhänge vor Augen führt.

Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht der Beweis als das Instrument, mit dem wir uns formale (»zwingende«) Zusammenhänge verdeutlichen. »Wenn du fragst, mit welchem Recht sprichst du diese Regel

aus, so ist die Antwort der Beweis.« (BGM VI-2) Der formale Beweis, so Wittgenstein »zeigt uns, was herauskommen *soll*.« (BGM III-55) Er steht in doppelter Verbindung mit dem Phänomen des Regelfolgens. Erstens bilden wir mit ihm neue Regeln und machen uns normative Zusammenhänge einsichtig. Haben wir vielleicht bisher nur vermutet, dass »2+2« 4 ergibt, kann uns der Beweis von der Notwendigkeit dieses Zusammenhangs überzeugen. Doch gerade in der vermeintlich fundierenden Beziehung, die der Beweis zum Bewiesenen unterhält, repräsentiert er auch den zweiten zentralen Aspekt des Regelfolgens. Wie schon bei der hinweisenden Definition (»Das ist ein Apfel!«) täuscht die Selbstverständlichkeit, mit der wir uns von Beweisen überzeugen lassen. Die Ableitungsschritte, die den Beweis konstituieren, sind so wenig selbstverständlich wie die hinweisende Geste: auch sie lassen sich so oder anders verstehen. Ein Beweis erfordert, dass man seine Elemente und Ableitungen auf eine *bestimmte* Weise auffasst, womit der Weg frei ist für eine skeptische Hinterfragung. Wittgenstein Buch ist voller Beispiele, in denen solche scheinbaren Evidenzen mit äußerster Kreativität anders gedeutet und dadurch zerstört werden.³⁴

Der Beweis ist das verborgene Ideal des Skeptikers und deshalb zugleich sein Angriffspunkt. Der Beweis legt eine lückenlose, unangreifbare Ableitung eines normativen Zusammenhangs nahe, und er muss doch selbst richtig gedeutet werden, und das Schritt für Schritt. Der Beweis gleicht somit in seiner Funktion den mentalen oder anderen Repräsentationen, mit denen das regelfolgende Subjekt seine Anwendung der Regel als solche belegen will. Er scheint das Problem der Normativität zu klären und setzt doch gerade selbst, um verstanden zu werden, Normativität wieder voraus.³⁵

Wittgenstein analysiert den Beweis nun in Analogie zur Lehrsituation als einen *zeitlichen Vorgang*: »Wir überzeugen uns, daß, was hier steht, aus dem folgt, was dort steht. Und dieser Satz ist *zeitlich* gebraucht.« (BGM I-23) Der Beweis führt dazu, dass wir von der Richtigkeit eines normativen Zusammenhangs überzeugt werden. »Ich habe einen Beweis gelesen – nun bin ich überzeugt.« (BGM I-63). Die Überzeugungskraft ist das Gütezeichen eines Beweises. Sie stellt gleichsam den Zweifel still. Der Beweis kann so als der Versuch verstanden zu werden, die unerschütterliche Gewissheit und Selbstverständlichkeit, die wir bereits als Kennzeichen des normalen Sprachgebrauchs herausgestellt haben,

34 BGM I-25, 38, 40, 42, 50, 53, 54, 62. – Meredith Williams hat das Verhältnis der Technik zum Beweis so zusammengefasst, dass ein Beweis nur *vor dem Hintergrund* einer Technik wirkt, welche – um den Regress zu verhindern – selbst nicht mehr als Regel aufgefasst werden kann. Die Technik kann daher nur *gezeigt* werden. Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 211.

35 Vgl. BGM I-33

noch einmal rational zu fundieren. Er steht für die allgemeine Logik des Begründens, für die Art und Weise, wie wir prüfen, ob uns ein Zusammenhang nur zwingend erscheint oder ob er es auch ist. Deshalb wechselt Wittgenstein in seinen Überlegungen häufig von der Überzeugung, mit der wir durch einen Beweis eine mathematische Regel übernehmen, zu unserem allgemeinen Sprachgebrauch. (z.B. BGM III-75).

Wie die Lehrsituation ist der Beweis durch die Differenz Skepsis – Gewissheit konstituiert. Den Beweis zu verstehen, heißt, vom möglichen Zweifel zur notwendigen Gewissheit zu wechseln. »Der Beweis muss ein Vorgang sein, von dem ich sage: Ja, so muß es sein; das muß herauskommen, wenn ich nach dieser Regel vorgehe.« (BGM III-23) Der Beweis »zeigt mir einen neuen Zusammenhang, daher gibt er mir auch einen neuen Begriff.« (BGM V-45)

Das Resultat des Beweises ist eine neue *Anschauungsweise* (Wittgenstein benutzt immer wieder Ausdrücke wie »der Beweis zeigt«, »durch ihn lerne ich sehen«). Doch um diesen Übergang im Subjekt zu bewirken, muss dieses sich einer *Technik* unterwerfen, welche die einzelnen Schritte des Beweises miteinander verbindet und ihnen ihre Überzeugungskraft gibt. Als *Technik* bezeichnet Wittgenstein symbolische und andere Transformationen, mit denen innerhalb eines Beweises von einem Schritt zum nächsten gegangen wird (eine »Regel des Transformierens«). So ist das Zirkelschlagen eine wichtige Technik für geometrische Beweise, bestimmte logische Grundregeln wie der *modus ponens* sind Techniken für komplexere Beweise, und wenn wir Einzelaussagen wie » $25 \times 25 = 625$ « beweisen wollen, stützen wir uns dabei auf die Technik, die Elemente der Rechnung in einer bestimmten Form schriftlich zu fixieren und mit diesem Schriftbild zu operieren. Durch die Anwendung der Technik überzeugen wir uns davon, dass eine Regel – wie etwa » $25 \times 25 = 625$ « – richtig ist.³⁶

Wenn die einzelnen Elemente des Beweises (die Sätze, die grafischen Anordnungen) mit den Sprossen einer Leiter verglichen werden können, ist es die Technik, mit der wir die einzelnen Sprossen erklimmen. Die Technik ist nötig, damit aus einer beliebigen Anordnung, etwa von Zahlen und Strichen, auch ein *Beweis* wird. Sie gibt den einzelnen Elementen, deren Anordnung Wittgenstein das »Beweisbild« nennt, die beweisende Kraft. In dem Beweis als zeitlichem Vorgang begegnen sich somit die Technik und das Beweisbild:

»Der Begriff einer formalen Prüfung setzt den Begriff einer Regel des Transformierens, und also einer Technik, voraus. Denn nur durch eine Technik können wir eine Regelmäßigkeit *begreifen*. Die Technik ist außerhalb des Beweisbildes.

36 BGM III-66.

Man könnte den Beweis sehen und ihn doch nicht als Transformation nach diesen Regeln verstehen.« (BGM VI-I)

Das Ziel des Beweises ist es, von der Richtigkeit des Resultats zu überzeugen. Bis zur Übernahme des Beweisziels ist das Resultat noch ergebnisoffen, normativ unbestimmt. Schließlich kann es auch sein, dass der Beweis falsch ist und wir uns z.B. beim Prüfen der Rechnung 25×25 *verrechnet* haben. Deswegen ist die benutzte Technik, wie Meredith Williams betont, selbst noch keine Regel. Das würde in den Regress führen, eine Regel durch eine Regel zu beweisen. Die Technik ist daher im Grunde »a skilled activity, not a further set of rules«³⁷; sie ist der Hintergrund, von dem ausgehend wir uns Beweisen zuwenden können.

Die Anwendung der Technik auf das Beweisbild ist zunächst mit einem *Experiment* zu vergleichen. Wir wenden die Technik (die, wie Wittgenstein sagt, »außerhalb« des Beweises steht) auf die Elemente des Beweises an und erhalten dadurch ein bestimmtes Resultat – »wie du es durch ein Experiment auch erzieltest.« (BGM VI-2) Solche Experimente liegen für Wittgenstein am Grund unseres Lernens:

»Lege 2 Äpfel auf die leere Tischplatte, schau daß niemand in ihre Nähe kommt und der Tisch nicht erschüttert wird; nun lege noch 2 Äpfel auf die Tischplatte; nun zähle die Äpfel, die da liegen. Du hast ein Experiment gemacht; das Ergebnis der Zählung ist wahrscheinlich 4. [...] So lernen ja die Kinder bei uns rechnen, denn man läßt sie 3 Bohnen hinlegen und noch 3 Bohnen und dann zählen, was da liegt.« (BGM I-37)

Wir haben eine bestimmte Anordnung (das Beweisbild) und operieren mit ihr. Hier wiederholt sich die formale Struktur der Lernszene: Vor dem Beweis ist das Individuum der Novize, der in der Situation des Skeptikers kein Kriterium für das richtige Resultat zur Hand hat. Die Technik führt ihn, wie es der Lehrer tut. Der Novize folgt der Technik und erhält ein Ergebnis. Im Gegensatz zur Lehrsituation wird dieses Ergebnis nun nicht durch den Lehrer für das richtige erklärt, sondern es *überzeugt* den Novizen. Abgesehen von diesem Unterschied ist die Selbstanwendung der Technik formal gleich mit der Lehrsituation: Der Novize lässt sich entlang einer Anordnung von Elementen führen und lernt so, dass das Verhaltensmuster (die Technik) und das Resultat (das Beweisziel) zusammenhängen. In demselben Sinne, wie das Kind lernt, *diesen* Ball zu nehmen, um der Aufforderung »Bring mir den roten Ball!« zu folgen, lernt der Schüler der Mathematik, *diese* Technik anzuwenden, um das Ergebnis von » 25×25 « zu erhalten.

Der hier am Beweis analysierte Prozess ist verallgemeinerbar: In der Initiation in die Praxis geht es nicht einfach um Reiz und Reaktion, sondern

37 Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 208.

um gerichtete Verhaltensweisen, die eingeübt und *kraft dieser Einübung* selbstverständlich werden. Sie können in der konkreten Auseinandersetzung von Lehrer und Schüler eintrainiert werden; doch zuletzt ist es nicht wichtig, wer oder *was* den Schüler führt. Eine Lehrperson kann sein Verhalten direkt lenken, doch der Schüler kann sich auch selbst den normativen Zusammenhang erschließen, indem er bereits vorhandene Kompetenzen nutzt und sich zum Beispiel durch ein Lehrbuch instruiert. Diese Abstraktion ist der Gewinn, den der Begriff der Technik bietet. Die Führung durch die Technik ist ein formaler Aspekt; entscheidend ist, dass die Verhaltens- und Sichtweisen eingeschränkt und so gelenkt werden.

Entscheidend an der durch den Beweis gewonnenen Überzeugung ist, dass sie normativ wirkt. Als Folge des Beweises kann dessen Ergebnis nicht mehr wie ein Zufall erscheinen; gerade das macht seine Beweiskraft aus. Indem der Beweis das Individuum überzeugt, ändert sich dessen Verhältnis zu der angewandten Technik. *Vor* diesem Umschlag war ungewiss, was herauskommen würde; die Technik glich einem spielerischen Vorgehen, das auf das Beweisbild angewandt wird. »Die Prüfung war bis jetzt also sozusagen experimentell.« (BGM VI-2) *Nachdem* der Beweis durchlaufen wurde, ist die Technik nicht mehr unabhängig von dem Resultat. Da der Beweis gezeigt hat, was durch die Anwendung der Technik herauskommen sollte, wird *dieses* Handlungsmuster nunmehr selbst normativ gesehen. Die im Beweis gewonnene Notwendigkeit überträgt sich auf die Technik. War vor dem Beweis die Technik unbestimmt und fragte sich das Subjekt, was durch ihre Anwendung herauskommen wird, betrachtet es nun *dieselbe Regelmäßigkeit* als eine Handlung, die zu einem richtigen Resultat führen muss. Es vollzieht den »Übergang [...] von ›es wird so sein‹ zu ›es muß so sein‹«. (BGM IV-29) Wenn der Beweis es überzeugt hat, dann wird es nachher sagen, dass dieses richtige Ergebnis herauskommen *musste* und bei abweichendem Ergebnis die Technik falsch angewandt wurde. Die Technik ist nun kein experimentelles Verfahren mehr. Aus der empirischen Regelmäßigkeit wird ein Handeln, welches normativ beurteilt werden kann; die Technik wird zu der Anwendung einer Regel. Der durch den Beweis gewonnene arithmetische Satz – etwa » $25 \times 25 = 625$ « – »bestimmt, daß der Regel nur dann gefolgt wurde, wenn dies [z.B. 625] das Resultat des Multiplizierens ist.« Der Satz, der zuerst einen experimentellen Zusammenhang beschrieb, dient »nun als Paradigma dazu, die Erfahrung zu beurteilen.« (BGM VI-23)

Der Beweis ändert somit den Status des Handlungsmusters, das als Technik für den Beweis erforderlich war. »[D]as Resultat der Operation« wird, wie Wittgenstein schreibt, »zum Kriterium dafür erklärt [...], daß diese Operation ausgeführt ist«. (BGM VI-16) Im Beweis wird das Ergebnis der Operation, das doch zunächst ein Erfahrungsurteil ist, selbst zu einem normativen *Kriterium* der Anwendung der Technik erhoben.

Bestimmte vorher die Technik, was das Ergebnis der Operation ist (und war man dadurch der Technik gleichsam ausgeliefert), wird jetzt das Resultat der Operation selbst zum Maßstab, an dem die richtige oder die falsche Anwendung der Technik beurteilt werden kann.

Der Effekt, auf den Wittgenstein hier hinweist, ist, dass durch den Beweis somit ein einstiger Erfahrungszusammenhang – die Anwendung der Technik auf ein »Beweisbild« – zu einer normativen Bestimmung wird. Aus einem zeitlichen Vorgang wird ein »mathematischer Satz« geformt, der »unzeitlich gebraucht« wird. (BGM VI-2) In *Über Gewissheit* diskutiert Wittgenstein, dass »der gleiche Satz einmal als von der Erfahrung zu prüfen, einmal als Regel der Prüfung behandelt werden kann.« (ÜG, §98) Der Beweis bewirkt einen solchen Übergang für das Subjekt, das ihn durchläuft und sich von ihm überzeugen lässt. Der bewiesene Zusammenhang »ruht nun auf einem Fuß zuviel, um Erfahrungssatz zu sein.« (BGM VI-16) Das Resultat ist selbst in den Rang eines Kriteriums erhoben worden, an dem die richtige Ausführung der Technik geprüft werden kann. Damit *normiert* der Beweis die Technik, die zum Resultat führt; das Verhalten wird der entstandenen Norm untergeordnet. Wenn wir in der Anwendung der Technik nicht mehr das erforderliche Resultat herausbekommen, dann haben wir nicht einen neuen Zusammenhang bewiesen – wir haben uns geirrt, wir sind der Regel falsch gefolgt.³⁸ Der durch den Beweis bewiesene Satz ist somit, wie Wittgenstein schreibt, »der Kontrolle durch die Erfahrung entzogen« (BGM VI-23): Wir prüfen nicht mehr durch die Technik, was als Resultat der Operation gilt, sondern durch das Resultat, welche Operation wir ausgeführt haben. Der bewiesene Satz wird selbst zu einem »Paradigma, womit die Erfahrung verglichen und beurteilt wird. Also eine neue Art von Urteil.« (BGM VI-22)

4.3.5 Die reproduktive Regel

Der Begriff der Technik hilft auch zu verstehen, wie die Normalität, die sich als Inbegriff der normativen Übereinstimmung erwiesen hat, in der Praxis reproduziert. Indem das Resultat der angewandten Technik durch den Beweis zum Kriterium ihrer Ausführung erklärt wird, wirkt es

38 Einen ähnlichen Zusammenhang weist Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* auf, wenn er die naturwissenschaftliche Praxis als »Rätsellösen« (puzzle solving) charakterisiert. Wenn ein Experiment nicht das gewünschte Resultat zeitigt, dann ist dies zunächst ein Beleg dafür, dass das Experiment einen Fehler hatte und nicht die Theorie. Die Theorie – als Kriterium für die Richtigkeit des Urteilens – wird nach Kuhn erst unter einem immensen Druck revidiert. Entgegen dem naturwissenschaftlichen Selbstverständnis ist die naturwissenschaftliche Praxis demnach nicht ein ständiger Prozess der »Falsifikation«, sondern eine Einübung in Techniken, welche die theoretischen Zusammenhänge ausartikulieren.

auf die Verhaltensweisen *zurück*, die zu diesem Ergebnis geführt haben. Während der Beweisvorgang selbst innerweltlich und in der Zeit eingeordnet ist, scheint sein Resultat von der Zeit enthoben zu sein. (BGM VI-2) Das Subjekt, welches den Beweis durchlaufen hat, unterwirft somit rückblickend auch ursprünglich normativ unbestimmte Verhaltensweisen dieser Norm. Im Nachhinein wirkt es, als hätte es zu dem Ergebnis kommen *müssen*, das erreicht wurde. Klaus Puhl nennt dies den »retroaktiven« Effekt der Regel: »Die Regel wird erst *nachträglich* aus jenem Verhalten entwickelt, das dann *rückwirkend*, in einer Art Kreisbewegung, als der Regel folgend gesetzt wird.«³⁹

Durch den Erwerb der Regel wird ein und dieselbe Verhaltensweise rückwirkend zu einer normativen Handlung, die ausgeführt werden *muss*, wenn man der Regel folgen will. Wittgenstein verwendet dafür das Bild einer Kreisbewegung, die der Schüler durchläuft: »Dieses Muß [der Regel] bedeutet, daß er im Kreis gegangen ist.« (BGM VII-8) Derselbe Vorgang wird neu bewertet; aus einem »naturwissenschaftlichen Satz« (ebd.), der eine experimentelle Tatsache festhält, wird eine »Begriffsbestimmung« (ebd.), die festlegt, *was es heißt*, der Regel zu folgen. So entsteht der Eindruck, dass die normativen Scheidelinien der Regeln, die nun das Verhalten in »richtig« und »falsch« einteilen, immer schon bestanden haben. Da nun das Verhalten im Lichte der Regel gesehen wird, ist die Regel, wie Wittgenstein schreibt, »der Kontrolle durch die Erfahrung entzogen« (BGM VI-23). Abweichendes Verhalten kann die Regel nicht mehr widerlegen und fällt auf das Subjekt zurück, das sich *falsch* verhalten hat. Die Regel scheint immer schon gegolten zu haben, da wir vergangene *und* zukünftige Handlungen aus ihrer Perspektive beurteilen; nichts ist selbstverständlicher als die »Auffassung«, die wir durch die Technik gelernt haben.

Der Erwerb der Regel produziert somit jene Normalität, die konstitutiv für die geteilte Übereinstimmung in der Sprache ist; eine Normalität, deren Konventionalität in den Hintergrund tritt und wie die unhintergebar *natürliche* Art und Weise wirkt, fortzufahren. Diese »List der Regel« (Puhl) wird dadurch bestärkt, dass der Beweis schließlich nur *funktioniert*, weil das Subjekt diese und jene Verhaltensweisen reproduziert. Insofern es erforderlich ist, sich zum Erwerb der Regel in den Techniken einzuüben, *produziert* die Regel somit die Voraussetzungen für ihre eigene Gültigkeit. Im Erwerb der Regel erzeugt diese ihre eigene Evidenz, die Sichtweise und das Verhaltensrepertoire, in denen ihre normative Kraft ruht. Da das zukünftige Verhalten an der Regel gemessen wird, gehen die Verhaltensweisen und Urteile, die den Beweis zu einer überzeugenden Demonstration haben werden lassen, in das »normale« Repertoire der Teilnehmer der Praxis über. Regel und Technik stabilisieren sich gegen-

39 Puhl, *Die List der Regel*, 92.

seitig: Die Technik stützt den Beweis, der das Subjekt überzeugt, und der Beweis stützt die Technik, die an seinem Resultat gemessen wird.⁴⁰ Indem alle Subjekte in die Regel eingeübt werden, werden sie zugleich in die Urteile und Handlungen eingeübt, welche die Gültigkeit der Regel mit scheinbar unumstößlicher Evidenz demonstrieren. »Die Regel bzw. ihre Durchsetzung [z.B. in der Lernsituation] produziert also nicht nur jenes Verhalten, das sie regelt und normiert; sie wird dadurch zugleich auch selbst immer wieder reproduziert. Darin besteht ihre *Immanenz*. Die Regel existiert nur in ihren ›Wirkungen‹, jenen Handlungsweisen, die sie konstituiert, indem sie sie reguliert.«⁴¹

Die Einübung in die Praxis erzeugt eine regelkonforme Verhaltensweise (eine »bloß« empirische Übereinstimmung), die zwar selbst nicht die Normativität der Regel rechtfertigt, jedoch dieser Rechtfertigung als notwendiger Bedingung vorausgeht. Die Rechtfertigung funktioniert nur aufgrund dieser Übereinstimmung, vor ihrem Hintergrund; doch der Hintergrund *verleiht* dem einzelnen Urteil nicht seine Gültigkeit. In Wittgensteins Worten: »Der Satz *ruht* in einer Technik, beschreibt sie aber nicht.« (BGM VII-1) Der Beweis funktioniert nur, weil wir in den Schritten, die ihn konstituieren, fraglos übereinstimmen; wir stimmen aber fraglos überein, weil wir zu diesem Verständnis abgerichtet wurden, indem unser Verhalten bei der Initiation in die Praxis entlang der Regel geführt wurde. »Indem wir zu einer Technik erzogen sind, sind wir es auch zu einer Betrachtungsweise, die *ebenso fest* sitzt als jene Technik.« (BGM IV-34)

4.3.6 Beweis und Sehen

Der Beweisvorgang formiert durch die praktische Einübung nicht nur das beobachtbare Verhalten des Subjekts. Er greift darüber hinaus gleichsam in die Optik des Subjekts ein, indem es mit der Technik auch eine »Betrachtungsweise« (BGM IV-34) fixiert. Wie ist diese Behauptung zu verstehen, wenn sie nicht im Bereich des rein Metaphorischen verbleiben soll?

Im Text der *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik* finden sich immer wieder solche Ausdrücke wie »die Anschauung ändern«, die »Sichtweise« oder »die Auffassung« ändern. Sie werden im Zusammenhang mit dem Beweis gebraucht, der für Wittgenstein diese Wirkung auf das Subjekt hat. Dabei bezieht sich die veränderte Auffassung vor

40 »Aber wir kommt es, daß er [der Beweis] *jeden* von uns so führt, daß wir übereinstimmend von ihm beeinflußt werden? Nun, wie kommt es, daß wir übereinstimmend *zählen*? ›Wir sind eben so abgerichtet‹, kann man sagen, und die Übereinstimmung, die so [durch die Abrichtung] erzeugt wird, setzt sich durch die Beweise fort.« (IV 29) Die Beweise vertiefen die Technik, indem diese in einen weiteren Zusammenhang eingebettet wird.

41 Puhl, *Die List der Regel*, 90.

allem auf den Beweis selbst und die Technik, die zu ihm führt: Im Beweis erhalten wir ein neues *Bild* unseres Handelns. Wir lernen nicht nur, bestimmte Handlungen für selbstverständlich zu nehmen; wir können mit dem durch den Beweis gewonnenen Bild uns auch davon überzeugen, dass dieser Zusammenhang der richtige ist.

In dieser Funktion lenkt Wittgenstein sein Interesse auf den Beweis: Er ist ein deutliches Beispiel dafür, welchen Unterschied wir im Gebrauch von Zeichen, Bildern und Darstellungen machen können. Wittgenstein betrachtet den Beweis formalistisch als eine Aktivität der Manipulation von Zeichen und Symbolen, womit der Unterschied zwischen einem *experimentellen* Gebrauch der Zeichen und einem *regelfolgendem* äußerlich nicht mehr zu fassen sein scheint.⁴² Wittgensteins Analyse zeigt nun, dass wir diesen Unterschied durch die Übung erwerben. Die Übung bringt uns dazu, *dieselbe* Manipulation der Zeichen und Symbole auf eine neue Weise zu betrachten, nämlich als zwingende und notwendige Ausübung der Regel, die der Beweis beweist. Was sich ändert, ist unsere Haltung zu der von Wittgenstein »Beweisbild« genannten Anordnung von Symbolen, Zeichen oder grafischen Elementen. Während wir in der »experimentellen« Auffassung jedes Ergebnis zu akzeptieren bereit sind, das aus der Anwendung der Manipulationstechnik resultiert, ist die »normative« Auffassung nicht mehr gewillt, ein abweichendes Resultat anzuerkennen.

Es wäre verkehrt, aus Wittgensteins bekannter Kritik der Abbildtheorie der Bedeutung eine Abwertung des Bildbegriffs überhaupt zu folgern. Vielmehr kritisiert er in seiner Spätphilosophie die Erklärung der »Bildhaftigkeit« durch eine »Übereinstimmung mit der Wirklichkeit« und setzt an ihre Stelle die Einbettung der Bilder in Praktiken.⁴³ »Das Bild ist *da*; und ich bestreite seine *Richtigkeit* nicht. Aber *was* ist seine Anwendung?« (PU, §424) Der Beweis hilft, den komplizierten Zusammenhang von Bild und Praxis, den Wittgenstein auch in den *Philosophischen Untersuchungen* entwickelt, deutlicher vor Augen treten zu lassen. In beiden Schriften betont Wittgenstein, dass Bilder das Denken auf eine falsche Fährte locken können. Dies wird vor allem dadurch gefördert, dass wir die Anwendung des Bildes nicht berücksichtigen.⁴⁴ Wittgenstein interessiert sich für Bilder, insofern wir sie zur Beschreibung unseres Handelns benutzen:

»Was wir ‚*Beschreibungen*‘ nennen, sind Instrumente für besondere Verwendungen. Denke dabei an eine Maschinenzzeichnung, einen Schnitt, einen Aufriß mit den Maßen, den

42 Vgl. zu dem Folgenden Frascolla, *Wittgenstein's philosophy of mathematics*, 132ff.

43 Bezzel, *Wittgenstein*, 112ff.

44 PU §374.

der Mechaniker vor sich hat. Wenn man an eine Beschreibung als ein Wortbild der Tatsachen denkt, so hat das etwas Irreführendes: Man denkt etwa nur an Bilder, wie sie an unsern Wänden hängen; die schlechtweg abzubilden scheinen, wie ein Ding aussieht, wie es beschaffen ist. (Diese Bilder sind gleichsam müßig.)« (PU, §291)

Eike von Savigny weist darauf hin, dass die Metapher der »müßigen« Bilder in eine Reihe mit der Sprache zu stellen sei, die »feiert« (PU, §38); Wittgenstein stört sich nicht am Begriff des Bildes überhaupt, sondern an der Idee, ein Bild könne unabhängig von jeder Verwendungspraxis als Abbild gedacht werden.⁴⁵ Am Bild wiederholt sich die Grundproblematik des Skeptizismus: Es kann seine Funktion als *Erklärung* ohne Regress nur vor dem Hintergrund einer bereits bestehenden normativen Übereinstimmung erfüllen. Das Verständnis des Bildes ruht daher, wie unser Sprachverstehen überhaupt, in unserem normalen Umgang mit dem Bild:

»Können nun Bild und Anwendung kollidieren? Nun, sie können insofern kollidieren, als uns das Bild eine andere Verwendungsweise erwarten läßt; weil die Menschen im allgemeinen von *diesem* Bild *diese* Anwendung machen. / Ich will sagen: Es gibt hier einen *normalen* Fall und abnormale Fälle.« (PU §141)

Bilder bilden die Wirklichkeit nicht ab; doch sie sind Mittel, mit denen wir Handlungen zu vergleichen gelernt haben. Und Bilder haben eine erklärende Kraft, sie können Sachverhalte abbilden oder Handlungsweisen zusammenfassen, insofern sie diese allgemeine Verwendung haben. Bilder sind daher, wie sprachliche Äußerungen und Darstellungen, durch ihren Gebrauch in ihrer Bedeutung bestimmt. *Insofern* können sie auch zum Abbilden eines Sachverhalts dienen; doch *dass* sie als Abbild eines Sachverhaltes dienen, liegt in ihrer Verwendungsweise.

Die Analyse des Bildes – und sein Zusammenhang mit dem Beweis – geht jedoch über die skeptische Grundthematik hinaus. Das Bild spielt insofern eine besondere Rolle, als seine selbstverständliche Anwendung nicht nur in einer Praxis ruht, sondern auch Handlungsweisen vorzuschreiben scheint. »Unser ›Glaube, das Bild zwingt uns zu einer bestimmten Anwendung«, bestand also darin, daß uns nur der eine Fall und kein anderer einfiel.« (PU, §140) Mit der Analyse des Beweises und der Technik zeigt Wittgenstein, wie ein Bild diese normative Kraft erwirbt. Im Beweisvorgang wechseln wir die Haltung zu unseren eigenen Handlungen. Aus dem Experiment wird die Prüfung an der Regel; unsere Handlung wird nun nicht einfach als Ergebnis einer Prüfung akzeptiert, sondern

45 Savigny, *Zusammenhänge sehen*.

untersteht wieder einem normativen Maßstab. Es ist kein Zufall, dass Wittgenstein vom *Beweisbild* spricht (wobei das Beweisbild sowohl grafische Anordnung als auch logische Schlussregeln umfasst, vgl. BGM III-30). Der Beweis *zeigt* uns nach Wittgenstein, wie wir vorzugehen haben, wenn wir der Regel gemäß handeln; er gibt uns ein klares Bild von dem, was wir zu tun haben, wenn wir richtig (und das heißt hier: dem bewiesenen Zusammenhang gemäß) handeln wollen. Der Beweisvorgang ist somit der Ort, wo Bild und Anwendung miteinander verbunden werden: Indem wir durch die Anwendung einer Technik lernen, den Beweis zu verstehen, und der Beweis uns schließlich davon überzeugt, dass wir *so* zu handeln haben, wenn wir richtig handeln wollen, gibt uns der Beweis zugleich ein Bild unseres Handelns zur Hand. War unser Handeln vor dem Beweisdurchlauf gleichsam noch eine Prüfung, ob der Zusammenhang besteht, ist mit dem Beweis diese Prüfung selbst in den Rang einer Norm erhoben worden:

»Die Tätigkeit der Prüfung brachte das und das Resultat hervor. Die Prüfung war bis jetzt sozusagen experimentell. Nun wird sie als Beweis aufgefaßt. Und der Beweis ist das *Bild* der Prüfung.« (BGM VI-2)

Während wir bisher vor allem die normierende Wirkung des Beweises beschrieben haben, soll hier hervorgehoben werden, dass diese Norm sich nicht nur in den konformen Handlungen und Haltungen der so geübten Individuen niederschlägt. Sie lernen zugleich, den Beweis als etwas zu sehen, was ihnen den Weg weist, wenn sie so handeln wollen, wie man – sofern man dieser Regel folgen will – handeln *sollte*. »Der Beweis zeigt, wie man nach der Regel vorgeht, ohne anzustoßen. [...] Das Bild [das Beweisbild] zeigt mir natürlich nicht, daß etwas geschieht, aber, daß was immer geschieht wird sich so anschauen lassen.« (BGM VI-5) Der Beweis ändert daher die »Anschauungsweise« des Subjekts, insofern es dazu gebracht wird, bestimmte Handlungsweisen als eine *Bestätigung* des im Beweisbild niedergelegten Zusammenhangs sehen zu können. »Der Zuschauer [des Beweises] wird von etwas überzeugt.... Er erzählt: ›Ich habe gesehen daß es so sein muß.‹« (BGM VI-7)

Der Beweis lehrt somit, *wie* eine bestimmte Handlung aussehen kann. Er wird als Maß des Handelns verwendet; an ihm vergewissern wir uns, ob unser Handeln richtig oder falsch ist. (BGM III-21) Widersprechen ihm unsere Handlungen, so haben wir *falsch* gehandelt. »Der Beweis muß ein Vorgang sein, von dem ich sage: Ja, so muß es sein; das muß herauskommen, wenn ich nach dieser Regel vorgehe.« (BGM III-23) Wenn ich im Zweifel bin, wende ich mich an den Beweis; er dient als Paradigma (BGM III-28). Der Beweis wird zur Rechtfertigung herangezogen (»Wenn du fragst, mit welchem Recht sprichst du diese Regel aus, so ist die Antwort der Beweis«, BGM VI-2) und zur instruierenden Einführung in die

Regel genutzt (»Der Beweis ist also auch eine Anweisung zur Benützung der Regel«, BGM VI-3). Der Beweis ist, kurz gesagt, ein *Referenzbild* unseres Handelns, ein Vorbild, »welches als Vergleichsobjekt (Maßstab) für wirkliche Veränderungen dient.« (BGM III-23)

Der Beweis der Addition bildet nicht ab, wie wir rechnen; er zeigt aber, was wir unter einer »richtigen Rechnung« zu verstehen haben. Dass der Beweis dies zeigen kann, ist selbst wieder ein Resultat des Beweisvorgangs. Das Beweisbild kann nur als Vorbild dienen, insofern wir den Beweis angenommen haben, insofern er uns – unter anderem durch Anwendung einer Technik – überzeugt hat. Doch einmal angenommen, ist es gerade die Funktion des Beweises als grafische oder symbolische Anordnung, *in Absehung* der im Beweisvorgang wirksamen Praktiken als Maß und Modell richtigen Handelns zu dienen. Wir zeigen nur noch auf das Bild und glauben, damit alles gesagt zu haben. Der Beweisvorgang zielt nicht nur darauf, das Subjekt zu formieren, es in seinem Verhalten und seiner Betrachtungsweise zu lenken; er bindet diese *Anerkennung* des Beweises zugleich symbolisch an das Beweisbild:

»Du bringst ihn zur Entscheidung dies Bild anzunehmen. Und zwar durch Beweis, d.i. durch Vorführung einer Bilderreihe, oder einfach dadurch, daß du ihm das Bild zeigst. Was zu dieser Entscheidung bewegt ist hierbei gleichgültig. Die Hauptsache ist, daß es sich um das Annehmen eines Bildes handelt. / Das Bild des Zusammensetzens ist kein Zusammensetzen; das Bild des Zerlegens kein Zerlegen; das Bild eines Passens kein Passen. Und doch sind die Bilder von größter Bedeutung. *So sieht es aus*, wenn zusammengesetzt wird; wenn zerlegt wird; usw.« (BGM IV-12)

Wittgenstein entwickelt in seiner Philosophie der Mathematik ein Modell, das logische und mathematische Notwendigkeiten nicht mehr als kognitive Tätigkeiten begreift, sondern als *praktische*. Der Beweis fügt sich somit in das Gesamtbild, das Wittgensteins Analyse der Lernsituation zeichnet: Es ist ein praktisches Element, das unsere Übereinstimmung im Handeln (re-) produziert. Und wie die Lernszene funktioniert der Beweis vor allem dadurch, dass er das Verhältnis des Subjekts zu seinen Handlungen verändert. Der Beweis geht also über den Willen des Subjekts; er involviert – wie die Lernsituation überhaupt – das Subjekt, insofern *es selbst* an ihm die Überzeugung gewinnt, dass nur diese und jene Form des Handelns richtig sein kann, und seine Haltung zu dem Beweisbild ändert. Damit kann der Beweisvorgang als Paradigma unseres Erwerbs von symbolischen Zusammenhängen gesehen werden, als eine Präzisierung der Lernsituation. Die Betonung der Lernsituation weckt die (falsche) Assoziation eines Behaviorismus. Der Beweis zeigt, dass die lernende Übung immer mehr ist als eine reine Zurichtung des Lernenden. Sie involviert einen Maßstab des Erfolgs, an dem der

Meister und schließlich auch der Schüler selbst sein Handeln ausrichten und korrigieren kann. Dieser Maßstab ist nicht *nötig*, um die Regel zu lernen; wir lernen auch, wie Wittgenstein hervorhebt, normatives Handeln ohne jeden expliziten Verweis auf die Regel. Der Beweis jedoch ist ein Fall, wo ein expliziter Maßstab in Form des Beweisbildes vorliegt. Dieses zeigt, wie man vorzugehen hat, wenn man richtig handeln will. Doch auch das Beweisbild kann, folgt man Wittgenstein, nicht als die Beschreibung einer impliziten Norm begriffen werden. Der Beweis ruht selbst auf einer voraussetzenden Übereinstimmung, und er *schafft* neue Übereinstimmungen, insofern er unser Verständnis unserer Handlungen, unsere Sicht- und Auffassungsweisen, ändert. Der Beweis, so Wittgenstein, schafft neue Begriffe, und entdeckt keine platonischen Wahrheiten.⁴⁶

Der Beweis zeigt, wie wir die Selbstverständlichkeit und Gewissheit erwerben, mit der wir normative Urteile fällen; er breitet das Material der Lernsituation vor uns weiter aus, als es der Begriff der Abrichtung vermag, und beleuchtet die Zusammenhänge der einzelnen Elemente (Technik, Beweisbild, Führung). Wenn die philosophische Praxis sich nun wie der Beweis dadurch auszeichnet, dass wir in ihr neue normative Zusammenhänge erschließen können, so liegt es nahe, auch sie mit dem hier entwickelten Begriffsinstrumentarium zu beschreiben. Diesem Begriff der Philosophie als eine *Übung* wenden wir uns im nächsten Kapitel zu.

46 BGM IV-29.

5 Philosophie als Praxis

5.1 Einleitung

Ein Ziel der bisherigen Ausführungen war, Wittgensteins Philosophie als ein Denken der Praxis zu entwickeln. Auch wenn ihr Gegenstand die Sprache ist, siedelt Wittgenstein diese in unserer Praxis an. Wir erwerben Begriffe durch Techniken und anhand praktischer Führung; unsere so erworbene Übereinstimmung in den Urteilen ist für ihn das »Gerüst, von welchem aus unsere Sprache wirkt.« (PU, §240) Erst, indem wir durch die praktische Einübung selbst *kalibriert* wurden, sind wir im Stande, als *Subjekte* zu agieren: Normativ, gebunden an Regeln der Erkenntnis und des Handelns. Die Praxis geht der Normativität voraus, was mit der Formel »Wir handeln ohne Grund« zusammengefasst ist. Der Skeptizismus spricht – wie Cavell betont – insofern eine »Wahrheit« aus, da er die Einschränkungen unseres Wissens offen legt, welches selbst auf einem *Können* basiert, das praktischer Natur ist. Das Individuum lernt, in Übereinstimmung mit den anderen zu urteilen und zu handeln; diese Übereinstimmung wird durch einen Prozess des Übens und des Trainings bewirkt. Diesem Training liegt keine kognitive Einsicht zugrunde; Wittgensteins Ausdruck der »Abrichtung« unterstreicht, dass hier noch kein *Erkennen* seitens des Schülers stattfindet, sondern überhaupt erst die Basis geschaffen wird, von der aus ein Erkennen möglich wird. Wir folgen der Regel blind, wie wir sie auch blind erwerben.

Wie steht es nach diesen Resultaten um das leitende Problem der Kritik, um die Frage, wie wir uns kritisch zu der eigenen Praxis verhalten können, sie beurteilend und bewertend? Die bisherigen Überlegungen scheinen den im ersten Kapitel geschilderten Eindruck der Ohnmacht, der Machtlosigkeit gegenüber einer unser Welt- und Selbstverhältnis bestimmenden Praxis, zu bestätigen. Nach wie vor ist die Normativität unserer Praxis, die nun auch noch für »unbegründet« erklärt wurde, maßgeblich für unser individuelles Urteilen. Hier ist die therapeutische Interpretation für unsere Frage nach wie vor interessant, nimmt sie doch dieses Problem der Kritik ernst und bietet eine Verständnis der Philosophie an, das sich nicht in den Selbstwiderspruch einer »view from nowhere« verstrickt. McDowell liest Wittgenstein als jemanden, der vor

allem daran arbeitet, unsere *falschen Vorstellungen* oder *verzerrten Perspektiven* zu korrigieren – womit das Selbstverständliche, von falschen Illusionen bereinigt, gleichsam übrig bleibt. »That dispels the appearance of mystery, and there is nothing further that philosophy needs to do in this connection.« (BW, 251) Kann Philosophie daher, auch wenn man inhaltlich von McDowells Aussagen abweichen muss, mit ihm nur als eine Form der *Affirmation* unserer gegebenen Lebensform verstanden werden, durch die wir lernen, die konstitutive Praxis als solche anzuerkennen?

Mit der Annahme, Philosophie nach Wittgenstein bestehe darin, Begriffsverwirrungen aufzulösen, reiht sich McDowell in eine weit verbreitete Deutungsrichtung ein, die Wittgensteins Philosophie als Therapie begreift. Diese Lesart steht im Kontrast zu den Befunden der im engeren Sinne analytischen Autoren – wie etwa Dummett oder Kripke –, welche an Wittgensteins Werk einen Mangel an Klarheit und Systematik beklagen.¹ Die therapeutische Lesart sieht in der unsystematischen Struktur dagegen keinen Mangel, sondern eine methodische Pointe. Für sie sind Wittgensteins Schriften so schwer zu durchdringen, weil in ihnen das Subjekt mit seinen falschen Vorstellungen und Vorannahmen konfrontiert wird. In letzter Konsequenz (die freilich in dieser Deutlichkeit nicht von allen Vertretern dieser Richtung ausgesprochen wird) zielt Wittgensteins Philosophie nach dieser Lesart auf ein Ende des Philosophierens: »The proper job of the philosopher is to put an end to philosophy.«²

Nun ist es noch kein Argument gegen Wittgenstein, wenn einem diese Konsequenz nicht behagt. Wenn es gute Gründe gibt, die Aufgabe und den Möglichkeitsraum der Philosophie dergestalt zu begrenzen, so ist die Überlegung erlaubt, ob man nicht schließlich diese Grenzen anerkennen muss. Wir haben jedoch in der Diskussion der Position von McDowell gesehen, dass die affirmative Lesart selbst ein methodisches Problem hat. Der therapeutische Ansatz operiert vor allem mit einer Grundunterscheidung: Sie stellt dem *sinnvollen Satz* den *sinnlosen Satz* gegenüber, und Wittgensteins Methode besteht demnach darin, uns von der Sinnlosigkeit bestimmter philosophischer Aussageformen zu überzeugen.³ Wir glaubten, etwas zu sagen, und stellen im Laufe der philosophischen

1 Dummett, *Truth and other Enigmas*; Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

2 Edwards, *Ethics without philosophy*, 153; bekannterweise zieht Rorty diese Konsequenz. – Eine exzellente und frühe therapeutische Deutung Wittgensteins, die alle wesentlichen methodischen Punkte berücksichtigt und gut auch gegen eine »psychologistische« Fehldeutung dieser Lesart abgrenzt, gibt Crittenden, *Wittgenstein on Philosophical Therapy and Understanding*.

3 Ausgearbeitet haben diese Grundunterscheidung vor allem Diamond, *The realistic spirit* und Conant, *Wittgenstein on Meaning and Use*. Sie findet sich jedoch auch bei zahlreichen anderen einflussreichen Interpreten wie Baker und Hacker oder Stephen Pears.

Prüfung fest, dass wir nichts Substantielles gesagt haben. Wittgensteins Methode operiert demnach vor allem mit den *Grenzen des Sinns*.

An McDowells Interpretation wurde gezeigt, dass eine solche Kritik, insofern sie eine *Ablehnung* anderer Positionen beansprucht, sich nicht damit zufrieden geben kann, einfach nur die Gegenposition der Sinnlosigkeit zu überführen oder uns anderweitig argumentativ von falschen metaphysischen Neigungen zu therapieren. Nicht, weil die kritisierte Position doch sinnvoll oder vertretbar sein könnte – sondern weil die zentrale Frage unberührt bleibt, woher *wir* (wir Philosophen, oder auch wir normalen Sprecher) uns denn so gewiss sein können, selbst der Falle der Sinnlosigkeit, der »Leere unserer Behauptungen« (PU, §131) entgangen zu sein. So ist es kein Zufall, dass McDowell, um sich seiner eigenen Position zu versichern, zuletzt doch wieder eine subjektive Form der Selbstgewissheit im Handeln und Urteilen in Anspruch nehmen muss, die aufgrund ihrer Repräsentativität für »die« Praxis einem (wenn auch *praktischen*) Apriori gleicht. Die Aufforderung, mit den philosophischen Fragen nicht »unterhalb« der Ebene des normativen Urteils zu graben und sich somit nicht der Illusion hinzugeben, man könne eine konstruktivistische Erklärung von Bedeutung geben (BW 246), ist zwar der richtige Ausdruck einer Haltung der Immanenz und der praktischen Verwobenheit des eigenen Handelns und Denkens. Doch ohne die Möglichkeit einer kritischen Reflexion auf die *eigenen* Urteile kommt sie einem dogmatischen Frageverbot gleich.⁴

Angesichts dieser Schwierigkeit soll im Folgenden versucht werden, einen Begriff der Philosophie und Methode Wittgensteins zu entwickeln, der sich nicht in das Problem der Grenzziehung verstrickt und damit zugleich zu dem Problem der Kritik Stellung nimmt. Dabei soll die Interpretation von Cavell aufgegriffen werden, der einen entscheidenden Punkt in Wittgensteins methodischem Vorgehen klar gesehen hat. Bisher haben wir uns in der Diskussion des Skeptizismus vor allem darauf konzentriert, dass unsere subjektiv mit Gewissheit erhobenen Wissensansprüche und Beschreibungen dem möglichen Skeptizismus nicht standhalten können. Mindestens ebenso wichtig ist jedoch die Tatsache, dass der Philosoph – Wittgenstein etwa, oder selbstverständlich auch McDowell – *trotz* aller möglichen Missverständnisse durchaus repräsentativ für »uns« sprechen kann. So sehr es eine Tatsache ist, dass der Skeptizismus möglich ist, so sehr ist es auch eine Tatsache, dass das

4 So empfindet auch Pascal Engel die Unterscheidung von »grammatisch« und »empirisch« als ebenso dogmatisch wie die Positionen, die mit ihr zurückgewiesen werden sollen; trotz erkennbarer Sympathie für Wittgensteins Grundposition sieht er in dieser konstitutiven Differenz eines »Wittgensteinianismus« ein Haupthindernis für eine fruchtbare Diskussion über einen möglichen *Zusammenhang* normativer und empirischer Beschreibungsformen. Engel, *Philosophie et psychologie*.

Individuum exemplarisch für die anderen handeln und urteilen kann. Cavell nennt dies ein »astonishing fact« (CR, 31), womit er vor allem den Kontrast der beiden Feststellungen heraushebt. Auf der einen Seite zeigt die Diskussion des Skeptizismus, dass unsere Gewissheit *nicht* epistemisch begründet ist und wir mit unserer subjektiven Gewissheit nicht *beweisen* können, dass man so und so handeln und urteilen müsste. Andererseits jedoch stimmen wir, trotz des fehlenden Fundaments, so häufig und in so vielen Fällen in unserem Urteil überein. Man könnte sich hier mit der Feststellung begnügen, dass diese Übereinstimmung ein Produkt unseres Trainings und der Einübung in unserer Lebensform ist. Wittgensteins Diskussion der Moore'schen Sätze belegt, wie diese so erworbene Übereinstimmung unsere ganze Subjektivität durchdringt und konstituiert. Doch Cavell hebt hervor, dass die Philosophie gerade auf den Plan tritt, wenn diese Übereinstimmung *bedroht* oder *gefährdet* zu sein scheint. Deshalb ist der Philosoph selbst nicht mehr Nutznießer der Übereinstimmung und kann sich – wie wir in der Kritik an McDowell gesehen haben – nicht mehr auf diese, und damit auf sich selbst, blind verlassen.

Wittgensteins Methode ist demnach in diesem Zwiespalt anzusiedeln. Auf der einen Seite steht die Möglichkeit des Skeptizismus (der, wie immer wieder betont werden sollte, dabei nicht *nötig* ist); auf der anderen Seite die Unmöglichkeit, sich der eigenen subjektiven Gewissheit, der spontanen Reaktionen und Urteile, einfach zu entledigen. Daher untersucht Wittgenstein, folgt man Cavells Interpretation, die Kriterien und Maßstäbe unseres (»unseres«) Sprachgebrauchs: Nicht, weil sie die unhintergehbare Evidenz sein müssen und uns so auf den sicheren Boden zurückführen, von dem uns die philosophische Spekulation entfernt hatte. Sie sind vielmehr Ausdruck unserer Übereinstimmung und damit zugleich Gegenstand ihrer Prüfung, Wiederholung oder Zurückweisung.

»Appealing to criteria [d.i. Wittgensteins Methode] is not a way of explaining or proving the fact of our attunement in words (hence in forms of life). It is only another description of the same fact; or rather, it is an appeal we make when the attunement is threatened or lost. Official criteria are appealed to when judgements of assessment must be declared; Wittgensteinian criteria are appealed to when we ›don't know our way about‹, when we are lost with respect to our words and to the world they anticipate. Then we start finding ourselves by finding out and declaring the criteria upon which we are in agreement.« (CR, 34)

Die entscheidende Konsequenz, die sich aus dieser Zwischenposition der Philosophie – und damit des Philosophen – ergibt, ist, dass sie damit eine eigene *exemplarische Rolle* einnimmt oder problematisiert. Hier ist auf Cavells Behauptung hinzuweisen, dass Wittgensteins Werk – wenn auch

ein Text der Philosophie – von der Form eher in das Genre der *Bekenntnisse* einzureihen ist. Wittgensteins Überlegungen gleichen Bekenntnissen, so Cavell, denn sie legen Zeugnis ab von den Versuchungen, welche das Denken bereithält, und von dem Kampf, den es bedeutet, sich ihnen zu stellen. Insbesondere jedoch *rechtfertigt* das Bekenntnis nicht:

»In confessing you do not explain or justify, but describe how it is with you. And confession, unlike dogma, is not to be believed but tested, and accepted or rejected. [...] And that is why there is virtually nothing in the *Investigations* which we should ordinarily call reasoning; Wittgenstein asserts nothing which could be proved, for what he asserts is either obvious (§126) – whether true or false – or else concerned with what conviction, whether by proof or evidence or authority, would consist in.«⁵

Diese Bemerkung scheint auf dem ersten Blick nur die Grundidee der therapeutischen Deutungsrichtung zu wiederholen. Wittgenstein gehe, so Cavell, nicht argumentativ vor, sofern man unter »Argumentation« den endgültigen Beweis der Wahrheit oder Falschheit einer Aussage verstehen will. Auch wenn das Wort der »Therapie« hier nicht fällt, ist deutlich, dass der Wert dieser philosophischen Bekenntnisse – die wir »akzeptieren oder verwerfen« können – in ihrer wandelnden Kraft liegt. Bekenntnisse erzählen vom eigenen Wandel, um andere zu einem Wandel ihres Lebens zu bewegen oder sie von falschen Wegen fernzuhalten.

Dieser Ähnlichkeit zum Trotz hat Cavells Beschreibung jedoch einen Sinn, der sie von McDowells Bild einer Entmystifizierung irreleitender Vorstellungen entfernt. Mit Hilfe der obigen Überlegungen zum Lernen lässt sich das besser sehen. So schreibt Cavell in einem ähnlichen Zusammenhang, wo es um die Rolle der Philosophie bei Wittgenstein geht:

»He [the ordinary language philosopher] is not claiming something as true of the world, for which he is prepared to offer a basis – such statements are not synthetic; he is claiming something as true of himself (of his ›world‹, I keep wanting to say) for which he is offering himself, the details of his feelings and conduct, as authority. [...] The authority one has, or assumes, in expressing statements of initiation, in saying ›We‹, is related to the authority one has in expressing or declaring one's promises or intentions. Such declaration cannot be countered by evidence because they are not supported by evidence.« (CR, 179)

Cavell zieht hier eine Parallele zwischen der Philosophie und der Lehrsituation. Wir beanspruchen im Lehren eine Autorität, die – wie sich

5 Cavell, *Availability*, 71 – Dieselbe Idee findet sich in CR, 179.

unter skeptischem Druck herausstellt – selbst nicht mehr auf epistemischer Evidenz beruht. Diese Ausgangslage teilt die Lehrsituation mit dem Bekenntnis und der Philosophie. In beiden Fällen ist nach Cavell die *Richtigkeit* dessen, was wir vorgeführt bekommen, durch die *Person* verbürgt, welche etwas erklärt und beschreibt. »For that [teaching] to be possible, we must make ourselves exemplary and take responsibility for that assumption of authority.« (CR, 178)

Die Lernsituation hilft, zu verstehen, dass Cavell hier ein Argument anführt und nicht etwa nur darauf hinweist, wie wichtig es ist, wahrhaftig und ernsthaft zu sein. Die Parallele des Bekenntnisses zur Lehrsituation hat eine strukturelle Pointe. Wir sind, ob als Novizen oder als Schüler, noch nicht initiiert und wollen (oder sollen) erfahren, wie man handelt und urteilt. Dazu führt der Lehrer oder Meister etwas vor, z.B. an der Tafel. Der normative Status dieser Demonstration ist nun in einem sehr präzisen Sinn abhängig von der Person des Lehrers: Die vorgeführte Handlung ist nur dann normativ, wenn sie vor einem Hintergrund allgemeiner Übereinstimmung steht; und in der Lehrsituation ist es der Lehrer, der diesen Hintergrund vertritt. Der Lehrer vertritt diesen Hintergrund, indem er *im Einklang* mit den anderen kompetenten Subjekten die fragliche Praxis ausüben kann; dieser Einklang ist selbst ein praktischer. Sie ist mit »Übereinstimmung im Handeln« nur ungenügend charakterisiert: Wir stimmen überein in selbstverständlichen Urteilen, Reaktionen und Antworten, die eine gemeinsame *Lebensform* konstituieren.

Diese Übereinstimmung, die wir formal mit dem Begriff des »Normalen« bestimmt hatten, ist jedoch – eben das ist ihr Merkmal – aufgrund ihrer Normalität *innerhalb* der Lehrsituation selbst *nicht* thematisch. Neben dem, was der Lehrer *sagt* – was er anschreibt, darstellt, äußert –, *zeigt* er durch seine »details of his feelings and conduct« (Cavell), wie man diese Demonstration auffassen muss. Cavell betont häufig, dass wir angesichts der fehlenden (im hier entwickelten Vokabular: epistemischen) Begründung unseres Handelns und Urteilens die Verantwortung für es übernehmen müssen, wenn wir uns als »Exemplare« einer Praxis zur Verfügung stellen. Mit Hilfe von Wittgensteins Analyse des Beweises lässt sich klarer sehen, dass diese Verantwortung unsere Verantwortung ist (oder sein kann), weil wir *mit unserer Handlung* in die Technik einführen, mit der die Normativität erworben wird. Die Technik kann – wie jede Praxis – nur *gezeigt* werden, indem wir sie vorführen oder jemanden darin einüben, und diese Demonstration geht über das offen Sichtbare – die Zeichen, die Äußerungen, die expliziten Urteile – hinaus.

»Wie erkläre ich jemandem die Bedeutung von ›regelmäßig, ›gleichförmig, ›gleich‹? – Einem, der, sagen wir, nur Französisch spricht, werde ich diese Wörter durch die entsprechenden Französischen erklären. Wer aber diese *Begriffe* noch

nicht besitzt, den werde ich die Worte durch *Beispiele* und *Übungen* gebrauchen lehren. – Und dabei teile ich ihm nicht weniger mit, als ich selber weiß.« (PU, §208)

Der Begriff des *Wissens* wird hier von Wittgenstein terminologisch gebraucht: Wir teilen nicht weniger mit, als wir wissen, denn unser Wissen ruht selbst in einem Können. Der Hintergrund, vor dem unsere Regeln und Beweise Gültigkeit haben, ist eine Praxis, die selbst nicht mehr in Regeln zu fassen ist. Wir hatten diesen Hintergrund mit den Begriffen der *Technik* und des *pattern-governed behavior* näher den verschiedenen Lernkontexten zugeordnet und festgehalten, dass diese Praktiken nicht einem (impliziten oder expliziten) Regelfolgen entspringen. Gerade darin liegt die wichtigste kritische Einsicht Wittgensteins: Wenn wir bestimmte Bilder oder Darstellungen sehen, glauben wir, im Besitz einer vollständigen Zusammenfassung unseres Handelns zu sein. So weisen wir auf die mathematische Formel, um die Regel zu erklären, die wir in der Praxis anwenden. Doch diese Darstellungen haben ihren Wert nur aufgrund der Einstellung, die wir durch das Training und in Folge der daraus resultierenden selbstverständlichen Reaktions- und Handlungsweisen erworben haben. Vor dem Verstehen steht die Übung, vor der Einsicht die Dressur.

Der Schüler, der den Umgang mit dem demonstrierten Material erwirbt, muss lernen, so wie *wir* zu handeln. Wir haben keine Begriffe ohne eine Anwendungstechnik, doch wir können diese Technik nur *zeigen*, indem wir in sie einführen, sie vorführen, sie üben.⁶ Der Beweis gibt uns nur ein überzeugendes und uns rückversicherendes Bild unseres Handelns, weil wir die korrespondierende Evidenz erworben haben. Und dieser Erwerb erfordert für den Schüler eben nicht nur, die Handlungen zu kopieren; es erfordert auch eine Übernahme der Haltungen, der Selbstverständlichkeiten und der Blickweisen des kompetenten Meisters. Der Meister muss daher mit seinem Verhalten für den demonstrierten Zusammenhang eintreten, insofern dieser Zusammenhang *nur durch diese Technik verstanden werden kann*. Wenn Cavell Wittgensteins Untersuchungen als Bekenntnisse darstellen kann, die nichts rechtfertigen, so deshalb, weil unsere normativen Urteile selbst in einer Praxis ruhen, die weder wahr noch falsch, weder begründet noch unbegründet ist. Wenn wir lehren, dann unterstellen wir uns eine Autorität, im Namen der Allgemeinheit zu sprechen, repräsentativ – *so* rechnet man, *so* nennt man diese Farbe. Diese Autorität, so sehr der Skeptizismus sie in die Praxis (Kripke) oder in die Kriterien (McDowell) zu verlagern versucht,

6 »We do not have a concept without the technique of application, and we cannot display a technique of application except through the activity we call training.« (Williams, *The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein*, 211).

ist *unsere* Autorität, eine Autorität, für die wir im Zweifelsfalle einstehen, als einzelne Subjekte.

Cavells Vergleich zieht somit die Konsequenz aus der Beobachtung, dass unser Verhältnis zur Praxis nicht epistemisch ist und wir uns daher nicht auf die Position zurückziehen können, wir handelten, wie »wir« handeln. Wenn der Schüler uns fragt, warum wir so und so handeln, gehen uns am Ende die Gründe aus. Wir sagen »so handle ich eben«, mit der Betonung auf der ersten Person Singular. Damit geben wir keine Begründung; doch wir zeigen die Basis an, auf der unsere Gründe stehen: Unsere Subjektivität ist die Folge einer Einübung in die Praxis, und damit des Erwerbs eines »Wir, das Ich ist, und eines Ich, das Wir ist« (Hegel). In der Lehrsituation können wir die exemplarische Autorität mit vollem Recht beanspruchen; wir sprechen als kompetente Meister, die sich in vollem Einklang mit der Praxis wissen. Doch in der Philosophie, wo wir uns nicht auf diese Autorität stützen können, zeigt sich, dass *wir*, als Person, mit unseren Ansichten und Urteilen, mit unseren Reaktionen und Antwortmustern, kurz: mit unserem *Leben*, für unsere Gedanken einstehen.

Freilich lässt sich darüber streiten, wie *weit* wir mit unserem Verhalten und unseren Antwortweisen für bestimmte Praktiken einstehen können oder müssen. Der Schüler der Mathematik muss lernen, bestimmte Rechnungsarten anzuwenden; dazu spielt es keine Rolle, welchen Musikgeschmack sein Lehrer hat. Dasselbe gilt mit größter Wahrscheinlichkeit für philosophische Fragen nach der Bedeutung oder des Verstehens. Doch die Pointe der Überlegung Cavells ist, dass wir nicht *wissen*, wie weit wir diese Übereinstimmung zurückverfolgen müssen, um mit Sicherheit sagen zu können, was wir tun. Wir können diese Gewissheit haben – und etwa mit brüsker Geste die Behauptung abweisen, dass unsere Bedeutungstheorie etwas mit unserem Musikgeschmack zu tun haben mag. Wir können auch dagegen argumentieren. *Unsere Argumente tragen uns jedoch nicht weiter, als wir selbst schon sind*. Unsere Gewissheit ist nicht auf einer Tatsache gegründet, die unabhängig von unserer Praxis – unserer Lebensform – Bestand hat. Sie zu prüfen, sie zu bestätigen oder zu verwerfen, zielt damit auf eine Untersuchung unserer selbst, unseres Verhältnisses zu uns selbst und zu der Welt, in der wir leben.

»We may, of course, be wrong about what we say and do or will say and do. But that failure is not one which can be corrected with a more favorable position of observation or a fuller mastery in the recognition of objects; it requires a new look at oneself and a fuller realization of what one is doing or feeling.« (CR, 179)

Cavells Charakterisierung der Philosophie Wittgensteins ist somit weiter entfernt von der therapeutischen Lesart, als es den Anschein hat. Ihr Vergleich mit dem Genre der Bekenntnisse ist ein Hinweis auf die philosophische Aktivität, die selbst als eine *Übung* begriffen werden muss, in Analogie zur Lernsituation. Cavell nennt Philosophie daher auch »education of grown-ups« (CR 125). Ihr Ziel ist nicht, falsche Vorstellungen abzuweisen und so den Blick auf das Selbstverständliche zu öffnen. Ihr Ziel ist, durch die philosophische Übung ein neues Selbst- und Weltverhältnis zu gewinnen – was nicht ausschließt, dass sich das Subjekt dann in einer Minderheitenposition wiederfindet, dem Selbstverständlichen in den Augen der Mehrheit eher widersprechend als es affirmierend.

Im Folgenden soll, in Abgrenzung zur therapeutischen Lesart, die so verstandene Philosophie als eine übende »Arbeit an sich selbst« bezeichnet und diskutiert werden. Damit wird ein Ausdruck Wittgensteins aufgegriffen, der sein eigenes Vorgehen in einer Notiz aus dem Jahre 1931 als eine »Arbeit an sich« beschreibt:

»Die Arbeit an der Philosophie ist [...] eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eignen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt.)«
(VB, 52)

Die Philosophie als »Arbeit an sich« zu verstehen, übernimmt die Grundfigur der therapeutischen Lesart – dass die Philosophie auf eine Transformation des Subjekts zielt, auf eine Wandlung seines Verhältnisses zu sich und zur Welt. Daher finden sich in der folgenden Diskussion zahlreiche Aussagen über Wittgensteins Methode, die der weit verbreiteten therapeutischen Deutung auf der Oberfläche entsprechen – die Wichtigkeit einer »übersichtlichen Darstellung« etwa, und die Einschätzung der Methode Wittgensteins als einer kritischen Arbeit an Bildern, in denen sich der Philosoph verstrickt hat. Doch der Begriff einer philosophischen »Arbeit an sich« geht über die therapeutische Auffassung hinaus, der Wandel des Subjekts könne nur als eine Abweisung falscher Begriffe und philosophischer Irrlehren begriffen werden. Diese Abweisung hat einen *praktischen* Grund; sie ist die Folge einer philosophischen *Praktik*. Ohne diese Einbettung bleibt Wittgensteins Philosophiebegriff unvollständig. Es kann nicht hinreichen, einfach nur »falsche Bilder« der Philosophie – wie die Idee einer kategorischen Trennung von Innen und Außen – zu therapieren. Es muss möglich sein, und es ist mit Wittgenstein möglich, diese Bilder selbst in ihren praktischen Ursprung einzubetten, wie die Philosophie, die diese Bilder bekämpft. Nur so kann die Philosophie den Selbstwiderspruch vermeiden, auf der einen Seite sich metaphysikkritisch zu gebärden und dann doch, durch die Hintertür einer Philosophie der »normalen« Sprache, einen neuen unangreifbaren Maßstab des Denkens einzuführen. Das Denken muss sich vollständig *exponieren*, um als

Denkstil und -methode begriffen zu werden. Nur dann kann sie »kritisiert«, und das heißt hier: verworfen oder angeeignet, modifiziert oder abgelehnt werden. Auch das ist ein wichtiger Sinn, den Cavells Vergleich der Philosophie Wittgensteins mit dem Bekenntnis erfasst. Um zu sehen, dass Wittgensteins »Therapie« weder Ideologiekritik noch eine Metaphysik der normalen Sprache ist, muss der praktische Unterbau aufgezeigt werden, auf dem sie ruht.

Der Begriff der philosophischen Übung erlaubt, diesen entscheidenden Unterschied zur therapeutischen Lesart deutlicher zu fassen. Die Idee ist, die *Methode* der Philosophie Wittgensteins selbst in strenger Analogie zu ihren *Inhalten* zu lesen, die bisher thematisch waren: Die Normativität der philosophischen Einsichten, ihre Richtigkeit und Überzeugungskraft, ruht auf demselben Potenzial wie andere Formen der Übung. Hilfreich ist hier besonders die Analyse des Beweises. In der Philosophie wie beim Beweis liegt eine Übung vor, in der das Individuum sich selbst von einem normativen Zusammenhang überzeugt. Wie der Beweis operiert die Philosophie daher mit Techniken, die das Individuum führen, und mit symbolischen Darstellungen, die sich zu einem »Beweisbild« gruppieren. *An* diesem Material wird gearbeitet, und somit ist seine Überzeugungskraft und zuletzt sein normativer Status abhängig von den Praktiken, in die dieses Material eingebettet wird. Damit greift die Philosophie selbst ins Leben ein, ist verbunden mit ihm; sie steht in einem engen Zusammenhang mit der Lebensform, in der sie »ruht« wie der mathematische Satz in der Technik. Die Philosophie als eine übende »Arbeit an sich« zu sehen, so die These, zeigt, wie die Philosophie selbst mit der Praxis zusammenhängt, in der sie sich als eine spezifische Praktik unter anderen situiert.

Im Folgenden wird diese Analogie – die Philosophie als *Übung* – an Wittgensteins methodischen Selbstauskünften, vor allem aber auch an seinem Vorgehen geprüft. Dabei steht zweierlei im Vordergrund. Zum einen soll gezeigt werden, wie produktiv Wittgensteins eigene »philosophische Übung« mit dem oben entwickelten Raster der Lernsituation und insbesondere des Beweises beschrieben werden kann. Es zeigt sich, dass Wittgensteins »übersichtliche Darstellung« das Material zu einer Erkenntnisform gibt, die in letzter Hand dem Leser abverlangt, *sich* an diesem Material zu üben – so, wie der Beweisvorgang dadurch funktioniert, dass das Subjekt sich an dem »Beweisbild« übt. (Kap. 5.2, 5.3) Nicht zufällig rückt so der Begriff des Bildes in den Vordergrund. Wittgenstein kritisiert die Vorstellung, die wir uns (die Praxis des Bildgebrauchs vergessend) vom Funktionieren von Bildern machen; doch er insistiert (wie in Abschnitt 5.5 argumentiert wird) auch in seiner Spätphilosophie auf dem Begriff des Bildes. So wie der Beweis ein Bild produziert, *an dem* wir uns orientieren, so sieht Wittgenstein in dem Bild eine Darstellung, *mit der* wir unser Handeln vergleichen und korrigieren. Wittgensteins philo-

sophische Übung kann so zwar, wie es die therapeutische Übung betont, als ein Versuch verstanden werden, uns von irreführenden Bildern zu befreien; doch da sie zugleich die Unvermeidlichkeit der Bilder anerkennt, ist es besser, in ihr eine Übung zu sehen, welche uns auf die Rolle von Bildern aufmerksam macht und einen Umgang mit ihr ermöglicht.

Der zweite Schwerpunkt der folgenden Erläuterungen liegt auf den Konsequenzen, die es hat, die Philosophie – wenn sie als eine Übung begriffen wird – wirklich als eine Praxis zu fassen: also nicht nur als eine Handlungsweise, sondern auch als eine Handlung. So wird zum einen dafür argumentiert, dass das philosophische *Problem* – welches für Wittgenstein durch den Ausruf »Ich kenne mich nicht aus« gekennzeichnet ist – selbst als die Folge einer Diskrepanz zwischen der Handlung und unserem *Bild* der Handlung zu verstehen ist. (Abschnitt 5.4) Die Arbeit an den Bildern, als die sich die philosophische Übung bei Wittgenstein erweist, ist die Arbeit an unserer Vorstellung von der Praxis, an dem Begriff, den wir uns von ihr machen. Diese Bilder jedoch – das hat schon die Analyse des Beweises gezeigt – sind vor allem *praktischer* Natur: Sie führen uns, leiten unser Denken und Handeln; an ihnen bestimmen wir (und erkennen somit) unser Tun. Das hat zur Konsequenz, dass die Philosophie selbst, obgleich oder vielmehr gerade weil sie *Selbsterkenntnis* ist, nicht nur selbstbezüglich mit Begriffen (nur mit der Sprache) operiert. Indem sie zu klären versucht, was es heißt, eine bestimmte Praxis zu vollziehen, erhebt sie zugleich den über den einzelnen hinausgehenden Anspruch, *repräsentativ* für diese Praxis zu sprechen. Die Philosophie als Kritik (Abschnitt 5.6) leitet somit über zu der Stellung des philosophierenden Subjekts *in* der Kultur, in der, und auf die bezogen, es philosophiert.

Damit wird sich der Kreis schließen, der im letzten Kapitel begonnen wurde. Wir gingen aus von der Diagnose, dass der Skeptizismus in die Praxis geholt werden müsste. Dies war die Reaktion auf McDowell's Versuch, den Skeptizismus auszuweisen (ihn zu »exorzieren«), ein Versuch, der voraussetzt, dass McDowell seine Stimme (die Stimme seiner Philosophie) für *repräsentativ* für die Praxis erklärt. Im Gegenzug der Philosophie nicht die Königsgeneration zuzusprechen, heißt dann aber auch, das Problem der Autorität und der Macht *innerhalb* der Philosophie anzuerkennen. Die Bedeutung der Autorität hat sich schon bei der formalen Struktur der Lernsituation (4.3.2) gezeigt: Der Lehrer *muss* den Schüler führen, er *muss* ihn »abrichten«, ihm die Regel durch Training und Techniken lehren. Diese Autorität konzentriert sich in der Aussage, dass der Lehrer Repräsentativität beansprucht. Am Schluss dieses Kapitels, welches mit Cavell die mögliche oder unmögliche Repräsentativität des Philosophen in den Blick nimmt, steht daher der Gegensatz zwischen Lehrer und Philosoph, eine Differenz, die durch Verwandtschaft entsteht. Der Philosoph versucht, ein Lehrer zu sein; doch im Gegensatz zu diesem

kann er nicht mehr davon ausgehen, dass er in Übereinstimmung mit den anderen, dass er *selbstverständlich* handelt und urteilt. Der Kampf darum, wie weit seine Vision eine Selbstverständlichkeit ausdrückt, und die ständige Befragung des Selbstverständlichen sind die beiden Seiten des Skeptizismus, die sich im Subjekt und seinem Selbstverhältnis begegnen.

5.2 Von der übersichtlichen Darstellung...

Einen Einstieg in ein näheres Verständnis der philosophischen Übung bietet Wittgensteins eigenes methodisches Vorgehen. Es scheint in einer Hinsicht einen entscheidenden Widerspruch zu den bisherigen Ergebnissen zu provozieren. So wurde zwar – gegen McDowell – festgehalten, dass die Philosophie und insbesondere die Sprache als ihr Gegenstand keine Grenzen zu ziehen vermag. Der bloße Aufweis, dass »wir« so und so handeln, ist keine Garantie dafür, dass wir auch so handeln *sollten*, und der Versuch, sich in Form einer therapeutischen Philosophieauffassung diesem Widerspruch zu entziehen, erwies sich als ungenügend. »Die Sprache ist ja kein Käfig«⁷, behauptet Wittgenstein. Und dennoch wäre es absurd, Wittgensteins Gedankenführungen nicht als Philosophie auch im traditionellen Sinne zu bezeichnen: Sie argumentieren, sie legen nahe, sie kritisieren. Muss diese Philosophie, welche trotz allem auch falsche Sprachverwendungen *zurückweist*, nicht trotzdem grenzziehend und damit einschränkend operieren? Die bisherigen Erörterungen waren selbst argumentativ; sie lehnten bestimmte Formulierungen und Schlussfolgerungen ab. Wie können sie methodisch eingeordnet werden, wenn auf der einen Seite (mit McDowell) ein praxisexterner Standpunkt ausgeschlossen wird, von dem aus sich die eigene philosophische Kritik formulieren lässt, und zugleich andererseits (gegen McDowell) den eigenen Äußerungen und Überlegungen nicht die unbedingte Autorität zugestanden wird, repräsentativ für den kollektiv verbindlichen Sprachgebrauch zu sprechen?

Wittgenstein kennzeichnet seine Methode mit dem berühmt gewordenen Begriff der »übersichtlichen Darstellung«. So heißt es: »Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ›Zusammenhänge sehen‹.« (PU, §122) Dieser Begriff ist hinreichend vage, und es fehlt nicht an Versuchen, ihn mit konkreter Bedeutung zu versehen. Die am weitesten verbreitete Interpretation liest diese Bemerkung in Zusammenhang mit PU §124, wo Wittgenstein die philosophische Tätigkeit darauf beschränkt, zu *beschrei-*

7 Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 117.

ben: »Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.« (PU, §124)

Die Philosophie muss nach dieser deskriptiven Interpretation den Sprachgebrauch so beschreiben, wie er uns vorliegt. So schreibt Georg Pitcher: »Der Philosoph stellt bekannte Daten über unsere Sprachspiele vor uns hin und stellt sie so zusammen, daß wir einen klaren Überblick über die Gebrauchsweisen bestimmter Ausdrücke gewinnen. So unternimmt er es, die Verwirrung zu vertreiben, die uns bisher gequält hat.«⁸ Hier haben wir eine »konservative« Lesart vorliegen, der zufolge die Philosophie in Form eines *Rückbezugs* auf die gegebene Sprachpraxis operiert. Nicht unähnlich dem Therapiemodell, das McDowell entwirft, ist es demnach die Aufgabe des Philosophen, durch ein geschicktes Arrangement der gewöhnlichen Sprache dem Subjekt zu der Einsicht zu verhelfen, wie es sich verrannt hat. Belege findet diese Lesart in Feststellungen Wittgensteins, dass die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache »feiert« (PU, §39), und der Philosoph »die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück [führt].« (PU, §116) Am radikalsten – und wirkmächtigsten – wurde dieser Ansatz von Gordon Baker und P.M.S. Hacker formuliert, welche Philosophie (so wie sie Wittgenstein konzipiere) als Aufweis grammatischer *bounds of sense* entwarfen: »Die Aufgabe der Philosophie ist es, falsche Auffassungen auszurotten, indem sie uns eine übersichtliche Darstellung unserer Grammatik gibt, die Art zu bezeichnen, wie wir die Dinge sehen.«⁹ Was *jenseits* dieser Grenzen liegt, wird als (schlechte) Metaphysik verworfen; hier gebrauchen wir die Worte sinnlos, ohne Gehalt. So zeige sich, dass die philosophischen Probleme Scheinprobleme sind, die aus einer Übertretung der konstitutiven Grenzen des Sprachgebrauchs zu erklären sind. Indem wir aufzeigen, welche Strukturen konstitutiv sind für die Bedeutung, weisen wir zugleich auf, dass ein überschreiten der Sprachgebrauch diese Grenzen verletzt und sich damit gleichsam selber den Boden unter den Füßen wegzieht.¹⁰

Dieses Bild seiner Methode hat der Philosophie Wittgensteins den Ruf eingebracht, auf eine unkritische Affirmation der normalen Sprache hinauszu laufen. Autoren, die in Wittgensteins Werk dennoch eine fruchtbare Ressource des Philosophierens suchten, sahen sich daher genötigt, es von den »künstlich gesetzten Grenzen einer therapeutisch eingestellten

8 Pitcher, *Die Philosophie Wittgensteins*, 376.

9 Hacker, *Einsicht und Täuschung*, 201.

10 Vgl. dazu auch das Kapitel »Übersicht« in Baker/Hacker, *Understanding and Meaning*, 531-545, wo als Ziel der Übersicht die Bloßlegung der apriorischen Formen der Darstellung angegeben wird.

Sprachanalyse« zu befreien.¹¹ Doch die deskriptive Deutung stößt auch ohne eine solche Korrektur von außen auf Schwierigkeiten textimmanenter und logischer Art. So weist Joachim Schulte mit einer sorgfältigen Lektüre darauf hin, dass der Begriff der »Beschreibung« bei Wittgenstein sich auf eine deskriptive *Haltung* beziehe und im Gegensatz zu »Erklärung« zu verstehen sei. Während eine (naturwissenschaftliche) Erklärung impliziert, dass wir an der Empirie prüfen müssen, ob unsere Hypothese Bestand hat, kommt es in der Wittgenstein'schen Beschreibung gerade darauf an, die Ausgangsbedingungen unberührt zu lassen, welche zu dem philosophischen Problem führten. Der Philosoph will »als Philosophierender an den Fakten bewußt nichts ändern [...], weil er ja zunächst *verstehen* will, warum ihm überhaupt etwas problematisch erscheint; jede Änderung der Ausgangsfakten würde die Problematik verschieben und das Verständnis erschweren.«¹² Deshalb bezieht sich, so Schulte, die übersichtliche Darstellung nicht vorrangig auf den empirischen Sprachgebrauch, noch verbleibt sie notwendig im Bereich grammatischer und damit praxisferner Analysen; entscheidend sei, dass die Philosophie durch ihr Arrangement der Verwendungsweisen – ob nun wirkliche oder erfundene – ein »übersichtliches Muster, eine einprägsame Gestalt«¹³ erzeuge, die zu einer Einsicht und zu einem besseren Verständnis führe.

Für die hier verfolgte Fragestellung ist das zweite, das logische Problem der deskriptiven Lesart wichtig: Jegliche »übersichtliche Darstellung« des Sprachgebrauchs – ob nun empirisch oder nicht – muss selbst wieder offen lassen, *wie* sie denn zu verstehen sei. Aus der bloßen Beschreibung, wie wir ein Wort gebrauchen, folgt noch nicht, dass wir es so gebrauchen sollten; schon gar nicht zeigt diese »Methode«, dass wir das Wort nicht auch *anders* sinnvoll gebrauchen könnten. Die Schwierigkeit ist die implizite Grenzziehung, die *en detail* in der Philosophie McDowells aufgewiesen wurde. Der Aufweis der *Grenzen* des Sinns sieht sich immer wieder mit dem Problem konfrontiert, mit welchem Recht eine bestimmte Verwendungsweise *ausgegrenzt* werden kann. Die übersichtliche Darstellung kann, auf sich gestellt, daher noch nicht die philosophische Methode erschöpfen. Man möchte einwenden: Aber wieso soll

11 Rolf Wiggershaus in der Einleitung zu Wiggershaus, *Sprachanalyse und Soziologie*. Während Wiggershaus' Bemerkung für den Versuch steht, Wittgenstein für die Sozialphilosophie fruchtbar zu machen, kann eine ähnliche Tendenz, Wittgensteins Inhalt von seinem Philosophieverständnis zu trennen, in der analytischen Philosophie bemerkt werden. Das drückt sich vor allem in den Versuch aus, sein Denken zu *systematisieren*.

12 Schulte, *Chor und Gesetz*, 144. Eine starke Stütze erhält Schultes Deutung durch PU §125, nach dem die Philosophie der »Zustand vor der Lösung des Widerspruchs« interessiere; siehe auch weiter unten, wo diese Thematik des »Sich-Verfangens in den Regeln« detailliert behandelt wird.

13 Ebd., 143.

eine Verwendungsweise vor der anderen privilegiert werden? Weder ist klar, warum einem gegebenen Sprachgebrauch ein normativer Vorrang zugeschrieben werden soll, noch versteht es sich von selbst, dass wir einem fiktiven Sprachspiel irgendeine Relevanz für unser Problem zusprechen müssen. Könnte es nicht sein, dass die gegenwärtige Sprache zu grob ist, oder eben zu versponnen, um uns zum Ausdruck zu dienen?

Hier zeigt sich, dass die bisherigen Erörterungen zu Wittgenstein von der Charakterisierung seiner Methode nicht zu trennen sind. Beide Einwände gegen die deskriptive Deutung stellen unser Verhältnis zur Sprache in den Vordergrund und treffen Wittgensteins Themenspektrum. Der Einwand, dass unsere normale Sprache vielleicht »zu grob« ist, setzt voraus, dass die Sprache an einem sprachexternen Maßstab orientiert ist – dass wir, mit anderen Worten, im Sprechen idealen Regeln folgen, an die wir unsere Ausdrucksweise annähern könnten. Dieses Bild des Sprachgebrauchs steht im Zentrum der Kritik von Wittgenstein (PU, §81), der sich fragt, ob wir mit ihm die Begriffe des *Meinens* und des *Verstehens* nicht eher zerstören als begründen. Dass die deskriptive Deutung zweitens annimmt, die »übersichtliche Darstellung« könne uns zu einem selbstsicheren und therapierten Sprachgebrauch zurückführen, wirft die Frage auf, *wie* eine Kartographie des Sprachgebrauchs uns dazu bewegen könnte, die in ihr beschriebenen Wortgebräuche als verbindlich anzuerkennen.¹⁴ Eine bloße *Darstellung* der gewöhnlichen Sprache zumindest kann nicht verbürgen, dass alle in ihr übereinstimmen. Die Erklärung kann – wie die ostensive Definition – nur von einem Subjekt verstanden werden, welches »in anderm Sinne schon ein Spiel beherrscht.« (PU, §31) Es muss noch geklärt werden, wie die Karte des Sprachgebrauchs zu lesen ist – und dazu widmet sich Wittgenstein der Analyse, wie wir überhaupt lernen, sprachliche und andere Erklärungen auf die Handlungspraxis zu beziehen und sie als selbstverständliche Beschreibungen dessen, was wir tun, anzuerkennen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen kann präzisiert werden, was das deskriptive Verständnis der Philosophie Wittgensteins übersieht. Die »übersichtliche Darstellung« der Regeln und Kriterien unseres Wortgebrauchs kann, wie jede Äußerung und wie jedes Urteil, so oder anders verstanden werden und hat somit keine eigenständige normative Kraft. Nur weil wir sagen, dass *dies* eine Addition ist – etwa auf eine Musterrechnungweisend –, steht damit noch nicht fest, *was* wir damit gesagt haben, was sich in die skeptische Frage übersetzt, wie wir diese Beschreibung

14 Hier ist die Pertinenz der »truisms« zu erwähnen, mit denen Baker und Hacker grammatische Wahrheiten gegen die skeptische Interpretation von Kripke verteidigen. »Truisms« nehmen in ihrem System die Rolle einer unangreifbaren Evidenz ein, die sich von selbst versteht, und somit dem hier entwickelten Einwand sich entzieht. Freilich ist das eine Illusion, wie die Diskussion der Wiederkehr des Skeptikers gezeigt haben sollte.

aufzufassen haben. Es ist gerade das Verhältnis des Subjekts zu diesen Beschreibungen, das in Frage steht – und welches wieder hergestellt werden muss. Das Problem, wie das Subjekt *in der Philosophie* sich seiner selbst vergewissern kann, ist somit identisch mit der Frage, wie das Subjekt im allgemeinen im Stande ist, etwas über sich und andere auszusagen. Wie kann, wie muss, wie soll es eine Beschreibung der Praxis (einer realen oder fiktiven) auffassen? Kann es dieses Urteil akzeptieren, oder führt es zu Konsequenzen, die es nicht zu übernehmen bereit ist? Diese Gedanken richten sich an *uns*; sie sind Selbstbefragungen, Versuche, die eigene Position in bezug auf die Praxis, in bezug auf die Sprache, zu sondieren. Die übersichtliche Darstellung kann somit nur ein Instrument sein, eine Hilfe; die eigentliche philosophische Arbeit jedoch liegt woanders.

5.3 ...zur philosophischen Übung

Wozu also dient die »übersichtliche Darstellung«, warum verspricht sich Wittgenstein von ihr eine Aufklärung der philosophischen Probleme? Gehen wir von der zentralen Behauptung aus, dass der Skeptizismus eine Störung im Selbstverhältnis anzeigt. Im Vokabular der »Übereinstimmung in den Urteilen«, welche die Sprachpraxis auszeichnet, ist dies ein Verlust an Selbstverständlichkeit. Die eigene, spontane Reaktion, auf die McDowell vertraute, erweist sich gerade unter skeptischem Druck als fragwürdig. Wir halten die Antwort zurück; wir spielen nicht mit oder können nicht mitspielen. Um zu verstehen, worin die philosophische Methode bei Wittgenstein bestehen kann, muss geklärt werden, wie diese Zurückhaltung zu verstehen ist, auf die sie reagiert.

In der skeptischen Distanz stimmt das Subjekt nicht mit sich selbst oder mit den anderen überein; es verliert die Übereinstimmung, mit der es bisher »blind« gehandelt hat. Falsch wäre es, dies als einen *Verlust* eines Maßstabs zu beschreiben. Genau dieser Gedanke liegt den Lesarten von Kripke und McDowell zugrunde, und es wurde hinreichend belegt, dass er zu einer falschen Objektivierung der Praxis führt. Ihm zufolge wäre die Praxis selbst der Maßstab, dem sich das Subjekt anzupassen hat – was jedoch nur die Frage aufschiebt, nicht aber löst (noch auflöst), woran wir denn erkennen, was »die Praxis« ist. Über diese Zurückweisung muss jetzt hinausgegangen werden. Denn haben McDowell und Kripke nicht recht, wenn sie betonen, dass wir unsere Urteilsformen und Handlungen erst durch einen Prozess der Initiation in die Praxis erwerben? Inwiefern kann dann ein Selbstverhältnis *wiederhergestellt* werden, wenn nicht durch eine Rückkehr zu dem, was vor dem Einbruch des skeptischen Zweifels selbstverständlich war?

Der Fehler in diesem Gedankengang liegt in der Annahme, dass der Initiationsprozess das Subjekt mit einem – wenn auch impliziten – Maßstab ausstattet und somit annimmt, wir könnten uns als Subjekte in der Philosophie auf eine normative (d.i. falsche oder richtige Weise) zu diesem Maßstab verhalten. Das zu Grunde liegende Bild separiert das Subjekt von vornherein von der Praxis; denn es versteht den Lernprozess als ein In-Verhältnis-Setzen von Subjekt und Praxis. Doch von Subjektivität kann nur *in* einer Praxis die Rede sein; das Individuum *wird* erst zum Subjekt, indem es lernt, übereinstimmend mit den anderen in der Praxis zu handeln und zu urteilen. Diese Kompetenzen können nur durch Abrichtung gewonnen werden. Die Initiation erfordert eine Einschränkung einer Pluralität von Reaktionsweisen und muss sich deshalb der Gewalt bedienen oder zumindest des Zwangs, der jeder Form von Erziehung innewohnt. Die charakteristischen Fähigkeiten, die es *als Subjekt* auszeichnen, sind das Produkt dieser Einübung und der aus ihr resultierenden Übereinstimmung. Erst dann »erkennt« es, »handelt« es, »urteilt« es. Wir hatten diesen Übergang in der Lernsituation festgehalten: Der Schüler reagiert anfangs nur, blind der Führung des Lehrers folgend; und erst durch die Transformation des Verhältnisses des Schülers zu den eigenen Reaktionen – nämlich dass sie ihm *selbstverständlich* werden – übernimmt es diese Reaktionsweisen als normativ bindende. Das ist keine Übernahme eines Maßstabs, sondern der Erwerb einer Handlungsgewissheit (eines *Könnens*), deren Normativität sich nur durch die Übereinstimmung *in der Praxis*, also in der Anwendung, immer wieder aufs neue erweist.

In dieser Beschreibung taucht ein *Verhältnis* zu sich selbst erst retrospektiv auf, in der Reflexion auf das eigene Handeln und Urteilen. Das Selbstverhältnis liegt nicht vor, sondern wird erst eröffnet; die Rede-weise von einem »Erwerb« des Selbstverhältnisses spricht selbst schon retrospektiv aus der Perspektive des Verlusts. Es sind erst der Zweifel, das Zögern und die Ungewissheit, welche das Subjekt in ein Verhältnis zu sich selbst versetzen; analog zu Heideggers Beobachtung, dass erst die Irritation im Handlungsfluss den »zuhandenen« Gegenstand als Objekt der Reflexion freigeben.¹⁵ Von einem Selbstverhältnis lässt sich erst reden, wenn es fraglich geworden ist. Die Tatsache, dass wir eine Darstellung auf vielfältige Weise verstehen und missverstehen können, ist die Möglichkeitsbedingung für Normativität, denn nur, wenn wir etwas auch *anders* tun können, kann geprüft werden, ob etwas *richtig* getan wurde. Entsprechend ermöglicht erst der Zweifel an der eigenen Reaktion (oder der der anderen) die Frage nach ihrem Status. Der Zweifel hat somit keine bloß destruktive Funktion; im Gegenteil eröffnet er überhaupt erst

15 Heidegger, *Sein und Zeit*, 69ff.

den Raum, in dem das Subjekt sich und sein Verhältnis zu der Praxis reflektieren kann. Denn »zweifeln heißt denken.« (ÜG, §480)

Die philosophische Praxis kann den Zweifel nicht durch den Aufweis eines »immer schon« vorliegenden Maßstabes beruhigen. Wenn sie darin endet, dass ein Maßstab übernommen wird, dann ist dieser Maßstab in dem Rang einer *Position*, zu deren Annahme wir überzeugt wurden. Doch wir handeln nicht in Folge von Meinungen und Annahmen, sondern mit blinder Selbstverständlichkeit – weshalb es irreführend ist, zu sagen, die Philosophie decke unsere Maßstäbe auf. Sie versucht sie zu *bestimmen*, indem wir uns durch sie neu an ihnen ausrichten. Daher muss die philosophische Praxis – in Parallele zur Lernsituation – als eine *Neugewinnung* der Handlungsgewissheit begriffen werden, als eine *Rejustierung* des Selbstverhältnisses. Die »übersichtliche Darstellung« deckt keinen Maßstab auf, sondern zeigt, woran wir unsere Subjektivität gewinnen. Sie ist Material der philosophischen Selbstreflexion. Sie fordert eine Stellungnahme des Subjekts ein, eine Positionierung. Indem das philosophierende Subjekt mit ihr arbeitet, arbeitet es an sich.

Dieses Bild der Philosophie erkennt die »fundamentale Tatsache« an, dass wir uns, wie Wittgenstein es formuliert, »in unsern eigenen Regeln verfangen« können (PU §125); zugleich weist es auch auf die Möglichkeit hin, mit den Mitteln der Reflexion – mit den Mitteln der Philosophie – diesen Zustand wieder aufzuheben. Doch dies impliziert mehr als eine Erkenntnis; es erfordert eine *Transformation* des Subjekts, seines Verhältnisses zu sich selbst und zu der Praxis, in der es sich verstrickt findet. Die Philosophie zielt auf Selbsterkenntnis; diese Art der Erkenntnis ist, da unser Selbstverhältnis nicht epistemisch ist, von anderer Art als eine wissenschaftliche, auf Hypothesen und Theorien gestützte Einsicht.¹⁶ Wir suchen keine neuen Fakten, sondern ändern unser Verhältnis zu ihnen.

Die Philosophie, wird sie so verstanden, ist eine »Arbeit an sich«. Diese Bestimmung hat eine formale Pointe: Es liegt ihr zufolge in der *Natur* der philosophischen Problematik, dass sie durch theoretisch vertiefende Erkenntnis, durch neue Sachverhalte, durch neue Fakten allein nicht gelöst werden kann. Neue Erkenntnisse und Sachverhalte können durchaus eine Rolle spielen, und Wittgenstein fordert beispielsweise auch dazu auf, über die Sprachzeichen hinaus auf ihre Anwendung zu blicken. Doch das philosophische Problem ist, ob und wie wir diesen Sprachgebrauch *annehmen* können, wie wir uns zu ihm verhalten. Das zeigt sich in aller Deutlichkeit in dem Dilemma, in das – wie oben diskutiert – Moores Sätze führen.¹⁷ Entweder hat der Satz »Ich weiß, dass p« Gültigkeit,

16 Damit ist nicht gesagt, dass Hypothesen keine Rolle spielen dürfen; es wird nur behauptet, dass Hypothesen selbst nicht *Gegenstand* der reflexiven Selbsterkenntnis sind.

17 Vgl. Kap. 3.5

weil *ich* meine subjektive Gewissheit zum Maßstab erkläre. Hier weiß ich, wie man handeln sollte; doch ich kann dieses Wissen nicht durch den Verweis auf eine bestehende Sprachpraxis stützen, da diese meinen Sprachgebrauch ja nur *rechtfertigen* kann, indem ich ihn ihren Regeln unterstelle. Damit hat gerade die *subjektive* Gewissheit ihre vermeintlich tragende Rolle verloren, muss ich doch gegebenenfalls auch mein Dafürhalten an diesen Regeln korrigieren. Alternativ kann ich mich daher dem Sprachspiel anschließen, es annehmen; doch diese Übernahme des externen Maßstabes hilft weder in der Diskussion, ob *ich* richtig handle, noch bei der Beantwortung der Frage, ob *man* so handeln sollte. Die Feststellung, dass etwas der Fall sei, kann meine Gewissheit weder bestätigen noch widerlegen; sie geht an dem Zweifel vorbei, der gerade mein *Verhältnis* zu diesen Handlungen, ob die eigenen oder die der anderen, hinterfragt. Daher bedarf es der philosophischen Arbeit nicht nur an der »eigenen Auffassung der Dinge«, wie Wittgenstein festhält, sondern auch daran, »was wir von ihnen verlangen.«¹⁸ Und diese Änderung kann nur durch eine *praktische* Übung stattfinden, durch eine Arbeit an der eigenen Haltung, an der eigenen Handlungsweise, an der Auffassung der richtigen Vollzugsweise der Praxis.

Dieser Philosophiebegriff lässt sich klarer sehen, wenn er in Analogie zur Lernsituation verstanden wird. Ein Resultat der Analyse der Lernsituation war, dass der Eintritt in die Welt an einen Prozess der Übung gebunden ist, in dem das Individuum Fertigkeiten und Auffassungsweisen erwirbt, die in Übereinstimmung mit den anderen Teilnehmern der Praxis normativ wirken. Philosophie als eine Arbeit an sich, mithin als eine *Übung* zu begreifen, bedeutet, die Modifikation des Selbstverhältnisses nach demselben Grundprinzip zu denken. Der Schwerpunkt der Übung verlagert sich vom Erwerb eines Selbstverhältnisses hin zu seiner Transformation; doch ihre strukturellen Merkmale – die Technik, die Bedeutung der Führung – bleiben erhalten.

Die Übung gibt ein Modell zur Hand, an dem sich die Forderung einer »praktischen« Reflexion erklären lässt. Die Reflexion ist »praktisch«, kein »reines Denken«, insofern sie sich zur Ergründung (bzw. Konstitution) neuer normativer Zusammenhänge *Techniken* bedient, also Praktiken. Diese Praktiken formen, wie gezeigt wurde, nicht nur das Verhalten des Subjektes; sie prägen seine Art, zu reagieren, und damit sein ganzes Wesen. Wir hatten diese formierende und prägende Kraft der Übung vor allem im Zusammenhang mit dem Beweis diskutiert, der nach Wittgenstein dazu führt, dass wir lernen, unser Handeln und das Bewiesene auf eine neue Art und Weise aufzufassen. Die Philosophie als Übung kann somit als ein Versuch verstanden werden, einen Wandel unserer Sensibilität zu bewirken. Sie zielt auf eine Modifikation der »eigenen Auf-

18 Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 52.

fassung«, wie Wittgenstein sie einfordert. Die Diskussion des Beweises hat gezeigt, dass die Philosophie sich damit gerade nicht von einer rationalen Begriffsbildung und -präzisierung entfernt; im Gegenteil greift sie damit nur auf, was für unseren *Eintritt* in die Welt bereits wirksam war: Wir lernen nur von der Welt, indem wir uns ändern – unsere Art und Weise zu sehen, unsere Reaktionen und Vorlieben, unsere Antworten und Blindheiten.

Die Angleichung der Philosophie an die Übung wird zweitens der von Wittgenstein immer wieder hervorgehobenen *Immanenz* der Philosophie gerecht. Es gibt, folgt man Wittgenstein, keine philosophische »Über-Ordnung«. Wir hatten schon auf das Problem hingewiesen, dass der Begriff des Sprachspiels nicht als *Ordnungsbegriff* taugt, da ihm dies die Paradoxie eintragen würde, sich selbst von der Ordnung auszuschließen, die er konstituiert. Wittgensteins Vergleich der Sprachpraxis mit Sprachspielen ist daher selbst als eine Technik zu sehen, die dazu dient, Unterschiede und Parallelen in unserem Sprachgebrauch hervorzuheben. Die Abgrenzung von Sprachspielen ist keine metaphysische Erkenntnis, sondern eine Technik im Umgang mit der Sprache. Das erklärt auch, warum fiktive Sprachspiele ihren Dienst zuweilen besser erfüllen: Es werden keine Grenzen gezogen, sondern es wird getestet, wo wir Grenzen sehen (deren Aufhebung alle anderen Urteile »mitreißen« (ÜG, §419) würden), und warum wir Grenzen ziehen wollen (PU, §499). Die Sprachspiele dienen »als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit Licht in die Verhältnisse unserer Sprache werfen sollen.« (PU, §130) Diese Vergleichsobjekte, so lässt sich hinzufügen, dienen (neben anderem) als Gegenstände der Wittgenstein'schen philosophischen Übung; *mit ihnen* arbeitet das Subjekt, wenn es an sich arbeitet.

Die Parallele zur Lernsituation erlaubt drittens, das *Ziel* der philosophischen Übung näher zu spezifizieren. Wittgenstein spricht von einer »vollkommenen Klarheit«, welche die Philosophie anstrebe, eine Klarheit, bei der die »philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen.« (PU, §133) Wenn die Philosophie durch eine Störung im Selbstverhältnis – und damit im Verhältnis zu seinen Handlungen – angestoßen wird, dann spricht das Ideal der Klarheit die Zurückgewinnung der verlorenen Handlungsgewissheit aus. Die von Wittgenstein angestrebte Klarheit ist nicht kontemplativ; vielmehr geht es darum, das Subjekt wieder handlungsfähig zu machen.

Diese Überlegung wirft ein Licht auf die folgende Bemerkung Wittgensteins: »Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will.« (PU, §133) Wittgenstein spricht hier zum einen die Konsequenz aus der »Grundlosigkeit« der Sprachpraxis aus: Wenn es keinen letzten Grund zu finden gibt, so ist die

Philosophie endlos, weil es kein Ende gibt.¹⁹ Das heißt aber umgekehrt, dass ihr Ziel nicht ein »letztes Wort« sein kann, sondern eine »erste Tat«. Wichtig ist hier, dass Wittgenstein im zitierten Satz vom »Philosophieren« spricht, also von einer Tätigkeit, und dabei die erste Person singular benutzt. Es ist eine häufig anzutreffende Meinung, dass Wittgenstein mit dieser und ähnlichen Bemerkungen der *Philosophie* ein Ende setzen wollte.²⁰ Dieser Schluss ist sicherlich berechtigt vor dem Hintergrund der pessimistischen Haltung, die Wittgenstein der Philosophie gegenüber einnahm, und seinen eigenen biographisch verbürgten Versuchen, ein Leben ohne Philosophie zu führen. Doch der Text unterstützt zunächst nur die Deutung, dass Wittgenstein hier von der *individuellen* philosophischen Arbeit an sich spricht. Es geht nicht um eine Abschaffung der Philosophie, sondern um ihre Dienstbarmachung für das Subjekt. »Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem.« (PU, §133) Tatsächlich handelt es sich hier nicht um einen Gegensatz: Wenn Philosophieren mit einem »räumlichen und zeitlichen Phänomen der Sprache« (PU, §108) operiert, wenn das philosophische Subjekt *situert* ist, dann hat es keinen Sinn, von »der« Philosophie und ihrer Abschaffung zu sprechen – als könnten die philosophischen Probleme unabhängig von der Tradition und dem Subjekt bestehen, durch die allein sie Bedeutung und Gewicht haben. Es zeigt sich, dass Philosophie hier die Form einer Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur annimmt, aus der heraus sich philosophische Fragen und Schwerpunkte bilden.

Die Gemeinsamkeiten der philosophischen Übung mit der Lernsituation treten deutlicher hervor, wenn auch die Unterschiede gesehen werden. Ein Gegensatz ist besonders zu betonen: Der Schüler muss in der Lernszene dem Lehrer »blind« folgen, während der Philosoph sich selbst von einem Zusammenhang überzeugen will. Philosophie kann

19 »Aber dann kommen wir ja mit unserer Arbeit wieder nicht zu Ende! – Freilich nicht, denn sie hat keins.« (Wittgenstein, *Zettel*, §447)

20 So in der bereits zitierten Bemerkung von Edwards: »The proper job of the philosopher is to put an end to philosophy.« (Edwards, *Ethics without philosophy*, 153); vgl. auch hier wieder Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 127ff. Die »liberale Ironikerin«, zu der ein postmetaphysischer Philosoph für Rorty konsequenterweise wird, hat keine »Maßstäbe, an denen das Falsche erkennbar wäre, [...] zu bieten« (129). Dagegen wird hier darauf insistiert, dass der *Ernst* der Philosophie seine Berechtigung hat und die Maßstäbe durchaus existieren – nur, dass ihre Begründung zuletzt ethischer Natur ist. Kennzeichnend für diesen Unterschied ist Rortys Rezension von *Claim of Reason*, wo er Cavell vorwirft, einer veralteten und unnötigen Wertschätzung der Philosophie anzuhängen. Cavell wendet dagegen ein, dass für ihn Skeptizismus (und damit Metaphysik) uns nicht *auferlegt* wird, sondern selbst eine Folge unserer Abwehr (»*denial*«) vom anderen, und somit nicht, wie Rorty hofft, nur eine abschließbare Episode in der Geschichte der Menschheit ist. (Rortys Rezension ist abgedruckt in Goodman, *Contending with Stanley Cavell*, 10-21, Cavells Antwort 157-162).

keine »Abrichtung« sein. Doch die Analyse der Lernszene traf mit Wittgensteins Untersuchung des Beweisvorgangs bereits auf eine typische Lernsituation, in der das Subjekt sich selbst einen normativen Zusammenhang vor Augen führt. Die Leitthese der folgenden Erörterungen ist daher, die philosophische Arbeit, durch die Übersicht gewonnen wird, in Analogie zu einem *Beweisvorgang* zu sehen. Der Vergleich mit dem Beweis soll hier vor allem eine formale Entsprechung hervorheben; er dient dazu, die philosophische Übung besser und näher zu verstehen. Mit ihm soll *nicht* behauptet werden, dass die Philosophie selbst ein »Beweis« im gewöhnlichen Sinne ist, nämlich eine Rechtfertigung. Es wurde bereits gezeigt, dass die Philosophie nicht auf einen letzten Grund stößt; die philosophische Übung kann somit nicht »beweisen«, dass – zum Beispiel – die Welt existiert oder die Erde älter als 100 Jahre ist.

Die Philosophie kann jedoch, angesichts einer konkreten philosophischen Schwierigkeit, diese mit den Mitteln einer Übung – und das heißt: analog zum Beweis – angehen. So wie im Beweis verschiedene Elemente angeordnet und in einen Zusammenhang gebracht werden, so greift die philosophische Übung die ihr verfügbaren Teile des Problems auf, das sie umtreibt. Wie beim Beweis ist die »Beweiskraft« dieser Übung, und damit ihre fundierende Wirkung, eine Funktion der Praxis, die bei beiden als tragende Umgebung (die Übereinstimmung *in* der Sprache) vorausgesetzt wird. Es ist gerade einer der Meriten dieser Analogie, dass unmittelbar deutlich wird, dass diese philosophische *Praxis* an die gemeinsame Übereinstimmung im Handeln, und damit an die anderen, gebunden bleibt. Auch wenn die Details dieser Behauptung noch zu diskutieren sein werden, zeigt sich bereits, dass es ein Missverständnis wäre, der »Arbeit an sich« den Vorwurf des Individualismus zu machen. Die philosophische Übung »ruht« in den Praktiken wie der bewiesene Satz in der Technik (BGM VIII-1). Dass wir sie anerkennen »hat seine Gründe außerhalb des Beweises« (BGM III-42). Ihre Überzeugungskraft ist die Resultante aus dem »Beweisbild« (das philosophisch arrangierte Material, die Argumente und Hinweise) und den Techniken, mit denen dessen Elemente verbunden werden. Im Gegensatz zur Mathematik sind jedoch diese Techniken in der Philosophie weiter gefasst; sie greifen gleichsam in die ganze Lebensform aus.

Der Beweis teilt zwei wesentliche Merkmale mit der Philosophie, die beide zugleich von der Lernsituation im allgemeinen unterscheiden. Im Beweis geht es erstens nicht darum, sich von einem wissenden »Meister« in eine bestehende Praxis einführen zu lassen; er ist eine symbolische Operation, die das Subjekt alleine, für sich selbst, ausführen kann. In der Philosophie sind alle »Meister«, oder beanspruchen es zu sein. Das schließt weder philosophische Schulen noch Gefolgschaften aus; die Bemerkung soll darauf hinweisen, dass die Form der *Führung* im Beweis

und in der Philosophie unterschieden ist von der Szene der Abrichtung.²¹ Im Beweis wird nicht (nur) den Anweisungen des Lehrers gefolgt; man lernt zugleich, sich *an* dem Bewiesenen zu führen. Die Autorität, so könnte man sagen, liegt nicht mehr ausschließlich in der Lehrperson: Sie ruht auch in dem Arrangement der Symbole und der Techniken, welche den Beweis konstituieren. Bei der Übernahme eines Beweises (seiner Demonstration) ist der Novize, im Gegensatz zur Abrichtung, immer auch Komplize.

Zweitens ist der Beweis von paradigmatischer Deutlichkeit, wenn es darum geht, sich ein *Bild* unseres Handelns zu machen. Die Lernsituation ist gleichsam blind: Der Novize lernt in ihr, seine Aufmerksamkeit zu lenken und richtig zu handeln; doch er hat in ihr nur insofern einen Begriff von seinem Handeln, als er imstande ist, die geforderten Handlungen auszuführen. Mit der Lernsituation sind wir auf der Ebene der »bedrock judgements«, die Meredith Williams und andere Wittgensteininterpreten ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen: Hier geht es um Urteile der Form »das ist rot« oder »das ist ein Ball«. Mit dem Beweis – wie durch das Paradigma (vgl. PU §50) – erhalten wir zusätzlich zu den Urteilen ein Bild unseres Handelns, das »Beweisbild«. Der Beweis demonstriert einen notwendigen Zusammenhang, der für alle möglichen Handlungen gilt; an ihm prüfen wir unser Handeln und überzeugen uns von seiner Korrektheit.²²

Der Beweis ist somit selbst ein Bild des Philosophierens: er zeigt, wie wir uns von normativen Zusammenhängen überzeugen. Insofern skeptische Konfusion erst aufkommen kann, wenn dieses Bild mit der Anwendung kollidiert, eröffnet erst der Beweis einen Zugang zu der Frage, *wie es dazu kommt*, dass Begriff und Wirklichkeit, Bild und Anwendung auseinander driften und philosophische Verwirrung auslösen. Wäre das Lernen von Sprache *nur* Abrichtung, hätten wir im Laufe der Zeit vielleicht das seltsame Gefühl, dass sich etwas in unserem Handeln geändert hat. Doch erst, indem wir ein *Bild* unserer Handlungen erhalten, an dem wir uns (rück-)vergewissern können, was wir tun, ist ein *Konflikt* mit der Praxis überhaupt erst möglich.

Kripkes »skeptische Urszene« stellte einen solchen Konflikt vor: Dieselbe Tat scheint widersprüchliche Beschreibungen der Praxis zu rechtfertigen; es wird unklar, *was* wir eigentlich tun. Im Folgenden soll diese Form des Konflikts näher untersucht werden, die bisher nur vorausgesetzt wurde. Wie ist seine Struktur, was ermöglicht ihn? Es soll gezeigt werden, dass der philosophische Konflikt, wie Wittgenstein ihn konzipiert, nicht bloß eine theoretisch nützliche Fiktion ist. Wenn der Skeptizismus als ein »Verlust« der Handlungsfähigkeit zu verstehen ist, dann deshalb, weil er

21 Der Begriff der Führung in der Lernsituation wird eingeführt in Kap. 4.3.3.

22 Vgl. dazu oben, 4.3.6.

von der Möglichkeit zeugt, dass Bild und Anwendung auseinander treten. Die Analyse des Beweises erlaubt zu zeigen, dass diese Verwirrung, wie wir sehen werden, aus einer *objektiven* Unfähigkeit entspringen kann, Handlungen auszuüben. Umgekehrt tritt so in aller Deutlichkeit hervor, dass Wittgensteins philosophische »Therapie« – die Arbeit an sich – gerade nicht nur das Individuum alleine betrifft, in seinem subjektiven Leiden an der Welt, sondern sich an die Praxis richtet.

5.4 »Wir kennen uns nicht aus«

Die Philosophie als eine »Arbeit an sich« zu betrachten, heißt nicht, dass die Philosophie nur ein *persönliches* Problem ist oder stellt. Die Diskussion der Übung zeigt, dass bereits die Formierung des Subjekts keine »private« Angelegenheit ist. Das Können, welches das Subjekt erwirbt, ist relativ zu den gegebenen Antworten und Reaktionen der Lehrperson, welche die kollektive Normativität repräsentiert. Das Kind lernt, *mit* den anderen zu spielen und übereinzustimmen. Auf einer höheren Stufe erwirbt es das subjektive Können relativ zu dem »Beweisbild«, an dem es sich einen normativen Zusammenhang verdeutlicht. Der Schüler lernt *an* einer – grafischen oder symbolischen –Anordnung, *entlang* der Instruktionen und *mit der Hilfe* von Transformationstechniken, was es heißt, eine Handlung richtig auszuüben. Nur durch das *Zusammenspiel* von Techniken, die es benutzt, mit den Beweiselementen, an denen es die Techniken ausübt, erwirbt das Individuum die Gewissheit, mit der es schließlich normativ urteilt.

Die Selbstverständlichkeit, mit der wir in der Praxis unseres Urteils übereinstimmen, ist somit kein individuelles Attribut. Wittgensteins Modell der Übung kann jedoch erklären, warum das philosophische Problem als ein individuelles Problem erscheint. Die Störung der Handlungsgewissheit schreibt sich das Individuum selbst zu, weil die Regel durch den Lernprozess unantastbar geworden ist. Ist die Regel einmal erworben, wird sie – wie in dem Abschnitt zur »Produktivität der Regel« (4.3.5) beschrieben – zu einem allgemeinen Maßstab, an dem sich alles zukünftige und vergangene Verhalten misst. Die Normativität der Regel besteht gerade darin, dass kein Verhalten mehr die Regel widerlegen kann. Sie ist – so Wittgensteins Ausdruck – »der Kontrolle durch die Erfahrung entzogen« (BGM VI-23), weil jedes abweichende Verhalten nunmehr als eine falsche Ausübung der Regel gilt. Die Möglichkeit, dass die Regel selbst fehl geht, bleibt unberücksichtigt. Wenn wir beim Nachzählen der Äpfel, die wir einzeln auf den Tisch gelegt haben, plötzlich nicht mehr die mathematisch berechnete Summe erhalten, so schließen wir daraus, dass ein Apfel vom Tisch gefallen sein muß oder wir uns verzählt oder verrechnet haben. Die Addition jedoch, die Regel, bleibt

unangetastet und wird durch diese Erfahrung nicht widerlegt. »Wenn 2 und 2 Äpfel nur 3 Äpfel ergeben, d.h., wenn 3 Äpfel daliegen, nachdem ich zwei und wieder zwei hingelegt habe, sage ich nun nicht: ›2+2 ist also doch nicht immer 4‹; sondern: ›Einer muß irgendwie weggekommen sein‹.« (BGM I-157)

Wenn das Subjekt in der Ausübung der Regel nicht das geforderte Ergebnis erhält, fällt dieses Misslingen auf das Subjekt zurück. Diese Überlegung wirft ein Licht auf das »Sich-Verfangen in den Regeln«, als das Wittgenstein die philosophischen Probleme beschreibt. (PU, §125) Wir seien, so sein Bild, beim Befolgen der Regeln nicht dort angekommen, wo wir es erwartet hätten. »Die fundamentale Tatsache ist hier: daß wir Regeln, eine Technik, für ein Spiel festlegen, und daß es dann, wenn wir den Regeln folgen, nicht so geht, wie wir angenommen hatten.« (PU, §125) Beispiele für dieses in den *Philosophischen Untersuchungen* angedeutete Bild finden sich in den *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik*. Dass wir uns in den Regeln verfangen, beschreibt Wittgenstein dort als einen Widerspruch im Kalkül oder in einem Spiel. Wir bilden beispielsweise mathematische Formalismen aus, die sich durch eine »mathematische Entdeckung« als vieldeutig erweisen; oder wir legen ein Spiel fest, bei dem sich herausstellt, dass immer der Spieler gewinnt, der als erstes zieht.²³ In beiden Fällen liegt eine deutlich definierte Regel vor, der zuerst auch gefolgt wird (vgl. »...daß wir Regeln, eine Technik, für ein Spiel festlegen...«, PU §125). Erst *nach* einer Zeit, in der die Regeln fraglos angewendet wurden, stößt das Subjekt in der Ausübung des so definierten Kalküls auf ein Problem. Wir entdecken, dass eine Multiplikation mehrere Resultate zulässt, oder stellen konsterniert fest, dass der Spieler, der anfängt, immer gewinnt. Diese Situation fasst Wittgenstein so zusammen:

»Ich gebe die Regeln eines Spiels. Der Andere macht, diesen Regeln ganz entsprechend, einen Zug, dessen Möglichkeit ich nicht vorausgesehen hatte, und der das Spiel stört, so wie ich's nämlich nicht wollte. Ich muß nun sagen: ›Ich habe schlechte Regeln gegeben‹; ich muß meine Regeln ändern oder vielleicht ergänzen.

So habe ich also schon zum Voraus ein Bild des Spiels? In gewissem Sinne: ja!

Es war doch z.B. möglich, daß ich nicht voraussah, daß eine quadratische Gleichung nicht reelle Lösungen haben muß.

Die Regel führt mich also zu etwas, wovon ich sage: ›Dieses Bild hatte ich nicht erwartet; ich stellte mir eine Lösung immer *so* vor...‹²⁴

23 BGM III-77f.

24 Wittgenstein, *Zettel*, §293.

Wie in den *Philosophischen Untersuchungen* charakterisiert Wittgenstein die auftretende Verwirrung mit dem Ausdruck: »*wir kennen uns nicht aus.*«²⁵ Die Schwierigkeit bestehe darin, näher anzugeben, *was* hier eigentlich das Problem ist, wenn wir uns in den Regeln verfangen haben. Auch wenn wir in der Anwendung einzelner Regeln auf einen Widerspruch gestoßen sind, so können wir nicht ohne weiteres diese Regeln streichen oder komplett umformulieren. Sie stehen in einem konstitutiven Zusammenhang mit dem Kalkül als Ganzes, oder mit der Praxis, deren Teil sie sind. Gefragt zum Beispiel, was es heißt, zu rechnen, würden wir die Regeln der Addition nennen; die neue Entdeckung, dass wir mit diesen Regeln unter bestimmten Bedingungen in einen Widerspruch geraten, erlaubt nicht, die Addition einfach aus der Praxis des Rechnens auszuschließen. Was wäre Rechnen noch, so möchte man fragen, wenn es nicht mehr die Addition mit einschließt? Wir kennen uns also nicht mehr aus, weil wir nichts nennen können, was einerseits der durch den Widerspruch problematisch gewordenen Praxis entspricht und dabei zugleich den Widerspruch nicht mehr zulässt. Es scheint, als könne man entweder nur den Widerspruch konstatieren, oder als müsse man die Praxis so radikal umändern, dass die alte Praxis nicht mehr wieder zu erkennen wäre.²⁶

Der Konflikt besteht nicht zwischen den Regeln und ihrer Anwendung, sondern zwischen unserem *Verständnis* der Regeln und der *Praxis* ihrer Ausübung. Die Regeln, die Wittgenstein hier thematisiert, sind konstitutiv im Sinne Searles: Sie regulieren nicht ein Verhalten, das auch ohne sie existiert, sondern legen fest, was es heißt, diese Handlung auszuüben.²⁷ Die Regeln stehen dabei nicht isoliert da; sie sind Teil eines Spiels oder Kalküls. Insofern dienen sie einem bestimmten Zweck; wir haben »schon zum Voraus ein Bild des Spieles.«²⁸ Die Regeln haben, wie Wittgenstein es auch nennt, einen *Witz*. (vgl. PU §564) Und wir können uns nur in den Regeln verfangen, wenn ihre Ausübung diesem Witz zu widersprechen scheint. Im »Sich-Verfangen in den Regeln« konfligieren die Anwendung einer Regel als *Teil* einer Praxis mit unserem *Bild* dieser Praxis. So schreibt Wittgenstein in Fortsetzung der fiktiven Szene, wo wir an einem Brettspiel entdecken, dass der erste Spieler immer gewinnen wird:

»Was heißt es aber: Nicht wissen, *woran es liegt*, daß es [das Spiel] immer so ausgehen muß? Nun, es liegt an den Regeln.
– Ich will wissen, wie ich die Regeln abändern muß, um zu einem richtigen Spiel zu gelangen. – Aber du kannst sie ja

25 BGM III-80; vgl. PU §123.

26 Vgl. BGM III-80: »wir können kein Kalkül angeben, der diesem Kalkül-Ähnlichem ›im Wesentlichen‹ entspricht und nur das Faule aus ihm ausschließt.«

27 Searle, *Speech acts*.

28 Wittgenstein, *Zettel*, §293.

z.B. *ganz* abändern – also statt deinem ein gänzlich anderes Spiel angeben. – Aber das will ich nicht. Ich will die Regeln im großen ganzen [sic] beibehalten und nur einen Fehler ausmerzen.« (BGM III-77)

Der hier am Spiel entwickelte Konflikt zeichnet die Situation der Philosophie als Ganzes aus. Wir hatten schon zu Beginn dieses Kapitels festgestellt, dass der Skeptizismus mit der Selbstwidersprüchlichkeit von Sätzen wie »Es gibt keine Bedeutung« nur deutlich hervorhebt, was die Philosophie überhaupt charakterisiert. Die Philosophie *kann* nicht den gesamten Sprachgebrauch reformieren, weil ihre Probleme gerade aus der Anwendung der Sprache entspringen, die sie sich kritisch vor Augen führt. Ohne jene »erste« Sprache, in der sie auf das Problem stößt, ginge ihr der Gegenstand verloren, den eine potenziell reformierte Sprache besser zu fassen vermeint. Wir können nicht schlicht *festlegen*, was »Freiheit« sein soll; es geht um ein besseres Verständnis davon, was wir unter »Freiheit« verstehen und zu verstehen bereit sind; wir können nicht unbekümmert definieren, was »Gegenstand« bedeutet, sondern müssen darin berücksichtigen, was wir mit »Gegenstand« meinen. Die Sprachpraxis, insofern sie der Ursprung der philosophischen Problematik ist, ist zugleich auch ein Maß der philosophischen Antworten. Wir können nicht, wie Wittgenstein in dem obigen Zitat feststellt, einfach »ein gänzlich anderes Spiel angeben.« Wir haben einen Konflikt, doch der situiert sich *innerhalb* des Spiels.

Identifiziert man die Grenzen der Praxis mit den Grenzen der Welt und hält man – hierhin McDowell folgend – fest, dass diese Grenzen nicht zu überschreiten sind, so wiederholt diese Feststellung das Problem der Grenzziehung: Es gibt keine Position jenseits der Praxis, von der aus wir sie neu beurteilen und bestimmen können. Wittgenstein benutzt jedoch nicht zufällig den Begriff des *Wollens* in der zitierten Zurückweisung des Vorschlags, das alte Spiel komplett fallen zu lassen und neu zu definieren. (»...Aber das will ich nicht. Ich will....«) Es geht nicht um ein *logisches* »Nicht-können«, sondern um unser Unvermögen *angesichts unseres Verhältnisses zur Praxis*. Einerseits treten wir in Distanz zu ihr; andererseits kann nur sie uns die Auskunft geben, die wir suchen. Wir wollen die Praxis besser verstehen, die wir kennen und ausüben; wir wollen das *vorliegende* Spiel besser verstehen. Was uns beunruhigt, was die philosophische Verwirrung auslöst, ist selbst eine Folge dieser Praxis und kann nur in ihren Begriffen formuliert werden. Freilich können Spiele und Praktiken nach den unterschiedlichsten Kriterien korrigiert, verändert oder sogar aufgegeben werden; doch diese Konflikte werden dadurch gelöst, dass wir die jeweilige Spielpraxis verlassen und uns auf eine andere, distanzierte Position zurückziehen. Diese Möglichkeit bietet sich der Philosophie nicht. Daher kommt sie ins Spiel, sobald sich

der Konflikt zwischen uns und der Praxis als ein Konflikt *in* uns, oder als ein Konflikt der Praxis mit sich selbst, erweist.

Dass wir uns in den eigenen Regeln verfangen, ist somit wesentlich die Folge unserer *Verwicklung* in der Praxis, über die wir philosophisch reflektieren. Die therapeutische Lesart hat Recht, zu betonen, dass es aus einer globaleren Perspektive nicht möglich ist, »die Praxis« zu überschreiten und sich zu ihr zu verhalten; wir sind nur auf einer Welt. Doch konkreter zeigt sich in dem auftretenden Widerspruch ein Problem mit uns selbst, die wir uns an eine *bestimmte* Praxis gebunden fühlen und doch in Widersprüche geraten. Wir sind nicht mehr im Stande, uns selbst anhand der Bilder und Beschreibungen, über die wir verfügen, in der Praxis zu *führen*. Sie geben uns nicht mehr die gewünschte Orientierung: Obgleich die Regeln alle deutlich vor uns zu liegen scheinen, kollidieren sie mit der Praxis ihrer Anwendung.

Nach Wittgenstein ist unsere philosophische Problematik somit immer schon situiert, rückgebunden an die Praxis, die sich als fehlerhaft erweist, ohne dass wir den Fehler einfach »ausmerzen« könnten. Und in dieser Situation zeigt sich die Verführungskraft der skeptischen Position: Indem der Skeptiker (hierhin im Einklang mit dem Dogmatiker) dazu auffordert, uns das *Wesen* jener Praxis vor Augen zu führen, verspricht er eine Klärung des Konflikts. Da die offen vorliegende Beschreibung die Praxis nicht zu fassen scheint, wird *hinter* den Erscheinungen nach einer Begründung für diese Diskrepanz gesucht.²⁹ Das »Sich-Verfangen in den Regeln« wird so als ein falsches *Erfassen* der Regel begriffen, das Kalkül als Abbild einer Idealform. (vgl. PU §81) So bleibt der Philosoph dem Witz des Spiels treu und kann doch die Praxis reformieren. Ihm zufolge hatten wir die Regeln zwar falsch erfasst, doch immerhin waren es bereits die für das Spiel konstitutiven Regeln. Das öffnet einen Spielraum der Korrektur, können wir doch lernen, die Regeln *besser* oder *genauer* zu erfassen. Wenn Wittgenstein in PU §125 schreibt, dass es nicht mehr so geht, »wie wir angenommen hatten«, so interpretiert ein skeptisch denkender Philosoph das als ein subjektives (oder mentales) Problem. »Wir sagen eben, wenn z.B. der Widerspruch auftritt: ›So hab ich's nicht gemeint.« (PU, §125) Der Widerspruch scheint individuell, denn es geht nicht so, wie wir es angenommen hatten. Unser Bild der

29 Crittenden, *Wittgenstein on Philosophical Therapy and Understanding*, 133: »To generalize: philosophical puzzlement begins with the feeling that there is something odd about certain phenomena or that they are in need of explanation – ›how can that be?‹ one asks. This leads to an answer in terms of what must have taken place. This explanation is not in terms of what is clearly evident (for it is just this which is thought to need explaining), but in terms of a hidden, unobservable essence. And finally, one can have arrived at this notion of what the essence is only by reading it into the phenomena: there is some model which dominates one's thinking and forces him to believe that an intangible essence is present.«

Regel ist falsch; unsere Erwartungen scheinen fehlgerichtet; wir zogen die falschen Schlüsse. Doch es ist gerade die Grundfrage der Wittgenstein'schen Untersuchungen zum Regelfolgen, dass wir uns zunächst einen Begriff davon bilden müssen, was es heißt, etwas zu »meinen« oder zu »erwarten«, bevor wir vorschnell vermuten, die Schwierigkeit sei nur unsere mentale Ausrichtung oder Haltung. Indem Wittgenstein untersucht, was es heißt, etwas zu »meinen«, zu »verstehen« oder »anzunehmen«, entzieht er dieser mentalistischen Einstellung den Boden unter den Füßen. (vgl. auch PU §81)

Der Philosoph, wie Wittgenstein ihn kritisiert, hält den philosophischen Widerspruch für ein individuelles (subjektives) Problem des Verständnisses der Welt. Damit hypostasiert er eine *Wirkung* der Regel zu ihrem Grund. Der Erwerb der Regel führt dazu, dass ein Misslingen ihrer Anwendung auf das Subjekt selbst zurückfällt, ist die Regel doch »von jeder Verantwortung gegenüber der Erfahrung frei.« (BGM IV-30) Doch diese Stellung der Regel ist, wie wir gesehen haben, die Folge der Einübung in die Praxis und der kollektiven Übereinstimmung in ihr. Wittgenstein verlagert daher den Widerspruch. Weit davon entfernt, das philosophische »Sich-Verfangen in den Regeln« für ein individuelles, mentales oder geistiges Problem zu halten, konzipiert es Wittgenstein als einen *Widerspruch in der Praxis*. Dass wir uns in den Regeln verfangen, ist nicht die Unfähigkeit, sich etwas richtig vorzustellen, noch ist es das Resultat unserer begrenzten Einsicht in die Verfasstheit der Welt. Auch wenn diese Faktoren eine Rolle spielen können, konstituieren sie nicht die philosophische Verwirrung. Vielmehr kollidiert unser Verständnis von dem, was wir tun, mit unserem Tun; *bei vollkommener Klarheit darüber*, was wir tun. Das Problem ist, dass diese Klarheit hier nicht weiter hilft; die Klarheit erweist sich gerade als das Unklare, eine Klärung herausfordernde.

Was heißt es, zu behaupten, dass der Widerspruch in der Praxis selbst auftritt? Entscheidend ist der Konflikt zwischen dem klaren Bild, das wir von unserem Tun haben, und dem tatsächlichen Handeln. Wittgenstein richtet so viel Aufmerksamkeit auf das Kalkül, weil hier die üblichen Nebelwolken, die in philosophischen Debatten den Blick trüben, erst gar nicht auftreten. Im Kalkül haben wir ein klares Bild unserer Handlungen. Es ist wohl definiert, was wir tun, und es ist nachvollziehbar, was wir getan haben. Wir sind den Regeln gefolgt, und wir können angeben, was die Regeln sind. Und doch stellt sich schließlich in der Anwendung dieser Regeln (in der Praxis) heraus, dass ein Widerspruch auftritt, ein Problem, das im schlimmsten Fall das ganze Kalkül in Frage stellt. Dieses Problem ist aber nur ein Problem, insofern es die Fähigkeit beeinträchtigt, das Kalkül zu benutzen. Es greift den *Witz* des Kalküls an, so wie das Spiel, bei dem der Sieger feststeht, seinen Witz verliert. Insofern wir mit dem Spiel etwas bezweckten, wir es mit einem bestimmten Verständnis spielten,

stehen wir vor dem Problem, dass wir *in der Ausübung einer Praxis nicht im Stande sind, diese Praxis auszuüben*. Was wir tun, ist Teil der Praxis; und doch widerspricht es im Resultat dem, was wir an dieser Praxis für wesentlich halten. Dies ist die Situation, in der Wittgenstein den Philosophen sieht, und zu Recht kennzeichnet er sie als ein praktisches Unvermögen: »Mit ›ich kenne mich in dem Kalkül nicht aus‹ – meine ich nicht einen seelischen Zustand, sondern ein Unvermögen, etwas zu tun.« (BGM III-80)

Der Widerspruch entsteht *innerhalb* der Praxis und verbaut so den Weg für eine Rekonstruktion der Praxis, die keinen Widerspruch mehr kennt. Nicht, weil es nicht möglich wäre, eine andere Praxis festzulegen – sondern weil diese Praxis eben eine *andere* wäre. Das Problem ist, dass eine »Reinigung« der Praxis ihrer Aufhebung gleichkommt. Dachte das Subjekt bislang, *das* hieße es, zu rechnen, so stellt sich mit dem Auftreten des Widerspruchs heraus, dass gerade *diese* Praxis zu Resultaten führt, die mit dem Rechnen unvereinbar sind. Doch da die Regeln, welche die problematischen Spielzüge ermöglichten, selbst die Praxis konstituieren und somit festlegen, was es heißt, dieser Tätigkeit zu folgen (z.B. Schach zu spielen, Mathematik zu treiben), so kann die Praxis nicht einfach von diesen Regeln abstrahiert werden. Der Widerspruch ist somit kein *Hindernis* in der Ausübung einer Praxis. Die Praxis besteht darin, so zu handeln, wie es das Subjekt tut; es ist nun nicht mehr klar, *was* es tut. In dieser Situation bietet sich die Lösung nicht, die problematischen Spielzüge einfach aus dem Regelkatalog zu entfernen und ohne sie die Praxis weiterzuführen – denn es sind gerade diese Züge, die für das Subjekt konstituieren, was es heißt, einer solchen Praxis zu folgen.

Der philosophische Widerspruch als ein »Unvermögen, etwas zu tun«, beschreibt den Verlust an Selbstverständlichkeit, der die skeptische Situation kennzeichnet. Das skeptisch infizierte Subjekt zweifelt an sich selbst; es hält seine spontane Reaktion zurück, oder kontrolliert sie. Nicht, weil es nicht mehr weiß, ob sie die richtige Reaktion ist; vielmehr weiß es nicht mehr, was es überhaupt tut. Es begreift sein Handeln als die Anwendung einer Regel, seine Worte als Träger einer Bedeutung; doch Bedeutung und Regel können sein Handeln nicht mehr beschreiben, jetzt, wo der Widerspruch aufgetreten ist. In diesem Sinne wird hier Cavells Feststellung verstanden, das philosophisch verwirrte Subjekt wisse nicht, was es meine. Das eigene Handeln hat Folgen und Implikationen, welche das Subjekt nicht anzuerkennen bereit ist; zugleich *versteht* es sein Handeln nur nach Begriffen und Regeln, welche sein Handeln nicht (mehr) beschreiben können. Damit versteht es sich selbst nicht mehr.

Cavell beschreibt diese Situation u.a. an dem Beispiel Sokrates.³⁰ Dieser konnte, so Cavell, seine Gesprächspartner überhaupt nur in Paradoxien führen, weil diese durchaus wissen, was die *Wörter* (ihre Wörter) bedeuteten (*to mean*). Die Bedeutungen liegt offen dar; ohne diese Klarheit wäre es gar nicht möglich, einen Widerspruch zu erzeugen. Sokrates' Dialogpartner sehen sich jedoch gezwungen, ihre anfänglichen Definitionen zurückzuziehen, weil sie einzusehen beginnen, dass sie nicht wirklich wissen, *was* sie sagten. »What they had not realized was what they were saying, or, what they were *really* saying, and so had not known *what they meant*. To this extend, they had not known themselves, and not known the world.«³¹ Um zu sagen, was sie sagen wollten (was sie meinten, was sie zu sagen beabsichtigten), müssen Sokrates' Gesprächspartner sich der Wörter bedienen, deren Gebrauch – wie die Regeln im Spiel – scheinbar klar vor ihnen zu liegen scheint. Doch diese Wörter führen sie nicht zum erwarteten Ziel, wie die Regeln, welche immer den ersten Spieler gewinnen lassen. Und hier drückt sich die Verwirrung, die das Subjekt an sich erfährt, in der Feststellung aus: »Wir sagen eben, wenn, z.B., der Widerspruch auftritt: ›So hab' ich's nicht gemeint.« (PU, §125)

Dass wir etwas über uns selbst nicht mehr wissen, in unserem Selbstverhältnis gestört sind, bedeutet zugleich, dass wir in ein neues Verhältnis zur Praxis treten. Wir können als Konsequenz uns nicht mehr, wie Wittgenstein schreibt, *blind* ins Sprachspiel begeben. Als Folge des Widerspruchs ändert sich unser Verhältnis zur Praxis. Aus einem blinden Vertrauen wird die Vorsicht dessen, der merkt, dass ihn das Spiel in die Irre führen kann:

»Wir sehen nun etwas anderes und können nicht mehr naiv weiterspielen. Das Spiel bestand einerseits in unseren Handlungen (Spielhandlungen) auf dem Brett; und diese Spielhandlungen könnte ich jetzt so gut ausführen wie früher. Aber andererseits war dem Spiel doch wesentlich, daß ich blind versuchte zu gewinnen; und das kann ich jetzt nicht mehr.« (BGM III-77)

Die Reaktion auf diesen Verlust kann nicht darin bestehen, den Widerspruch aufzulösen; diese Möglichkeit verschließt sich dem Subjekt, da es ja gerade selbst *im* Widerspruch steht. Die Philosophie kann somit nicht, wie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* festhält, »den Widerspruch [z.B. in der Mathematik] durch eine mathematische, logisch-mathematische, Entdeckung [...] lösen.« (PU, §125) Ihr Ziel wird für Wittgenstein vielmehr, »den Zustand *vor* der Lösung des Wider-

30 Dass Philosophie darin besteht, dass das Subjekt nicht weiß, was es meint (was es sagt), ist vielleicht *das* zentrale Motiv in Cavells Werk.

31 Cavell, *Must we mean what we say?*, 40.

spruchs, übersehbar zu machen.« (PU, §125) Die Präposition »vor« wird hier zeitlich gelesen: Für Wittgenstein zielt die philosophische Übung darauf, das Subjekt handlungsfähig zu machen, indem es durch eine Übersicht die Möglichkeit erhält, sich zu dem, was ihn in den Widerspruch verstrickt, zu verhalten. Die Übersicht als Material der Übung dient dazu, die »*Einstellung* [des Subjekts] zum Widerspruch« (BGM III-82) zu ändern. Im Kontext dieses Zitats geht es etwa darum, die Einstellung zum Beweis der Widerspruchsfreiheit zu ändern. Ein entdeckter Widerspruch, so Wittgensteins Ziel, zeige keinen fundamentalen Mangel im Kalkül selbst an (gleichsam in dessen Wesen). Dieser Eindruck sei vielmehr die Folge der praktischen Haltung des Subjekts zu dem Kalkül. Es gelte daher, diese mit in die philosophischen Überlegungen einzubeziehen – womit eine rein formale, mathematische Lösung des Problems ausgeschlossen wird. Das Kalkül wird eingebettet in die Lebenswelt, aus der überhaupt erst der *Anspruch* in das Kalkül hineingetragen wird, welches zum Widerspruch führt.³²

»Die Formalisierung der Logik war nicht zur Zufriedenheit gelungen. Aber wozu hatte man sie überhaupt versucht? (Wozu war sie nütze?) Entsprang dies Bedürfnis und die Idee, es müsse sich befriedigen lassen, nicht einer Unklarheit an anderer Stelle?« (BGM III-85)

Um diese Einsicht zu gewinnen, muss das Subjekt an sich und seinem *Bild* der Praxis, an seine Ziele und Vorstellungen, arbeiten. Wie diese Arbeit aussieht, wird im Folgenden erörtert.

5.5 An Bildern arbeiten

Vor dem Hintergrund der Überlegungen zu der philosophischen »Anfangsposition« (Z §693), dem Widerspruch, erklärt sich, warum Wittgenstein dem Beweis soviel Aufmerksamkeit widmet. Der Beweis ist ein in jeder Hinsicht paradigmatischer Vorgang, der zeigt, wie wir uns ein *Bild* unseres Handelns geben, an dem wir uns orientieren und leiten. Mit »Bild« ist hier nicht nur eine grafische Anordnung gemeint; ein »Bild« für Wittgenstein liegt beim Beweis auch in Form einer Argumentationsfolge oder einer Reihung logischer Schlüsse vor. Über den Rahmen des Beweises hinausgehend (und ihn hiermit als *Paradigma* anerkennend) umfasst Wittgensteins Gebrauch des Wortes »Bild« vor allem noch *sprachliche* oder *grammatische* Bilder. Bilder etwa wie das einer sichtbaren unendlichen Reihe, an der wir die Frage zu lösen versuchen, ob in der Zahl π die Gruppe »7777« vorkommt; oder das Bild, dass hinter der Stirn von

32 Steve Gerrard hebt hervor, dass in dieser *Einbettung* des Kalküls in eine es umfassende Lebenswelt der entscheidende Wandel in Wittgensteins Philosophie der Mathematik ist. Vgl. Gerrard, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*.

jemandem etwas vorgeht, wenn er denkt.³³ Mit solchen Bildern kommunizieren wir über unser Tun und die Praxis; und *sie* sind es, an die wir uns, ausgehend von der philosophischen Verwirrung, spontan wenden. Denn schließlich sagen uns diese Bilder für gewöhnlich sehr deutlich, was wir tun. Durch den Beweis lernt das Subjekt, jedes Verhalten im Lichte der so erworbenen Regel zu beurteilen; insofern ist nichts naheliegender, als auf das Bild zu verweisen.

»Ein Bild wird heraufbeschworen, das *eindeutig* den Sinn zu bestimmen scheint. Die wirkliche Verwendung scheint etwas Verunreinigtes der gegenüber, die das Bild uns vorzeichnet. Es geht hier wieder wie in der Mengenlehre: Die Ausdrucksweise scheint für einen Gott zugeschnitten zu sein, der weiß, was wir nicht wissen können; er sieht die ganzen unendlichen Reihen und sieht in das Bewußtsein der Menschen hinein.« (PU, §426)

Wittgenstein kritisiert die Identifikation des *Bildes* der Praxis mit der Praxis selbst, mit der Anwendung.³⁴ Der Blick auf das Bild scheint eine Untersuchung der Anwendung ersetzen zu können; so wie das mentale Bild für den Mentalisten die Handlung im Vorhinein zu bestimmen scheint. Wir beziehen unser Handeln auf dieses Bild; wenn wir unser Tun erklären, dann verweisen wir auf diese Darstellung. Insofern ist der Kalkül, in dem die Regeln formalisiert offen liegen, nur ein Sonderfall: Wir sind häufig imstande, unser Handeln mittels klarer Beschreibungen darzustellen – und sind der festen Überzeugung, darin alles gesagt zu haben. Die Überlegungen zum Beweis können verdeutlichen, woher diese Überzeugung stammt. Wir haben in der Übung gelernt, Bilder als Ausdruck und Zusammenfassung unseres Handelns anzunehmen; im Beweisvorgang lernen wir, unser Handeln schließlich selbst an diesen Bildern zu messen. Der Beweis »steht [...] hinter der Regel als Bild, das sie rechtfertigt.« (BGM VI-3) Doch der Beweis ist selbst eine Praktik, *in* der sich unser Verhältnis zu dem Beweisbild ändert; wir werden *durch diese Technik* dazu gebracht, es als Ausdruck eines normativen Zusammenhangs zu sehen und schließlich die Erfahrung daran zu messen.

Die erklärende Kraft des Beweisbildes hängt von der Übereinstimmung in unseren Urteilen ab, die unsere Sprache ausmacht.³⁵ Daher

33 PU §352 (Reihe), §427 (Stirn). Edwards listet diese und weitere Beispiele auf (Edwards, *Ethics without philosophy*, 116f.) – Dem Einwand, diese Bilder hätten mit dem Beweis nichts mehr zu tun, kann entgegnet werden, dass wir uns auch einen »Beweis« solcher Bilder gut vorstellen können. Etwa, indem ich etwas denke und dann sage: »Und, was siehst Du? – Nichts! – Also ist mein Denken im Kopf.«

34 Vgl. zu diesem Topos in den PU vor allem SS193ff. (Bild der Maschine) und die Diskussion des Würfelbildes SS140ff.

35 Vgl. dazu BGM VII-9 (wo »Approbationen« die Urteile bezeichnen).

können wir durchaus mit den Bildern die »Übereinstimmung der Sprache mit der Wirklichkeit« demonstrieren; auf sie können wir klärend hinweisen, wenn wir gefragt werden, was wir meinen.

»Die Übereinstimmung, Harmonie, von Gedanke und Wirklichkeit liegt darin, daß, wenn ich fälschlich sage, etwas sei *rot*, es doch immerhin nicht *rot* ist. Und wenn ich jemandem das Wort ›rot‹ im Satze ›Das ist nicht rot‹ erklären will, ich dazu auf etwas Rotes zeige.« (PU, §429)

Wir können sagen, was nicht der Fall ist; doch *was* wir sagen können, können wir nur mittels Bilder und Beschreibungen erklären, *in* denen wir übereinstimmen. Das philosophische Problem entsteht, wenn diese Übereinstimmung nicht mehr besteht und wir in der Reaktion darauf uns auf die Bilder beziehen, die das Spiel scheinbar offen vor uns auszubreiten scheinen. Es ist diese Situation, in der das Bild anfängt, uns zu täuschen: »Ein *Bild* hielt uns gefangen.« (PU, §115) Ein Bild kann uns »gefangen« halten, weil wir nur auf die Sprache und ihre Darstellungen schauen, nicht auf die Praxis ihrer Anwendung. Damit übersehen wir jedoch, dass ein Bild unser Handeln nicht *bestimmt*, sondern uns nur *führen* kann. Das Bild zwingt uns nicht; es führt uns, indem *wir* uns an ihm orientieren; schließlich mussten wir erst mittels einer Technik lernen, uns von ihm führen zu lassen. Insofern ist die philosophische Verwirrung – als »Unvermögen, etwas zu *tun*« (III-80) – ein Unvermögen, sich weiter vom Bild anleiten zu lassen; ein Unvermögen, *sich selbst*, sein eigenes Handeln und Urteilen, noch an diesem Bild zu führen.³⁶

Es lassen sich zwei Weisen unterscheiden, wie Bilder uns »gefangen« halten können. Formal lassen Bilder ihre Anwendung vergessen; die Praxis tritt in den Hintergrund. Die Bilder werden von der Sprache absorbiert. Damit sehen wir uns außerstande, uns zu dem Bild *als* Bild zu verhalten. Es wirkt so natürlich, wie es wirken muß kraft unserer normativen Einübung, die es der »Kontrolle durch die Erfahrung« (BGM VI-23) entzieht. Diese Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit legt sich verdeckend über den Konstitutionszusammenhang – die *Einbettung* des Bildes in eine Praxis. »Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.« (PU, §115)

Die »Gefangenschaft« durch das Bild kann auch inhaltlich bestimmt werden, durch unsere tradierten Denkweisen, insbesondere in der Philosophie. Da Bilder unser Denken orientieren, gilt Wittgensteins Aufmerksamkeit vor allem auch solchen Bildern, die in der Philosophie wirksam

36 Dies und die folgenden Bemerkungen verdanken viel den Ausführungen von Owen, *Genealogy as Perspicuous Representation* und Edwards, *Ethics without philosophy*, deren spezifische Beiträge an ihrer Stelle auch benannt werden. – Zu der These, dass Bilder uns »führen«, vgl. auch die ausführliche Begründung im Zusammenhang mit dem Beweis in Kap. 4.3.6.

sind. Hier könnte man von einem tradierten »Bild des Bildes« reden, welches Wittgenstein – angesichts seiner eigenen Position im *Tractatus* – besonders beschäftigte. Es begreift das Bild als Abbild, welches imstande ist, die Wirklichkeit zu erfassen und damit auch zu berühren. Das Bild, dass wir uns philosophisch vom Bild machen, ist an realistischen Darstellungen wie dem Foto oder dem Porträt orientiert. Es scheint »schlechtweg abzubilden, wie ein Ding aussieht, wie es beschaffen ist.« (PU, §291) Ein solches *Denkbild* kann uns gefangen halten, weil es die Richtung bestimmt, die wir unsere philosophischen Untersuchungen einschlagen lassen.³⁷ Wittgenstein nennt neben dem »Bild des Bildes als Abbild« weitere solcher philosophischer Bilder, wie etwa die in der Neuzeit weit verbreitete Annahme, Philosophie müsse sich an den Methoden der Naturwissenschaften orientieren.³⁸

In beiden Fällen halten uns Bilder »gefangen«, weil wir uns an ihnen führen lassen. Sie orientieren uns in unserer philosophischen Suche – und verhindern so, dass wir Alternativen in Betracht ziehen. Damit verbauen sie uns potentiell Möglichkeiten, Weisen, in denen wir das Problem auflösen können. Bilder üben keinen Druck aus, noch unterdrücken sie unser Urteil; sie können uns einfach deshalb »gefangen« halten, weil wir uns an ihnen mit aller Selbstverständlichkeit orientieren.

»Ein Mensch ist einem Zimmer *gefangen*, wenn die Tür unversperrt ist, sich nach innen öffnet; er aber nicht auf die Idee kommt zu *ziehen*, statt gegen sie zu drücken.« (BGM IV-31)

Für Wittgenstein reagiert die Philosophie auf die Einschränkung der Fähigkeit, sich selbst zu führen. David Owen hat diesen Aspekt deutlich herausgearbeitet. Für ihn richtet sich Wittgensteins Philosophie an unsere »capacity to make and act on one's own judgements«, eine Fähigkeit, die er – in Anlehnung an Foucault – summarisch als die Fähigkeit zur *Selbstregierung* (»self-government«) fasst.³⁹ Der Wert der Bilder besteht darin, dass sie uns in unseren Urteilen orientieren; die Gefahr ist, dass sie damit unsere Handlungsfähigkeit einschränken, indem sie uns auf bestimmte Urteils- und damit Handlungsweisen festlegen. Die Orientierung wird in dem Moment zu einer *Beschränkung*, wenn wir außerstande sind, bei gleichzeitiger philosophischer Verwirrung von ihnen zu lassen: »to be held captive by a picture or perspective is to be captivated such

37 »Wenn ich dazu neige, anzunehmen, daß eine Maus aus Urzeugung aus grauen Fetzen und Staub entsteht, so wird es gut sein, diese Fetzen genau daraufhin zu untersuchen, wie eine Maus sich in ihnen verstecken konnten etc.« (PU, §52)

38 »Philosophen haben ständig die naturwissenschaftliche Methode vor Augen und sind in unwiderstehlicher Versuchung, Fragen nach der Art der Naturwissenschaften zu stellen und zu beantworten.« (Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, 39).

39 Owen, *Genealogy as Perspicuous Representation*, 82.

that one cannot reorient one's reflection.«⁴⁰ Der philosophische Konflikt – und damit auch die philosophische Übung – speist sich somit aus dem Gegensatz unseres *Versuches*, mit den Bildern zu arbeiten, und dem *Unvermögen*, erfolgreich mit ihnen zu operieren.

Wie jedoch können wir uns von den Bildern befreien, die uns »gefangen« halten? Und begeht diese Schilderung nicht den Fehler, die Bilder selbst zu abgeleiteten Erscheinungen zu erklären und in der Praxis eine neue Essenz, ein neues Wesen zu postulieren? Um darauf zu antworten, ist es hilfreich, Wittgensteins eigene Methodik kurz nachzuverfolgen. In den *Philosophischen Untersuchungen* greift Wittgenstein immer wieder zum Bild als einer möglichen Erklärung – und diskutiert dann, ob wir hier nicht das Bild zu stark von der Praxis gelöst haben, aus der heraus es seine erklärende Kraft hat.⁴¹ So setzen die *Philosophischen Untersuchungen* mit dem augustinischen »Bild vom Wesen der menschlichen Sprache« (PU, §1) ein, welches die Sprache nach dem Schema der Benennung von Gegenständen durch Hauptwörter (»wie ›Tisch‹, ›Stuhl‹, ›Brot‹«, PU §1) konzipiert. Wittgensteins erklärt dieses Bild nun nicht für *falsch*. In welchem Sinne könnte es auch falsch sein? Natürlich benennen wir Gegenstände, nichts ist normaler; Augustinus' Beschreibung ist weder unverständlich noch absurd. Und zu behaupten, die Implikation dieser Beschreibung – die Trennung von Gegenstand und Zeichen – wäre falsch, ist mindestens ebenso problematisch. In zahlreichen Fällen funktioniert diese Beschreibung, und wir haben unzählige Praktiken, in denen wir mit sprachlichen Zeichen so umgehen.

Wittgenstein versucht, den Leser davon zu überzeugen, dass das augustinische Bild zu *einfach* ist (– was noch keinen Mangel darstellen muss). Es beschreibe »die Vorstellung einer primitiveren Sprache als der unseren« (PU, §2). Dies wird von Wittgenstein weniger bewiesen als *aufgezeigt*, indem er ein Sprachspiel konstruiert, welches dem augustinischen Sprachbild entspricht – das Sprachspiel mit den Bauarbeitern, welche auf Zuruf von Hauptwörtern (»Würfel«, »Säule«, »Platte«, »Balken«) den Gegenstand bringen. An diesem Sprachspiel sehen wir, dass Augustinus »ein System der Verständigung« beschreibt – »nur ist nicht alles, was wir Sprache nennen, dieses System.« (PU, §3)

Entscheidend in dieser Diskussion ist das »Wir«, der Appell an uns. Augustinus' Sprachbild kann uns nicht befriedigen, weil es nicht den Reichtum und die Komplexität unserer Sprache aufweist. Können wir uns tatsächlich »vorstellen, daß die Sprache in §2 die *ganze* [...] Sprache eines Volksstammes« (PU, §6) ist? Welch seltsames Volk. Eine Sprache,

40 Owen, *Genealogy as Perspicuous Representation*, 89.

41 Neben den hier behandelten Paragraphen der *PU* werden »Bilder« auf ähnliche Weise etwa in den SS 422-426, 522 oder 584 diskutiert. Eine Liste *aller* Paragraphen, in denen es in den *Philosophischen Untersuchungen* um Bilder geht, wäre zu lang, um noch informativ zu sein.

in der nur auf Zuruf hin Gegenstände ihren Besitzer wechseln? Eine Sprache ohne Witze, ohne Rhetorik, ohne Zahlen? Eine Sprache, in der Menschen nur abgerichtet werden und keine Möglichkeit haben, sich zu ihr zu verhalten? Eine Sprache – um Wittgensteins Aufzählung in PU §23 aufzugreifen – ohne Theater, ohne Bitten, ohne Geschichten; eine Sprache, in der wir weder von Vergangenen berichten, noch Hypothesen aufstellen können?

Die Konstruktion seltsamer Volksstämme ist eine häufiger anzutreffende Methode Wittgensteins. Ihre Herausforderung liegt darin, dass wir uns diese Sprachpraktiken einerseits durchaus vorstellen könnten, sie uns zugleich jedoch so fremd zu sein scheinen, dass wir nicht wissen, ob wir diesen Menschen überhaupt noch folgen könnten. Was sollten wir von Menschen halten, die den Preis eines Holzhaufens ernsthaft nach seiner *Fläche* bemessen – die also über ein intaktes und funktionierendes Geldsystem verfügen, die Preise berechnen und Handel betreiben, und dennoch nicht das *Offensichtliche* sehen, dass die Fläche nur *ein* Faktor des Gesamtvolumens ist?

Solche konstruierten Vergleiche heben das Fremde hervor, indem sie zugleich das Eigene im Fremden aufscheinen lassen.⁴² Die Sprachspiele als »Vergleichsobjekte« (PU, §130) dienen hier einer subtilen Dialektik. Das Bauarbeiter-Sprachspiel zeigt zum einen, wie *beschränkt* unser Bild der Sprache ist, wenn wir sie nur nach dem Muster von Zeichen und Bezeichnetem begreifen. Indem uns diese modellhafte Praktik fremd bleibt, legt sie bloß, dass in dem Vergleich der Sprache mit dem Benennen einiges aus dem Blick fällt. Zugleich zeigen die Sprachspiele jedoch auch, wie *viel* bereits an solchen beschränkten Beschreibungen abgelesen werden kann. Wir können den komplexen sozialen Vorgang von Kindern, die Äpfel kaufen, durch ein Sprachspiel rekonstruieren, in dem nur Farbmuster und Tabellen mit Zahlen vorkommen, in deren Benutzung die Spieler dieses Sprachspiels abgerichtet wurden. (PU, §1) Im Gegensatz zu den seltsamen Volksstämmen ist dieses Sprachspiel vielleicht etwas überexplizit (statt durch Tafeln wird man sich die Zahlfolge wohl in der Praxis eher durch Reime oder dergleichen merken), jedoch durchaus vorstellbar.⁴³ Wittgenstein nennt die Sprachspiele eine »primitive« Art des Sprachgebrauchs (PU, §5); dieser Begriff ist hier in seiner doppelten

42 In den *Bemerkungen zu Frazers Golden Bough* zieht Wittgenstein auch wirkliche Vergleiche mit fremden – in diesem Fall: historischen – Praktiken. Vgl. dazu Puhl, *Geschichte und Ritual*.

43 Dass *Vorstellbarkeit* hier zu einem Kriterium des Philosophierens wird, scheint ihm die Strenge zu nehmen. Aber abgesehen davon, dass Sprache wohl immer Kreativität, die Fähigkeit zur *Projektion* von Worten in neue Kontexte voraussetzt (vgl. CR, 145ff.) – was unterscheidet diese Anforderung von der klassischen Voraussetzung, der *Vernunft* fähig zu sein? Gibt es nicht hier wie dort *Grade* der Kompetenz, *Abstufungen* der Begabung, die dem philosophischen Selbstbild einer unvermittelten, reinen Erkenntnis direkt widersprechen?

Bedeutung zu verstehen: Einmal als Vereinfachung, ja Vergröberung, die bestimmte Konturen deutlicher hervorhebt; und zugleich als eine grundwüchsige Form, gleichsam noch unberührt von den Raffinessen der Zivilisation (in dem Sinne von »primitiver Gewalt«). Wenn Wittgenstein Augustinus' Beschreibung des Spracherwerbs als eine »primitive Vorstellung von der Art und Weise, wie die Sprache funktioniert« (PU, §1) schildert, dann ist dies nicht nur eine Zurückweisung. Gerade *durch* ihre Übersichtlichkeit helfen solche Darstellungen zu sehen, worauf es ankommt.

Die »primitiven« Sprachspiele helfen, *trotz* der offensichtlichen Reduktion, »den Zweck und das Funktionieren der Wörter klar [zu] übersehen« (PU, §5). Sie zeigen uns etwas über *unseren* Sprachgebrauch. So können wir mit dem Begriff der Abrichtung bereits ein vollständiges »System der Verständigung« – wenn auch ein einfaches – beschreiben, und stellen dann fest, dass in diesem Sprachspiel weder geistige Vorstellungen (PU §6), noch die Frage nach dem Namen der Dinge auftauchen (PU, §27). Die Pointe dieses Vergleichs ist weder die metaphysische These, dass es keine geistigen Vorstellungen gebe, noch die Behauptung, dass wir in unserer Sprachpraxis nie nach Namen fragen würden. Er zeigt vor allem, dass wir *für diese dargestellte Form der Praxis* noch nicht auf komplexere Sprachformen zurückgreifen müssen. Diese Begriffe – Vorstellung, Namen – *greifen* dort noch nicht. Wir können sie dort nicht gebrauchen. Dadurch versucht Wittgenstein zu zeigen, dass sie in dieser Beschreibung auch unnötig sind; und wenn sie unnötig sind, dann suchen wir an der falschen Stelle, wenn wir mit ihnen das Wesen der Sprache zu verstehen versuchen.

Diese Rekapitulation der Anfangsszenen der *Philosophischen Untersuchungen* zeigt, wie Wittgensteins Arbeit an und mit den Bildern, die wir uns von der Sprache machen, funktioniert. Es wird ein sprachliches Bild beschrieben, um zu untersuchen, welche Anwendung *wir* von ihm machen können. Die »Anwendung« ist aber nicht eine fundamentale oder basalere Ebene der Explikation. Es wäre ein Missverständnis, die Anwendung als das *fehlende* Glied der Erklärung zu begreifen. Der philosophische Fehler ist, das Bild der Praxis mit der Praxis zu identifizieren; diesem Fehler können wir nicht ausweichen, indem wir in einem neuen Bild das alte Bild *und* dessen Anwendung fassen. Wie könnte die *Ausweitung* der Beschreibung, indem sie nun auch die Anwendung einbezieht, dem Vorwurf entgehen? Ein Bild ist nach wie vor nur in einer selbstverständlichen Praktik ein Abbild, unabhängig von seinem Umfang.⁴⁴ Deshalb geht Wittgenstein anders vor. Er untersucht, wie weit diese Bilder reichen, d.h., welche Anwendung wir noch von ihnen zu ma-

44 Hier ist es wichtig zu betonen, dass das Bild nur *in* der Praktik ruht und nicht *auf* ihr basiert. Vgl. das Hausgleichnis in ÜG §248.

chen bereit sind. Er führt die Bilder und ihre Gebrauchsmöglichkeiten vor. Damit fordert er uns dazu auf, uns von ihnen führen zu lassen und zu schauen, wie weit sie uns tatsächlich leiten können.

Der letzte Schritt dieses Vorgehens ist nicht die unabweisliche Schlussfolgerung, sondern die subjektive *Stellungnahme*. Darum haben Wittgensteins Argumentationen häufig die Form einer *reductio ad absurdum*. Er stellt ein Bild vor, mit dem wir eine Praxis zu beschreiben versuchen, und fragt dann, wie die Möglichkeit, diese oder jene Frage an das Bild zu stellen, sich zu der Praxis verhält, die damit beschrieben sein soll. Wir beschreiben ein »primitives« Sprachspiel, das ohne geistige Vorstellungen auskommt – wollen wir dann noch darauf bestehen, dass geistige Vorstellungen unverzichtbare Begleiter jeder Sprachpraxis sind? Wir vergleichen den Satz – wie Wittgenstein es im *Tractatus* getan hatte – mit einem Bild (PU, §522). Was heißt es für diesen Vergleich, wenn wir uns vor Augen führen, dass wir Genrebilder und Porträtbilder unterscheiden? Wir können, nach der Bedeutung des Wortes »Würfel« gefragt, sofort eine Zeichnung anfertigen, die einen Würfel darstellt. Wir sagen, diese Zeichnung zeige, was uns vorschwebt, wenn wir das Wort »Würfel« verwenden. (PU, §139) Was heißt es, zu sagen, dass dieses Bild uns zu einer bestimmten Anwendung zwingt, wenn wir schließlich feststellen, dass eine solche Zeichnung *unzählige* abweichende Projektions- und damit Interpretationsweisen zulässt?

Wittgenstein befragt die Bilder, wie weit sie uns zur Beschreibung dessen verhelfen können, was wir mit ihnen zu sagen versuchen. Sie werden beim Wort genommen, um zu zeigen, dass *daraus* unsere Verwirrungen entstehen: aus ihrer Anwendung, die *wir* mit ihnen machen. Für die therapeutische Lesart ist damit das Ende der Philosophie Wittgensteins erreicht, denn *unsere* Anwendung ist für sie – wenn uns diese Einsicht auch zunächst philosophische Mühen kostet – im Grunde selbstevident. Doch Wittgensteins Vorgehen muss nicht in der »*beruhigten* Sicherheit« (ÜG, §357) dessen enden, der auf dem Grunde der Praxis die Grundlosigkeit seiner Fragen erkannt hat. Die Verwirrung kann auch aus der Diskrepanz entstehen, dass das Bild eine Anwendung *impliziert*, der wir – d.i. die kollektive Praxis – in unserem Handeln nicht folgen. Wittgensteins »Wir« verweist auf eine Praxis, auf eine Gepflogenheit; ob nun real oder fiktiv. Die Methode hat noch nicht vorentschieden, wie die Stellungnahme des Subjekts aussieht; doch sie zeigt ihm, dass seine Anwendung der Bilder mehr ist als eine automatische Projektion. An die Stelle der »Methode der Verifikation«, welche das Subjekt in voller Souveränität hält, tritt die Rolle, die ein Bild in *unserem* Leben einnimmt oder einnehmen kann. Der *Sinn* des Bildes liegt nicht im Subjekt, und es muss sich selbst darüber aufklären, was es eigentlich meint oder meinen kann:

»Woran glaube ich, wenn ich an eine Seele im Menschen glaube? Woran glaube ich, wenn ich glaube, diese Substanz enthalte zwei Ringe von Kohlenstoffatomen? In beiden Fällen ist ein Bild im Vordergrund, der Sinn aber weit im Hintergrund; d.h., die Anwendung des Bildes nicht leicht zu übersehen.« (PU, §422)

Bilder können uns »gefangen« halten, weil wir ihnen folgen; die philosophische Verwirrung – »wir kennen uns nicht aus« – zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass wir uns von den offen vorliegenden Regeln führen lassen. Wir halten uns an das in den Bildern Gesagte, akzeptieren seine Implikationen – um dann festzustellen, dass in der Praxis ein Widerspruch auftritt. Daher geht Wittgenstein den Bildern nach, verfolgt ihre Anwendungen, um vorzuführen, dass wir hier nur *Bildern* gefolgt sind. Die philosophische Krankheit ist, die Bilder für die Wirklichkeit zu nehmen (PU, §114); Wittgensteins Therapie will ins Bewusstsein bringen, dass es sich hier um Bilder handelt. Damit wird nicht der Blick auf die Wirklichkeit freigegeben; einen solchen platonischen Höhlenausgang kennt Wittgenstein nicht.⁴⁵ Seine Philosophie will vielmehr die Frage überhaupt wieder *ermöglichen*, wie weit wir bereit sind, diesen Bildern den Kredit zu geben, den sie von uns verlangen. Der Zwang, den wir in dem Versuch empfinden, den Bildern zu entkommen, ist eine Folge unseres Verhältnisses zu diesen Bildern; dieser Zwang kann aufgelöst werden, indem deutlich wird, dass *wir selbst*, unfähig, vom Bild zu lassen, einer neuen Untersuchung im Wege stehen. Die philosophische Therapie ist daher eine »Arbeit an sich«, in der wir erkennen, dass wir uns von den Bildern führen lassen. James Edwards hat diese Konsequenz der Methodik Wittgensteins auf den Punkt gebracht:

»The illness of philosophy is not the presence of these [grammatical] pictures; the sickness is our captivity to them. We do not recognize them *as* pictures; hence we feel ourselves powerless before them and the confusions they bring when taken literally. This feeling of powerlessness is an important phenomenological feature of the philosopher's captivity to his pictures. In the grip of a grammatical picture, we feel things *must* be a certain way; and when that conception leads to absurd consequences, we try bravely to swallow them down. After all, we think, what choice do we have? Here Wittgenstein wants the individual to *recognize himself* in the process of thinking.«⁴⁶

45 Vgl. dazu Blumenbergs treffende Analyse der verschiedenen Bilder und Gleichnisse, mit denen Wittgenstein das traditionelle Thema der philosophischen »Gefangenschaft« aufgreift, in Blumenberg, *Höhlenausgänge*, 752-792.

46 Edwards, *Ethics without philosophy*, 151.

An die Stelle der Bilder, die uns in die Irre führen, können nur *andere* Bilder gesetzt werden. So beschreibt Wittgenstein seine Philosophie als eine Änderung der »Anschauungsweise« (PU, §144) und schlägt vor, klassische Problemlagen neu zu *sehen*: »Sieh den Satz als Instrument an, und seinen Sinn als seine Verwendung!« (PU, §421) Die Bilder sind Ausdruck unserer Art und Weise, die Welt zu sehen; für ihre Unverzichtbarkeit – auf die der Philosoph sich einstellen muss – bietet sich der schon bei der Diskussion der Moore'schen Sätze eingeführte Begriff des *Weltbilds* an. Wittgenstein arbeitet diesen Begriff, der in *Über Gewissheit* auftaucht, nicht weiter aus; doch es wird deutlich, dass das Weltbild gleichsam die Manifestation der kollektiven »Anschauungsweise« ist, die Summe der vielfältigen Bilder und Begriffe, an denen wir uns orientieren. Das Weltbild sei, so Wittgenstein, »der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr oder falsch unterscheide« (ÜG, §94), und gleiche – jenseits von wahr und falsch stehend – damit einer »Mythologie« (ÜG, §95). Sein epistemischer Status ist der des Bildes überhaupt: es strukturiert unser Denken und Handeln, ohne auf einem Wissen zu basieren.

Wittgenstein ist kein Ikonoklast.⁴⁷ So sei das Bild der Erde als Ball, wie Wittgenstein festhält, ein *gutes* Bild, mit dem man »arbeiten« könne. (ÜG, §147) Doch es kann passieren, dass wir mit den Bildern nicht mehr arbeiten können; dann setzt die philosophische Arbeit ein. Wittgensteins soziale (praktische) Einbettung dieser Bilder – und damit des Weltbildes als Gesamt unserer Überzeugungen – hat zur Konsequenz, dass wir nicht dazu verdammt sind, die gegebenen Bilder hinzunehmen.⁴⁸ Den Skeptizismus als Teil der Praxis sehen, anstatt ihn zu exorzieren, heißt, die Möglichkeit der skeptischen Distanz auch zu einer Neuorientierung nutzen zu können. Dieses Denken hat seinen Preis; die skeptische Distanz ist für Wittgenstein keine theoretische Übung, die wir unabhängig von unserem Welt- und Selbstverhältnis nur auf dem Papier ausüben. Es ist dies wohl die *Erfahrung* des Misslingens, die in Wittgensteins zahlreichen Gleichnissen zur Situation des Philosophen ihren Ausdruck findet; von den »Beulen«, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache holt, bis hin zu dem »unartikulierten Laut«, die der Philosoph ausstößt, wenn er auf seine inneren Vorstellungen als Rechtfertiger

47 Dies hebt vor allem Chris Bezzel hervor (Bezzel, *Wittgenstein*). Im selben Sinne argumentiert Meredith Williams, dass Wittgensteins Kritik sich nicht gegen die bloße Vieldeutigkeit von (mental) Bildern richte. Das Problem, gegen das er vorgehe, sei vielmehr die Annahme, dass wir uns *allein* von Bildern leiten ließen – erst diese These führe unmittelbar in den Regress, frage sich doch, nach welchem Bild zweiter Ordnung wir beurteilen, ob wir uns von dem Bild erster Ordnung richtig oder falsch leiten ließen. (Williams, *Blind Obedience*, 96)

48 Joachim Schulte hebt hervor, dass Wittgenstein somit Heinrich Kleist keinen Anlass zur Verzweiflung gegeben hätte: Im Gegensatz zur kantischen Philosophie hat das *Weltbild* bei Wittgenstein nicht den Status unverrückbarer Wahrheiten. Schulte, *Chor und Gesetz*, 113-128.

tigung für seinen Sprachgebrauch verweisen möchte.⁴⁹ Diese Erfahrung kann jedoch selbst zum Antrieb und Gegenstand der philosophischen Übung werden. Da wir die Bilder, die uns verwirren, durch Übungen und Techniken erworben haben, können wir andere Bilder mit denselben Mitteln erwerben. Wir können die Bilder ändern, alte Bilder hinterfragen und neue Bilder entwerfen. Der Beweis führt dazu, dass Erfahrungssätze zu normativen werden; diese »Verhärtung« kann wieder aufgehoben werden, wobei dabei andere Sätze wieder in die Mythologie der Sprache absinken:

»Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dieses Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig werden. / Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben.« (ÜG, §96f.)

Wittgensteins Methode ist somit selbst keine Kritik, welche einfach die *Falschheit* bestimmter Bilder oder philosophischer Vorurteile bloßlegt. Sein Denken betreibt keine Ideologiekritik. Es versucht, unsere *Sichtweise* zu modifizieren, indem es uns vorführt, wie wir mit bestimmten Problemen umgehen können. Seine Philosophie leitet nicht ab, sondern will zu einer neuen Betrachtungsweise anregen. Es werden nicht Bilder rationalisiert, sondern andere Bilder vorgeschlagen:

»Ich wollte dies Bild vor seine Augen stellen, und seine *Anerkennung* dieses Bildes besteht darin, daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten: nämlich ihn mit *dieser* Bilderreihe zu vergleichen. Ich habe seine *Anschauungsweise* geändert.«⁵⁰

Das hier nachgezeichnete Vorgehen ist freilich nicht repräsentativ für die *ganze* Philosophie Wittgensteins. Auch Wittgenstein benutzt Argumente, zieht Schlussfolgerungen, baut ein systematisches oder zumindest »technisches« Vokabular auf (»Beweis«, »Bild«, »Regel«). Doch diese Argumente haben ihren Lebensraum *in* solchen zeigenden Vergleichen und Beschreibungen. Sie sind eine andere Form der Argumentation: Es wird nicht deduziert, sondern *nahegelegt*; es wird nicht gewichtet, sondern differenzierend vor den suchenden Augen ausgebreitet. Edwards nennt dieses Vorgehen »aesthetic reasoning«, darauf hinweisend, dass Wittgenstein vor allem versucht, Unterschiede *sehen* zu lehren.⁵¹ Wittgenstein verwende demnach dieselbe Technik wie ein Literatur- oder

49 PU SS 119, 261.

50 PU, §144; vgl. auch Wittgenstein, *Zettel*, §461

51 Edwards, *Ethics without philosophy*, 125-159.

Kunstkritiker: Um ein Werk einzuschätzen, wird es mit anderen Werken verglichen. Es werden Parallelen und Unterschiede herausgearbeitet, einzelne Passagen werden herausgehoben, andere in den Hintergrund gestellt.⁵²

Der Vergleich mit dem Kritiker soll vor allem die *Form* der von Wittgenstein angewandten Technik hervorheben: Sie arbeitet ästhetisch, insofern (wie schon beim Beweis) auch mit der Wahrnehmung gearbeitet wird. Indem verschiedene Sätze wie Bilder nebeneinander gelegt werden, lernen wir, sie in einem neuen Licht zu sehen. Dabei ist der Effekt mehr als eine einfache Korrektur eines Urteils, an dem man bisher festgehalten hat. Edwards' Beispiel ist ein Literaturkenner, der einen anderen davon zu überzeugen versucht, dass Faulkners Werke interessantere Kunst seien als Harold Robbins' Romane.⁵³ Gelingt ein solcher Überzeugungsversuch, so Edwards, dann führe das nicht allein zu einer Revision des bisherigen Urteils »Harold Robbins schreibt interessante Romane.« Der Wandel würde vielmehr zahlreiche andere Urteile mit einbeziehen – unsere Meinungen darüber, was wichtig ist und was nicht, worauf im Leben zu achten sei, und womit wir uns gerne beschäftigen.⁵⁴ Man könnte hier auf Bourdieus Analyse des Kunstgeschmacks als die Folge eines Habitus verweisen: Sich nicht nur höflich der Meinung anschließen, dass Faulkner interessantere Kunst sei, bedeutet schließlich, ein ganzes Spektrum an Gewohnheiten, Präferenzen und Meinungen zu verschieben.⁵⁵

Die ästhetische Technik arbeitet so einerseits *mit* der Wahrnehmung, indem sie Unterschiede und Parallelen hervorhebt, und zielt andererseits *auf* die Wahrnehmung oder, wie Edwards es nennt, die *Sensibilität* des Subjekts. Es geht ihr um die Produktion von Evidenzen mittels Verfahren, welche die Aufmerksamkeit des Subjekts lenken: »und seine *Anerkennung* dieses Bildes besteht darin, daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten.« (PU, §144) Ein solches Verfahren kann den Gesprächspartner *nicht* zwingen, die eigenen Schlussfolgerungen zu übernehmen. Hier gibt es keinen zwanglosen Zwang des besten Arguments. Dies ist eine formale Konsequenz aus der Einsicht, dass die Sprache und ihre Bilder normativen Gehalt nicht unabhängig vom Subjekt haben können – weshalb ihre *Umwertung*, wenn sie auf die Mittel der Autorität und des Zwangs verzichten will, zuletzt nur an den Leser appellieren kann.

52 Vgl. etwa PU §72: »*Das Gemeinsame sehen*.... Das ist eine Erklärung, die verstanden wird, indem der Andere aufsucht und sieht, was jenen Bildern gemeinsam ist.« – Die Nähe dieser »morphologischen« Methode zu Goethe hat Joachim Schulte herausgearbeitet (Schulte, *Chor und Gesetz*, 11-43).

53 Edwards, *Ethics without philosophy*, 131.

54 Ebd., 125-159. Edwards benutzt als Kontrast zu Faulkner hier Eudora Welty.

55 Vgl. Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*.

Edwards zitiert zur Unterstützung seiner These, dass Wittgensteins vor allem ästhetisch (oder aisthetisch) arbeite, eine von Moore veröffentlichte Notiz über Wittgensteins Vorlesungen. Dort vergleicht Wittgenstein die Art und Weise, wie Gründe in der Philosophie gegeben werden, mit ästhetischen Diskussionen. Solche Diskussionen zielten, wie in einer Gerichtsverhandlung, darauf, durch eine Aufklärung der Umstände den Richter zu einem (zu dem richtigen) Urteil zu bewegen. Man argumentiere in der Hoffnung »that in the end what you say will ›appeal to the judge«. And he [Wittgenstein] said that the same sort of ›reasons‹ where given, not only in Ethics, but also in Philosophy.«⁵⁶

Edwards selbst liest Wittgenstein aus der therapeutischen Perspektive und fasst Wittgensteins Methode daher als eine Form der Selbstbefreiung von Bildern, als eine Emanzipation von ihrer irreführenden Kraft. Das sich darin ausdrückende therapeutische Missverständnis müssen wir jedoch nicht teilen: es gibt keine Form der endgültigen *Abkehr* von jeder Art philosophischer Verwirrung. Deshalb, um anzuzeigen, dass auch das aisthetisch an sich arbeitende Subjekt sich mit der Praxis konfrontiert sieht, in der der Widerspruch auftritt, wurde die von Edwards beschriebene Methode als eine Technik eingeführt. Edwards hebt einen wichtigen Punkt hervor: Wittgensteins philosophische Methode, als eine *Übung*, muss darauf zielen, die Sichtweise durch Techniken zu verändern, die selbst nicht von der Form einer Regel sind. Edwards' »aesthetic reasoning« ist *eine* solche Technik, die angesichts der großen Bedeutung der *Bilder* bei Wittgenstein herausragt. Der Begriff der Technik soll hier noch einmal hervorheben, dass dieses Verfahren nicht irrational ist; auch der Beweis arbeitet, nach Wittgensteins eigener Analyse, mit einer Technik, welche die »Anschauung« ändert (BGM IV-30). Eine Technik ist eine Fertigkeit, eine »skilled activity« (Williams), wie auch das »aesthetic reasoning«. Solche Fertigkeiten können geübt, verglichen und korrigiert werden; doch sie sind nicht Ausdruck einer *Regel*.⁵⁷

Der Philosoph führt uns eine Technik vor, mit der sich unsere Anschauungsweise ändern kann. Das letzte Kriterium dafür, dass wir bereit sind, uns mit dem auf diese Art von Wittgenstein dargebotenen Material zu beschäftigen, ist unser *Interesse* an ihm. Die Betonung der formalen Parallele dieser philosophischen Übung mit dem Beweis sollte nicht vergessen lassen, dass ein Problem – sein Problem – das Subjekt erst in die Untersuchungen trieb (»Ich kenne mich nicht aus«, PU §123, »So hab' ich's nicht gemeint«, PU, §125). Das durch die Übersicht ausgebreitete Material determiniert nicht, wie wir (als fragende, mit ihm arbeitende

56 Zitiert in Edwards, *Ethics without philosophy*, 130.

57 Was freilich nicht ausschließt, dass sie normiert werden, *indem* bestimmte Ergebnisse der Anwendung dieser Fertigkeit als Resultat und damit Richtmaß der Ausübung derselben genommen werden. Vgl. die Diskussion zur Technik oben, 4.3.4.

Subjekte) antworten und auf es reagieren werden; es fehlt der charakteristische Zwang einer logischen oder begrifflichen Ableitung. Doch es kann – und darin besteht sein Wert – uns zeigen, *was wir sagen wollten*, als wir uns in den Widerspruch zu verstricken anfangen.

Wittgensteins feine Unterscheidungen des Sprachgebrauchs, die von Austin zu einer wohl unübertroffenen Feinheit und Pedanterie getrieben wurden, dienen so nicht einfach der Beschreibung. Sie sollen eine Reaktion im Leser provozieren.⁵⁸ Diese Reaktion erschöpft sich nicht darin, den fraglichen Sprachgebrauch schließlich in einen der unzähligen Kasusistiken einzuordnen, die der *ordinary language philosoph* eröffnet; als hätte das Subjekt nur die Wahl, entweder *nichts* zu meinen oder nur das sagen zu können, was ihm diese Übersicht zeigt. Die Übersicht kann auch dazu führen, in Ermangelung von Alternativen neue Ausdrücke einzuführen und in die Sprache einzugreifen. Die philosophische Übung entwickelt auch neue Sichtweisen und stellt gegebene Selbstverständlichkeiten in Frage, getrieben von dem Widerspruch. Die philosophische Arbeit an sich selbst ist auch eine Arbeit an der Sprache und damit an einem *geteilten* Gut; sie wird zur *Kritik*.⁵⁹

5.6 Philosophie als Kritik?

An diesem Punkt schließt sich der Kreis, den wir mit Cavells Bemerkung eröffnet hatten, Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* seien gleichsam Bekenntnisse. Dieser Vergleich hat seine Basis, so wurde gesagt, in der exemplarischen Rolle, die ein Lehrer notwendig einnehmen muss – denn neben dem, was er (an Urteilen etwa) sagt, muss er beispielhaft *zeigen*, wie mit ihnen umzugehen ist. Diese Rolle wird dem Lehrer von Cavell nicht einfach untergeschoben; sie ist – was Cavell jedoch nicht so deutlich ausarbeitet – eine strukturelle Komponente des Lernprozesses. Wie sich gezeigt hat, muss auch Wittgensteins eigenes methodisches Vorgehen nach diesem Muster verstanden werden. Seine Argumente und begrifflichen Überlegungen werden eingerahmt von dem Versuch, den Leser von einer neuen »Anschauungsweise« (PU, §144) zu überzeugen. Wittgenstein demonstriert eine *Technik*, die dazu dient, die Grenzen bestehender Bilder aufzuzeigen und neue Bilder vorzuschlagen.

Die in dieser Methode sich ausdrückende *Unvermeidlichkeit* des Bildes im Philosophieren ist, wie Edwards aufzeigt, eine Fortführung eines

58 »Austinian examples are not proofs but provocations. They bring forth responses that clarify the relation between the interlocutor and the words he wants to use.« Gustafsson, *Perfect Pitch and Austinian Examples*, 383.

59 »Tout ›travail sur soi-même‹ est un travail sur le langage, et par conséquent sur un bien commun.« (Cometti, *Philosopher avec Wittgenstein*, 158)

Grundgedankens des *Tractatus*.⁶⁰ Dort hielt Wittgenstein daran fest, dass wir die Logik nicht transzendieren können. Wenn wir die Einsicht ernst nehmen, dass Denken immer logisch strukturiert ist, können wir der Logik im Denken (d.h. mit logischen Mitteln) keine Grenzen ziehen. Deshalb griff Wittgenstein auf die Idee zurück, dass sich die logischen Grundrelationen symbolisch *zeigen* lassen müssen. Ihre Richtigkeit ist selbst kein Gegenstand logischer (sprachlicher) Betrachtungen; sie zeigt sich. »Die Logik muss für sich selber sorgen« (T 5.473), da jeder Versuch, für sie zu sorgen, uns ausserhalb der Logik und damit – nach den Grundprinzipien des *Tractatus* – ausserhalb der sinnvollen Sprache stellt.

Wittgensteins Spätphilosophie nimmt einen Aspekt des *Zeigens* in gewandelter Form wieder auf. An die Stelle einer *Doktrin* des *Zeigens* tritt die These, dass Bilder, Sätze und Beschreibungen ihren Gehalt nur durch den Hintergrund einer selbstverständlichen Übereinstimmung haben – und dass *diese* Übereinstimmung nur gezeigt werden kann: durch die Praxis ihrer Ausübung, verstanden als Tat.

»Um eine Praxis festzulegen, genügen nicht Regeln, sondern man braucht auch *Beispiele*. Unsre Regeln lassen Hintertüren offen, und die Praxis muß für sich selbst sprechen.« (ÜG, §139; meine Hervorhebung)

Das Zeigen erhält sich in Wittgensteins Spätphilosophie nicht als eine symbolische Evidenz, sondern als unsere Angewiesenheit auf praktische Führung. Die Praxis spricht nicht durch Zeichen oder Bilder für sich selbst, sondern durch *Beispiele*, welche die Regeln (d.i. Formeln und dgl.) ergänzen. Diese Beispiele zeigen exemplarisch, wie man die Sprache gebraucht. Beispiele dienen dazu, in *Techniken* einzuführen; sie demonstrieren den Umgang mit Urteilen, Äußerungen und Bildern.⁶¹ Und sie sind *unerlässlich*, folgt man Wittgensteins Argumentation gegen die (skeptische) Suche nach einem letzten, die Praxis transzendierenden Sinn.

»So rechnet man. Und Rechnen ist *dies*. Das, was wir z.B. in der Schule lernen. Vergiß diese transzendente Sicherheit, die mit deinem Begriff des Geistes zusammenhängt.« (ÜG, §47)

Wittgensteins eigenes »ästhetisches« Vorgehen ergibt sich konsequent aus seinem Bild der Sprache und der Bedeutung. Fern davon, im Umgang mit der Sprache ein Fest der Vieldeutigkeit und Beliebigkeit zu sehen, will Wittgenstein vielmehr einen Weg entwickeln, der ein kritisches Verhältnis zur Sprache erlaubt *in Anerkennung* der Schwierigkeit, keine

60 Edwards, *Ethics without philosophy*, insb. Kap. 4.

61 Vgl. ÜG §501: »Komme ich nicht immer mehr und mehr dahin zu sagen, daß die Logik sich am Schluß nicht beschreiben lasse? Du mußt die Praxis der Sprache ansehen, dann siehst du sie.«

Position jenseits unserer Sprache einnehmen zu können. Diesen Weg kann Wittgenstein jedoch nur vorführen; er kann dem Leser nur *zeigen*, wie dieser die philosophischen Probleme anzugehen hat. Er bietet keine Lösungen, sondern Beispiele, an denen sich der Leser in demselben Sinne orientieren muss, wie der Schüler die Regel aus den Beispielen des Lehrers erwirbt: »es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann [und muß, JV] man abbrechen.« (PU, §133)

Die Parallele zum Unterricht hilft, dem sich aufdrängenden Eindruck zu begegnen, dass eine solche philosophische Methode hilflos sein müsse. Es wirkt, als fehle ihr das wichtigste: die Möglichkeit, den anderen durch den »zwanglosen Zwang des besten Arguments« auf die eigene Position zu bringen. Dass die Praxis für sich selbst sprechen muss, bedeutet, dass schließlich unsere Worte und Taten *für uns* sprechen müssen. Wir können unser Wissen, wenn der andere es nicht versteht, nur durch Beispiele und Übungen vertiefend mitteilen (vgl. PU §208); doch wie schon das unverstandene Wort keine direkte Aufnahme fand, so müssen auch diese ergänzenden Erklärungen von den anderen noch aufgegriffen werden. Es scheint, als könnten wir unter diesen Prämissen das, was wir »wirklich« meinen, nicht mit Gewissheit kommunizieren; als wären wir in unserer Fähigkeit verhindert, dem anderen zu verdeutlichen, was wir mitzuteilen haben. Hier liegt wahrscheinlich ein Grund, dass Wittgenstein sich so sehr mit dem Problem des Fremdpsychischen beschäftigte: Es drückt jenen Unglauben aus, dass der Ausdruck meiner innersten Gefühle, Gedanken und Ideen doch nicht davon *abhängig* sein darf, dass sie – in die offenbar unzuverlässige Form von Worten, Beispielen und Übungen gegossen – von den anderen erst noch richtig aufgefasst werden müssen.

In der Formel »die Praxis muß für sich selbst sprechen« liegt jedoch weniger Beschränkung, als es den Anschein hat. Eine Pointe des Sprachspielbegriffs ist, dass die Praxis tatsächlich für sich spricht; so reagieren wir, so urteilen wir. Die Angst vor Unverständnis und Missverständnis artikuliert sich gerade in der philosophischen Vorstellung, Sprache würde auf (mentaler) Interpretation beruhen, gegen die Wittgenstein sich wendet. Schließlich ist die philosophische Methode analog zur Lehrsituation und sogar zum mathematischen Beweis zu verstehen, bei denen wir gar nicht auf die Idee kämen, an der Kraft der Beispiele und Übungen zu zweifeln. Man vergißt leicht, in welchem enormen Maße wir durch Unterricht (der schließlich zuletzt auf demselben Prinzip des praktischen *Zeigens* beruht) Übereinstimmung, d.i. Lerneffekte, erzeugen können. Wenn diese Methode hilflos ist, dann in demselben Maße, wie es der Lehrer sein kann, der sich einem uneinsichtigen Schüler gegenüber sieht. Es gibt Grenzen; diese Grenzen sind jedoch nicht spezifisch für die Philosophie.

Werfen wir einen Blick auf diese Grenzen, denn sie sagen etwas aus über den Status der Philosophie als Praxis. Die Erörterungen zur Initiation in die Praxis haben gezeigt, dass der Erwerb von Normativität u.a. durch *Führung* funktioniert. Das Subjekt muss in seinen Tätigkeiten sowie in seiner »Auffassung der Dinge« gelenkt werden; diese Führung kann durch die Person des Lehrers, aber auch mit Hilfe eines Textes oder eines mathematischen Beweises gewährt werden. Diese Führung – und das ist der Punkt, der für die hier verfolgte Frage von Interesse ist – *reicht alleine aber nicht hin*. Sie ist eine notwendige, nicht jedoch eine hinreichende Bedingung; sie kann nur funktionieren, wenn das Individuum sich auch führen *lässt*. Damit ist nicht die Bereitschaft angesprochen, die Autorität des Lehrers oder des Textbuchs anzuerkennen, obgleich diese eine wichtige Rolle spielen mag. Entscheidend ist hier, dass die Führung beim »Novizen« *greifen können muss*. Wenn in der Übung bestimmte Techniken angewandt werden, müssen diese nachvollzogen werden können – so dass sie schließlich zum Ziel führen, zur kompetenten Beherrschung der fraglichen Regel. An die Stelle der Notwendigkeit einer richtigen Interpretation tritt bei Wittgenstein die Notwendigkeit einer geteilten Fähigkeit, Techniken und Übungen auszuführen, die den gewünschten Wandel in der Sichtweise des Subjekts bewirken. Der Unterricht des Lehrers (oder der Beweis) weist nicht gleichsam von alleine über sich selbst hinaus; er ist an die Lernfähigkeit gebunden, an die Tatsache, dass der Schüler den Beweis oder die Initiation in die Praxis durchlaufen können muss, um den Begriff zu erwerben. In diesem Sinne *muss* die Praxis für sich selbst sprechen: »The mind cannot be led at every point; teaching (reasons, my control) comes to an end; then the other takes over.« (CR, 112)

Aus dieser Perspektive berichtet eine der bekanntesten Szenen der *Philosophischen Untersuchungen* von den *Grenzen der Führung* und damit, als deren Sonderfall, von den Grenzen der eigenen Philosophie. Es ist eine Grenze, die – was hier nicht mehr weiter verwundern sollte – im Verhältnis zu den anderen liegt, in dem blanken Unverständnis, in dem »ein Mensch für einen anderen ein völliges Rätsel sein kann.« (PU II, 260) Diese Grenzen, in denen der eine dem anderen ein Rätsel sein kann, wecken erst das Bedürfnis nach einem Wissen, welches diese Kluft überschreitet (und etwa abweichende Auffassungen als *Fehler* begreifen kann). Zugleich bilden sie, als Grenzen möglicher Kommunikation, die auch die Philosophie mit einschließt, einen ständigen Anlass zur Enttäuschung und Frustration dieses Ideals. Auf eine solche Grenze stößt der imaginäre Lehrer, der in den *Philosophischen Untersuchungen* (PU, §185) einen Schüler die Reihe »+2« lehren will. Dazu gibt der Lehrer Beispiele und erklärt sie, auf diese Art nicht mehr und nicht weniger mitteilend, als – wie Wittgenstein an anderer Stelle festhält (PU, §208) – er selber weiß. Diese Erklärungen müssen vom Schüler verstanden werden;

er muss fähig sein, das Erlernete selbständig anzuwenden, diese Kompetenz zeichnet ja sein *Verstehen* aus. Der Lehrer kann sich viel Mühe geben, doch diesen letzten Schritt, die Anwendung und das eigentliche Verstehen, liegt beim Schüler. Er muss die Führung übernehmen.

In der hier diskutierten Szene übernimmt der andere jedoch nicht. Der Schüler bleibt bei seiner Art zu rechnen und addiert, sobald er in den Zahlenraum ab tausend kommt, jedesmal vier statt zwei. »Wir sagen: »Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!« – Er antwortet: »Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich's machen.« (PU, §185) Der Schüler versteht nicht, worauf der Lehrer hinaus will; oder vielmehr ist er der Ansicht, dass er durchaus versteht, was der Lehrer von ihm fordert, und bleibt verwirrt darüber, dass der Lehrer seine Antwort dennoch ablehnt. Woraufhin Wittgenstein feststellt:

»Es würde uns nun nichts nützen, zu sagen: »Aber siehst du denn nicht...?« – und ihm die alten Erklärungen und Beispiele zu wiederholen. – Wir könnten in so einem Falle etwa sagen: Dieser Mensch versteht von Natur aus jenen Befehl, auf unsre Erklärung hin, so, wie *wir* den Befehl: »Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.« (PU, §185)

Wittgenstein rät von erneuten Erklärungen und Beispielen ab, weil der Schüler sie ja bereits verstanden hat. Sie können kein *besseres* Verständnis bewirken, denn sie haben bereits ein vollständiges Verständnis bewirkt – nur nicht das erwünschte. Dass der Schüler einen systematischen Fehler macht (markiert durch das »etc.« in der Umschreibung des Verhaltens des Schülers), ist von größter Bedeutung. Damit ist der Fall ausgeschlossen, dass der Schüler die Erklärung einfach nicht richtig zur Kenntnis genommen oder missverstanden hat. Man muß sich vorstellen, dass der Lehrer hier alle möglichen Erklärungen bereits gegeben hat. Bis zur Zahl 1000 haben diese Erklärungen auch funktioniert, so dass auch nicht davon gesprochen kann, dass der Schüler schlicht *dumm* oder von beschränkter Auffassungsgabe ist.

Der Schüler reagiert auf die gegebenen Erklärungen, ließ sich durchaus von ihnen führen – aber anders als wir. Was wir »von Natur aus« (so das obige Zitat) so und nicht anders verstehen *können*, fasst der Schüler auf eine Weise auf, die uns vollkommen fremd bleibt. »Dieser Fall hätte Ähnlichkeit mit dem, als reagierte ein Mensch auf eine zeigende Gebärde der Hand von Natur damit, daß er in der Richtung von der Fingerspitze zur Handwurzel blickt, statt in der Richtung zur Fingerspitze.« (PU, §185) Für »uns« (das »Wir« in dieser Beschreibung) reagiert der Schüler falsch, doch Wittgenstein spricht nicht davon, dass der Schüler sich irrt. Vielmehr reagiert der Schüler mit größter Selbstverständlichkeit auf die uns befremdliche Weise – »von Natur aus«, was hier vor allem ausschließt,

dass der Schüler sich mit Absicht verstellt oder infolge einer anderen, konkurrierenden Erziehung diese abweichende Reaktion zeigt.

Der Begriff der »Natur« hat hier nicht die Funktion eines Fundaments, das – gleichsam als grundlegendere ontologische Schicht – unserer »zweiten Natur« Rahmen und Maß gibt. Zwar gibt es vereinzelt Bemerkungen darüber, dass es eine »bemerkenswerte Tatsache« sei, dass sich Menschen immer wieder zu diesen und jenen Sprachspielen abrichten ließen.⁶² Diese Tatsache findet jedoch keine Erklärung in einem Begriff der Natur. »Natur« steht bei Wittgenstein für einen Grund, den wir *rückblickend* bestimmen können, als das Reaktionspotenzial, auf das wir nicht zu verzichten bereit sind, wenn wir unsere Initiation in die Praxis beschreiben und nachvollziehen wollen. Die Aussage: Wir stimmen von Natur aus darin überein, dass..., wird selbst aus einem Horizont bestehender Übereinstimmung gefällt. Sie ist der Grund, zu dem wir uns *bekennen*, von dem wir nicht abrücken können.⁶³ Alles, was wir *sagen* (äußern, darstellen, vorführen, zeigen), versteht sich nicht von selbst; in diesem Sinne ist die Übereinstimmung immer schon vorauszusetzen. Die Feststellung, dass alle Menschen diese und jene Reaktion teilen, kann nicht als Fundament der Normativität des Geistes dienen, da sie selbst bereits ein Urteil darstellt und mithin die Übereinstimmung voraussetzt, die sie zu begründen versucht.

»Wer den Vorgang dieses Lehrens und Lernens beschreibt hat alles gesagt, was sich über das richtige Handeln nach der Regel sagen läßt. Wir können nicht weiter gehen. Es nützt, z.B. nichts, zum Begriff der Übereinstimmung zurückzugehen, weil es nicht sicherer ist, daß eine Handlung mit einer anderen übereinstimmt, als, daß sie einer Regel gemäß geschehen ist. Es beruht ja, nach einer Regel vorgehen, auch auf einer Übereinstimmung.« (BGM VII-26)

Die Grenzen der Führung erfahren wir nicht nur an den anderen; wir erfahren sie auch an uns selbst. Wir sind darauf eingestellt, so und so zu reagieren; wir denken somit, die Praxis so und so inne zu haben; doch wenn wir handeln, *in praxi*, stellt sich heraus, dass wir in einen Widerspruch geraten. Wir stimmen nicht mehr mit uns selbst überein; wir

62 »Auch hier könnte man sagen, dass diese Betrachtung der Sprachspiele ihre Wichtigkeit darin hat, daß Sprachspiele immer wieder funktionieren. Daß also ihre Wichtigkeit darin liegt, daß die Menschen sich zu einer solchen Reaktion auf Laute abrichten lassen.« (BGM III-71).

63 So erläutert Christoph Menke, dass die Idee einer »natürlichen« individuellen Kraft nicht normativ sein kann, sondern normativ *wird* – durch den Rückblick des Individuums, welches sich die natürlichen Kräfte »zum Inhalt seines Wollens macht.« Die Pointe dieser Überlegung ist, dass der »Anspruch, seiner Natur treu zu sein«, nur von einem Subjekt erhoben werden kann, welches nicht »bloß seine Natur ist«. (Menke, *Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung.*, 339)

sind uns selbst ein solches Rätsel, wie der Schüler es dem Lehrer sein muß (und wie es manche Philosophen anderen Philosophen sind). Gegen diesen Einbruch in der Übereinstimmung wird dann der Anspruch erhoben, dass die Praxis *so* richtig vollzogen wird. In der Lehrsituation wird dieser Anspruch durch die soziale Position und die Kompetenz des Lehrers abgesichert, die ihm Autorität verleihen. In der Philosophie jedoch rückt diese Autorität des Meisters ohne diese Absicherung in den Vordergrund.

Bei allen Parellelen gibt es somit einen signifikanten Unterschied zwischen der philosophischen Übung und der Lehrsituation. In beiden Übungen erhebt eine Person den *Anspruch*, eine Praktik kompetent ausführen zu können; einen Anspruch auf Repräsentativität. Weder in der Lehrsituation, noch in der Philosophie ist dieser durch Evidenzen gedeckt; doch in der Lehrsituation fällt dies nicht weiter auf. Aus den Augen des kompetenten Meisters ist es *selbstverständlich*, so zu handeln. Nicht umsonst wurde in der Analyse der Lehrsituation der Begriff der *Führung* gebraucht: Die Initiation funktioniert nicht ohne Autorität, die der Lehrer gegenüber dem Neuankömmling in seiner Gesellschaft einnimmt. Der Schüler muss dem Lehrer glauben.⁶⁴ Ohne diese Bereitschaft, sich dem Urteil und der Führung des Lehrers zu *unterwerfen*, könnte der Schüler überhaupt nicht lernen. Eventuelle Grenzen der Führung lässt die Perspektive des Lehrers daher nicht zu, denn sie fallen auf das Subjekt – in diesem Fall: auf den Schüler – zurück, der die Instruktionen entweder missversteht oder schlicht für unfähig erklärt wird, ihnen zu folgen. Hier tritt die »Natur« des Schülers als Abweichung von der Norm auf, die das defiziente Reaktionspotenzial des Schülers erklären soll.⁶⁵

Was in der Lehrsituation nicht thematisch wird, zeigt sich in der Philosophie, welche nicht mit der selbstverständlichen Autorität des Lehrers die Position des »Wir« in Anspruch nehmen kann. Im Philosophieren, so Cavell, *erheben* wir einen »claim« (Anspruch, Forderung), einen Anspruch auf Gemeinschaft und schließlich auch auf Vernunft:

»When Wittgenstein, or at this stage any philosopher appealing to ordinary language, »says what we say«, what he produces ist not a generalization [...], but a (supposed) *instance* of what we say. We may think of it as a sample. [...] The philosophical appeal to what we say, and the search for our criteria and the basis of which we say what we say,

64 Vgl. dazu Wittgenstein: »Der Schüler *glaubt* seinen Lehrern und den Schulbüchern.« (ÜG, §263), »Ist es also so, daß ich gewisse Autoritäten anerkennen muß, um überhaupt urteilen zu können?« (ÜG, §493), »Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt: »auf etwas verlassen kann.«)« (ÜG, §509).

65 Kripke und McDowell identifizieren sich mit der Perspektive des Lehrers, weshalb sie die Grenzen der Führung auch nur als *Abweichung* oder *Irrtum* kennen.

are claims to community. And the claim to community is always a search for the basis upon which it can or has been established. I have nothing more to go on than my conviction, my sense that I make sense. It may prove to be the case that I am wrong, that my conviction isolates me, from all other, from myself. That will not be the same as a discovery that I am dogmatic or egomaniacal. The wish and search for community are the wish and search for reason.« (CR, 19f.)

Cavell sieht in dem (seinem Hauptwerk den Titel gebenden) »Claim of reason« eine der zentralen Einsichten Wittgensteins; mit Gewissheit ist es eine der wichtigsten Einsichten Cavells. Im philosophischen Rekurs auf *unsere* Sprache (das »Wir« in den *Philosophischen Untersuchungen*: »Wir sagen...«, »Aber würden wir noch sagen...«, »Wir neigen dazu...«) spricht sich die Behauptung aus, repräsentativ für die Praxis zu sprechen, eine Behauptung, die in der Lehrsituation *auch* erhoben wird, dort aber nie in Frage steht. Die philosophische Situation ist im Gegensatz zur Lernszene dadurch gekennzeichnet, dass hier keine Übereinstimmung mehr herrscht. Wir denken vielleicht, wir stimmen überein; aber im Versuch, zu fixieren, worin wir übereinstimmen, kommt der Dissens auf. Dann wird der erhobene Anspruch leer, zu einer formalen Behauptung, und unsere Insistenz auf Exemplarität – wenn sie mehr sein soll als die Unfähigkeit, den Bruch in der Übereinstimmung anzuerkennen – zu einer Probe. In der Bestimmung der Antwort wollen wir die Autorität wieder gewinnen, die der Lehrer in Anspruch nehmen kann; die Autorität dessen, der *vernünftig* handelt, aus gutem Grund, berechtigterweise. Doch diese Legitimation der eigenen Repräsentativität ruhte in der verlorenen Übereinstimmung. Wir *wissen* nicht mehr, was die richtige Autorität zur Beantwortung unserer Fragen wäre. Dieses Fehlen der Autorität charakterisiert die Situation der Philosophie, die sich auf die Sprache bezieht; es erklärt den ambivalenten, an McDowell und Kripke demonstrierten Status, den die Sprache als Bezugsgegenstand der Reflexion hat. Weder ein Blick in das Lexikon noch eine statistische Erhebung des Sprachgebrauchs kann uns über die typischen philosophischen Fragen aufklären. Solche Rückversicherungen erteilen uns nicht die erwünschte Auskunft, was es heißt, einen »Grund« oder eine »Absicht« zu haben; sie beantworten die Frage nicht, wann wir »frei« sind, oder was ein »Gegenstand« ist; sie geben uns keine Gewissheit darüber, was eine gerechte Gesellschaft ist, und wie wir mit den Ungerechten und Andersartigen umgehen sollten. Das, was wir wissen wollen (und worüber wir verwirrt sind), sind nicht die Worte; diese liegen ja offen vor uns. In Frage steht unser Verhältnis zu den Worten, zu ihrer Praxis, und damit unser Verhältnis zu uns selbst.

In einer Hinsicht unterscheidet sich somit die philosophische Übung von der Lehrsituation: Während letztere durch die Autorität einer ein-

gespielten Praxis gestützt ist, mit der sich der Lehrer unmittelbar identifizieren kann (»was ich tue, *ist* rechnen«), fordert die philosophische Übung gerade dazu auf, sich und die Praxis näher zu bestimmen, in der man agiert. Es stellt sich die Frage, ob und warum wir an diesen Urteilen und Handlungsformen festhalten, *wenn wir es offenbar nicht aus epistemischen Gründen tun, die alle anderen Vorschläge mit Gewissheit auszuschließen erlauben*. Die philosophische Übung ist somit Kritik und Selbstbestimmung ineins. Die Philosophie, wie sie hier begriffen wird, sucht Selbsterkenntnis; doch diese Selbsterkenntnis verweist das Subjekt unmittelbar auf die Praxis (die Lebensform, die verschiedenen Gebräuche und Praktiken), in der und durch die allein es sich erkennen, d.i. positionieren kann. Es hat die Selbstverständlichkeit verloren, mit der es – in Übereinstimmung mit den anderen – bestimmte Urteile fällt, bestimmten Bildern folgt und sich an bestimmten Beschreibungen orientiert. Es hinterfragt sich, und damit die Praxis, die es konstituiert; oder in Cavells Worten: Wittgensteins Methode konfrontiert »the culture with itself, along the lines in which it meets in me.« (CR, 125)

Wittgensteins Philosophie erweist sich so als eine ganz besondere Form der Kritik. Sie argumentiert nicht im Namen einer esoterischen Wahrheit, zu der die anderen Teilnehmer der Praxis keinen Zugang haben; noch postuliert sie eine allgemeine wissenschaftliche Methode, die sich auf jeden vorkommenden Fall anwenden lässt. Sie sucht vielmehr, durch den Aufweis der *eigenen* Verstricktheit des Individuums mit der Praxis, in der die philosophische Verwirrung auftritt, das Subjekt zu einem neuen Blick auf sich selbst und diese Praxis zu bewegen. In der Übung erlangt das Subjekt wieder Handlungsfähigkeit – aber nicht, weil es sich wieder eingliedert, sondern weil es sich zu der den Widerspruch provozierenden Praxis (und damit zu sich selbst) verhält.

Aus dieser Perspektive kann Wittgensteins Methode nicht als Therapie bezeichnet werden. Die Arbeit an sich weist, obgleich sie sich auf das individuelle Subjekt bezieht, über das Individuum hinaus. Die Philosophie wird zwar zur Ruhe gebracht, wie Wittgenstein fordert (PU, §133), aber eben nicht durch eine *Auflösung* der Philosophie. Eine der größten Stützen für die therapeutische Deutung ist Wittgensteins charakteristische Feststellung: »Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. [...] Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.« (PU, §126f.) Was aber ist der Zweck, auf den Wittgenstein sich hier bezieht? Der *bestimmte* (und das heißt: nicht allgemeine) Zweck wird durch das Subjekt hineingetragen, welches Fragen und Probleme hat. Und die Aufgabe der *Philosophie* kann nur darin bestehen, dem anderen eine Methode und damit letztlich eine Anschauungsweise *vorzuführen*. Irgendwann muss der Leser übernehmen. Die eigentliche »Arbeit an sich« kann die Philosophie nicht leisten; das ist eine der weiterreichenden Folgen aus der

Ablehnung eines Standpunktes von Nirgendwo. Die Philosophie selbst ist kritisch oder ruft zur Kritik auf; doch sie kann sich nur auf das Subjekt stützen, welches auf sich und sein Verhältnis zur Praxis reflektiert.

Deshalb will Wittgenstein nur eine übersichtliche Darstellung geben und keine Theorie. Die übersichtliche Darstellung dient dem übenden Subjekt als Material, an dem es sein Verhältnis zur Praxis prüfen kann. Es prüft, ob es sich an diesen Bildern führen kann, will oder sollte; es prüft, ob es auch glaubt, dass »wir« dieses und jenes sagen; und es verfolgt, was es dazu bringt, so selbstverständlich an jenen Sätzen festzuhalten, die es in die philosophische Verwirrung bringen. Das Resultat der Prüfung, der philosophischen Übung, ist eine Transformation des Subjekts, seines Selbst- und Weltverhältnisses.

Diese Änderung des subjektiven Standpunkts ist – und das ist Wittgensteins entscheidende subjektkritische Einsicht – keine Änderung der bloßen Meinung. Sie muss auch eine Änderung der Praxis sein, in der es agiert. Die philosophischen Probleme sollen »*vollkommen* verschwinden« (PU, §133), wie es Wittgenstein fordert, weil sie als Probleme *der Philosophie* verschwinden – »sodaß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen.« (PU, §133) Im Skeptizismus stellt die Philosophie sich selbst in Frage, und so ist es paradoxerweise gerade der Schritt der *Abkehr* von der philosophischen Metaebene, welche der philosophischen Übung ihren Wert sichert. Nur in dem Maße, in dem es dem Subjekt gelingt, seine neue Perspektive in Übereinstimmung mit den anderen zu leben, hat sie Bestand. Das bedeutet nicht notwendigerweise, eine andere Form der Übereinstimmung zu postulieren; es bedeutet vor allem, eine neue Übereinstimmung zu finden, die eigene Praxis (welche auch die der anderen ist) in einem neuen Lichte sehen zu lassen. Dass unser Weltverhältnis *nicht* epistemisch ist, erweist sich hier nicht als Hindernis, sondern im Gegenteil als Bedingung dieser Umwertung. Gerade weil die Übereinstimmung in nichts gründet, kann sie auch anders gesehen werden.

Weder in der Ablehnung noch in der Übernahme des Standpunktes, den »wir« als Teilnehmer einer Praxis einnehmen, kann das Subjekt sich auf eine vorgängige Übereinstimmung beziehen, die seine Entscheidung rechtfertigt. Deswegen muss es, um seinen eigenen Standpunkt zu finden, über sich hinausgehen und die Praxis untersuchen, in der allein es Standpunkte einnehmen kann, und sich zu ihr als Vertreter dieser Praxis – als *ihr* Exemplar – verhalten. Auf die Übereinstimmung wird nicht verwiesen; sie wird hergestellt oder festgestellt. In diesem Sinne wird hier Cavells Bemerkung aus dem obigen Zitat verstanden: »the claim to community is always a search for the basis upon which it can or has been established.« (CR, 20) Der Anspruch, dass man *so* zu handeln hat, impliziert eine Praxis, in der man *so* handelt. Die »Arbeit an sich« ist,

sofern sie kritisch zu sein beansprucht, die Kritik der Praxis in ihrem eigenen Namen.

5.7 Fazit

Mit Cavells Einsicht in die beanspruchte Repräsentativität des philosophierenden Subjekts zeichnet sich ab, wie dem zu Beginn dieser Arbeit entwickelten »Problem der Kritik« mit Wittgenstein begegnet werden kann. Das Problem der Kritik entspringt der Annahme, das kritisierende Subjekt – »ich«, oder das Subjekt einer apriorischen Vernunft – operiere aus einer Distanz zu der Praxis, die es zu prüfen und ggf. zu legitimieren versucht. Es wird angestrebt, das Erkennen von Zwang, Macht oder anderen Determinanten freizuhalten, weil diese der Autonomie des Denkens einen heteronomen Grund unterstellen. Damit besteht – so die Sorge – die ständige Gefahr eines »blinden Flecks«, eines Ungedachten, welches uns selbst in unseren vernünftigsten, reflektiertesten und freiesten Urteilen determiniert. Jedes Aufdecken scheint demnach selbst wieder ein Verdecken zu sein; hinter jedem Gedachten steht noch ein weiteres Ungedachtes, das unser Denken bestimmt. Dieses Problem wird besonders deutlich sichtbar, sobald von der These einer praktischen Konstitution der Subjektivität ausgegangen wird: Hier artikuliert es sich in dem Bedenken, dass wir, gerade weil unser Denken und Erkennen abhängig von praktischer Übung und Übereinstimmung ist, wir an diese irrationalen Faktoren gebunden sind.

Doch wie berechtigt ist diese Sorge? In der isolierten theoretischen Form hat sie sich als ein Missverständnis erwiesen. Unser Selbst- und Weltverhältnis ist nicht epistemisch konstituiert, und daher hat es keinen Sinn, nach einem epistemisch gewonnenen Fundament zu fahnden. Wer trotzdem sucht, findet sich in der Position des Skeptikers wieder, den jede Lösung *de facto* nur kurzfristig beruhigen kann, da sie nie *seine* Lösung sein kann. Kritiker und Skeptiker stecken in dem Widerspruch, dass sie, sofern sie jedes Urteil auf den Prüfstand stellen wollen, keine Basis mehr haben, um ihr eigenes Urteil als solches aufrecht zu erhalten und seine Geltung zu verteidigen. Der skeptische Zweifel entsteht, wie gezeigt wurde, durch eine »Störung« im Selbstverhältnis, durch den Zweifel an der eigenen Urteilskraft. Solange die gefundene Lösung selbst wieder normativ ergriffen werden muss, entgleitet sie immer mit der Folgefrage, ob *dieses* Verständnis der gegebenen Antwort auch das richtige sei. Um es zu einer Lösung zu machen, ist es nötig, über das Erkennen hinaus das *Verhältnis* zu dieser Lösung zu ändern. Wir müssen sie auf eine Weise übernehmen (annehmen), die selbst nicht von der Art des epistemischen Erkennens ist.

An diesem Punkt jedoch gilt es, nicht das Missverständnis der therapeutischen Lesart zu wiederholen. Sie setzt dem Fragen ein Ende, das wir durch die Einsicht in die Sinnlosigkeit der skeptischen Suche erkennen und anerkennen sollen. Sie folgt damit der kantischen Lösung des hier beschriebenen Problems, weist sie doch einen Grund aus, der sich für unser Erkennen als konstitutiv erweist und den wir, da er »unser« Grund ist, anerkennen müssen. Sie begibt sich damit in die Position des Lehrers: Der Grund ist für sie das, was »wir« tun, und was »wir« tun, deckt die therapeutisch-kritische Philosophie auf. Die therapeutisch verstandene philosophische Übung hat somit das Ziel, die gegebene Lebensform anerkennen zu lehren. Doch dieser Ansatz ignoriert, dass die sich in dem Problem der Kritik artikulierende Sorge selbst *ihren Grund in der Praxis hat*. Die Sorge, im Denken von einem »unbekannten Faktor« bestimmt zu sein, ist eine (sehr philosophische) Artikulation der Erfahrung, sich in der Praxis nicht auszukennen, oder nicht übereinstimmend zu reagieren.⁶⁶ Der »unbekannte Faktor«, das »Ungedachte«, zeigt sich in dieser Kluft zwischen den Regeln und Bedeutungen, die offen vor uns liegen, und ihrer Anwendung, in der es zu einem Widerspruch kommt. Er zeigt sich in den Grenzen der Führung, paradigmatisch vorgeführt in der Szene des Lehrers, der alles erklärt hat und, nachdem der Schüler immer noch alles anders versteht, nur noch feststellen kann, dass er, der Lehrer, *so* handelt und reagiert. *Irgendetwas* verhindert, dass wir *so* handeln können, wie wir es uns gedacht haben, und sei es, weil die anderen *so* abweichend reagieren, dass wir noch nicht einmal sagen können, *was* sie anders machen. Unsere Urteile greifen nicht *so*, wie wir es uns wünschen; wir verstricken uns in Paradoxien und Aporien. Wir beschreiben uns selbst, und finden eine Diskrepanz zu unseren Taten. Wir sind – um das hier entwickelte Vokabular aufzugreifen – nicht mehr imstande, uns *selbst* in diesen Beschreibungen zu finden und uns an diesen Regeln zu führen. (»Habe ich nicht«, fragt sich der Lehrer, »alles gesagt? Wieso reicht es nicht, auf die Formel zu verweisen, wenn ich doch selbst nur einer Formel folge?« – Die *Philosophischen Untersuchungen* können als eine Reflexion auf dieses Unverständnis begriffen werden, das infolge dieses seltsamen Schülers entsteht.) Die philosophische Übung reagiert auf eine *Unruhe*, die sich aus unserem Leben in der Praxis (aus der Praxis unseres Lebens) ergibt, weshalb das »Sich-Verfangen in den Regeln« von Wittgenstein auch als eine fundamentale *Tatsache* bezeichnet wird. (PU, §125) Das Problem der Kritik resultiert aus dem Versuch, die Quelle dieser Unruhe, ihre Ursache, mit epistemischen Mitteln aufzuweisen.

Die philosophische Übung ist Selbsterkenntnis, doch da das Selbst (»ich«) nicht unabhängig von der gemeinsam geteilten Praxis (»wir«) ope-

66 Vgl. BGM III-70: »daß ich mich, wenn die Leute sprechen, nicht auskenne, nicht übereinstimmend mit ihnen reagieren kann«.

rieren kann, resultiert sie in einer Stellungnahme zu der Frage, was es heißt, *diese* eigene Praxis richtig auszuführen. Sie erhebt den Anspruch darauf, zu zeigen, wie man diese Praxis zu verstehen hat; sie will klären, was es heißt, diese Praxis richtig zu vollziehen. Da die philosophische Sorge ihren Grund in der Praxis hat, muss sie sich auf diese beziehen. Die philosophische »Arbeit an sich« befreit sich nicht einfach von Missdeutungen, wie es die therapeutische Lesart annimmt. Indem das Subjekt diese Missdeutungen geraderückt, nimmt es *zugleich* auch eine Position zu der Praxis ein, aus der heraus die Schwierigkeiten entspringen. Es nimmt Stellung, wie man diese Praxis *wirklich* verstehen und ausführen sollte.

Kritik, die sich nicht auf die Autorität eines Lehrers stützen kann, muss aus einer Position der Immanenz arbeiten, zielt sie doch darauf, die Praxis *in ihrem eigenen Namen* zu verändern. Für McDowell war es ein Problem, dass eine potenzielle Beschreibung der Praxis – ihrer Kriterien – durch die skeptische Perspektive ihres Gehalts beraubt werden kann. Die hier entwickelte Sichtweise sieht darin gerade das Potenzial für Wandel: Eben weil solche Beschreibungen aus sich heraus nicht selbstverständlich sind, können sie in den Dienst neuer Praktiken genommen werden. Deshalb konzentriert sich Kritik, historisch gesehen, immer wieder darauf, den Missbrauch einer Idee aufzuweisen, oder die Falschheit einer vorgeblichen Wahrheit. Häresie ist der häufigste Modus der Kritik; Ketzerei bereits der Verzicht auf Diskursivität.

Der Häretiker operiert noch aus einer Perspektive der Immanenz, während der Ketzler sich bereits dafür entschieden hat, der Praxis ganz den Rücken zu kehren. Wissenschaftliche Revolutionen entspringen der Annahme, gerade der Wissenschaft nur *treu* bleiben zu können, indem ihr Fundament verschoben wird. Cavell ist zuzustimmen, wenn er festhält: »Only masters of a game, perfect slaves to that project, are in a position to establish conventions which better serve its essence [dem *Witz* der Praktik, JV]. This is why deep revolutionary changes can result from attempts to conserve a project, to take back its idea, keep it in touch with history.« (CR, 121) Revolutionen, ob wissenschaftlich oder nicht, können aus den unterschiedlichsten Gründen losgetreten werden; Cavell will hier auf eine Bedingung *rationaler* Kritik aufmerksam machen: Umsturz und Wandel nicht als Folge einer externen Veränderung, sondern als Resultat diskursiven Handelns. Selbst wenn also im Rückblick zwischen Einstein und Newton ein tiefgreifender Wandel in der Auffassung von Raum und Zeit festzustellen ist, wurde dieser Wandel durch den Versuch vorangetrieben, das Projekt »Physik« fortzuführen, es »in touch with history« zu halten, wie Cavell schreibt.⁶⁷

67 Cavell bezieht sich explizit auf Kuhn (CR, 121) und dessen Bild wissenschaftlicher Revolutionen; Kuhn wiederum schuldet, wie vor allem seine nach seinem Hauptwerk *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* veröffentlichten Ein-

Nicht zuletzt hat diese Beobachtung eine methodische Pointe: Eine Kritik, welche eine völlig andersartige Praxis einfordert, hat für das Subjekt insofern keinen Sinn, da sie mit der fraglichen Praxis auch die Perspektive des kritischen, d.i. in irgendeiner Form nach wie vor an der Praxis *hängenden* Subjekts auflösen würde. Nur ist nicht klar, *woran* das Subjekt hängt; es weiß im Zustand des »Sich-Verfangens in den Regeln« nicht mehr, was es meint oder tut. Deshalb kennzeichnet die Philosophie jene Doppelseitigkeit, dass sie einerseits den normalen Sprachgebrauch voraussetzen muss, um überhaupt angeben zu können, *was* sie erläutert, und gleichzeitig dabei versucht, diesen Sprachgebrauch zu reformieren und in ihn einzugreifen. Das Subjekt kann auch erst im Laufe dieser »Arbeit an sich« herausfinden, woran es hängt, was es eigentlich reformieren (ändern, neu verstehen) will. Während die therapeutische Deutung einseitig versucht, die Bindung des einzelnen Subjekts an die Praxis auszuformulieren und philosophisch einzuklagen, hebt Cavells Position hervor, dass die philosophische *Bestimmung* unserer Bindung (der Notwendigkeiten, denen wir »von Natur aus« folgen; der Schlussfolgerungen, die uns unabweisbar scheinen; der Freiheiten, die wir durch eine neue »Auffassungsweise« gewinnen) selbst wieder ein Akt in der Praxis ist – angreifbar, anzweifelbar, den Grenzen ausgesetzt, die jeder Versuch aufweisen kann, (sich selbst) zu führen.

zelaufsätze zeigen, Wittgensteins Denken mehr, als beim ersten Blick nahegelegt wird. Vgl. Kuhn, *Second Thoughts on Paradigms*.

6 Philosophie als Lebensform

6.1 Wittgenstein, Hadot, Foucault

Treten wir, nachdem im letzten Kapitel Wittgensteins philosophische Praxis in seine Philosophie der Praxis integriert wurde, einen Schritt zurück, um die Grunddynamik der bisherigen Überlegungen aus dieser neu gewonnenen Perspektive zu rekapitulieren. Die Schwierigkeit, mit der der Skeptizismus und die Selbstreflexion des Subjekts gleichermaßen kämpfen, ist die ambivalente Natur des Anspruchs, im Namen der Praxis sprechen zu können (repräsentativ für sich und die anderen, als ein »ich«, das »wir« sagen kann). Sie hat sich als ein Grundelement in der Philosophie Wittgensteins erwiesen, ohne das seine Überlegungen unvollständig blieben. McDowells Versuch, den Skeptiker auszugrenzen, scheiterte, weil er eine selbstverständliche Autorität und Repräsentativität des Philosophen unterstellte. Dass diese Autorität dem Philosophen – im Gegensatz zum Lehrer – fehlt, ist die »Wahrheit« des Skeptizismus, die Cavell immer wieder hervorhebt, und die in der Detaillektüre Wittgensteins bestätigt gefunden wurde. Es gibt keine spezifisch *epistemische* Autorität des Philosophen. Die Versuche, in Regeln oder Kriterien zwingend notwendige Abbilder der Praxis zu finden, an denen sich das Subjekt wieder mit ihr in Übereinstimmung bringen kann, müssen scheitern. Solche »Abbilder« funktionieren nur durch die Praxis ihrer normativen Anwendung und setzen somit die Übereinstimmung bereits voraus, die sie gerade beschreiben und neu klären sollen.

Wittgensteins Argumentation, wie sie hier rekonstruiert wurde, fußt wesentlich auf der Diagnose, dass das eigentliche philosophische Problem in dem Mangel an Übereinstimmung in der Praxis liegt, in der gemeinsam geteilten und dann doch individuell abweichenden Anwendung der Sprache. Gerade weil die praktische Übereinstimmung nach Wittgenstein unser Erkennen und Urteilen konstituiert, kann durch Erkenntnis und Urteile allein diese Übereinstimmung nicht wieder hergestellt werden. Sie bedarf der Übung, die nicht mit einer selbstverständlichen Wahrheit, sondern mit einem exemplarisch erhobenen Anspruch auf den richtigen Vollzug der Praxis endet. Und dieser Anspruch ist nicht

das Ende, sondern selbst ein Beginn; eine Herausforderung, vielleicht eine Provokation, auf jeden Fall eine Konfrontation mit der Praxis.

Was steht mit diesem exemplarisch erhobenen Anspruch auf dem Spiel? Die »Arbeit an sich« nahm ihren Ausgang in der Verwirrung, in der das Subjekt sich außerstande sah, innerhalb der Praxis noch zu agieren. Es konnte weder mit noch gegen die Regeln handeln, weil es sein Handeln nicht mehr nach den Regeln begreifen konnte. Obgleich es die Regeln klar vor Augen hat, gerät es bei ihrer Anwendung in den Widerspruch, den Wittgenstein mit dem Ausdruck »Ich kenne mich nicht aus« (PU, §123) kennzeichnet – ein Widerspruch der Praxis mit dem Bild, welches das Subjekt von ihr hat. Dies ist ein Widerspruch des Subjekts mit sich selbst, insofern es sich selbst, sein Handeln und Urteilen, in diesem Bild und in diesen Regeln sucht. Zugleich ist es ein Widerspruch in der Praxis, denn der Widerspruch tritt auf in dem Versuch, die Praxis zu vollziehen, ihr zu entsprechen. Wenn das Subjekt dachte, dass es bisher addierte, und nun feststellt, dass es vielleicht – um es mit Kripke zu sagen – *quaddierte*: dann weiß es nicht mehr, was es tun muss, um die Praxis der Addition auszuführen, noch, was es eigentlich tut, wenn es dieser Praxis folgt. Daher ist der Skeptizismus ein Problem des Selbstverhältnisses, eine Sorge des Subjekts um sich selbst. Der Einsatz der durch den Skeptizismus ans Licht gebrachten Sorge ist die Möglichkeit, zu sich selbst wieder in ein – bildlich gesprochen – ungetrübtes Selbstverhältnis zu treten. In der »Arbeit an sich« geht es um das Subjekt in seinem Selbst- und Weltverhältnis, und damit steht mit dem exemplarischen Anspruch, das Subjekt selbst auf dem Spiel – in dem Maße, in dem die Praxis, auf die es übend reflektiert, *seine* Praxis ist.

Wittgenstein folgend, wurde der Konflikt von Subjekt und Praxis hier als ein *individueller* Konflikt diskutiert, als die Suche des Individuums nach einem Ausweg aus der Verwirrung, in der es gefangen ist wie in einem Fliegenglas. (PU, §309) Doch die Konfrontation von Subjekt und Praxis vollzieht sich schon bei Wittgenstein in einem *gesellschaftlichen* Rahmen. Auf die Konsequenzen dieser *Einbettung* der individuellen Verwirrung in die Praxis geht Wittgenstein nicht ein. Auf sie werden wir uns jetzt konzentrieren, denn sie lässt die philosophische Übung angesichts ihres Einsatzes zu einem *ethischen* und *politischen* Problem werden. Ethisch, da es um das Subjekt in seinem bedrohten Selbstverhältnis geht, um seine Handlungsfähigkeit im Gegensatz zu der Verwirrung; politisch, denn es geht darum, wie das Subjekt in, mit oder vielleicht gegen die gesellschaftliche Praxis *leben* kann, in der die »Arbeit an sich« notwendig eingebettet ist.

Dieses Kapitel will die Übung aus der Isolation nehmen und explizit (und nicht nur formal) als *Teil* einer Lebensform betrachten. Diese Überlegungen werden sich vor allem auf das Werk von Michel Foucault stützen, der sich in seiner späten »ethischen« Phase mit historischen

Praktiken des Selbst beschäftigte. Einen ersten Zugang zu dieser Thematik bietet die These von Pierre Hadot, dass die Philosophie in der Antike als eine praktische Übung begriffen werden müsse, die sich nicht in Theorie erschöpfe. Diese These wurde von Foucault produktiv aufgegriffen, und sie zeigt zugleich die starken inhaltlichen Konvergenzen zu den hier an Wittgenstein entwickelten Themen auf. Sie gibt einen Einblick in den Reichtum, den Wittgensteins Begriff der »Arbeit an sich« birgt, wie auch in die Grenzen, in denen Wittgenstein ihn einschließt.

Folgt man Hadot, so dienen die Schriften und Dialoge der antiken und hellenistischen Philosophie »plus à former qu'à informer.«¹ Die Suche nach Erkenntnis war für diese Tradition kein Selbstzweck. In ihrer antiken »ursprünglichen Gestalt«, so Hadot, erscheine die Philosophie »nicht mehr als eine theoretische Konstruktion, sondern als eine Methode der Menschenformung, die auf eine neue Lebensweise und ein neues Weltverständnis abzielt, als eine Bemühung, den Menschen zu verändern.«² Es sei ein Missverständnis, so Hadot, die antiken Werke im modernen Sinne als theoretische oder gar systematische Schriften zu rezipieren, wie sie heute den Universitätsbetrieb dominieren. *Systematisch* seien die antiken Überlegungen nur in dem Maße, in dem sie »dem Geist eine kleine Anzahl eng miteinander verbundener Prinzipien liefern will, die aus eben dieser Systematisierung die größtmögliche Überzeugungskraft und eine bessere mnemotechnische Wirksamkeit erzielen.«³ *Theoretisch* ist diese antike Philosophie in dem Maße, in dem diskursiv gewonnene Erkenntnisse erforderlich sind, um die von der jeweiligen Schule angestrebte Lebensform zu erreichen. Der philosophische Diskurs ist, wie Hadot mit einer stoischen Unterscheidung festhält, in dieser Tradition getrennt von der philosophischen Praxis.⁴ Der Diskurs – die Schriften – war nur das Material, *an dem* sich das Subjekt übt; die praktische Anleitung jedoch, die Art und Weise, wie mit diesen Schriften umzugehen sei, ist überwiegend mündlich überliefert worden und war »Teil des traditionellen mündlichen Unterrichts.«⁵

1 Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, 146. Der Ausdruck »plus à former qu'informer« stammt, wie Hadot immer wieder betont, von Victor Goldschmidt, der ihn auf die platonischen Dialoge bezog. (ebd., 97) Vgl. auch den Verweis in Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 189, n. 107. Für die Grundidee der Philosophie als »Selbsterziehung« beruft sich Hadot auch auf Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*.

2 Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 45.

3 Ebd., 168. Freilich gibt es noch inhaltliche Gründe, die in bestimmten Schulen – insbesondere dem Stoizismus – eine systematische Erkundung der Natur erforderten. Doch selbst bei Aristoteles beharrt Hadot darauf, dass er nicht die Absicht hatte, »ein vollständiges System der Wirklichkeit darzulegen«, sondern »seine Schüler die Anwendung korrekter Methoden in Logik, Naturwissenschaften und Moral lehren« wollte. (43)

4 Ebd., 167.

5 Ebd., 16 (sowie p. 183, Endnote 15).

Hadot führt so in die antike Philosophie einen Begriff ein, der auch in der hier entwickelten Wittgensteindeutung im Vordergrund stand: Den Begriff der Übung. Die Philosophie wurde Hadot zufolge in der Antike als eine Lebensform gesehen, als eine Weise, sein Leben zu führen und sich darin zu üben, ein anderer zu werden. Dies ging so weit, dass auch Lebensweisen großer Männer als vorbildlich hingestellt wurden, die keine Philosophen waren. »Ein Politiker wie Cato von Utica wird als Philosoph, ja sogar als Weiser angesehen, obwohl er nichts geschrieben und nichts gelehrt hatte, da er ganz und gar im Sinne des Stoizismus lebte.«⁶ Eine philosophische Lebensform wurde deshalb für rühmend wert erachtet, weil sie mehr forderte als die Einhaltung bestimmter Regeln und Prinzipien. Die Lebensform zeichnete sich darin aus, dass in ihr die Menschen sich selbst – ihre Weltsicht, ihr Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen – zum Guten gewandelt haben. Ohne einen solchen Wandel sei der Mensch nicht fähig, ein gutes und gelingendes Leben zu führen.⁷ Ein solches Leben verlangt eine »Bekehrung (*conversion*), die das ganze Leben verändert und das Wesen desjenigen verwandelt, der sie vollzieht.«⁸ Eine solche *Konversion* des Subjekts, die je nach Schule anders gefasst und in Ausdrücken wie »sich zu sich selbst wenden« oder »sich von sich selbst lösen« beschrieben wurde, erforderte jedoch eine langwährende Arbeit an einem selbst. Die Philosophie als Lebensform wurde daher begleitet von, und verlangte nach, wie Hadot es nennt, *geistigen Übungen* (*exercices spirituels*).

Hadots Begriff der »geistigen Übungen« bezieht sich auf eine Vielzahl von Praktiken, denen die Menschen zu folgen hatten, um ein philosophisches Leben führen zu lernen. Diese Übungen zielten nicht auf sachliche Fähigkeiten, sondern auf das Subjekt selbst, auf sein Denken, Handeln und Fühlen. Die geistigen Exerzitien, wie sie aus der christlichen Tradition bekannt sind – Meditationsübungen etwa – sind für Hadot »nur eine christliche Version der griechisch-römischen Tradition.«⁹ Besonders prominent ist hier der Stoizismus, der eine Vielzahl von Übungen empfahl. Das Individuum wurde dazu angehalten, seine Wachsamkeit zu üben, indem es sich eine kurze und mnemotechnisch griffige Lebensregel (*kanon*) aneignete und »sie in Gedanken auf die verschiedensten Lebensumstände bezieht.«¹⁰ Um zu lernen, alle Ereignisse des Lebens im Lichte dieses Grundprinzips zu betrachten, wurde über diese Ereignisse meditiert.¹¹ Vor Tagesbeginn bereitete man sich auf die zu erwartenden

6 Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 173.

7 Ebd., 38.

8 Ebd., 15.

9 Ebd., 14.

10 Ebd., 18.

11 »Die Meditation (*melete*) ist entsprechend ihrer Etymologie eine Übung, die Bemühung, einer Idee, einem Begriff oder einem Prinzip der Seele Leben zu verleihen.«

Situationen vor und rief sich die Prinzipien in Erinnerung, die nötig sein werden, um bei abzusehenden Komplikationen und Schwierigkeiten sich nicht durch die Leidenschaften überwältigen zu lassen. »Am Abend prüfte man sich dann erneut, um sich über Fehler und erzielte Fortschritte Rechenschaft abzulegen.«¹² Da die Grundregeln das Resümee teils umfangreicher spekulativer und logischer Betrachtungen waren, bestand die Lektüreübung darin, sich dieses Lehrgerüst vollständiger anzueignen und die Schriften anderer Mitglieder der Schule auszulegen.

Andere Übungen waren mehr praktischer Natur. Es wird dazu aufgefordert, sich praktisch zu üben, um bestimmte Gewohnheiten (Urteilsweisen, Verhaltensweisen) zu übernehmen und selbstverständlich werden zu lassen. Zu diesen praktischen Übungen gehören Techniken des Umgangs mit Leidenschaften (Zorn, Neid, Hass) oder zum Umgang mit sittlich herausfordernden Situationen (Vermeidung der »Geschwätzigkeit«, keine falsche Rücksichten nehmen). So empfiehlt Plutarch, unsittliche Neugierde durch Übungen des Verzichts und der Beherrschung abzulegen. Paul Rabbow, der ein Kompendium antiker Exerzitien der »Seelenführung« verfasst hat, beschreibt den Charakter dieser Übungen so:

»In einem wohlüberlegten Stufengang von einzelnen, aus den Vorfällen des Tages sich ergebenden Exerzitien steigt die Tugendübung vom Leichten und Harmlosen, wo die Überwindung des Affekts nicht schwer, die Folgen eines Fehltritts nicht erheblich sind, zum Bestehen der schweren und ersten Versuchungen auf, um schließlich in einer Übersteigerung nach der Seite der erstrebten Tugend zu enden.«¹³

Die Idee geistiger *Exerzitien* ging, wie Hadot nachweist, nie ganz verloren. Sie verlor an Bedeutung unter dem wachsenden Einfluss der Theologie, erfuhr eine Renaissance im Ausgang des Mittelalters und ist, trotz einer heutigen Dominanz eines kognitiven Paradigmas der Reflexion, immer wieder neu aufgetaucht.¹⁴ Was hier im Vordergrund stehen soll, ist die Parallele dieser antiken Tradition der »Seelenführung« mit zahlreichen Punkten, die an Wittgenstein entwickelt wurden. Dies ist, folgt man Hadots eigenem Bekunden, auch kein Zufall: Als Hadot seine philosophische Ausbildung begann, beschäftigte er sich bereits sehr früh mit dem in Frankreich damals noch weitgehend unbekanntem Autor Wittgenstein,

12 Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 18.

13 Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, 224.

14 So beginnt Hadot seine Exposition der antiken Exerzitien mit einem Zitat George Friedmanns aus dem Jahre 1970, das – ohne dass der Autor sich dessen bewusst war – zeige, »wie sehr die antike Tradition in ihm, wie in uns allen, weiterlebt.« (Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 13)

wovon mehrere Aufsätze über den *Tractatus* und das Spätwerk zeugen.¹⁵ Die Lektüre Wittgensteins habe, so Hadot, ihn stark inspiriert »pour comprendre la philosophie comme forme de vie ou mode de vie.«¹⁶

Tatsächlich finden sich in der von Hadot gezeichneten Übersicht antiker Praktiken zahlreiche formale Gemeinsamkeiten mit Grundgedanken des späten Wittgenstein – die Betonung der Praxis, die Notwendigkeit von Übungen, die Verwendung von Techniken. Die inhaltlichen Unterschiede zu Wittgensteins Philosophie sind ebenso wenig zu übersehen: Während die antiken Schulen darauf zielten, das *Leben* zu lehren und einen Zustand der Vollkommenheit anstrebten, der beschrieben, begründet und als Ziel rational gerechtfertigt wurde, ist bei Wittgenstein eine solche inhaltliche Bestimmung dessen, was es heißt, ein gutes und richtiges Leben zu führen, nicht zu finden. Wittgenstein zeichnet kein Bild des richtigen Lebens, doch er zeigt – hierhin wieder mit Hadots Antike übereinstimmend –, dass die philosophische »Arbeit an sich« als eine *Übung* begriffen werden muss. Wie die hier geschilderten Übungen der griechisch-römischen Tradition zielt diese auf eine *Transformation* des Subjekts, wobei Wittgenstein diese bevorzugt als einen Wandel der »Betrachtungsweise« oder »Sichtweise« beschreibt – ein Ausdruck, mit dem Hadot wiederum oft die geforderte Konversion des Subjekts schildert.¹⁷ Wittgensteins Überlegungen bieten so eine *strukturelle Erhellung* der antiken Idee der Konversion des Subjekts. Sie zeigen, dass die Verbindung der Philosophie mit Übungen einem internen Zusammenhang von Selbstverhältnis und ihrer Transformation durch Praktiken entspricht. »Indem wir zu einer Technik erzogen sind, sind wir es auch zu einer Betrachtungsweise, die *ebenso fest* sitzt als jene Technik.« (BGM IV-34) Die Technik ist für Wittgenstein eine notwendige Bedingung für eine Transformation des Subjekts, wie auch für die von Hadot erforschte Tradition; mit ihr greift das Subjekt in seinen Erfahrungsraum ein. Wo Hadot diese Techniken und den sie umgebenden Diskurs historisch beschreibt, zeigt Wittgensteins Analyse, dass dieser von der Antike angenommene Zusammenhang, Philosophie *erfordere* eine Arbeit an sich, eine strukturelle Pointe birgt. Freilich erfordert dies, sich vom Selbstverständnis dieser Philosophien zu entfernen.

An Hadots Beschreibungen erkennt man, dass die Philosophie als Lebensform ihre sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen hat. Die antike Philosophie gab, folgt man Hadots Lesart, Ratschläge der Selbstgestaltung, die sich jedoch auf eine männliche Elite beschränkte,

15 Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*.

16 Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, 214.

17 So fordert Marc Aurel dazu auf, die »Sichtweise mit derjenigen der Allnatur« zu identifizieren; dann, so Hadot, »nimm [der Mensch] jedes Ereignis, jeden gegenwärtigen Augenblick mit Wohlgefallen, Dankbarkeit und Ehrfurcht an« (Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 81)

welche über die Ressourcen und die Zeit verfügte, diesen Vorschlägen zu folgen. Zudem forderten die antiken Schulen konkrete *Lebensweisen* ein, was auch dazu führte, dass die »Philosophen« von anderen mit Misstrauen und Argwohn beäugt wurden.¹⁸ Das Subjekt muss an sich arbeiten, indem es sein Leben ändert – es muss falsche Handlungs- und Denkweisen ablegen und eine richtige Perspektive gewinnen, die meist als Einheit mit dem Kosmos gedacht wurde. Es muss lernen, über sich, seinen Alltag und die philosophischen Betrachtungen zu meditieren und sich in der Auslegung der Lehre üben. Das bedeutet, dass die Lebensform, deren *Teil* das Subjekt ja nur ist, diese Übungen hemmen oder fördern kann. Die »Arbeit an sich« steht so in einem potenziellen Konflikt mit der gesellschaftlichen Praxis: Unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen kann das Subjekt überhaupt an sich arbeiten? Welche Techniken stehen ihm für die Übung zur Verfügung? Welche Mittel hat es, eigene Verfahren zu entwickeln?

Der Vergleich mit der antiken Tradition zeigt, wie Wittgensteins Grundperspektive hier an ihre Grenzen stößt. Die Philosophie kommt bei Wittgenstein – wie in der hier zitierten antiken Literatur – als ein befreiender Weg in den Blick, als eine Aufforderung an das Subjekt, sich und seine Fragen neu zu verstehen. Dies impliziert, wie gezeigt wurde, eine Hinwendung zur Praxis: »Die bürgerliche Stellung des Widerspruchs, oder seine Stellung in der bürgerlichen Welt: das ist das philosophische Problem.« (PU, §125) Doch Wittgenstein beschränkt sich darauf, das Verhältnis von Subjekt und Praxis zu erkunden. Der Konflikt *in* der Praxis kommt nur von der Seite des Individuums in den Blick, als ein Konflikt *mit* ihr und sich selbst.¹⁹ Der Wittgenstein'sche Impetus der philosophischen Selbstgestaltung des Subjekts und sein Verständnis der Philosophie als übende »Arbeit an sich« werfen zahlreiche Folgefragen und -probleme auf, die Wittgenstein nicht anspricht. Es muss berücksichtigt werden, dass die Übung auch eine *soziale* Form der »Arbeit an sich« ist, was Rückwirkungen auf sein Konzept der Übung hat. Auch wenn Wittgenstein dafür argumentiert, dass das philosophische Problem seinen Ursprung in einer Konfrontation mit der Praxis hat – in dem »Unvermögen, etwas zu tun« –, geht er nicht darauf ein, dass die Techniken des *Umgangs* mit diesem Problem, die konkreten Praktiken

18 Auf diesen Bruch der Philosophie als Lebensform mit der normalen (d.h. wohl auch reichen und männlichen, aber eben nicht philosophisch lebenden) Bevölkerung weist Arnold Davidson hin, sich dabei auf Hadots Inauguralvorlesung am *Collège de France* stützend: Davidson, *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought*, 124.

19 Die einzige Andeutung für einen solchen Konflikt finden sich in einigen wenigen Bemerkungen in *Über Gewissheit*, wo Wittgenstein ein Aufeinanderprallen unversöhnlicher Standpunkte beschreibt: »Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen [...] da erklärt jeder den Anderen für einen Narren und Ketzer.« (ÜG, §611)

der Arbeit an sich, aus einem Fundus kollektiver Lebensformen und -weisen stammen und stammen müssen.

Eine erweiterte Perspektive auf die an Wittgenstein aufgezeigten Thesen lässt sich mit der Hilfe von Foucault einnehmen. Dessen Werk zeigt auf, welche Bedeutung *Machtverhältnisse* haben können bei der Suche nach einer Lebensform, sei sie »philosophisch« oder nicht. Auch Foucault nimmt in seinem Spätwerk, die Untersuchungen Hadots aufgreifend, die antiken Exerzitien der Selbstgestaltung in den Blick, als Praktiken, in denen an der eigenen *Erfahrung* gearbeitet wird. Im Gegensatz zu Hadots Schilderungen sind Foucaults Analysen jedoch in einen Kontext eingebettet, der seiner Behandlung der antiken Philosophie eine andere Stoßrichtung gibt. Seine Beschäftigung mit den *Selbstpraktiken*, wie Foucault jene antiken Übungen nennt, zielt entgegen einer verbreiteten Rezeption nicht auf die Wiederentdeckung einer individualistischen Ethik der Existenz. Die Antike ist für ihn, wie er explizit in Interviews äußert, kein Vorbild für eine ethische Praxis: »Toute l'Antiquité me paraît avoir été une ›profonde‹ erreur'«. ²⁰ Vielmehr bettet er diese Weisen, an sich selbst zu arbeiten, in seine allgemeine Fragestellung ein, wie Macht und Wissen in einer Gesellschaft aufeinander verweisen und einander bedingen.

Die Selbstpraktiken interessierten Foucault nicht nur, wie Wittgenstein, als eine mögliche Form der ethischen Selbstgestaltung. Offensichtlich hat ihn diese Idee beeindruckt, wie seine sporadischen, aber in dieser Hinsicht eben unsystematischen Bemerkungen bezeugen, die eine mögliche moderne »Ästhetik der Existenz« andeuten. Die Materialgrundlage für eine konkrete Foucault'sche *Ethik* der Lebenskunst, als sein Vorschlag für ein gutes Leben in unserer Zeit, ist jedoch dünn und soll hier nicht interessieren. Detaillierte Forschungen der Entwicklung des Foucault'schen Denkens haben gezeigt, dass Foucault über die Frage der Macht, der Bio-Macht und schließlich der *gouvernementalité* zu den Selbstpraktiken stieß, also in ständiger Arbeit an Problemen und Brüchen *innerhalb* der Machtanalytik. ²¹ Da Foucault sich den Selbstpraktiken aus einer Perspektive nähert, die immer das Thema der Macht und ihrer gesellschaftlichen Verteilung und Organisation berücksichtigt, ist seine Frage, was solche *individuellen* Lebensformen mit der

20 DE IV 698.

21 Eine der wichtigsten Belege für Foucaults Faszination für eine mögliche »Ästhetik der Existenz« ist das Interview in Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, v.a. 267, 272, 274; vgl. aber dagegen p. 268. Foucault eine eigenständige »Ethik« in unserer Zeit zuzuschreiben, versucht Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*. Dass Foucault *sein* eigenes Leben zu einem Kunstwerk machen wollte, ist die Überzeugung von Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Gegen diese Isolierung der Selbstpraktiken und des ethischen Selbstverständnisses von der Machtfrage argumentiert Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*.

Kultur und der Gesellschaft verband, in der sie gesucht, artikuliert und möglicherweise gelebt wurden. Foucault interessiert, wie die Übungen und Selbstpraktiken, mit denen das Individuum gleichsam sein Leben selbst in die Hand zu nehmen versucht, mit gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsformen zusammenhängen: wo sie kollidieren und sich ergänzen, wo sie sich ermöglichen oder tendenziell ausschließen. So entwickelt er, wie wir sehen werden, ein Begriffsinstrumentarium, das diese Zusammenhänge überhaupt erst angemessen zu formulieren erlaubt. Es rückt den potenziellen *Konflikt* mit der Gesellschaft, in den sich die Wittgenstein'sche philosophische Übung begeben kann, in den Blick.

Mit Foucault wird es also möglich, unter Anerkennung sowohl der Gemeinsamkeiten (Philosophie als Übung) als auch der Unterschiede beider Autoren die an Wittgenstein gewonnenen Resultate in einem breiteren und, wie wir sehen werden, sie transformierenden Horizont zu versetzen. Die Machtthematik muss dabei erst gar nicht von außen an Wittgenstein herangetragen werden. Ein Blick auf die Lernsituation, welche sich ja als zentral für die Übung erwiesen hat, zeigt, dass hier nur gleichsam lose Enden aufgegriffen werden. Die Lernsituation ist, wie argumentiert wurde, ein Akt der *Führung*: Der Lehrer lenkt den Schüler, indem er dessen Blick und Handlungsweisen steuert. Er vermittelt mit dieser Übung kein Wissen, sondern eine Fertigkeit und eine Betrachtungsweise. Diese Initiation in die Praxis muss, wie Wittgenstein argumentiert, aus logischen Gründen als eine Form der *Abrichtung* gedacht werden, die kein Wissen vermittelt, sondern den Schüler »kalibriert«, wie es Meredith Williams nennt.

Die Abrichtung von Individuen ist auch das Thema in einer von Foucaults wichtigsten Studien, in dem Buch *Überwachen und Strafen*. Sie kommt dabei in einer historisch konkreten Gestalt in den Blick, als »Disziplin«. Wie bei Wittgenstein operiert diese Analyse mit der Annahme, dass diese Abrichtung Subjektivität erst erzeugt und sie nicht einfach nur ans Licht bringt. Im Gegensatz zu den sprachphilosophischen Überlegungen Wittgensteins interessiert Foucault aber, mit welcher Logik diese Disziplinierungsprozesse innerhalb eines gegebenen Zeitraumes gesamtgesellschaftlich rationalisiert und legitimiert werden. Wie wird die Abrichtung organisiert, wie wird ihr näheres Vorgehen gerechtfertigt, und welchen Interessen kam eine ausgreifende Disziplinierung der Individuen entgegen? Foucault untersucht die Abrichtung als eine *Machtausübung*, als einen Prozess der Menschenformung, der nicht nur einer eigenen Dynamik folgt, sondern darüber hinaus Gegenstand gesellschaftlicher Kämpfe und Strategien ist.

Foucaults Studien greifen somit auf, was bei Wittgenstein nicht weiter verfolgt wird. Die Lernsituation, so hat sich bei Wittgenstein gezeigt, funktioniert nicht durch eine rationale Einsicht des »Novizen«, sondern kraft der Autorität des Lehrers, der das Individuum führt. Da ist es na-

heliegend, zu fragen, inwieweit das vom Lehrer *notwendigerweise* eingenommene Machtverhältnis auch missbraucht werden kann. Wittgensteins Beispiele von »Lernprozessen«, in denen Individuen Kompetenzen erwerben, betreffen immer eingeübte und allgemein akzeptierte Kulturtechniken wie die Mathematik; Foucault diskutiert jedoch, wie Disziplinierung dazu verwendet wird, um Menschen wegzusperren, zu isolieren und ihnen eine allgemeine Lebensform aufzuzwingen.

Akzeptiert man diese Überlegung, ist ein weiterer Schritt nötig, um Foucaults Ansatz nicht misszuverstehen. Foucault rückt nicht nur deutlich ins Licht, dass die Abrichtung eine Form der Machtausübung ist; er hat vor allem ein klares Bewusstsein für die Schwierigkeit, zu dieser Machtausübung Stellung zu nehmen, sie zu beurteilen und zu bewerten. Hier wiederholt sich das Problem der Kritik, dass jede reflexive Selbsterkenntnis ihre eigenen Grundlagen nicht angemessen erfassen kann. Auch wenn es eingängig ist, von einem *Missbrauch* des Lehrer-Schüler-Verhältnisses zu reden, ist dieser Begriff, wie man gerade aus einer an Wittgenstein geschulten Perspektive erkennt, selbst normativ. Was ist die implizite Norm, welche den »maßvollen« Gebrauch der Macht, dessen Notwendigkeit ja auch mit Wittgenstein nicht zu umgehen ist, von ihrem Missbrauch scheidet? Foucaults Auffassung der Macht zeichnet sich dadurch aus, dass er diese Frage so weit wie möglich wegzuschieben versucht. Nicht, weil er sich nicht festlegen will – im Gegenteil wurde ihm von Kritikern immer wieder vorgeworfen, *zu* parteiisch zu sein. Foucault ist jedoch bekannt für seine Haltung, dass selbst unsere Kritik an bestehenden Machtverhältnissen nicht für sich beanspruchen kann, außerhalb der Macht zu stehen. Es wird noch näher darauf einzugehen sein, was dies für den Machtbegriff und eine mögliche Position des Philosophen bedeutet. Das Problem, das zu dieser These motiviert, lässt sich jedoch in einer Wittgenstein'schen Terminologie bereits klar formulieren: Die Unterstellung einer *missbräuchlichen* Machtausübung setzt immer schon eine Übereinstimmung voraus, aus der heraus mit Gewissheit beurteilt werden kann, welche Art von Machtausübung akzeptabel ist und welche nicht. Sie setzt, mit anderen Worten, ein geteiltes »Wir« voraus, von dem aus übereinstimmend *dies* als vertretbare Machtausübung, und *jenes* als ihr Missbrauch benannt werden kann. Ein solches »Wir« aber – und das ist Foucaults wichtiger Einwand – ist gerade der potenzielle Einsatz eines Denkens, welches sich kritisch auf die eigene Gesellschaft bezieht.²² Wenn die Machtausübung durch Normen legitimiert wird, in

22 Vgl. dazu Foucaults Äußerungen in einem Interview, DE IV 594: »Mais le problème justement est de savoir si effectivement c'est bien à l'intérieur d'un ›nous‹ qu'il convient de se placer pour faire valoir les principes qu'on reconnaît et les valeurs qu'on accepte ; ou s'il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la formation future d'un ›nous‹.«

denen »wir« gerade *in Folge* dieser Machtausübung übereinstimmen, schließt sich ein Zirkel, der Kritik keinen Platz einräumt.

In diesen Zirkel tritt der Novize, der durch Machtausübung in Übereinstimmung gebracht wird und so die Norm erwirbt, mit der er die Abrichtungsprozesse bewertet. *Gegen* ihn muss sich das kritische Subjekt behaupten, das am Ende des letzten Kapitels auftrat und seinen Anspruch darauf erhebt, was es heißt, dieses oder jenes zu tun. Dieser »claim« wirft die Frage der Macht auf. Schließlich ist er ein Anspruch auf den *richtigen* Vollzug der Praxis; das Subjekt gibt eine Antwort auf die Frage, was es heißt, die Praxis richtig auszuführen. Es fordert damit die Autorität ein, die der Lehrer inne hat. Im Gegensatz zum Lehrer fehlt dem philosophischen Subjekt jedoch die selbstverständliche Repräsentativität, die es als kompetenten Meister einer Praxis auszeichnet; es versucht ja gerade erst, seine Kompetenz als exemplarisch anerkennen zu lassen. Sein Anspruch kollidiert also mit anderen Behauptungen, wird zum potenziellen Einsatz in strategischen Kämpfen, die den »claim« angreifen oder verteidigen. Wittgenstein stellt selbst fest, dass am »Ende der Gründe« die »*Überredung*« stehen kann. Sein Beispiel sind »Missionäre«, die »Eingeborene bekehren« (ÜG §612). Solche »Bekehrungen«, die historisch alles andere als ein harmloser Wechsel des Glaubenssystems gewesen sind, lassen die Gewalt zutage treten, die einem individuellen Versuch entgegen treten kann, an sich selbst zu arbeiten. Gerade weil die Repräsentativität schon beim Lehrer nicht *epistemisch* gedeckt ist, sondern das Ergebnis einer *sozialen* Autorität (oder Position) darstellt, bietet sich eine Thematisierung der Machtproblematik auch in einem Rahmen an, der sich an Wittgenstein orientiert.

Die Einbettung der philosophischen Übung in eine Lebensform und die daraus resultierende Konsequenz, dass diese in einen weiteren gesellschaftstheoretischen Kontext eingebettet werden muss, wird in diesem Kapitel in drei Schritten verfolgt. In einem ersten Abschnitt (6.2) wird noch einmal auf das Ziel der Philosophie Wittgensteins eingegangen werden. Dem bisher gewonnenen Resultat folgend, dass Philosophie für Wittgenstein eine Form der Übung ist, wird gezeigt, dass für ihn diese Übung ein *ethisches* Primat hat. Wittgenstein suchte in der Philosophie, ähnlich wie Hadot es für die antike Philosophie beschreibt, einen Weg für ein gelingendes Welt- und Selbstverhältnis. Gerade unter Anerkennung dieses ethischen Primats, so die These, muss jedoch über Wittgensteins Denkrahmen hinausgegangen werden, der sich in dieser Hinsicht noch als recht traditionell erweist. Der Konflikt wird am deutlichsten sichtbar in der Konfrontation der philosophischen Übung mit den Humanwissenschaften.

Nach dieser Kritik wird Wittgensteins Begrifflichkeit, wie sie bisher entwickelt wurde, in den Kontext von Foucaults Überlegungen gestellt. Zentrale Konzepte wie die *Abrichtung*, die *Technik* und die *Führung* wer-

den von Foucault aus einer Perspektive aufgegriffen, die das Problem der Macht in den Mittelpunkt stellt. Das erlaubt, die philosophische Übung aus der Isolation zu nehmen. Um diesen Schritt zu rechtfertigen, wird im zweiten Abschnitt (6.3) gezeigt, wie Foucaults späte Hinwendung zu den Selbstpraktiken als die Folge einer Reflexion auf das Problem der Macht gelesen werden kann. Das schließt eine ausführlichere Behandlung der Entwicklung dieser Thematik bei Foucault ein, die von der Kritik der juristischen Macht über die Disziplin bis hin zu dem Begriff der *Regierung* verläuft, mit dem Foucault gegen Ende seines Lebens die Spezifität der Machtausübung zu fassen versuchte.

6.2 Ethik, Subjektivität und Wahrheit

6.2.1 Das Ethische bei Wittgenstein

Ein Ziel der bisherigen Erörterungen war zu zeigen, dass auch die Philosophie, in Anerkennung der These einer praktischen Konstitution unseres Erkennens und Urteilens, als eine praktische Übung verstanden werden muss. Angesichts dieses Ergebnisses liegt es nahe, Wittgensteins eigene Philosophie unter diesem Aspekt zu betrachten. Sie hat, wenn die Idee der Philosophie als »Arbeit an Einem selbst« (Wittgenstein) ernst genommen wird, offenbar ein ethisches Grundmotiv. Das soll nicht heißen, dass seine philosophischen Thesen – etwa die Untersuchungen zur Mathematik oder zur Privatsprache – keine eigenständige Überlegungen wären. Doch sie stehen in einer allgemeineren Perspektive, aus der heraus diese Betrachtungen ihr philosophisches Leben erhalten. »Ethisch« ist Wittgensteins Philosophie, insofern sie die Frage stellt, wie das Subjekt in ein Verhältnis zu sich selbst treten kann, welches nicht mehr von den »Verhexungen« (PU, §109) des Verstandes geplagt wird; sie sucht einen Ausweg aus dem »Sich-Verfangen in den Regeln«, das es handlungsunfähig macht, weil es *sich selbst* nicht mehr versteht.

Übertragen wir diese Einsicht auf Wittgensteins eigene Philosophie, um zu zeigen, wie gerade unter Anerkennung ihrer ethischen Motivation über die bisherigen Ausführungen hinausgegangen werden muss. Um was geht es eigentlich in Wittgensteins philosophischer Suche, an welchem Problem entzündet sich ihr Konflikt?

Cavell bestimmt Wittgensteins Grundmotiv als einen Kampf der Philosophie gegen sich selbst: »Wittgenstein's claim is that philosophy causes us to lose ourselves and that philosophy is philosophy's therapy.« (CR, 54) Diese Antwort, deren Grenzen sich noch zeigen werden, fasst einen Großteil des bisherigen Parcours zusammen. Wenn Cavell behaupten kann, Philosophie führe uns dazu, »uns selbst« zu verlieren, dann, weil Subjektivität nicht unabhängig von der Praxis bestimmt werden kann, in der das Subjekt agiert und reagiert. Philosophie (wie Wittgenstein

sie ablehnt) verführt dazu, den Blick von dieser Praxis und damit von sich selbst abzuwenden. In der Übung, nennen wir sie philosophisch oder nicht, geht es daher nicht um ein bloßes mehr oder weniger an Wissen; es geht um das Subjekt selbst, um seine Fähigkeit und Möglichkeit, sich zu artikulieren und als *Subjekt* zu agieren. Wenn Wittgensteins Philosophie für eine »Therapie« wirbt, dann in dem Sinne, dass die Probleme des Selbst (welches auch die Probleme des Geistes mit sich selbst sind) so weit wie möglich in die Öffentlichkeit des Sprachspiels und der Grammatik getragen werden müssen.

Der Einsatz der philosophischen Übung ist, obgleich es um Sprache und Regeln geht, das Subjekt der Übung selbst. Wittgensteins späte Philosophie ist »Subjektkritik« nicht, weil sie die Impotenz des Subjekts angesichts der Übermacht der Sprache ausspricht. Sie will im Gegenteil das Subjekt wieder handlungsfähig machen, indem sie seine metaphysischen Phantasien einer losgelösten Welt zu bekämpfen versucht, in der *es selbst* keinen Platz mehr findet und sich von der eigentlichen Ursache seiner Probleme abwendet. Die philosophische Einsicht ist daher, sich wiederzufinden in den Anforderungen und Determinationen einer kollektiven Sprache und der gleichzeitigen Suche nach eigenem Ausdruck und Verstehen.

Die Absurdität der skeptischen Position, die Kripke mit einem LSD-Trip vergleicht, ist mehr als ein logischer Krampf. Sie spiegelt eine existenzielle Sorge, in seinem Leben gleichsam die Welt und sich selbst zu verfehlen. So heißt es im Nachlass in einem Kontext, wo Wittgenstein seine Methodik diskutiert: »Der Philosoph trachtet das erlösende Wort zu finden, das ist das Wort, das uns endlich erlaubt, das zu fassen, was bis jetzt immer, ungreifbar, unser Bewußtsein belastet hat.«²³ Von dieser Sorge zeugen die aus *Über Gewissheit* referierten Überlegungen Wittgensteins über die möglichen Folgen eines allumfassenden Zweifels, der das Subjekt verrückt werden ließe; sie spiegelt sich in den Beispielen fremder »Stämme«, die auf eine für uns unheimliche Art und Weise anders denken und handeln; und sie blitzt auf in Bemerkungen, die – wie die folgende – inmitten nüchterner Analysen auftauchen: »Wenn wir im Leben vom Tod umgeben sind, so auch in der Gesundheit des Verstands vom Wahnsinn.«²⁴ *Das erlösende Wort* – Stanley Cavells Deutung gelingt es, mit dem Begriff des Skeptizismus diese existenzielle Problematik im Zentrum von Wittgensteins Werk zu verorten.

Um deutlicher zu sehen, welche Form das ethische Primat bei Wittgenstein hat, muss auf den *Tractatus* zurückgegangen werden. Bereits Wittgensteins Frühwerk versucht, ethische Ziele mit Mitteln zu verfol-

23 MS 113, p. 117v. Diese Bemerkung bleibt unverändert in den zahlreichen Umarbeitungen, die Wittgenstein an dieser Passage vornimmt.

24 BGM V-53; vgl. zu den potenziellen Folgen allumfassenden Zweifels die Diskussion im Kap. 3.5.

gen, die auf den ersten Blick nichts mit Ethik zu tun haben. Ein solches Mittel ist die Bildtheorie des *Tractatus*. Diese versucht auf der einen Seite, die erkenntnistheoretische Grundfrage zu lösen, wie Sprache und Wirklichkeit sich zu einander verhalten; doch mit Hilfe dieser Analyse will Wittgenstein auf der anderen Seite etwas über die Natur ethischer Probleme vermitteln. Zu der Zeit des *Tractatus* sind für Wittgenstein die Naturwissenschaften das Modell deutlicher Sagbarkeit, und die »Lebensprobleme« (T 6.52), so seine Annahme, entziehen sich deren Logik. Daher bemüht sich der *Tractatus*, das richtige Verständnis ethischer Probleme zu bewirken, indem der Raum des deutlich Sagbaren klar abgegrenzt wird von dem, was sich nur noch zeigen lässt.

Das Grundmotiv, aus dem überhaupt erst die *Idee* einer Grenzziehung des sinnvoll Denkbaren erwächst, ist somit ethischer Natur. So schreibt Wittgenstein in einem vielzitierten Brief an Ludwig von Ficker über den *Tractatus*, der »Sinn des Buches« sei »ein Ethischer [sic]«. ²⁵ Sein Buch bestehe eigentlich aus zwei Teilen, wobei nur der erste Teil geschrieben wurde. Der zweite, ungeschriebene, betreffe das Ethische. Die Grenzen des Denkens und Erkennens, die im *Tractatus* verhandelt werden, sollen nicht nur aufzeigen, wie wir uns gehaltvoll auf die Welt beziehen können – nämlich mit logischen Sätzen der Naturwissenschaften. Sie zeigen zugleich, *was* auf dieser Grundlage noch gesagt werden kann, und bieten so falschen Spekulationen über ethische Fragen Einhalt. Diese Abgrenzung findet ihren Bezugspunkt in den Naturwissenschaften und der Logik, die für den frühen Wittgenstein das Paradigma sprachlicher Klarheit sind und damit zugleich zeigen, wo die Grenzen sinnvoller Artikulation liegen. Der *Tractatus* will das Höchstmaß an Klarheit, um den dann noch verbleibenden Zweifel als eine Selbsttäuschung zu entlarven und so das Subjekt von falschen Fragen zu befreien. »Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.« (T 6.52)

Der nicht geschriebene zweite Teil des *Tractatus*, der das Ethische betrifft, hat nie das Licht der Welt erblickt, weil er nach der Auffassung des frühen Wittgenstein nicht geschrieben (ausgedrückt, gesagt) werden *konnte*. »Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt« ²⁶ – aus dem Inneren der Sprache, in der allein wir nach dieser Auffassung gehaltvoll über die Welt reden können. Das Schweigen, zu dem der Satz 7 des *Tractatus* auffordert, ist das Schweigen dessen, der weiß, dass sich die Fragen des Lebens mit den Mitteln der Logik und Erkenntnistheorie weder klären noch überhaupt stellen lassen. So behauptet Wittgenstein: »Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt,

25 Wittgenstein, *Briefe*, 96.

26 Ebd.

so kann sie auch beantwortet werden.« (T 6.5) Wer dies nicht einsehe, begeht nach Wittgenstein einen Fehler. Sein Denken würde auf eine Weise unproduktiv werden, die Wittgenstein (im Jahre 1919) im selben Brief mit Verachtung beschreibt: »Alles das, was *viele* heute *schwefeln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige.«²⁷

Aus diesem Blickwinkel zeigt sich, dass die ganze Grundidee einer Untersuchung des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit, die Wittgenstein sein Leben lang begleitete, primär nicht darauf zielte, die Sprache oder die Logik zu fundieren. Die Grenzen des Denkens und Erkennens müssen nicht für die Naturerkenntnis gezogen werden; diese kann gut für sich selbst sorgen. Im Gegenteil ist es gerade die funktionierende Praxis der Naturwissenschaften, die Wittgenstein zu der Eingrenzung des deutlich Sagbaren nötigt. Die Grenzziehung soll dem denkenden Subjekt dienen, uns, insofern wir uns in unseren ethischen Fragen, in unserem Selbstverhältnis, an gegebenen Wissens- und Wahrheitsformen orientieren. Die Naturwissenschaften geben ein verführerisches, doch nach Wittgensteins Meinung für diese Fragen nicht hilfreiches Modell deutlichen Denkens und Sagens ab. Gerade die Anerkennung der Naturwissenschaften erfordert für Wittgenstein ihre kritische Beschränkung.

Unschwer lässt sich in dieser ambivalenten Haltung zu den Wissenschaften das kantische Projekt wiederfinden: Es geht um eine Beschränkung der Vernunft, »die durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann«²⁸, aber in Anerkennung ihrer eigenen Grenzen abweisen sollte. Das Ziel ist, durch Selbstkritik zu verhindern, dass sich die Vernunft »in Dunkelheit und Widersprüche [stürzt]«²⁹ und in eine Konfusion gerät, deren tiefere Ursache sie verkennt: die Überschreitung der Grenzen des, um es mit Wittgenstein zu formulieren, deutlich Sagbaren. Mit dem Wechsel zur Spätphilosophie wandelt sich jedoch die Vorstellung, was die Ursache der philosophischen Konfusion ist; mit ihr wandelt sich auch das Bild des Subjekts, welches in dieser ethischen Übung angesprochen (und ausgesprochen) wird. Aus einer statischen Gegenüberstellung »des« Ethischen mit »der« Naturwissenschaft wird die gänzlich unkantische Aufforderung, mit den exemplarisch vorgeführten Mitteln der philosophischen Übung das Problem praktisch an sich selbst zu bearbeiten.

Strebte der *Tractatus* eine metaphysische Repräsentation der Welt und des Konflikts des »Ethischen« mit dieser Welt an, und sei es um den Preis eines endgültigen Schweigens, versetzen die *Philosophischen Untersuchungen* diesen Konflikt in das Subjekt selbst. Wenn es stimmt, dass – wie Cavell es formuliert – die Philosophie uns nach Wittgenstein dazu verführe, uns selbst zu verlieren, so kann diese auf das Spätwerk bezogene Aussage auch als Ausdruck der Selbstkritik Wittgensteins verstanden

27 Wittgenstein, *Briefe*, 97.

28 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A VII.

29 Ebd.

werden. Obleich der späte Wittgenstein die ethische Motivation des Frühwerks anerkennt und gewandelt fortführt, ist der *Tractatus* ein traditioneller Versuch, diese Probleme mit den Mitteln der Philosophie zu lösen. So bietet der *Tractatus* ein gutes Beispiel für die philosophische Krankheit, gegen die Wittgensteins spätere Bemühungen sich dann richten.

Das Frühwerk zeichnet das Bild eines »heroischen Selbst« (Edwards), das sich einer Welt ohne Wert (T 6.41) gegenüberstellt, die unabhängig von seinem Willen ist (T 6.373), und von der es kein Teil sein kann, da es ihre Grenzen konstituiert (T 5.632).³⁰ Die Vernunft wird beschränkt, indem nur den Naturwissenschaften die Fähigkeit zugesprochen wird, wahre Sätze zu äußern, womit die ethischen Probleme – und der Wille des Subjekts – nicht in ihren Bereich fallen. Die Wahrheit der logischen Form, und damit der gesuchten Verbindung der subjektiven Urteile mit der Welt, zeigt sich diesem, wie sich ihm auch die Welt *sub specie aeternitatis* zeigen kann – passiv, in mystischer Form (T 4.121, T 6.45).

Die Spätphilosophie entwirft ein Modell von Subjektivität, welches nicht gestattet, sich auf sich selbst zurückzuziehen und von der Welt unabhängig zu erklären. Der ethische Impuls des *Tractatus* bleibt erhalten, doch er wird kritisch umgeformt. Im Spätwerk geht es nicht mehr um eine heroisch schweigende Zurückweisung dessen, was »viele« Leute fälschlicherweise »schwefeln«. An ihre Stelle tritt eine Methode, die zu einer Untersuchung auffordert, was diese Menschen (und einen selbst) in ihre Positionen treibt. Sie ist eine Aufforderung zur Erkenntnis der eigenen und fremden Motive sowie der grammatischen Zwänge. Nicht mehr nur die Naturwissenschaft, die gesamte Praxis spricht hier für sich selbst. Die Arbeit des Subjekts ist nun, seine eigene Stimme in dieser Vielfalt, die keine durchgängige Ordnungsstruktur mehr kennt (vgl. PU §66f.), wiederzufinden. Während im Frühwerk die Begrenzung des Sagbaren gleichsam eingebrannt ist in unserem unübersteigbaren Denken (in »der« Logik), wandelt sie sich im Spätwerk zu Grenzen der Praxis, und damit auch *unseres eigenen* Handelns. Aus der *einen* Beziehung zwischen Satz und Wirklichkeit, die der *Tractatus* entwirft, wird ein Pluralismus, für den unsere Denknöwendigkeiten sich als Effekt gemeinschaftlichen Handelns erweisen: »Die Grenzen der Empirie sind nicht unverbürgte Annahmen, oder intuitiv als richtig erkannte; sondern Arten und Weisen des Vergleichens und Handelns.« (BGM VII-21)

30 James Edwards zieht eine Verbindung zwischen dem Inhalt des *Tractatus* und seiner Entstehungsgeschichte im Kanonengraben des ersten Weltkrieges: »The image of the soldier with his philosophical notebooks in his knapsack is an image of the hero of the intellect, pursuing his goal of truth against all odds, even in the cannon's mouth. Then, after all that, to kick away the ladder of thought one has climbed up: that demands an even more heroic, an even more godlike, renunciation.« (Edwards, *Ethics without philosophy*, 70)

6.2.2 Wittgensteins Traditionalismus

Die mystischen Grenzen der Welt haben sich in der Spätphilosophie bei Wittgenstein zu konkreten Grenzen *in* der Welt gewandelt. Nimmt man diese Verschiebung des Spätwerks ernst, fällt ein Defizit der bisherigen Analysen auf. Es wurde argumentiert, dass sich Selbstbezug und Selbsterkenntnis nicht unabhängig von der Praxis verstehen lassen, und weiter noch, dass das Subjekt der philosophischen Übung sich kritisch auf diese Praxis beziehen kann. In all diesen Analysen jedoch ist von der Praxis als gesellschaftlicher *Realität* nicht die Rede. Wittgensteins Praxisbegriff bleibt weitgehend abstrakt. Der Begriff der Lebensform, als deren Teil Wittgenstein bestehende Sprachspiele bestimmt (vgl. PU §23), wird von ihm kaum ausgearbeitet und gab so Anlass zu exegetischen Debatten, ob er nun eine einzige, »allgemein menschliche« Lebensweise oder doch kulturalistisch unterschiedliche Lebensformen bezeichnet.³¹ Wittgensteins Vorgehensweise und Themenspektrum erweisen sich, bei aller Kritik an der Philosophie, in dieser Hinsicht als äußerst traditionell. Sie zeugen von einer *formalen* Konzentration auf die Probleme, in der inhaltliche Aussagen über die Welt von einer Allgemeinheit bleiben, die kaum Kontroversen weckt.

Wittgenstein weist, daran besteht kein Zweifel, zahlreiche klassische Grundannahmen der Philosophie zurück. Seine Überlegungen sind von einer radikalen Ablehnung des metaphysischen »Strebens nach Allgemeinheit«³² geprägt, die dem *Tractatus* und seinem »schweigenden« Ende gerade seine Wucht verleiht. Er kritisiert im Spätwerk die Unterstellung allgemeiner Instanzen wie etwa einen verdinglichten Regelbegriff, hinterfragt die Brauchbarkeit eines einheitlichen »Ideals der Exaktheit« und hält dagegen ein dezidiert vages Konzept wie die Familienähnlichkeit. Auch betont er methodisch das Besondere, hebt das Beispiel und den Einzelfall hervor.³³ Doch diese Kritiken verbleiben, *als* Überlegungen, im Rahmen der Philosophie, die sie bekämpfen. Wittgenstein wird den *Tractatus*, der ja das von ihm zurückgewiesene philosophische Denken vielleicht in der Form repräsentiert, die Wittgenstein noch am ehesten anzuerkennen bereit war, nicht los.

31 Repräsentativ ist hierfür die Debatte zwischen Newton Garver und Rudolf Haller in den Grazer Philosophischen Studien: Garver, *Die Lebensformen in Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*; Haller, *Lebensform oder Lebensformen?*

32 »Anstelle von ›Streben nach Allgemeinheit‹ hätte ich auch sagen können ›die verächtliche Haltung gegenüber dem Einzelfall‹.« (Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, 39)

33 Vgl. neben der in Kap 5.6 diskutierten Exemplarität des Lehrers, der an die »Grenzen der Führung« stößt, die Diskussionen der Rolle des Beispiels in Kroß, *Klarheit als Selbstzweck*.

Was Wittgenstein vornimmt, ist eine Kritik der Philosophie mit ihren eigenen Mitteln, eine Therapie nicht *irgendeiner* Krankheit, sondern der philosophischen Krankheit. Das ist der richtige Kern von Cavells Diagnose, »philosophy is philosophy's therapy« (CR, 54). Wittgensteins Untersuchungen zielen darauf, dass die »philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen« (PU, §133). Das impliziert, dass ein Grund der Schwierigkeiten, mit denen sich das Subjekt konfrontiert sieht, die Betrachtung der Probleme *als* philosophische ist. Wittgensteins philosophische Arbeit besteht zu einem großen Teil darin, die Merkmale dieser irreführenden Denk- und Beschreibungsansätze aufzuzeigen.³⁴ In der Kritik dieser Auffassungen wird eine bestimmte, nämlich philosophische Weise zurückgewiesen, unser Selbst- und Weltverhältnis zu konzeptualisieren. Die Frage ist, ob diese Betrachtung über die *Form* unseres Weltverhältnisses nicht gerade wegen ihrer Ergebnisse überstiegen werden müsste hin auf eine Reflexionsweise, welche diese methodische Fokussierung wieder aufhebt.

Diese Frage wird plausibel, wenn man sich überlegt, unter welchen Bedingungen die übende Arbeit an einem selbst noch »philosophisch« genannt werden kann. Klassische Definitionen, die Philosophie in den Rang einer alles umfassenden Überdisziplin erheben, können mit Wittgenstein nicht mehr vertreten werden. Es gibt für ihn, wie gezeigt wurde, keine Metasprache und keine natürliche Königsposition des Denkers. Was kennzeichnet aber dann die philosophische Übung noch als solche, was unterscheidet sie von anderen Arten der Selbsterkenntnis und der möglichen Arbeit an sich? Eine Antwort wurde bereits mit Cavell gegeben: Wenn Philosophie ihre eigene Therapie ist, dann ist sie »philosophisch« in dem Maße, in dem sie sich gegen sich selbst richtet. Nach diesem Verständnis gäbe es im Grunde nur *eine* philosophische Übung, nämlich den an Wittgenstein orientierten »Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.« (PU, §109)

James Edwards legt eine Interpretation vor, die eine solche Position vertritt. Uns ist seine »asthetische« Deutung von Wittgensteins Methode bereits im letzten Kapitel begegnet: Philosophieren sei für Wittgenstein vor allem eine Arbeit an und mit Bildern. Nun soll kurz der allgemeinere Rahmen referiert werden, in den Edwards diese These einbettet. Denn auch, wenn dessen Überlegungen zu Wittgensteins methodischem Vorgehen hier übernommen wurden, berücksichtigt Edwards nicht die

34 Wir hatten die Merkmale dieser philosophischen Betrachtungsweise in der Diskussion der Methode entwickelt: die Suche nach Bedeutung, welche unabhängig von der Praxis Bestand hat und im Gegenteil diese determinieren soll; ein Begriff des Bildes, der die abbildende Wirkung des Bildes von seiner Anwendung trennt; und die Unterstellung, das Problem, mit dem das Subjekt sich konfrontiert sieht, sei ein Problem des Individuums alleine, seines mentalen Erfassens der Welt.

praktische Genese der (eben nicht nur skeptischen) Verwirrung. So gerät ihm die Therapie, die Wittgenstein anstrebt, zu einer rein subjektiven und von jeder konkreten Praxis scheinbar unabhängigen Übung.

Für Edwards ist Wittgensteins Spätphilosophie ein Versuch, uns von falschen Zwängen und Sichtweisen zu befreien. Wittgenstein fordert demnach dazu auf, sich in ständiger Selbstüberprüfung von dem Wunsch zu befreien, die Welt (und damit sich selbst) aus einer metaphysischen Perspektive *sub specie aeternitatis* betrachten zu wollen. Diese Perspektive könne uns gefangen halten, da wir in ihr die Bilder mit der Wirklichkeit verwechselten und so uns selbst gefangen hielten, unfähig, von den Bildern zu lassen. Hinter Wittgensteins Philosophie stehe, so Edwards, eine Vision menschlichen Lebens, die sich konsequent der Kodifizierung und Normierung verweigere. Wittgenstein wolle und könne kein *Bild* des guten Lebens zeigen, laufe seine Argumentation doch darauf hinaus, dass ein solches Bild immer nur scheinbar von der Praxis unabhängig ist, in der es »funktioniert«. Wittgenstein weise vielmehr einen Weg auf, ein gutes Leben zu führen, indem man sich von der genuin philosophischen Überzeugung befreit, eines solchen (Leit-) Bildes zu *bedürfen*:

»One no longer feels that things *must* be a certain way. Essentially, one is brought to a kind of self-consciousness about the process of philosophizing itself: whereas before one felt inexorably compelled to certain ways of thinking about a thing [...] now one recognizes that one is free to adopt other conceptions, that one's thinking here is not compelled by ›the facts‹; and to the extent that this freedom is acquired, the individual recognizes himself (his pictures, his grammar's pictures) in the process of philosophizing.«³⁵

Worauf bei diesem Zitat zu achten ist, ist die Form, welche die philosophische Übung für Edwards annimmt. Edwards, der die Arbeiten von Stanley Cavell für »fundamental for my thinking about Wittgenstein«³⁶ erklärt, arbeitet erkennbar die zitierte Bemerkung Cavells aus, dass die Philosophie dazu führe, dass wir uns selbst verlören und die Philosophie ihre eigene Therapie sei. In Edwards Beschreibung wird das Defizit dieser Position deutlich sichtbar, ihre ausschließliche und ausschließende Konzentration auf das Subjekt. Die Selbstreflexivität eines Denkens, welches innerhalb der traditionellen Isolation eines spezifisch philosophischen Diskurses verbleibt, übersetzt sich hier in die Selbstbezogenheit der subjektiven »Arbeit an sich«, die *nur* das Individuum und seine Sicht der Dinge kennt. Edwards führt unter der Hand wieder die Metaphysik ein, die Wittgensteins eigentliches Angriffsziel ist. Die Welt tritt zurück hin-

35 Edwards, *Ethics without philosophy*, 152.

36 Ebd., xii.

ter dem Bild, das wir uns von ihr machen, und es ist dieses Bild, und nicht mehr die Welt selbst, zu dem wir ein anderes Verhältnis einnehmen müssen. Freiheit besteht demnach vor allem in einem Verhältnis, das man zu sich selbst hat, in einem souveränen Spiel von Anerkennung und Distanznahme – »one recognizes that one is free to adopt other conceptions«, wie Edwards es formuliert. Die *Welt*, obwohl in der Spätphilosophie nicht mehr identisch mit der Welt des Subjekts, taucht als Bedingung und Möglichkeitsraum eines solchen Selbstverhältnisses überhaupt nicht mehr auf. Es geht nur noch um unsere Bilder und den Zwang, den sie auf uns ausüben – als kämpfe das Subjekt nur mit sich selbst, isoliert im stillen Winkel.

Diese *Entrückung*, die Edwards' Beschreibung evoziert, wird nicht zu überwinden sein, solange die »Philosophie«, gegen die Wittgenstein sich wendet, nur als eine Form des Denkens betrachtet wird. Aus diesem Grunde wurde, im Gegensatz zu Edwards (und Cavell), bei der Rekonstruktion der philosophischen Verwirrung im letzten Kapitel ihre *praktische* Verursachung hervorgehoben. Edwards verlegt Wittgensteins Opposition zur traditionellen Philosophie auf die Ebene der Ideologie; doch sie muss auf der Ebene der Praxis gesucht werden.

Die praktische Verstrickung des Subjekts anzuerkennen, bedeutet, mit Wittgenstein über ihn hinauszugehen. Edwards' Deutung ist, gerade weil sie den praktischen Aspekt des Spätwerks nicht hinreichend berücksichtigt, in vielen Hinsichten eine gute Wiedergabe des traktarianischen *Geistes*, den Wittgensteins Spätphilosophie trotz vieler Revisionen bewahrt. Edwards lässt die Ambivalenz in diesem Denken erkennen. Wittgensteins späte Philosophie bleibt auf eigentümliche Weise vor der Welt stehen: Sie erkennt die praktische Bedingtheit unseres Denkens an, sie sieht die Historizität der Vernunft (ÜG, §336), sie belegt die konstitutive Rolle des Lernens, und damit der Erziehung, für unser Urteilen und Erkennen. Doch sie zieht daraus keine Schlussfolgerung für die Grenzen und Möglichkeiten dessen, was seit dem *Tractatus* als ihr Ziel erklärt werden kann: Ein befreites, sich befreiendes Leben, das »erlösende Wort«. Die Freiheit scheint bei Wittgenstein immer nur eine Freiheit von der Philosophie zu sein, als sei *diese* das eigentliche (und einzig relevante) Problem.

Der Konflikt, der hier angesprochen wird, ergibt sich aus der Konzeption der Philosophie als einer Praxis, als einer Tätigkeit. Sie muss, wenn diese These ernstgenommen wird, als eine Lebensform begriffen werden. Die Doppeldeutigkeit dieses Begriffs spricht die Spannung aus, in die sich eine so verstandene Philosophie stellt. »Lebensform« kann einmal eine *individuelle* Lebensweise genannt werden, wie sie etwa in der antiken Philosophie primär Thema war. Demnach gilt es, *sich selbst* zu ändern: sich von falschen Affekten zu befreien, sein Temperament zu mäßigen, sein Leben vernünftig zu gestalten (was je nach philoso-

phischer Schule anders aussah). Doch wie individuell kann eine solche Selbsttransformation bleiben? Blickt man mit Wittgensteins eigenen Grundeinsichten auf die Übung, erweist sich ihre »Individualität« als Täuschung. Die Selbstveränderung steht notwendig im Rahmen allgemeiner Techniken und Praktiken, die eingeübt, vermittelt und nur als »Gepflogenheit« erhalten bleiben können. Sie hat minimale Bedingungen der Freiheit, die z.B. für Sklaven und Frauen in der Antike nicht gegeben waren. Sie ist abhängig von einer diskursiven Praxis, in der die Ziele und Mittel solcher Transformationen festgelegt und plausibel gemacht werden. Am wichtigsten jedoch ist: Da sie eine *Subjektivität* anstrebt, ist deren Normativität – die Möglichkeit, richtig und falsch zu handeln und zu urteilen – weiterhin abhängig von der gemeinsam geteilten Praxis, mit der auch dieses individuell transformierte Subjekt *qua* Subjekt übereinstimmen muss.

Signifikant ist in Edwards' Formulierung die Ablehnung von »Fakten« (er setzt »facts« in Anführungszeichen). Die, wie er es nennt, metaphysische Konzeption des Denkens glaubt, es ginge im Denken darum, sich ein adäquates Bild der Welt zu machen.³⁷ Für sie ist unser Weltverhältnis wesentlich durch eine wahre Repräsentation der Welt gesichert. Wir hatten die Zurückweisung dieser Auffassung auf die Formel gebracht, dass unser Weltverhältnis nicht epistemisch sei. Auf Wittgensteins Diskussion der Moore'schen Sätze zurückgreifend, wurde differenziert zwischen einem Wissen, welches sich innerhalb von Sprachspielen prüfen und feststellen lässt und den subjektiven Fähigkeiten, in denen sich gleichwohl ein Wissen ausdrückt. Unser Handlungswissen (z.B. »*dies* ist eine Addition«) beruht nach der oben aufgestellten Unterscheidung nicht auf Erkenntnis (etwa der Praxis der Addition), sondern ist als ein *Können* zu verstehen.³⁸

Doch hier gilt es, zwei Ebenen auseinander zu halten. Zum einen ist es wichtig und richtig, in Absetzung irreführender Konzeptualisierungen unseres Welt- und Selbstverhältnisses die Grenzen der epistemischen Wissenspraktiken aufzuzeigen. Andererseits sind epistemische Praktiken, gerade *weil* sie Praktiken »unserer Welt« sind, nicht von vornherein aus der Bestimmung unseres Welt- und Selbstverhältnisses auszuschließen. Dies gilt erst recht für eine Position, welche der Praxis ein Primat einräumt. Daher rücken von diesem Standpunkt aus, der sich am Spätwerk orientiert, die Wissenschaften erneut in den Blick. Sie sind die Praktiken, welche »Fakten« produzieren und legitimieren. Wenn es richtig ist, dass Subjektivität durch die Praxis bestimmt ist, dann muss

37 »To be a human being is to be a rational creature; and to be a rational creature, to engage in thought, consists in pursuing and having true representations of what is the case [...] the *telos* of thought is representation« (Edwards, *Ethics without philosophy*, 20f.)

38 Vgl. dazu oben Kap. 3.3.

berücksichtigt werden, dass wir Mitglieder einer industrialisierten und technisierten Gesellschaft sind, mitsamt der herausragenden Rolle, die in ihr die Wissenschaften spielen. Dass »Fakten« nicht ungeprüft unser Selbstverhältnis bestimmen sollten, ist ein brauchbares und ganz in der Tradition der Aufklärung stehendes Ideal; doch in welchem Maße gestattet die gesellschaftliche Praxis, die auch *unsere* Praxis ist, eine solche Distanzierung?

Schon im Frühwerk richtete Wittgenstein seine philosophischen Bemühungen gegen die Assimilierung des ethischen Denkens an die Naturwissenschaften. Aus dieser abweisenden Haltung heraus ist vielleicht zu erklären, dass Wittgenstein in seinem Spätwerk bei aller Selbstkritik nach wie vor den Resultaten der Wissenschaften keine Bedeutung für seine Problematik beilegt. Schließlich repräsentieren sie für ihn den Inbegriff des epistemischen Weltbezugs, gegen den er sich wendet: keine »Erklärung« strebe die Philosophie an, wie sie die Naturwissenschaften geben könne; in philosophischen Betrachtungen läge »nichts Hypothetisches«; und die Probleme würden nicht »durch Beibringen neuer Erfahrung« gelöst. (PU, §109) Wittgenstein identifiziert das naturwissenschaftlich orientierte Denken »als die eigentliche Quelle der Metaphysik«³⁹ – und übersieht, dass nicht die Naturwissenschaften, sondern die philosophische *Haltung* zu den Naturwissenschaften das Problem ist. Die Versuche, die Naturwissenschaften philosophisch zu assimilieren oder zum Vorbild zu nehmen, sind eine Fortführung der klassischen Metaphysik, eine typisch philosophische (und nicht naturwissenschaftliche) Operation. Das soll nicht heißen, dass eine solche philosophische Kritik ohne Wert ist. Doch es ist ein Irrtum, das *philosophische* »Streben nach Allgemeinheit« mit den Naturwissenschaften zu identifizieren, deren Wahrheitsbegriff, wie Blumenberg zeigt, wesentlich anspruchsloser ist. Der Erfolg der Wissenschaften, ihre Selbständigkeit, ist durch eine »Minderung des Wahrheitsanspruchs«⁴⁰ gegenüber der, wie Blumenberg es bezeichnet, mit einem »absolutistischen« Wahrheitsbegriff operierenden Theologie und ihrer philosophischen Magd erkaufte worden. Das Leitmotiv der Wissenschaften ist das Handwerk, der technische Schaffensprozess, und nicht mehr die Erklärung der ganzen Welt, in der ein allmächtiger Gott und ein sündiger, also erkennender Mensch zusammen gedacht werden müssen.

Metaphysisch ist die Philosophie, die sich der Naturwissenschaften bemächtigt; diese selbst bedürfen keiner Metaphysik. Die wissenschaftliche Praxis kennt keinen Skeptizismus, sie kennt nur gelingende und misslingende Experimente, bessere und schlechtere Hypothesen. Ungeachtet der in der Neuzeit aufgeregt wogenden theoretischen Debatte

39 Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, 39.

40 Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 163.

über die Tragfähigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes kann der Wissenschaftler unter den Bedingungen der Moderne, wie Blumenberg festhält, »sich damit begnügen, eine Hypothese mit den Daten seiner Empirie in Einklang zu bringen«. ⁴¹ Die *philosophische* Frage nach der Wahrheit stellt sich in der wissenschaftlichen Praxis erst gar nicht.

Wittgensteins ablehnende Haltung gegenüber dem Nutzen des wissenschaftlichen Denkens für die Philosophie blendet aus, dass die Wissenschaften *als Praxis* einer der wichtigsten und bedeutendsten Faktoren unserer Zivilisation sind, der berücksichtigt werden muss, wenn man das ethische Ziel seiner Philosophie ernst nimmt. Dabei ist die Wissenschaft hier nur ein, wenn auch sehr prominenter, Kandidat für die geforderte Ausweitung der Perspektive. Solange die philosophische Übung »philosophisch« bleibt, weil sie sich – in abstrakter Negation – ausschließlich gegen ein »falsches Denken« richtet, missversteht und begrenzt sie sich selbst. Entweder sind die metaphysischen Neigungen, die uns verwirren, losgelöst von der gesellschaftlichen Praxis – dann aber ist nicht klar, wieso es einer philosophischen »Arbeit an sich« bedarf, um der Praxis wieder begegnen zu können. Wenn sich die Probleme nur im *armchair* stellen, müssen sie auch nur dort gelöst werden. Dass Wittgenstein eine solche Auffassung nicht vertritt, ist mittlerweile deutlich geworden. Hat die metaphysische Konfusion dann also ihre Ursache in der gesellschaftlichen Praxis selbst, so reicht es nicht hin, nur die Philosophie zu kurieren. Im Gegenteil partizipiert möglicherweise diese Arbeitsteilung, bei der zwischen »Philosophie« und »Praxis« unterschieden wird, noch an dem Problem, das sie ehrlich zu überwinden versucht.

6.2.3 Subjektivität und Wahrheit

Die Weichenstellung des *Tractatus*, der die Naturwissenschaften kategorisch aus dem Feld ethischer Reflexion ausschließt, ist vermutlich auch für den blinden Fleck des Spätwerks verantwortlich, das die gesellschaftliche Realität wissenschaftlicher (epistemischer) Reflexionen über den Menschen nicht anerkennt. Dies führt zu einer Ambivalenz in Wittgensteins Denken: Treibt sein Gegenstand, die sprachliche Bedeutung, es zunehmend hin zu einer Berücksichtigung der gesellschaftlichen Institutionalisierung unseres Welt- und Selbstverhältnisse in Form von Praktiken, bleibt der sich aus dieser Bewegung ergebende *Konflikt* zwischen der philosophischen »Arbeit an sich« und potenzieller Pendanten der Übung unerkannt.

Dieser Konflikt zeigt sich beispielhaft an Wittgensteins Behandlung der Psychologie. Wittgensteins Verhältnis zur Psychologie ist nicht leicht in einem Wort zusammenzufassen, insbesondere, wenn man die Psy-

41 Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 207.

choanalyse hinzuzieht, die er zwar für einen »Mythos« hielt, doch gerade deshalb als produktiv und hilfreich anerkannte.⁴² Die Psychoanalyse, die trotz Freuds eigenem naturwissenschaftlichen Selbstverständnis von vielen Psychologen immer schon als »unwissenschaftlich« abgelehnt wurde, ist jedoch ein Sonderfall. Allgemein lässt sich feststellen, dass Wittgensteins Bemerkungen zur Psychologie vor allem kritischer Natur sind. Sie versuchen, wie Cavell es ausdrückt, die Psychologie zu »depsychologisieren«: Phänomene wie Schmerz, Liebe, Sehen und Hören werden *begrifflich* untersucht; kausale Erklärungsschemata werden abgewiesen oder den begrifflichen untergeordnet.⁴³

Trotz Wittgensteins Ablehnung der Relevanz psychologischer Erkenntnisse für die Philosophie ist es nicht verwunderlich, dass sein eigenes Vorgehen, das sich ja explizit als eine Therapie versteht, häufig mit der Psychologie – sei es mit der Psychoanalyse, sei es mit kognitiven Therapien – verglichen wurde.⁴⁴ Ein solcher Vergleich kann erhellend sein, stellt aber im Grunde den Konflikt nur noch stärker aus. Die Philosophie scheint in bezug auf die psychologische Therapie, die ja schließlich empirisch operiert, in einem Dilemma zu stehen: Die philosophische Übung ist nicht identisch mit ihr, denn es geht ersterer um Begriffe, wo es letzterer um wissenschaftliche Wahrheiten geht; doch die philosophische Übung kann der psychologischen Therapie auch nicht, folgt man Wittgensteins Kritik einer privilegierten Position des Philosophen, schlicht überlegen sein. Die salomonische Lösung ist eine strikte Arbeitsteilung: Hier werden Begriffe untersucht, dort empirische Wahrheiten. Doch diese Lösung verdeckt, dass wir es mit einer Form von *Konkurrenz* zu tun haben. Sowohl wissenschaftliche Praktiken der Psychologie, als auch die »nicht-epistemischen« Praktiken der Philosophie zielen beide auf das Subjekt in seinem Selbstverhältnis, geeint auch in der Überzeugung, es *zu seinem Besten* zu beraten. Wie kann eine Philosophie, die sich selbst keine überlegene Metaposition mehr zuerkennt, sich zu diesem Konflikt verhalten?

Im Folgenden soll dem Vorschlag nachgegangen werden, dass das Werk von Foucault, in einer komplizierten Überlagerung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu Wittgenstein, ein Modell für diese Art von Reflexionspraxis bieten kann. Der hier angedeutete Konflikt kann aus Foucaults Perspektive als ein Konflikt *innerhalb* der Gesellschaft, als eine Konkurrenz von Wissensansprüchen und –praktiken, verstanden

42 Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*.

43 Cavell, *Must we mean what we say?*, 91; ausführlicher und kritischer wird die Konfrontation der Begriffsanalyse mit der Psychologie diskutiert von Engel, *Philosophie et psychologie*.

44 Der weniger häufige Vergleich mit einer nicht-psychoanalytischen Therapie findet sich bei Fischer, *A cognitive self-therapy*.

werden. Foucault zeigt, dass Subjektivität *und damit auch die philosophische Reflexion auf sie* nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnisse verstanden werden kann, in der sie eingebettet ist. Dies führt nicht bloß zu einer Ergänzung des an Wittgenstein orientierten Modells um eine »sozialphilosophische« Komponente. Die Einbettung auch der philosophischen Übung in einen Machtkontext hilft zu sehen, dass das Problem, das auch Wittgenstein beschäftigt – die Suche nach einem selbstbestimmten Leben in Klarheit und, wie sich vermuten lässt, Freiheit – nicht allein durch eine angemessene Geisteshaltung und eine individuelle »Arbeit an sich« gelöst werden kann.

Indem Foucault den geschichtlichen Wandel unseres Welt- und Selbstbezugs untersucht, öffnet er den Blick für die Tatsache, dass sich Subjektivität in der Moderne *wesentlich* durch einen spezifisch epistemischen Bezug auf Wahrheit definiert. Die Untersuchung der Wissenschaften als ein historisches Phänomen bietet einen Ausweg aus der Dichotomie, diese philosophisch ablehnen oder anerkennen zu müssen. Foucaults Projekt einer Geschichte der Subjektivität erlaubt, das moderne, wesentlich durch Wissenschaften geprägte Selbstverständnis nicht einfach als ein »Mißdeuten unserer Sprachformen« (PU, §111) abzulehnen, sondern seine Realität anzuerkennen und sich auf die Suche nach seinen praktischen, institutionellen und gesellschaftlichen Wurzeln zu begeben.

Die Humanwissenschaften, Foucaults wichtigster historischer Untersuchungsgegenstand, geben mit ihren Forschungen über den Menschen, ihrer Produktion von Wissen über *uns*, ein gutes Beispiel für die spezifisch moderne Bindung des Subjekts an epistemische Praktiken ab. Nehmen wir an, wir hätten mit Wittgenstein etwas über die Natur philosophischen Fragens herausgefunden – dass sie eine Form der Selbsterkenntnis ist, welche nicht epistemisch verstanden werden kann. Wie verhält sich diese Entdeckung zu der Praxis der Humanwissenschaften, welche beständig *epistemische* Feststellungen über uns treffen? In den Wissenschaften, die den Menschen als Forschungsgegenstand haben – vor allem Soziologie und Psychologie, aber auch Medizin, Physiologie, Biologie – werden viele der Punkte berührt, die in der hier geführten Diskussion im Zentrum standen. So listet das Inhaltsverzeichnis eines Kompendiums, das den Stand der psychologischen Forschung zur Jahrtausendwende zusammenfassen will, Themen auf wie Kindesentwicklung, Lebensführung (»Maintaining and revising personal goals«), Theorien der Persönlichkeit, der Sprache, der Informationsverarbeitung und der visuellen Aufmerksamkeit.⁴⁵ Die Hypothesen, mit denen diese Forschungen operieren, sind vor allem Hypothesen über »implizite«, »unausdrückliche« Regeln, die unser Handeln, die Sprache, die Wahrneh-

45 Bäckmann/van Hofsten, *Psychologie at the Turn of the Millenium. Proceedings of the XXVII. Int. Conf. of Psychology.*

mung und Persönlichkeitsentwicklung regieren.⁴⁶ Probleme im Welt- und Selbstverhältnis sind, so die Grundannahme dieser Forschungen, nicht ausschließlich auf Elemente zurückzuführen, die sich das Subjekt individuell, kraft kritischer Reflexion, bewusst machen kann. Ihre Ursachen sind objektiv, aber nicht introspektiv zugänglich (zum Beispiel genetische Dispositionen oder die Schädigung kognitiver Systeme und Subsysteme), sie fallen somit in den Bereich wissenschaftlicher Forschung. Diese im Wortsinne autonomen Ursache-Wirkung-Relationen bewirken »geistige Störungen«, »kognitive Defizite« oder »Persönlichkeitsstörungen«, die ganz wesentlich unsere Fähigkeit beeinträchtigen, uns zu uns selbst zu verhalten.

Das Problem ist, dass diese wissenschaftlichen Erkenntnisse auch den Rahmen treffen, in dem wir die nicht-epistemische Selbsterkenntnis verortet hatten: die praktische Übung, mit ihrer Emphase auf (körperliches) Training, mit ihrem Ziel der Änderung der Wahrnehmung und mit ihrer Methodik der Einübung spontaner Reaktions- und Urteilsformen. Hier ist ein Konflikt mit der philosophischen Übung festzustellen. Auch wenn wir erkannt haben, dass »Fakten« erst durch ein Sprachspiel Gehalt haben, das selbst »jenseits von berechtigt und unberechtigt« (ÜG, §359) ist, kann diese kritische Einsicht die Realität der Sprachspiele für uns nicht aufheben. Und in dieser Realität werden etablierte Wahrheiten – wozu eben auch die der Humanwissenschaften zu zählen sind – dazu verwandt, um die kognitiven und nicht-kognitiven Fähigkeiten von Menschen zu beurteilen. Wittgenstein beschreibt die philosophische Verwirrung als ein »Sich-Verfangen« in den eigenen Regeln: Obgleich wir die Regeln klar sehen, gelingt es uns in der Praxis ihrer Ausübung nicht, sie im Sinne der Praxis, ihrem »Witz« gemäß, auszuführen. Dass wir in einen Widerspruch geraten, kann sich nun aber auch schlicht als die Wirkung einer kognitiven Störung erweisen. Unsere Handlungsgewissheit war vielleicht die Wirkung einer Droge, die Kohärenz nahelegt, wo niemand anders mehr Struktur erkennt; unsere Auffassung des Sprachspiels konnte traumatisch verzerrt sein. Solche humanwissenschaftlichen Erkenntnisse können, trotz der Einsicht in ihre prinzipiell praktische Konstitution, nicht einfach in Anführungszeichen gesetzt und beliebig zur Disposition gestellt werden, wie Edwards es vorschlägt. Schließlich ist dieses Wissen – innerhalb der ihm eigenen Rationalität – *begründet*, und wir finden es *vernünftig*, nach ihm zu handeln und zu urteilen.

46 Engel, *Philosophie et psychologie*, Kapitel III: »La connaissance tacite« – Engel weist auf, dass diese impliziten Regeln genau die Merkmale aufweisen, die Wittgensteins Psychologiekritik zurückweist: Sie werden als *autonom* gedacht, und gelten als eine *höherwertige*, da wissenschaftliche Form der Erklärung. Vgl. zu Wittgensteins Psychologiekritik Cometti, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*.

Es wäre ein Missverständnis, Wittgensteins sog. »Antiessentialismus« als eine Ablehnung jeglicher Wahrheit und allen Wissens zu lesen. Wittgenstein erkennt an, dass gewisse Wahrheiten und »Sätze von der Form der Erfahrungssätze« (ÜG, §401) – also epistemische Sätze – konstitutiv zu unserem Welt- und Selbstverhältnis gehören. Die Frage, welche Sätze wahr sind oder nicht, ist entscheidend für die Bestimmung der eigenen Subjektivität. Hier ist an Wittgensteins eigene Beispielen zu erinnern, dass wir Moore'sche Sätze wie »Die Erde existiert seit mehr als 100 Jahren« schlicht nicht *nicht* akzeptieren können. Sie sind ein Teil von uns, unseres Weltbilds, unseres Selbstverhältnisses. Auch wenn wir mit ihnen nicht, wie Moore es versuchte, die Realität beweisen können, liegt ihre Unabweisbarkeit darin, dass diese Sätze *für uns* Grundlagen unseres Welt- und Selbstbezugs aussprechen, deren Wegfall in den Skeptizismus führen würde.⁴⁷ Auch wenn diese Sätze wie Erfahrungssätze aussehen, deren Wahrheitsgehalt abgelehnt werden kann, zeichnen sie sich gerade dadurch aus, dass ihre Negation für uns keinen Gehalt hat.

Aus der Perspektive Foucaults heißt das: Wir müssen einen hohen Preis zahlen, wenn wir nicht mehr bereit sind, diese Sätze für wahr zu halten. Die Moore'schen Sätze beschreiben nicht einfach Trivialitäten; sie zirkeln den Raum ab, in dem sich das Subjekt bewegen *muss*, will es sich nicht dem Risiko einer Pathologisierung seiner Denk- und Handlungsweisen aussetzen. So schreibt Wittgenstein: »Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein *Verständnis* dieser Aussagen. D.h.: wenn ich gewisse falsche Aussagen mache, wird es dadurch unsicher, ob ich sie verstehe.« (ÜG, §80f.) Mit diesem Missverstehen, das Wittgenstein hier anspricht, ist nicht die falsche Anwendung der Regel gemeint. Vielmehr spricht es die *Möglichkeit* eines verstehenden Gebrauchs der Aussagen überhaupt an, das »Innehaben« der Normativität, das wir als Effekt der Übung diskutiert hatten. Wenn jemand ernsthaft sagt, die Erde sei erst 100 Jahre alt, dann wird unsicher, ob diese Person wirklich weiß, was es heißt, den Begriff »Erde« richtig zu gebrauchen.

Was sich hier zeigt, ist nicht so sehr die Unmöglichkeit der Kritik als ihr Preis. Der Anspruch, den das Subjekt der Übung erhebt, ist ein Anspruch auf den richtigen Vollzug der Praxis, und damit – insofern die Praxis definiert, *was es heißt*, etwas zu tun – auch ein Anspruch auf Subjektivität. Je nachdem, wie weit dieser Anspruch reicht und er sich von dem unterscheidet, was allgemein anerkannt wird, kann die Zurückweisung dieses Anspruchs zu Isolation oder Ausschluss führen. Wittgensteins Andeutungen in *Über Gewissheit* über das Drama des Wahnsinns, das sich abspielte, wenn so fundamentale Gewissheiten wie »Ich heiße L.W.« ihrer Evidenz beraubt würden, sind Beispiele für den hier auf dem Spiel stehenden Verlust. Der Fall der Humanwissenschaften zeigt nun, wie

47 Vgl. dazu die Diskussion oben, Kap. 3.

stark hier der Konflikt werden kann: Wissenschaftliche Erkenntnisse, *Fakten*, können nicht einfach in Anführungszeichen gesetzt werden, sondern bestimmen den Raum mit, in dem das Subjekt sich üben kann (und beispielsweise nicht zum Arzt geht). Das kritische Subjekt begibt sich möglicherweise in eine Konfrontation mit dem, was *seinem eigenen Verständnis* nach wahr ist. Dass wir, wie Wittgenstein schreibt, »zu einer Gemeinschaft gehören, die durch die Wissenschaft und Erziehung verbunden ist« (ÜG, §298), bedeutet eben auch, dass die Wissenschaften unsere Lebensform und damit den Spielraum dessen bestimmen, was wir als Gegenstand und Ziel der Übung betrachten.

Für den späten Wittgenstein gehören »Sätze von der Form der Erfahrungssätze und nicht nur Sätze der Logik [...] zum Fundament alles Operierens mit Gedanken« (ÜG, §401). Diese zur Norm geronnenen Erfahrungssätze bedingen somit den konstitutiven Bezugsrahmen, in dem das Subjekt sich überhaupt nur verstehen kann. Sie sind die Urteile, *an denen* wir unsere Erfahrung und unser Handeln prüfen.⁴⁸ Doch Wittgenstein zählt nur allgemeine Sätze über die Welt auf, eine Art Naturwissenschaft für den Alltag (»Die Erde ist rund«, »Wasser siedet bei 100°C«). Foucaults wichtige Korrektur ist, dass er erkennt, dass auch normative Sätze über uns *als* Subjekte – also Sätze über unser Urteilsvermögen, über unsere Persönlichkeits- und Begehrensstruktur, über unsere natürlichen Anlagen und Vermögen – zu den Erfahrungssätzen gehören können, die gleichwohl den unabweislichen Stempel der Wahrheit aufgedrückt bekommen haben. Nicht: »Die Erde ist rund«, sondern: »Kognition und Bewußtsein lassen sich durch Medikamente verändern«; nicht: »Wasser siedet bei 100°C«, sondern: »Menschen sind normalerweise nur männlich oder weiblich.« Wie sähe hier eine Negation aus? Und wie können wir uns zu uns selbst verhalten, ohne die Wahrheit dieser Sätze anzuerkennen?

Obgleich auch Foucault die hier entwickelte These teilen würde, dass Selbsterkenntnis der Form nach nicht-epistemisch ist, zeigt er, dass die Wahrheit ein fundamentaler *Einsatz* in der Frage nach einem guten und gelingenden Leben ist. Judith Butler hat deutlich formuliert, dass dieser Zusammenhang bei Foucault im Zentrum steht:

»Foucault geht es aber nicht nur darum, dass es immer einen Bezug zu solchen Normen gibt, sondern darum, dass jede Beziehung zum Wahrheitsregime [d.h. einer Ordnung der Wahrheit] zugleich eine Beziehung zu mir selbst ist. Ohne diese reflexive Dimension ist Kritik nicht möglich. Ein Wahrheitsregime in Frage stellen [...] heißt, die Wahrheit meiner selbst in Frage stellen, ja, es heißt, meine Fähigkeit in Frage

48 Vgl. ÜG §§98, 124f., und die Diskussion der »Kalibrierung« des Subjekts als Einübung in solche Urteile, vgl. oben, Kap. 4.3.3.

zu stellen, die Wahrheit über mich selbst zu sagen, von mir selbst Rechenschaft zu geben.«⁴⁹

Je nachdem, was als Wahrheit erkannt und anerkannt wird, eröffnen sich potenziell andere Welt- und Selbstverhältnisse, und die Anerkennung von Wahrheiten wird selbst zu einem Gegenstand des Kampfes. Daher stellt die Frage nach der Wahrheit das Subjekt in einen Konflikt, der von der Philosophie nicht übersehen werden darf. Es reicht nicht, wie Edwards zu zeigen, dass die Wahrheit (human-) wissenschaftlicher Fakten prinzipiell, in einer Übung der Freiheit, in Führungszeichen gesetzt werden kann. Vielmehr muss untersucht werden, wie sich diese Wahrheiten etablieren konnten, auf welche »Arten und Weisen des Vergleichens und Handelns« (BGM VII-21) ihre Grenzziehungen beruhen, und was mit ihrer Anerkennung oder Zurückweisung genau auf dem Spiel steht. Es reicht nicht, bestimmte Denk- und Handlungsweisen zu kritisieren; es muss auch gezeigt werden, was zu ihrer Akzeptanz führte, und wie sie in unser Leben eingreifen. Dies zwingt zu einer Ausweitung des Feldes der Kritik: Nicht nur falsche Denkweisen, sondern auch die *faktischen* Praktiken (die »Arten und Weisen des Vergleichens und Handelns«), in denen sie operieren, müssen aufgezeigt werden. Nur so kann verhindert werden, dass die Kritik der »Fakten« nicht kurz vor diesen stehen bleibt und eine philosophische Trockenübung bleibt.

6.3 Macht und Subjektivität bei Foucault

Foucault bringt zwei entscheidende Punkte ein, die bei Wittgenstein nicht behandelt werden: Die Bedeutung der (Human-) Wissenschaften für das Selbstverhältnis und die Problematik, dass die Übung notwendig auch in Machtkontexten eingebettet ist, die sie nicht ignorieren kann. Der große Unterschied zu Wittgenstein liegt in der historischen Perspektive, die Foucault einnimmt, und ein daraus resultierender Denkstil, der sich immer am konkret vorfindlichen Material orientiert. Foucault untersucht Institutionen, Praktiken und Wissenskomplexe, die sich in der abendländischen Kultur herausgebildet haben, und entwickelt an ihnen seine allgemeineren Thesen. Dieses Verfahren widerspricht nun nicht notwendig dem Vorgehen Wittgensteins. Foucaults Arbeiten sind, obgleich sie sich historisch orientieren, nicht die eines Historikers. Sie nehmen einen Zwischenraum ein: Auch wenn ihnen die Geschichte ihr Material stellt, liegt ihr Zweck in der Gegenwart. Eine »Geschichte der Gegenwart« nennt Foucault daher auch sein Projekt, womit deutlich wird, dass es nicht einfach nur um die Feststellung historischer Prozesse

49 Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 32.

geht: »Il s'agit, au fond, de présenter une critique de notre temps, fondée sur des analyses rétrospectives«.⁵⁰

Der Blick in die Geschichte *dient* der Gegenwart, indem er – was die von Nietzsche stammende Bezeichnung der Methode als Genealogie ausdrückt – aufzuzeigen versucht, wie wir wurden, was wir sind. Die Genealogie erzählt von der Herkunft unserer Subjektivität, mit dem Ziel, den Schein einer natürlichen Einheit und unabweisbaren Notwendigkeit unseres Welt- und Selbstverhältnisses zu unterlaufen, indem sie seine geschichtliche und damit kontingente Produktion nachverfolgt.⁵¹ Foucaults Vorgehen, das auf unser Selbstverständnis zielt, kann somit als eine philosophische Übung im Sinne Wittgensteins begriffen werden – wenn sie auch mit einer Grundhaltung ausgeübt wird, die der des Sprachphilosophen geradezu diametral entgegensteht. Die Genealogie ist eine das Subjekt *irritierende* »Arbeit an sich«.⁵² Statt der normalen Sprache zieht sie die Geschichte als Untersuchungsmaterial heran, und anstatt sich um unsere potenzielle Entfremdung von der selbstverständlichen Praxis und ihren Konflikt mit ihr zu sorgen, will sie im Gegenteil die Wirklichkeitseffekte aufheben, mit der uns die praktisch konstituierten Selbstverständlichkeiten entgegentreten (Foucault benutzt den Ausdruck »irréaliser«⁵³).

Diese Methode setzt zahlreiche Prämissen voraus, die hier auch bei Wittgenstein entwickelt wurden. So kann der Blick in die Geschichte uns nur zeigen, wie wir *wurden*, was wir sind, indem sie einen praktischen Begriff von Subjektivität unterstellt: Subjektivität muss als das Resultat konkreter gesellschaftlicher Praktiken verstanden werden, damit das Projekt einer genealogischen Geschichtsschreibung überhaupt Sinn hat. An diesem Punkt ist auch der Unterschied zur Methode der Archäologie anzusiedeln, welche nur historische Differenzen im Selbstverständnis der jeweiligen Diskurse konstatiert, ohne auf ihre Wirkverhältnisse einzugehen.

Die Genealogie versteht sich zweitens als eine Form der Kritik. Die Erzählung einer Herkunftsgeschichte soll aufzeigen, dass das, was wir heute als selbstverständlich und zwingend betrachten, für uns erst infolge historischer Prozesse notwendig geworden ist. Diese Kritik kann sich,

50 DE II, 183 (1971). Der Ausdruck einer »Geschichte der Gegenwart« (*histoire du présent*) taucht als programmatischer Titel des eigenen Projekts in Foucault, *Surveiller et punir*, 35 auf. In dem programmatischen Text über die Aufklärung aus dem Jahre 1984 nennt Foucault sein Vorgehen eine »critique permanente de notre être historique« (DE IV, 571).

51 »La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même.« (DE II, 142)

52 Zu der Behauptung, dass Foucault seine Philosophie als eine »Arbeit an sich« begreift, vgl. auch oben Kap. 1.3.

53 DE II 153

auch wenn Foucault es nicht tut, auf die an Wittgenstein aufgezeigten Überlegungen zur praktischen Erzeugung und Aufrechterhaltung von scheinbaren Denk- und Handlungsnotwendigkeiten stützen. Foucault nähert sich aus kritischer Perspektive demselben »normale[n] Sprachverkehr« (ÜG, §260), der auch für Wittgenstein eine unser Welt- und Selbstverhältnis stabilisierende Funktion hat. Foucaults Geschichte der gesellschaftlichen Produktion dieses normalen Sprachgebrauchs kann dazu verhelfen, einen distanzierten und Handlungsspielräume freisetzenden Blick auf ihn zu gewinnen.⁵⁴

Die Möglichkeit eines kontrastierenden Vergleichs zeichnet sich noch deutlicher ab, nimmt man die späte Perspektive, aus der Foucault sein Werk rückblickend einordnet, als Orientierungspunkt. Christoph Menke zeigt, dass Foucaults Studien zwei Varianten der praktischen Subjekt-konstitution entwickeln, die beide als »Übungen« zu begreifen sind.⁵⁵ Zum einen untersucht Foucault, vor allem in *Überwachen und Strafen*, die »disziplinäre« Übung. Subjektivität wird hier als die Folge einer praktischen »Abrichtung« begriffen, welche sich vor allem des Körpers bemächtigt. Im Vordergrund steht die gesellschaftlich vermittelte Habitualisierung von individuellen Verhaltens- und Urteilsformen. Das Subjekt erscheint als ein passives Produkt gesellschaftlicher Praktiken, die es formieren.

Zweitens entwickelt Foucault in seinem Spätwerk einen Begriff der Übung, der den *Beitrag des Subjekts selbst* zu seiner Subjekt-konstitution einbezieht. Menke nennt diese Übung, die in diesem Begriff implizierte Möglichkeit der autonomen Selbstgestaltung aufgreifend, »ästhetisch-existenziell«. Foucault benutzt vor allem die Ausdrücke der *Selbstpraktik* oder der *Technologie des Selbst*.⁵⁶ Foucault schließt mit der Selbstpraktik an die in der Einleitung zu diesem Kapitel vorgestellten Forschungen von Pierre Hadot an, für den die antike Philosophie das Subjekt mehr zu *formieren* als zu *informieren* versuchte.

Foucault führt den Begriff der Selbstpraktik anhand einer leitenden Frage ein: Was bestimmt, dass das Subjekt sich auf eine bestimmte Art und Weise führt (*se conduire*)? Der bloße moralische »Code«, wie Foucault es nennt, die präskriptiven Anweisungen und Regeln einer Moral,

54 Wenn hier vom »normalen Sprachverkehr« die Rede ist, dann in dem oben (Kap. 4.3) entwickelten Sinne, dass die Normalität hier eine *formale* Bestimmung ist. Foucault und Wittgenstein unterscheiden sich gerade darin, dass Foucault sich für den wissenschaftlichen und theoretischen Diskurs interessiert, der bei Wittgenstein keine gesonderte Rolle spielt. Daraus kann aber nicht auf eine Opposition geschlossen werden, denn Wittgenstein beansprucht eben, dass seine Analysen für *alle* Sprachspiele gelten und nicht bloß für die alltäglichen, »unwissenschaftlichen«.

55 Menke, *Zweierlei Übung*.

56 Vgl. Foucault, *L'usage des plaisirs*, 37, und den Aufsatz über die »*techniques de soi*« in DE IV, pp. 783-813.

würden nicht zur Erklärung ausreichen. Denn selbst unter der Voraussetzung der Existenz eines – wie man mit Wittgenstein sagen könnte: oberflächengrammatisch – identischen Codes finden sich historisch zahlreiche verschiedene Weisen, sich zu diesem Code zu verhalten. Als Beispiel führt Foucault das Gebot der ehelichen Treue auf, das als ein Handlungsverbot aufgefasst werden kann und so nur den greifbaren *Akt* des Ehebruchs betrifft, oder das als eine Aufforderung zur permanenten Selbstprüfung bereits das aufkeimende, noch rein innerliche Begehren unterwirft.⁵⁷

Um ein Subjekt einer bestimmten Moralauffassung zu sein, sei es daher nötig, nicht bloß ein Bewusstsein seiner selbst als Moralsubjekt, sondern ein – je verschieden entwickeltes – Verhältnis zu diesen Codes und zu sich selbst zu haben. Foucaults Analysen greifen somit auf, was sich als maßgeblich für Wittgensteins Untersuchung von Wissen und Gewissheit erwiesen hat: Wir sehen Regel, Bilder, Ausdrücke deshalb als selbstverständlichen Ausdruck unserer Handlungen an, weil wir durch den Lernprozess das adäquate Verhältnis zu ihnen gewonnen haben. Foucault gibt einen Eindruck davon, welche Formen diese Verhältnisse historisch im Bereich ethischer Lebensführung angenommen haben. Die je historisch vorfindbaren »Ausdeutungen« des Codes sind, darauf besteht Foucault, nicht einfach Meinungen. Sie werden durch Techniken und Verfahren üben erzeugt, durch kontinuierliche Praktiken aufrecht erhalten. Nennt man »Objektivierung« den Prozess der Konstitution eines Gegenstands (z.B. in Form eines Wissens), so zielen die Selbstpraktiken auf eine *Subjektivierung*.⁵⁸ Foucaults spätes Projekt wird von ihm daher beschrieben als eine »histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer.«⁵⁹

Wie Wittgenstein begreift Foucault die Gewissheit und Selbstverständlichkeit, die eine (in seinem Fall: moralische) Regel für uns hat, als die Folge einer übenden Transformation des Selbstverhältnisses. Für beide Autoren bedarf es einer *Technik* oder *Praktik*, um dieses Selbstverhältnis zu erwerben oder an ihm zu arbeiten; und beide Autoren heben hervor, dass Subjektivität ohne diese Form der Abrichtung, die Foucault in der spezifisch historischen Gestalt der *Disziplin* aufgreift, nicht möglich ist. Doch Wittgenstein diskutiert nicht, in welchem Verhältnis die Abrichtung zu der philosophischen Übung steht, zu der Selbstpraktik. Kann die philosophische Übung die Abrichtung, die immerhin unser Selbst- und Weltverhältnis und die »normale« Übereinstimmung konstituiert, überwinden, wie Edwards es nahelegt? Oder ist mit McDowell anzunehmen, dass die philosophische Übung darauf zielt, die Ergebnisse der Abrichtung alternativlos *hinnehmen* zu lernen?

57 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 33.

58 Vgl. zu dieser Unterscheidung auch DE IV, 632f.

59 Ebd., 36.

Nach der hier entwickelten Interpretation kann die philosophische »Arbeit an sich« nicht als einmalige Stillstellung (McDowell) oder Überwindung (Edwards) des durch die Initiation erworbenen Welt- und Selbstverhältnisses gesehen werden. Foucaults Diskussion soll nun unter dem Aspekt in den Blick genommen werden, dass sie – wie auch Menke feststellt – die formale *Gleichheit* beider Übungen hervorhebt, und somit an den hier gewonnenen Ergebnissen direkt anschließt. Der zweite Begriff der Übung ist bei Foucault seiner *Form* nach nicht als Widerspruch zu den disziplinären Praktiken zu verstehen. Die Idee eines subjektiven Beitrags zu seiner eigenen Subjektwerdung vervollständigt vielmehr das an den disziplinären Übungen entwickelte theoretische Modell und behebt, wie sich zeigen wird, zahlreiche Defizite, die das disziplinäre Modell aufwirft, stünde es allein zur Erklärung der praktischen Konstitution des Subjekts zur Verfügung.

Erst die formale Ähnlichkeit beider Übungen eröffnet den Raum für die historische Analyse, die Foucaults Spätwerk anstrebt: Eine Untersuchung, welche die Subjektwerdung nicht bloß als hinzunehmendes oder abzulehnendes Geschehen begreift, sondern als einen Prozess, in den das Subjekt *selbst* mit involviert ist. Diese Einbeziehung des Subjekts erweitert den Horizont zu untersuchender Machttechniken, lassen sich doch nun auch solche Praktiken in den Blick nehmen, die keinen rein disziplinären Zugriff auf das Subjekt ausüben, sondern im Gegenteil seine ethische Eigenaktivität, seine individuelle »Arbeit an sich«, mit zum Gegenstand ihrer Einflussnahme werden lassen. Ein Beispiel ist die neoliberale Aufforderung zur »Eigenverantwortung«, die Individuen über den ethischen Imperativ steuert, der eigenen Existenz eine unternehmerische Form zu geben und in dieser Form Freiheit und Kreativität zu erfahren.⁶⁰

Die Selbstpraktiken sind somit keineswegs von vornherein freier oder unabhängiger als die disziplinäre Übung; Macht kann auch ausgeübt werden, indem sie zu bestimmten Selbstpraktiken und Lebensformen anreizt. Da Foucaults späte Studien die Selbstpraktiken in ihrer *Einbettung* in Macht- und Herrschaftsverhältnissen problematisieren, bieten sie die gesuchte kritische Ergänzung zu Wittgensteins Denken, das an formal-begrifflichen Fragen orientiert bleibt. So kann Foucault die übende »Arbeit an sich«, deren Notwendigkeit Wittgenstein erläutert, selbst noch einmal auf ihre Machteffekte hin befragen und dem Selbstmissverständnis einer subjektiven Souveränität entgegenwirken, das wir am Beispiel von Edwards' Beschreibung der philosophischen Übung aufgezeigt haben.

60 Vgl. zu einer ausführlichen Darstellung der Rolle des Wirtschaftsliberalismus als politische Technologie: Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, 239-256.

Foucaults Ansatz ist wesentlich von dem Problem der Macht durchdrungen, und in dieser Frage ist die theoretische Innovation zu suchen, die hier im Verhältnis zu Wittgenstein interessiert. Nun ist es wichtig, zu sehen, dass die Thematik der Selbstpraktiken nicht an das Problem der Macht herangetragen wird. Deshalb wird im Folgenden erläutert, wie sich diese Thematik bei Foucault *im Inneren* der Machtproblematik entwickelte. Die formale Parallele des Problems der Kritik, das wir im ersten Kapitel bei beiden Autoren festgestellt hatten, findet hier ihre volle Entfaltung: Bei Wittgenstein wie bei Foucault ist die Hinwendung zu den Selbstpraktiken eine *Reaktion* auf die Schwierigkeit, die eigene kritische bzw. philosophische Tätigkeit angemessen zu positionieren.

Ich gehe daher zunächst auf die Grundthese der *Produktivität* der Macht ein, die Foucault in Absetzung vom traditionellen Machtbegriff aufstellt und diskutiere im Anschluss die Kritik, die diese These hervorrief. Foucaults spätes Interesse an Selbstpraktiken lässt sich, wie dann gezeigt wird, in Reaktion auf diese Einwände als eine Korrektur der Einseitigkeiten verstehen, die seine Machtkonzeption barg. So wird deutlich, dass die Selbstpraktiken nicht als eine »Wende« des späten Foucault zu verstehen sind, als eine radikale Abkehr von bisherigen Untersuchungen, sondern den Versuch einer differenzierenden Selbstkritik darstellt. Umgekehrt zeigt sich damit, dass der Begriff der Selbstpraktik gerade deshalb für Foucault interessant wird, weil er eine Erweiterung und Verschiebung der Machtanalyse ermöglicht – eine Umorientierung, die sich in dem Begriff der *Regierung* niederschlägt, mit dem Foucault Machtausübung beschreibt. Die Frage nach der angemessenen Regierung seiner selbst und anderer, die Foucault an historischem Material entwickelt, folgt dabei einem bekannten Schema: So wie für Wittgenstein die philosophische Übung die Reaktion auf eine Verwirrung ist, die im letzten Kapitel als ein »Sich-Verfangen in den Regeln« beschrieben wurde, so beschreibt Foucault die Selbstpraktik als einen Antwortversuch auf eine *Krise*.

6.3.1 Die These der Produktivität der Macht

Die vielleicht wichtigste These Foucaults, oder zumindest die, welche die meiste kritische Aufmerksamkeit auf sich zog, ist die Annahme einer Produktivität der Macht. Macht, so Foucault, werde vorschnell ausschließlich negativ gedacht und nur als Einschränkung, Verbot oder Zensur thematisiert. Die Macht nach dem Schema des Gesetzes gedacht (weshalb sie auch in der Sekundärliteratur *juridische* Macht genannt wird) wird wesentlich auf die Funktion der *Repression* reduziert. Das Sinnbild dieser Macht ist die Souveränität des Königs: Das Gesetz ist ein Befehl des Königs, sein verlängerter Arm. Macht wird als die Ausübung von Souveränität durch das Gesetz gedacht, das damit Instanzen gegenüber-

steht, die selbst dieser Machtausübung äußerlich sind. Die Macht, so das Bild, unterdrücke die Klassen, die Instinkte, die Freiheit der Individuen.⁶¹ Diese begriffliche Vorentscheidung lenkt entsprechend den Blick auf die Organe der Unterdrückung, die zum Ziel der Analyse und der politischen Kritik werden (der Staat, die Wirtschaft, die Medien etc.). Die Kritik der Macht, die in diesem Schema operiert, will demgemäß das philosophische Subjekt, das Subjekt der Freiheit, von der Macht befreien oder diese in ihre legitimen Grenzen weisen.

Foucaults Projekt kehrt diese Logik um. Anstatt von Subjekten auszugehen, die unabhängig von der Macht mit Fähigkeiten begabt sind und von der Macht ergriffen werden, untersucht er, wie in Machtbeziehungen Subjekte überhaupt erst *erzeugt* werden. »Ne pas donc demander aux sujets comment, pourquoi, au nom de quel droit ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais montrer comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent des sujets.«⁶² Die Macht sollte, so Foucault, nicht mehr als eine einheitliche Struktur *Souverän – Gesetz – Subjekt* gedacht werden. Vielmehr müssen lokale Herrschaftsstrukturen aufgedeckt werden, die sich wechselseitig stützen, ergänzen, aber auch widersprechen, und die erst in diesem Wechselspiel jene größeren Strukturen wie etwa den Staat konstituieren, die zum klassischen Inventar der Machtanalyse gehören.⁶³

Die entscheidende historische These, die Foucault zu dieser Neukonzeption des Machtbegriffs und damit der politischen Analyse bewegt, ist das Aufkommen einer neuen, laut Foucault für die Neuzeit charakteristischen Machtform: der Disziplinarmacht. Die Disziplin kann nicht nach dem klassischen Schema der Souveränität verstanden werden. Die Souveränität operiert mit dem Instrument der »Abschöpfung« (»soustraction«⁶⁴). Hier steht tatsächlich das Subjekt im philosophischen Sinne, das mit Fähigkeiten, Wünschen und Intentionen begabte Individuum, einem Souverän gegenüber, der es als Rechtssubjekt vereinnahmt. Das Subjekt bleibt in diesem Modell unabhängig von der souveränen Macht; diese wirkt auf eine ihr vorgängige Einheit ein, auf das kompetente Indi-

61 Foucault, *„Il faut défendre la société“*, 15: »le pouvoir, c'est essentiellement ce qui réprime. C'est ce qui réprime la nature, les instincts, une classe, des individus.«

62 Ebd., 38f.

63 Ebd., 39. Was hier als »Wechselspiel« weitgehend neutral geschildert wird, analysiert Foucault als permanenten *Krieg*. In der Umkehrung von Clausewitz versteht er in der hier wiedergegebenen Vorlesung Politik als eine Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. (41) Foucault wird dieses extrem »mikrophysische« Bild einer Macht, die bellizistisch nur »von unten« kommt und sich gleichsam zu großen Institutionen agglomeriert, später modifizieren und mit dem Konzept des »Gouvernements« auch eine Alternative entwickeln, wie der Staat jenseits einer Theorie der Souveränität gedacht werden kann.

64 Foucault, *La volonté de savoir*, 178, beschreibt die »Abschöpfung« als Kontrastform zur Biomacht.

viduum. So »schöpft« der Souverän den Reichtum, die Werke, aber auch das Leben der Individuen ab, über die er hoheitlich verfügt.

Die Disziplin steht, wie *Überwachen und Strafen* zu zeigen versucht, quer zu dieser Logik. Institutionen wie die Schule, das Gefängnis oder das Militär sind nicht ausschließlich durch eine Verfügungsgewalt (etwa des Lehrers, des Gefängniswärters oder des Generals) charakterisiert. Neu hinzu tritt der Aspekt, dass das, worüber diese klassischen Repräsentanten einer souveränen Gewalt zu verfügen vermögen, zugleich erst durch die Institution, die ihnen diese Macht verleiht, *erzeugt* wurde. Der General verfügt über Soldaten, die zuvor durch Drill und Training, aber auch durch bestimmte Methoden der Klassifikation überhaupt erst die Fähigkeiten und Kenntnisse erwerben, die sie als handlungsfähige Subjekte im Sinne der Macht auszeichnen – als Soldaten nämlich. Die Disziplin schöpft nicht ab, sondern wirkt auf die Individuen ein, über die sie *dann* verfügen kann. Der Schüler ist und bleibt nur solange Schüler, wie er einem Programm der Unterordnung und Vereinzelung folgt, in dem es seine Fähigkeiten ausbildet; dieses Programm erzeugt erst die Kompetenzen, auf die sich diese Machttechnologie stützt, und bestimmt die Kriterien ihres Gelingens. Nach dieser Logik kann das Subjekt nicht der Macht entgegengesetzt werden, noch kann die Disziplinarmacht als Einschränkung einer von der Macht unabhängigen Kompetenz beschrieben werden. Anstatt das Subjekt zu deformieren, wird es von ihr überhaupt erst *formiert*.

Die Disziplin benutzt verschiedene Verfahren und Prozeduren, um aus den einzelnen Menschen kompetente Subjekte zu formen – Subjekte, welche sich selbst, ihr Verhalten und ihren Weltbezug an einer Norm ausrichten. Zu diesen Techniken, die vor allem mit dem Körper operieren, zählen etwa die Isolation der Individuen bei gleichzeitiger Überwachung, eine immer umfangreichere Erfassung ihres Lern- und Entwicklungsfortschritts, eine minutiöse Formierung und Prüfung ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten.⁶⁵ Man sieht hier gut, wo Foucaults Analysen sich mit Wittgensteins Überlegungen treffen: für beide ist Subjektivität, unser Welt- und Selbstverhältnis, das Produkt einer auch körperlich eingreifenden *Übung*. Aber während Wittgenstein nur gelegentlich von der »Abrichtung« spricht, die nötig ist, um den Menschen zum Subjekt zu machen, rückt Foucaults historischer Blick mit der Disziplin deren konkrete gesellschaftliche Verfasstheit in den Vordergrund.

Durch die Konzentration auf die Organisation dieser Abrichtungstechniken sieht Foucault, dass sie eng verwoben sind mit der im 18. Jahrhundert beginnenden Etablierung der modernen Wissenschaften, die den Menschen (auf eine moderne, und d.h. vor allem »wissenschaftliche«, nicht spekulative Form) zum Forschungsobjekt haben. Die Dis-

65 Foucault, *Surveillir et punir*, 172ff.

ziplinarer Techniken sind für Foucault nicht einfach nur »gute Mittel der Abrichtung« (so eine Kapitelüberschrift); sie sind zugleich die Verfahren, auf die sich die empirische Wissensgewinnung der Humanwissenschaften stützt. Diese Techniken machen das Subjekt zum Objekt, erschließen es als Gegenstand eines Wissens. Die Disziplinarer Techniken ermöglichen einen zugleich epistemischen wie praktischen Zugriff auf das Individuum: Die individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten lassen sich durch die disziplinäre Rasterung (*quadrillage*) von Raum, Zeit und Körper gezielt isolieren und somit optimiert erkennen und manipulieren.

»La discipline [...] analyse, décompose, décompose les individus, les lieux, les temps, les gestes, les actes, les opérations. Elle les décompose en éléments qui sont suffisants pour les percevoir d'une part et les modifier de l'autre.«⁶⁶

Die Disziplinarer Technik ist, folgt man Foucault, eine Bedingung der *Wahrnehmung* der Humanwissenschaften – und zugleich ihrer Intervention. Die Rasterung des Körpers und der Individuen führt zu einem Wissen, welches wiederum in die weitere Gestaltung disziplinärer Institutionen (Gefängnis, Krankenhaus, Fabrik, Schule) fließt. In einer zirkulären Bewegung greift so das Wissen, das vermittels dieser *quadrillage* gewonnen werden konnte, sich selbst verstärkend wieder in die Formierung der Institutionen ein. Die disziplinäre Rasterung wird zur Grundlage der Formierung der Subjekte, die diese Institutionen durchlaufen und mit ihren Praktiken in Berührung kommen. Das humanwissenschaftliche Wissen ist so dem Subjekt nicht äußerlich, sondern trägt – vermittelt durch die Übung – zur Konstitution seines Selbst- und Weltverhältnisses bei. Dabei spielt die wissenschaftliche Bestimmung der Gelingensnorm, an der das Subjekt beurteilt wird, eine wesentliche Rolle. Die Disziplin konstituiert den einzelnen als Einzelfall, indem sie Krankenakten führt, Lernentwicklungen verfolgt, spezialisierte Aufgaben und Fähigkeiten zuweist. Doch dieser Einzelfall ist durch den Vergleich mit einer Norm bestimmt, durch seine Beziehung zum Durchschnitt, welche wiederum Gegenstand wissenschaftlich-diskursiver Bearbeitung ist. Die Leistung, das Vermögen der Subjekte wird so mittels dieses Wissens beurteilt *und* formiert.⁶⁷

Diese detailliertere Beschreibung der Verflechtung von Wissen und Macht zeigt, dass es Foucault nicht um eine *Identifikation* von Wis-

66 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 58.

67 Während Foucault in *Surveiller et Punir* noch den Ausdruck der »Normalisation« benutzt, präzisiert er später, dass die Disziplin nur »normierend«, aber nicht »normalisierend« wirke. Den Ausdruck der »Normalisierung« will Foucault für die distributive Betrachtung von Populationen im Rahmen einer Normalverteilung reservieren, wie sie in der Biologie, aber eben auch in der Ökonomie und anderen statistisch gestützten Wissenschaften wichtig wird. Ebd., 58-65, bes. 65.

sen und Macht geht. Vielmehr interessiert ihn das System wechselseitiger Stützung, aber auch der Konflikte von Wissens- und Machtformen. Die Humanwissenschaften sind nicht identisch mit einer »Disziplinarmacht«, sondern konnten – als Praktiken – von den Techniken und Verfahren der Disziplin profitieren, sich durch sie in ihrer modernen Eigenart überhaupt erst etablieren. Indem die Humanwissenschaften in dem beschriebenen Wechselprozess die Disziplin verstärken und formieren konnten, gestaltend in so diverse Bereiche eindringen wie die Schule, die Psychiatrie, die Klinik und das Gefängnis, *erzeugen* sie, wie Foucault sagt, die »Seele«, über die sie ihr Wissen akkumulieren.⁶⁸ Die Macht verfügt also nicht nur über das Individuum. Sie reguliert und erzeugt zugleich die Wahrheit, an der das Individuum sich als Subjekt orientiert, und an der es von anderen beurteilt wird. Die Disziplin ist eine paradigmatische Form der Macht, die dem Individuum »ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muß und das andere in ihm anerkennen müssen.«⁶⁹ Dies ist der Kerngedanke der Produktivität der Macht.

Die traditionelle Untersuchungsperspektive konzentriert sich auf den Souverän, fragt nach dessen Beschränkung oder Legitimation, und setzt so Macht und Wahrheit in Opposition: »comment le discours de la vérité ou, tout simplement, comment la philosophie entendue comme le discours de la vérité par excellence, peuvent-ils fixer les limites de droit du pouvoir?«⁷⁰ Foucault fragt dagegen, wie die Macht die Produktion von Wahrheit bewirkt. Die Wahrheit liegt nicht mehr jenseits des Souveräns (oder wird als der eigentlich legitime Souverän begriffen), sondern ist mit der Macht verschränkt. Wissen und Macht sind einander nicht äußerlich, weshalb die selbstgewisse *Berufung* auf eine wahre Erkenntnis (der Humanwissenschaften, der Psychologie, der Sexualität) für Foucault immer im Verdacht steht, selbst noch die Macht zu stärken, die sie ermöglicht und produziert. Machtbeziehungen greifen für Foucault nicht auf ein vorgängiges Subjekt zu, dessen Fähigkeiten, Rechte und Individualität unabhängig von ihnen begriffen werden können. Vielmehr formieren sie erst die Subjektivität – das Begehren, die Zwecke, die Denkweisen – des Individuums, über das sie anschließend verfügen. Macht bei Foucault, so fasst Deleuze zusammen, *produziert* erst, was sie *unterdrückt*.⁷¹

Welchen Status hat nun diese Behauptung, die Foucault am historischen Material entwickelt? Sie steht in einer Spannung zwischen zwei

68 »Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet idéologique. Mais bien qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir.« (Foucault, *Surveiller et punir*, 34)

69 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 246.

70 Foucault, »*Il faut défendre la société*«, 22.

71 Deleuze, *Foucault*, 36: »Le pouvoir ›produit de réel‹, avant de réprimer.«

Lesarten, die auch ihre Rezeption bestimmten: als eine historische These, die »nur« empirische Zusammenhänge aufweist, und als die Unterstellung eines konstitutiven Zusammenhangs zwischen Wissen und Macht. Sie ist zum einen eine klar abgrenzbare historische Analyse, die sich auf die geschichtliche Entwicklung stützt, die das Material für Foucaults Untersuchung bildet. Foucault beschreibt, wie Fähigkeiten und Kompetenzen durch neuartige Machttechnologien wie das Panopticon, den medizinischen Blick oder die Disziplin verändert und formiert wurden. Diese Prozeduren und Mechanismen, welche sich nicht nach dem juristischen Schema der Macht begreifen lassen, prägen in einer Weise, die vor Foucault nicht gesehen wurde, unser Wissen, unsere Fähigkeiten und unsere Wahrnehmung. Darin stimmen auch die Kritiker Foucaults überein: Als empirische Analyse ist Foucaults Werk beeindruckend.⁷² Es zeigt zum Beispiel, wie der Drang, seiner eigenen Natur Ausdruck zu geben, zum Teil eines Kontrollmechanismus' werden kann (so Charles Taylor über den ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*, in der das Geständnis als Machtpraxis untersucht wird).⁷³ Es zeigt, dass bereits auf einer Ebene unterhalb der großen Themen der politischen Philosophie – Staat, Wirtschaft, Ideologie – politisch relevante Vorgänge stattfinden, und dass Analysen, die sich auf die »Makroebene« beschränken, Gefahr laufen, das Wesentliche zu übersehen. Es zeigt, wie unsere selbstverständlichen Urteile, moralische wie wissenschaftliche, mit einem System im Bunde sind, dessen Funktionsweise seinem eigenen humanistischen Selbstverständnis widerspricht.

Doch die Produktivität der Macht ist für Foucault nicht bloß eine empirische These. Die Geburt der Humanwissenschaften aus der Disziplin wird nicht als Schönheitsfehler angesehen, sondern mit für ihren *Gehalt* verantwortlich gemacht. Damit widerspricht Foucault einer der großen Erzählungen der Neuzeit: Dem Aufstieg des menschlichen Wissens über sich selbst in den Rang einer aufgeklärten, objektiven Tätigkeit. Die Humanwissenschaften verstehen sich selbst als ein Wissen, das sich den Menschen mit den Mitteln der Wissenschaft annähert. Ihre Mittel und Methoden sind modern, effektiv und von Theologie und Philosophie befreit. Psychologie, Soziologie, Psychiatrie oder auch die Kriminologie bemühen sich darum, den Menschen als Gegenstand der Erkenntnis auszumessen. Ihr Bemühen um Objektivität orientiert sich an den Naturwissenschaften. Nicht so sehr darin, dass die Naturwissenschaften imitiert werden und die Humanwissenschaften nur noch positivistisch operierten. Die »kognitive Wende«, ein offen diskutierter Mentalismus und Nativismus, die Eingliederung selbst hermeneutischer Methoden in die Forschung zeigen, dass die Humanwissenschaften nicht als Kopie

72 Der Aufsatz von Fraser, *Empirical Insights, Normative Confusions* fasste diese häufig anzutreffende Position bereits im Titel treffend zusammen.

73 Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, 167.

der Naturwissenschaften verstanden werden können. Doch sie folgen in einem wesentlichen Punkt dem neuzeitlichen Wissenschaftsideal: die Wissenschaft versteht sich selbst als eine *Entdeckung* vorhandener Zusammenhänge.⁷⁴ Sie spricht die Wahrheit über ihre Objekte aus, oder versucht es immerhin; ihre Theorien zielen auf eine *wahre Beschreibung des Menschen*, den sie als Gegenstand im selben Sinne »vorfinden« wie die Physik die Natur.

Gegen diese Annahme richtet sich Foucaults These der Produktivität der Macht. Die Humanwissenschaften, so heißt es in *Überwachen und Strafen*, haben im Menschen nicht ein Referenzobjekt, das unabhängig von der sozialen Praxis existiert. Die Seele sei eine Realität; nicht jedoch, weil sie dem Wissen vorauslag, in dessen Suchlicht sie schließlich gerät. Sie wird, so Foucaults These, erst durch die korrelativen Machtpraktiken, die diese Wissenschaften historisch begleiteten, produziert. Diese zweite, Foucaults eigene Aussagen ernst nehmende Lesart wirft die philosophischen Probleme auf, welche die Diskussion um Foucaults Werk lange Zeit beherrschten.

6.3.2 Wie funktioniert die Machtanalyse?

Foucault erfuhr heftige Kritik für seinen scheinbar ubiquitären Machtbegriff.⁷⁵ So stellt sich zunächst die Frage nach dem normativen Standpunkt, von dem aus Foucault angesichts der offensichtlich gesellschaftskritischen Intentionen seines Werkes agiert. Einen solchen unabhängigen Standpunkt scheint Foucaults Machttheorie, die explizit der Macht auch eine produktive, ja konstitutive Rolle zuweist, kategorisch auszuschließen. Habermas, der Foucaults Werk prominent als eine *Vernunftkritik* beschrieb, sieht in Foucaults Machtbegriff deshalb einen Selbstwiderspruch.⁷⁶ Wenn Foucault doch beanspruche, mit rationalen Mitteln bestimmte gesellschaftliche Zusammenhänge auszuweisen und zu

74 Freilich hat sich das Feld der Humanwissenschaften seit Foucaults Kritik stark verändert, und Ansätze wie z.B. die systemische Psychologie heben stark den *konstruktivistischen* Aspekt der psychologischen Erkenntnisse hervor. Doch die »naturwissenschaftliche Haltung« richtet sich nicht auf die Selbstreflexion der Humanwissenschaften, sondern auf ihr Auftreten in der Gesellschaft, die Art und Weise, wie ihre »Wahrheiten« diskutiert, aufgegriffen und zur »Steuerung« von Menschen benutzt werden. Die heutige Gefahr der Naturalisierung des Menschen geht wohl weniger von den psychologischen Wissenschaften aus als von ihren »harten« Fortentwicklungen wie der Neuropsychologie oder allgemein der Neurologie.

75 Zu einer guten Übersicht der Kritiker und ihrer Positionen vgl. Schäfer, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, 104ff. sowie die Einleitung zu Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, 11-37.

76 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 279-343 – »Die Genealogie [...] entpuppt sich [...] als genau die *präsentistische, relativistische und kryptonormative* Scheinwissenschaft, die sie nicht sein will.« (324).

kritisieren, müsse er selbst doch für seine Kritik Kriterien in Anspruch nehmen: Theoretische, aber vor allem auch *normative*, ethische Kriterien. Solche Kriterien können angesichts der These, Subjektivität sei als ein Produkt von Macht zu verstehen, nicht mehr in Anspruch genommen werden.⁷⁷ Schließlich behaupte Foucault ja, dass unsere modernen (»humanistischen«) Werte wie Freiheit und Autonomie selbst eine Folge der Machttechnologien seien. Foucault steht in den Augen von Kritikern wie Habermas oder Fraser somit vor der Alternative, entweder seine Kritik an der neuzeitlichen Moral des »Humanismus« zu relativieren oder jedoch selbst auszuweisen, von welchem normativen Horizont heraus er operiert:

»Ultimately, then, a normative rejection of humanism will require appeal to some alternative, posthumanist, ethical paradigm capable of identifying objectionable features of a fully realized autonomous society. It will require, in other words, nothing less than a new paradigm of human freedom. Only from such a standpoint of such a paradigm can Foucault or his interpreters make the case for a normative rejection of humanism.«⁷⁸

Foucaults Analyse der »Geburt des Gefängnisses« ist nicht in einem neutralen, sachlichen Vokabular verfasst. Die Wahl bereits der Grundbegrifflichkeiten ist deutlich parteiisch. Die Macht unterdrückt, das Subjekt unterwirft sich ihr; die Disziplin wird als ein Zwangssystem beschrieben, das Panopticon als ein raffinierter Herrschaftsmechanismus. Insofern Foucaults Beschreibung als eine Gesellschaftskritik zu verstehen ist, stellt sich das Problem, dass diese Prozesse nur dann in einem normativen Sinne *falsch* sein können (ungerecht, ein Gut angreifend, etwas zerstörend oder unterdrückend), wenn dieser Wahrnehmung eine implizite Moral oder ein authentisches Gut zugrundeliegt. Entsprechend finden sich zahlreiche Analysen, die eine solche unterdrückte, nicht eingestandene moralische Grundlage in Foucaults Argumentation freilegen – von der Vorstellung eines ursprünglichen, sich potenziell der Unterwerfung widersetzenen Körpers, bis hin zu eben den klassisch neuzeitlichen Idealen, die Foucault inhaltlich einer Kritik unterzieht.⁷⁹

Die Diskussion um den normativen Standpunkt Foucaults spiegelt sich in der Debatte um eine *theoretische* Inkonsistenz in Foucaults Den-

77 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 330.

78 Fraser, *Michel Foucault: A Young Conservative?*, 185.

79 Visker konzentriert sich in *Michel Foucault: Genealogy as Critique* darauf, in allen Phasen des foucaultschen Werkes auch nach der *Geschichte des Wahnsinns* noch ein »Authentikum« aufzuweisen, dass dem Zugriff der Macht zu entkommen versucht und insofern die implizite normative Grundlage der Kritik sei. Charles Taylor sieht in Foucaults später Hinwendung zur Ethik das leitende Ideal auch der bisherigen Untersuchungen ausgesprochen (Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, 183).

ken wieder. Rudi Visker hat dieses Problem, das auch Habermas ins Zentrum stellt, auf den Punkt gebracht, wenn er Foucaults *Machtbegriff* vorwirft, als ein »empirisch-transzendentes Doppel« zu funktionieren.⁸⁰

Mit dieser These überträgt Visker eine der bekanntesten kritischen Figuren Foucaults auf dessen eigenes Werk. Wie ist dieser Einwand zu verstehen? Foucault kennzeichnet in *Die Ordnung der Dinge* den modernen Menschen als eine empirisch-transzendente Doppelfigur. Die Humanwissenschaften bemühen sich, so Foucault, in der Analyse von empirischen Zusammenhängen Bedingungen herauszuarbeiten, unter denen der Mensch als Subjekt operiert. So wird das Gehirn auf seine Rolle bei Denken und Kognition hin erforscht; die Gesellschaft auf ihre Rolle bei Urteilen und Präferenzen; die Ökonomie auf ihren Einfluss auf Werte und Normen. In all diesen Forschungen wird der Mensch nicht einfach als ein gleichwertiger Teil der Natur behandelt. Vielmehr richten sich diese Untersuchungen auf den Menschen, insofern er sich gerade von der Natur abzuheben scheint – mit seinen kognitiven, ethischen und rationalen Aspekten. Foucault fasst das in der Kurzformel zusammen, dass der Mensch *als repräsentierendes Subjekt* zum Gegenstand empirischer Untersuchungen wird – als ein Wesen, das nicht nur in einer Welt ist, sondern sich ein *Bild* dieser Welt macht und sich mit ihm zu ihr verhält: »cette étrange capacité de pouvoir se représenter justement la vie.«⁸¹

So treten die Humanwissenschaften in direkte Konkurrenz zur Philosophie. Während die Neurologie etwa das Denken als *Erfahrungsgegenstand* behandelt, ist es für die Philosophie ein *transzendentaler* Gegenstand – etwas, das wir nicht *in* der Welt vorfinden, sondern diese übersteigt und sogar erst ermöglicht. Beide Seiten nähern sich gleich-

80 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* spricht von einer »systematische[n] Zweideutigkeit« (318), konzentriert sich aber in seiner Kritik vornehmlich darauf, nachzuweisen, wie der Machtbegriff nichts als eine Umkehrung der Subjektphilosophie sei, die sie zu kritisieren versuche (vgl. 323). Visker zeigt dagegen im Detail, wie Foucaults Beschreibungen mal empirisch, mal transzendental verstanden werden können.

81 Foucault, *Les mots et les choses*, 363 – Foucaults notorischer Gebrauch von *représentation* in der *Ordnung der Dinge* ist nur bis zu einem gewissen Grade wörtlich zu nehmen. Die Kritik (etwa von Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*), Foucault habe ignoriert, dass es längst andere, nicht-repräsentationalistische Bedeutungstheorien gebe, trifft nicht den Punkt. Die Fähigkeit, sich ein *Bild* vom Leben zu machen, ist nicht die Fähigkeit, es abzubilden (das ist ja gerade der Irrtum, den nach Foucault die Humanwissenschaften begehen). Foucault interessiert vor allem die *Tätigkeit*, sich im Denken (und an Wahrheit) zu orientieren. In dieser Funktion wird der Mensch zum Gegenstand der Humanwissenschaften. So bildet sich der Mensch nach Foucault etwa eine Repräsentation seiner »besoins« und »de la société par laquelle, avec laquelle ou contre laquelle il les satisfait« (364). Solche Bilder sind, wie bei Wittgenstein, nur Abbilder kraft einer normativen Übereinstimmung, die sie *als* Bilder vergessen lassen.

sam aus entgegengesetzten Richtungen denselben Phänomenen: Dem Mensch als Wesen, das sich zur Welt verhält (etwas von ihr weiß, sich etwas von ihr verspricht, sich etwas von ihr erhofft). Die Philosophie versucht, die Möglichkeit dieses Weltverhältnisses zu verstehen, während die Humanwissenschaften dieselbe Beziehung »Mensch – Welt« unter empirischen Bedingungen, und damit *in der Welt*, erforschen. Es gibt, so Foucaults Diagnose in *Die Ordnung der Dinge*, keine Ruhe im Widerstreit zwischen dem Anspruch der Erfahrungswissenschaften, eine *empirische* Wahrheit über unsere *transzendente*, das Weltverhältnis konstituierende Verfassung gefunden zu haben, und der Zurückweisung dieses Anspruchs seitens der Philosophie (wie etwa in Form ständig wiederkehrender »Psychologismen« und ihrer Kritiken).⁸²

Indem Visker Foucaults Machtbegriff als empirisch-transzendentes Doppel beschreibt, zeigt er somit eine gravierende Schwäche auf. Stärker als in der Debatte um Foucaults eigenen normativen Standpunkt wird hier der *Kern* des Foucaultschen Projekts getroffen: Seine historisch und damit empirisch verfahrenende Methode. Die Macht, so Foucault, produziere das Subjekt. Diese Formierung mittels diverser Machttechnologien und gesellschaftlicher Strukturen rekonstruiert Foucault anhand zahlreicher Studien, die sich allesamt auf die geschichtliche *Erfahrung* berufen. Die Arbeit in den Archiven ist zwar nicht die Arbeit des Forschers, der seinen Gegenstand Experimenten unterwirft; gleichwohl werden historisch auftretende Phänomene herausgearbeitet und in Korrelation gesetzt. Dies ist sogar eine wichtige Bedingung dafür, dass seine Studien von ihm als eine *rationale* Kritik verschiedener Rationalitätsformen verstanden werden können. Indem Foucault sich in ein empirisches Untersuchungsfeld begibt, kann sein Denken durch die Konfrontation mit Tatsachen kontrolliert werden. Nicht zuletzt wirft Foucault verwandten Projekten wie der Frankfurter Schule vor, dass sie die Geschichte nur durch die Brille der Historiker wahrnehmen und damit, so Foucault, »sich auf Forschungen beziehen, die andere unternommen haben, auf die bereits vorliegende und beglaubigte Geschichtsschreibung«.⁸³

Der Machtbegriff, als Gegenstand historischer Analyse und gleichzeitiger Grund der Subjektivität, findet sich so in der doppelten Bedeutung wieder, in die Foucault schon den Begriff des Menschen eingespannt sah. Zum einen legen seine Untersuchungen empirische Bedingungen bloß, unter denen ein bestimmtes Phänomen auftrat; eine Korrelation. Doch diese Korrelation wird andererseits als ein *konstitutiver* Zusammenhang gedeutet. Machtverhältnisse, so Visker, werden zu konstitutiven

82 Vgl. zu der Behauptung einer »Wiederkehr des Psychologismus« bereits in den 50ern Marquard, *Transzendentaler Idealismus - Romantische Naturphilosophie - Psychoanalyse*; der Schauplatz der heutigen Psychologismusdebatte ist die sog. *Philosophie of Mind*.

83 Gespräch mit Trombardi, in: DE IV, 75f.

Bedingungen des Wissens.⁸⁴ Darin liegt ja gerade die Originalität des Foucaultschen Ansatzes, seine Abkehr vom juristischen Modell, welches Macht nur als Unterdrückung denkt, als die Repression eines ursprünglichen Guts. Die Humanwissenschaften entdecken für Foucault nicht eine Wahrheit im Menschen, die auch lange vor den Disziplinen Bestand hatte; jene *erzeugen* die Wahrheit erst, welche diese entdecken. Die Macht ist empirische Bedingung und konstitutiver Grund, sie ist transzendente Wirkung und empirische Ursache.

Auf diese methodische Spannung zwischen Empirie und Transzendentalität, auf die Visker hinweist, lassen sich auch die Vorwürfe normativer Widersprüchlichkeit zurückführen. Foucault stehe, so Visker, vor einer unbequemen Alternative. Entweder *kritisiert* er mit der genealogischen Methode bestimmte Entwicklungen und Institutionen; dann aber optiere er notwendigerweise für die empirische Lesart des Zusammenhangs. Wenn die Macht unterdrückt, dann, weil sie in diesem historischen Moment etwas unterdrückt, was in anderen Zeiten befreit gewesen ist oder prinzipiell frei sein kann. Mit diesem Selbstverständnis müsse Foucault erneut einen machtfreien Grund behaupten, inklusive eines »authentischen« Ursprungsobjekts, welches durch diese beobachteten Prozesse verformt und zugerichtet werde (ein ursprünglicher Wahnsinn, ein ursprünglicher Körper, ein ursprüngliches Begehren). Lehnt Foucault jedoch diese Lesart ab, dann könne er – so Visker weiter – nicht mehr die gegenwärtigen Zustände kritisieren. Denn dann könnten die Wahrheiten, die durch die Macht konstituiert würden, weder falsch *noch* richtig sein. Wenn die Macht Subjektivität erst produziert, in wessen Namen, auf welche Wahrheit gestützt kann diese »Fabrikation« noch als Unterdrückung kritisiert werden? Foucault bleibt, so scheint es, nur die Wahl zwischen einer Wiederholung der klassischen, humanistischen Form der Kritik oder einem Zynismus, der die »falsche« Wahrheit der Humanwissenschaften affiziert, da er methodisch gezwungen ist, sie zum transzendentalen Grund zu erklären.⁸⁵

6.3.3 Macht und Gegenmacht

Das Problem, das Habermas, Visker und andere Kritiker aufwerfen, lässt sich auf den gemeinsamen Nenner des Problems der Kritik bringen. In dem Foucault das Subjekt der Macht *unterordnet*, es vorrangig als ihr Produkt oder als Effekt beschreibt, scheint dem Subjekt jede Möglichkeit genommen, sich noch frei zur Macht zu verhalten, die es konstituiert. In dem Maße, in dem die subjektiven Maßstäbe, Werte und Zwecke selbst laut Foucault erst durch die Macht erzeugt werden, scheint das Individuum dieser machthinduzierten Subjektwerdung ausgeliefert zu sein.

84 Visker, *Genealogy as critique*, 71.

85 Ebd., 57.

Die These der Produktivität der Macht schlägt aufs philosophierende Subjekt selbst zurück, welches die Macht analysiert. Wenn die Wahrheit selbst ein Produkt der Macht ist, wie kann sie noch gegen diese gerichtet werden?

Es genügt nicht, an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass Foucault nie von einer *Identität* von Wissen und Macht, von Macht- und Wahrheitseffekten ausging. Foucault hat vollkommen Recht, wenn er darauf hinweist, dass diese These sein ganzes Projekt überflüssig machen würde. Wären Macht und Wissen für ihn eins, dann hätte er sich nicht die Mühe machen müssen, auf ihre unterschiedlichen, durch Machttechnologien z.B. vermittelte *Beziehungen* aufmerksam zu machen.⁸⁶ Trotz dieser Anerkennung einer inneren Pluralisierung von Macht- und Wissensbeziehungen bleibt jedoch die Hauptthese Foucaults, dass man »Verschränkungen von Zwangsmechanismen und Erkenntnisinhalten feststellen kann.«⁸⁷ Ein Zusammenhang, von dem sich die Machtanalytik *als Erkenntnis* nicht ausnehmen kann. Der Vorwurf der empirisch-transzendentalen Dopplung des Machtbegriffs fragt, wie der Status des *genealogischen* Bildes der Welt zu verstehen sei.

Tatsächlich zeigt Foucault ein deutliches Bewusstsein dieser Problematik. Fern davon, für seine Thesen die Unabhängigkeit und Neutralität des objektiven Wissenschaftlers zu beanspruchen, positionierte er sich offensiv innerhalb des Rahmens, den er theoretisch entwickelte. Widerstand, ein eigener Standpunkt, muss für ihn nicht erst theoretisch begründet werden, sondern ergibt sich aus der innerweltlichen Position seiner philosophischen Arbeit selbst. Foucault verstand die Genealogie als einen *Beitrag* im Kampf gegen die Unterdrückung von »minoritärem Wissen«⁸⁸, gegen die Übermacht der Wissenschaft und der Gelehrsamkeit. Seine Analysen seien eine *parteiische* Form der Auseinandersetzung, die sich gegen die Machteffekte eines Wissensbegriffs zur Wehr setzten, der Wissenschaft mit Neutralität, Unparteilichkeit und Machtfreiheit gleichsetze und dadurch alternative Wissensformen von vorherein ausschließe. Die Genealogie, so Foucault, sei »pas un empirisme«, aber auch kein »positivisme« – beides Beschreibungsformen, die für sich Neutralität in Anspruch nehmen. Die Genealogie bezieht dagegen deutlich Position: »Il s'agit, en fait, de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vrai.«⁸⁹

86 DE IV, 676.

87 Foucault, *Was ist Kritik?*, 31.

88 Foucault verwendet die Umschreibungen »savoirs locaux«, »savoirs assujettis«, »mineurs, dirait peut-être Deleuze« (Foucault, »*Il faut défendre la société*«, 11).

89 Ebd., 10.

Foucaults Untersuchung behauptet somit gerade nicht, ausserhalb der Macht zu stehen. Sie begreift sich explizit als *Gegenmacht*, als eine Opposition innerhalb bestehender Machtfelder. Indem die Genealogie sich von Beginn an als ein Einsatz inmitten von Machtbeziehungen versteht, etwa *in Reaktion* auf Unterdrückung und Ausbeutung, ist sie immer schon auf die Gegenwart bezogen, in der sie um ihren Platz kämpft. Foucault nennt sein Vorgehen daher auch eine »interrogation critique sur le présent«.⁹⁰ Gerade weil sie sich als Mittel im Kampf unterdrückter Perspektiven versteht, impliziert sie bereits einen geteilten Raum der Machtbeziehungen, in dem es um die Legitimität, Gültigkeit und Durchsetzung dieser oder opponierender Perspektiven geht. In zahlreichen Interviews (deren große Zahl selbst bereits den bewussten Gebrauch der eigenen, prestigösen Position dokumentiert) betont Foucault, dass er hoffe, dass seine Bücher *nützlich* (»utile«) seien, zugleich einräumend, dass diese Werke ihre Brauchbarkeit im Wandel der Zeit verlieren können.⁹¹ Mit dieser Beschreibung nimmt Foucault selbst für seine Aktivität eine Innenperspektive der Macht in Anspruch. Seine Analyse der Subjektwerdung operiert nicht in einem neutralen Außenraum, von dem aus die eine, unhintergehbare Wahrheit unserer Subjektivität aufgezeigt wird. Die Subjektivität ist kein (reines) Forschungsobjekt; sie gilt als *Einsatz* im politischen Feld der Wahrheit. Die Macht geht dem Subjekt nicht nur in dem Sinne voraus, dass sie ihm gleichsam fremdbestimmt ihre Kategorien und Sichtweisen aufzwingt; sie ist zugleich auch der Grund, warum das Subjekt sich überhaupt *gegen* die Macht wendet.

Das philosophierende Subjekt verhält sich also nicht aus bloßer Neugierde zur Macht, aus der Distanz des enzyklopädischen Sammlers von Wissen. Es wendet sich in der genealogischen Analyse gegen eine Macht, die es *an sich selbst erfährt*. Die Genealogie ist immer auf die Gegenwart bezogen – ein »Präsentismus«, der für Habermas die historische Analyse notwendig subjektiv verzerrt, doch für Foucault die Möglichkeitsbedingung seines Projektes darstellt. In dieser Differenz manifestiert sich der fundamentale Unterschied, wie Foucault und seine Kritiker jeweils die Machtanalyse verstehen. Foucault begreift sie als eine Operation innerhalb eines Feldes von Macht- und Wahrheitsbeziehungen; für die Kritiker ist sie der Aufweis eines Zusammenhangs, der notwendig neutral sein muss.⁹² Foucault verfängt sich in ihren Augen in der empirisch-transzendentalen Dopplung, weil für sie die Genealogie einen konkurrierenden Anspruch auf Wahrheit erhebt, der andere Wahrheitsansprüche souverän zurückweisen muss, um sich zu behaupten. Daher wird für die Parteilichkeit, die sich in Foucaults Werken ausdrückt, nach

90 DE IV, 577.

91 Z.B. DE II, 116.

92 Vgl. zu diesem Problem der »epistemischen Souveränität« auch den Artikel von Rouse, *Power/Knowledge*.

einer Begründung gefragt, nach einer Artikulation des eigenen Standpunkts (des »paradigm of human freedom«, wie Nancy Fraser fordert). Hier werden Kriterien dafür eingefordert, wie Machtausübungen als Unterdrückung von einer legitimen Notwendigkeit unterschieden werden kann.

Die pointierteste Formulierung dieser Kritik an Foucault ist die Rückfrage von Habermas:

»Wenn es aber nur noch um die Mobilisierung von Gegenmacht, um finitenreiche Kämpfe und Konfrontationen geht, stellt sich die Frage, warum wir denn dieser im Blutkreislauf des Gesellschaftskörpers zirkulierenden allgegenwärtigen Macht überhaupt Widerstand leisten sollten, statt uns ihr zu fügen. [...] [W]arum überhaupt kämpfen?«⁹³

Dieser Einwand geht davon aus, dass es einen *Grund* dafür geben muss, um zu kämpfen. Damit setzt er *vor* den Kampf, oder zu seiner nachträglichen Legitimation, das Erkennen. In demselben Sinne setzt der Vorwurf, ein *theoretischer* Relativismus (den Foucault vertrete) verhindere jede Kritik, voraus, dass Kritik als Praxis ihren Grund in einer ausweisbaren Theorie haben müsse.⁹⁴ So nachvollziehbar diese Rückfragen sind, begeben sie sich der Möglichkeit, noch das *Erkennen selbst* kritisch zu hinterfragen. Indem sie die Kritik in einer internen, für den Status einer Aussage als Kritik konstitutiven Relation an das Erkennen binden, verstärken sie sogar die von Foucault anvisierte einseitige Herrschaft des »Wissenschaftlichen«: Die Kritik ist für sie nur legitim, kann nur Kritik genannt werden, wenn sie ihre Rationalität und Legitimität ausgewiesen hat. Eine Kritik der Rationalität selbst, oder bestimmter Formen der Rationalität, wird damit tendenziell ausgeschlossen.

So befindet sich die Diskussion, wie sie hier geschildert wurde, in einem Patt. Beide, Foucault und seine Kritiker, verkörpern in ihren jeweiligen Haltungen genau das, was die andere Seite problematisiert. Die Kritiker fordern einen *allgemeinen* Grund, nachvollziehbare Kriterien, kommunizierbare Maßstäbe, mit denen sich Foucaults Einwände erfassen und beschreiben lassen. Sie wollen, dass Foucault im Namen der Wahrheit philosophiert. Doch genau hinter dieser Forderung vermutet Foucault selbst einen Machtmechanismus. Die Wahrheit unterliegt selbst Kriterien, einer Vorauswahl. Es gibt Kriterien dafür, wessen Aussage überhaupt wahrheitsfähig ist und welche nicht (ein Thema, das, als Gegensatz von Wahnsinn und Vernunft, Foucaults erstes Buch behandelte). Es gibt historisch variierende Logiken, nach denen bestimmte Zusammenhänge schlicht nicht im Feld des Wahren auftauchen (das Thema der *Ordnung der Dinge*) und andere wiederum neu auftauchen

93 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 333.

94 Vgl. dazu Gunnell, *Relativism: The Return of the Repressed*, 565.

(was *Überwachen und Strafen* durch bestimmte Machttechnologien zu erklären versucht). Und Foucault bleibt in seinen Analysen, die dieser Verschränkung von Macht und Wahrheit auf die Spur kommen wollen, *nichts anderes übrig*, als seine eigene Parteilichkeit vorauszusetzen. Wollte er sein Engagement erst begründen, indem er aufzeigt, dass es objektiv geboten ist, für diese Seite Partei zu ergreifen und die Verblendungen der Gegenseite zu denunzieren, dann bräuchte er seine kritische Arbeit an den Machteffekten der Wahrheit erst gar nicht zu beginnen. Die Hypothese, dass Wahrheit und Macht in wechselseitiger, nicht nur repressiver Beziehung untereinander stehen, schließt ein Reden im Namen einer unparteiischen Wahrheit aus.

6.3.4 Foucaults Selbstkritik

Die geschilderte Pattsituation ist kein Indiz einer immanenten Selbstwidersprüchlichkeit bei Foucault, aber sie ist auch nicht befriedigend. Foucault nahm die Schwierigkeiten seiner Position selbst wahr. Mit der Veröffentlichung des ersten Bandes der *Geschichte der Sexualität*, der in zahlreichen Punkten eine Zwischenposition in Foucaults Denkentwicklung einnimmt, beginnt er die Einseitigkeiten zu korrigieren, welche die bisherige Konzeption der Macht eintrug.⁹⁵ Das Problem ist nicht, dass Foucault – im Gegensatz zu seinen Kritikern – die Wahrheit kritisch auf Machteffekte befragt und daher gezwungen ist, sich selbst und sein Denken von Anfang an parteilich zu verstehen, jenseits einer allumfassenden Akzeptabilität; diese Anerkennung der Perspektivität gibt Foucault nicht auf. Auch kann man, wie die Diskussion Wittgensteins gezeigt hat, konsistent *innerhalb* einer Praxis und ihrer Zwangs- und Machtwirkungen darauf reflektieren, dass Erwerb und Aufrechterhaltung von Normativität mit einer »Übereinstimmung in der Lebensform« (PU, §242) einhergeht und so die Grundthese eines konstitutiven Verhältnisses von Wissen und Macht entwickeln.

Trotzdem bleibt eine fundamentale Schwierigkeit, die diese Kritiken aufdecken. Foucaults Gegenposition war in allzu vielen Punkten tatsächlich nur eine *Negation* der von ihm kritisierten Machtkonzeption, eine direkte Umkehr der klassischen Auffassung: »le projet général était, au fond, d'inverser cette direction générale de l'analyse [...] du discours du droit tout entier depuis le Moyen Âge. J'ai essayé de faire l'inverse«.⁹⁶

95 Vgl. zu dieser Gesamtdynamik die ausführliche Darstellung von Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, deren Grundthesen zu den Problemen, aber auch zu der Entwicklung in Foucaults Denken im Übergang zur Gouvernementalität hier geteilt werden. Dieselbe Behauptung, dass Foucault mit dem Gouvernement eine »von seinen Kritikern nicht beachtete« Selbstkorrektur vornahm, findet sich bei Rabinow, *Was ist Anthropologie?*, 59.

96 Foucault, *„Il faut défendre la société“*, 24.

Das erklärt auch die saubere, allzu saubere Verschränkung, die eine Gegenüberstellung der Position Foucaults mit seinen Kritikern ergibt.

Foucault bleibt an den zentralen Kategorien der juristischen Machtkonzeption gekettet, da er diese nur abstrakt negiert. Statt auf das souveräne Zentrum, welches der juristische Machtbegriff unterstellt, richtet der Blick sich auf die verstreuten, lokalen Praktiken.⁹⁷ Aus der Fixierung auf den Souverän und das ständige Befragen, was seine Absichten und Intentionen sind, wird die Unterstellung einer subjektlosen Strategie von Machtverhältnissen, die zugleich intentional und nicht subjektiv sind.⁹⁸ Anstatt den Linien der Macht von »oben« nach »unten« zu folgen, wird die Mikrophysik der Macht in den Blick genommen; an die Stelle der absteigenden tritt die aufsteigende Analyse.⁹⁹ Das Bild einer sich von oben fortpflanzenden Souveränität wird ersetzt durch das untergründige »Donnerrollen der Schlacht«¹⁰⁰. Der Krieg, als Relation und Konflikt, und nicht die souveräne Einheit sei demnach der Grundzustand der Gesellschaft.¹⁰¹

Nicht zuletzt zeigt sich die abstrakte Negativität an der These der Produktivität der Macht, wie sie bisher referiert wurde. Foucaults Analyseraster setzt das *Faktum* der Unterwerfung voraus, denn in ihm manifestieren sich die Machtverhältnisse. Diese Faktizität gibt seiner ganzen Analyse überhaupt erst den Ansatzpunkt. Foucault erklärt die Subjektivität *ausgehend* von den faktischen Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnissen, wie sie sich paradigmatisch etwa in der Disziplin ausdrücken (Herrschaft und Kontrolle der Körper, der Zeit, des Verhaltens der Individuen). Darin liegt die entscheidende methodische Umkehr von *Überwachen und Strafen*, und zugleich das Problem.

Anstatt die Repression mit Verweis auf Legitimität und Subjektivität zu bestimmen, wird sie als Datum zur Grundlage der Erklärung von Subjektivität herangezogen. Damit jedoch ist, wie Foucault nun selbst einräumt, die juristische Machtkonzeption noch nicht überwunden. Im Gegenteil bleibt sie mit der Art und Weise, wie die Produktivität verstanden wird, im Herzen der Gegenkonzeption verborgen. Der Begriff der Unterdrückung (*domination*), so Foucaults Selbstkritik, impliziert zum einen weiterhin einen »dunklen« (*obscure*) Bezug auf das juristische Modell, etwa in der Unterstellung unveräußerlicher natürlicher Rechte. Zum anderen setzt er so etwas wie eine psychologische Normalität, eine normale (nicht-unterdrückte) Entwicklung voraus. Der Begriff ist an die

97 Foucault, „*Il faut défendre la société*“, 25.

98 Foucault, *La volonté de savoir*, 124; Wolfgang Detel erkennt darin das *Invisible Hand Modell* (Detel, *Macht, Moral, Wissen*, 31).

99 Foucault, „*Il faut défendre la société*“, 27: »analyse ascendente«; Foucault, *La volonté de savoir*, 124: »le pouvoir vient d'en bas«

100 Foucault, *Surveiller et punir*, 315.

101 Die ganze Vorlesungsreihe 1976 „*Il faut défendre la société*“ widmet sich der Genealogie dieser Vorstellung.

Humanwissenschaften und ihre Normierung gebunden, gegen die er sich wendet.¹⁰² Die Machtanalyse, so Foucaults kritische Einsicht, war noch zu sehr von der juristischen Konzeption befangen, die sie überwinden wollte.¹⁰³

Die Selbstkorrektur betrifft vor allem die Produktionsthese. Obgleich Foucault mit der Produktivität der Macht sich einen entscheidenden Schritt vom juristischen Denken abgelöst hat, ist der Eindruck der fundamentalen Passivität, den *Überwachen und Strafen* vermittelt, nicht von der Hand zu weisen. Setzen die von Foucault kritisierten juristischen Konzeptionen der Macht das Subjekt schlicht voraus, sind die Prozesse der Subjektwerdung, wie Thomas Lemke feststellt, »bei Foucault immer schon zu Ende, da sie durch Machtprozesse (über-)determiniert sind.«¹⁰⁴ Macht und Wahrheit werden trotz Foucaults Beteuerungen tendenziell identifiziert, was sich auch in der Annahme ausspricht, Widerstand sei nur die andere Seite innerhalb einer Machtbeziehung. Eine Gegenmacht kann nur als Gegenwahrheit auftreten – doch ist die Frage der Kritik nicht vielmehr, wie *innerhalb* einer bestehenden Wahrheit kritisiert werden kann?¹⁰⁵

Im Zentrum der theoretischen Verschiebung, die der Machtbegriff in Reaktion auf diese Schwierigkeiten ab dem Ende der 1970er Jahre erfährt, steht eine dreifache Absetzbewegung. Foucault hebt erstens die tendenzielle Identifizierung von Macht und Herrschaft auf, die sein Werk so hermetisch erscheinen lässt. Er trennt zweitens die Machtbeziehungen von den *Techniken*, derer sie sich bedienen. Und er führt drittens eine neue Ebene der Analyse ein: den Selbstbezug.¹⁰⁶ Diese Ausdifferenzierung findet ihren Inbegriff in der Einführung eines neuen Untersuchungsgegenstandes, der in den 80ern bei Foucault schließlich dominiert: Den *Techniken des Selbst*, d.h. den Praktiken, mit denen das Subjekt *sich selbst regiert*.

Foucault selbst führt diesen neuen Untersuchungsgegenstand als Korrektur früherer Einseitigkeiten, als »autocritique«¹⁰⁷, ein. Er unterscheidet drei Arten von Techniken, die in einer Gesellschaft angewandt werden: Techniken der Herrschaft, der Kommunikation und der Produkti-

102 Foucault, „*Il faut défendre la société*“, 36; Foucaults Selbstkritik nimmt den Vorwurf Taylors vorweg, Foucaults Vokabular impliziere einen »semantischen Selbstwiderspruch.« (Foucault on Freedom and Truth).

103 »Mon analyse restait encore prisonnière de la conception juridique du pouvoir.« (DE III, 234); vgl. auch 148.

104 Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, 117.

105 So Foucaults spätere eigene Position im Vortrag von 1978, *Was ist Kritik?*, in dem Kritik als »Entunterwerfung« bezeichnet wird.

106 Der erste Band der *Geschichte der Sexualität* brachte bereits den Selbstbezug auf, denn hier wird ein Subjekt nicht »von außen« objektiviert, sondern trägt selbst zu seiner Subjektivierung bei. Doch das Geständnis bleibt im ersten Band eine weitgehend passive Anreizung der Macht.

107 DE IV, 170.

on.¹⁰⁸ Produktionstechniken dienen der Manipulation oder Umformung von Dingen, Kommunikationstechniken beziehen sich auf Sinn. Herrschaftstechniken schließlich dienen dazu, so Foucault, »de déterminer la conduite des individus, d'imposer certains finalités ou certains objectifs.«¹⁰⁹ Zu diesen drei Techniken fügt Foucault nun als viertes die *Techniken des Selbst* hinzu:

»Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes sociétés un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi.«¹¹⁰

Die Selbsttechniken werden als Prozeduren beschrieben, die den Individuen erlauben, an sich selbst *Transformationen* zu erzeugen; Foucault spricht von »une transformation, une modification«. Diese Veränderungen haben ein Ziel, folgen einer eigenen Logik. Mit den Selbsttechniken soll, wie Foucault sagt, ein bestimmter Zustand der Perfektion, des Glücks, der Reinheit oder der übernatürlichen Macht erreicht werden. Diese Aufzählung ist als eine Reihung von Beispielen zu verstehen. Die Techniken des Selbst zielen, wie die Parallelisierung mit den Kommunikations- und Produktionstechniken schon zeigt, auf das Subjekt in demselben Sinne, wie die anderen Techniken den Sinn oder einen Gegenstand zu verändern trachten. Dabei ist zu beachten, dass der Ausdruck »Selbsttechnik« einen reflexiven Selbstbezug beschreibt, aber keineswegs einen Gegenstand oder eine Entität »Selbst« impliziert.¹¹¹ Das

108 Diese Unterscheidung soll auf Habermas zurückgehen (vgl. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*; Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*); doch Habermas unterscheidet verschiedene *Sphären* (nämlich Arbeit, Sprache und Herrschaft), nicht Techniken.

109 DE IV, 170f.

110 DE IV, 171. Eine fast wortgleiche Definition der Selbsttechniken findet sich in DE IV, 785.

111 Die Reflexivität ist der Grund, warum Hadots Kritik an dem Begriff der »Selbstpraktik« nicht ganz zutrifft. Hadot wendet gegen Foucaults Analyse antiker Selbstpraktiken ein, dass die stoischen Übungen, denen Foucault eine große Bedeutung einräumt, gerade dazu dienten, das Selbst hin zu einer kosmischen Perspektive zu überwinden (Ewald/Waldenfels, *Spiele der Wahrheit*, 221). Doch sie sind dennoch Selbstpraktiken im Sinne Foucaults, denn in ihnen wirkt das Subjekt auf sich selbst ein. Auch wenn Foucault vorschlägt, »wir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen«, so fügt er unmittelbar darauf hinzu, dass es dabei gerade nicht darum gehen kann, in einem *authentischen* Verhältnis zu sich selbst zu stehen. (Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 274)

telos der Selbsttechnologie ist das *Verhältnis*, das man zu sich selbst unterhält.

Foucault verbleibt, wie man sieht, in einem weitgehend technizistischen Vokabular. Nach wie vor interessieren ihn »Operationen«, welche sich auf den Körper »auswirken« und Veränderungen »produzieren«. Diese Produktion ist nun jedoch nicht mehr ausschließlich einer von außen auf das Individuum (bzw. seinem Körper) zugreifenden Macht zuzuordnen. Indem Foucault den Begriff der Technik in den Vordergrund rückt, kann er die *Art und Weise*, wie Subjektivität produziert wird, von ihrer *Kausalität* ablösen. Die Analyse der Techniken bzw. der Praktiken ist zunächst getrennt von der Frage, ob sie unterwerfen und wer sich ihrer bedient. Die Führung durch den Lehrer kann ebenso ein Akt der Unterwerfung sein wie eine Stütze der Emanzipation; umgekehrt kann die Selbstführung des Subjekts nur dem Schein nach autonom sein, wenn sich zeigt, dass diese Selbsttechniken, ihre Ziele und Wege, sich in die herrschenden Dispositive des Staates, der Wirtschaft etc. nahtlos fügen und sie dadurch stärken.

Neben der Einführung der Selbsttechniken ist die zweite entscheidende Neuerung, die Foucault einführt, daher eine explizite Unterscheidung von Macht und Herrschaft (*domination*). Seine früheren Analysen versuchten, jede Wertung von Machtverhältnissen zu umgehen, indem sie an die Stelle von »guten« oder »schlechten« Machtbeziehungen nur noch das Faktum der Unterwerfung gelten ließen. Diese Strategie erwies sich jedoch als problematisch, wie gezeigt wurde, weshalb Foucault sein exklusiv bellizistisches Grundverständnis der Macht aufgab. Die Herrschaft, als die klassische Form der Macht, erscheint jetzt nur noch als *eine* Technik unter vieren, und sie wird von Foucault ganz traditionell an asymmetrische Beziehungen, Ungleichheit und Zwang gebunden.¹¹²

Herrschaft zeichnet sich in diesem neuen Verständnis dadurch aus, dass sie Machtverhältnisse fixiert und ihnen ihre Beweglichkeit nimmt – was impliziert, dass Machtverhältnisse für Foucault prinzipiell umkehrbar sind.¹¹³ Die Macht wird jetzt nicht mehr als Unterwerfung gedacht, sondern als ein »Spiel der Beziehungen zwischen Individuen (oder zwischen Gruppen).«¹¹⁴ Den revidierten Machtbegriff fasst Foucault als ein *Handeln auf Handlungen*. In Machtbeziehungen wird auf die Handlungen der Individuen eingewirkt, auf gegenwärtige und zukünftige; sie *führen* die Subjekte innerhalb eines Raums von Möglichkeiten.¹¹⁵

112 DE IV, 233f. – Auf DE IV, 785 ist statt von »techniques de domination« von »techniques de pouvoir« die Rede; doch auf derselben Seite wird dieser Bereich wieder als »techniques de domination« bezeichnet.

113 DE IV, 710f.

114 DE IV, 233. - DE III, 541 führt den Spielbegriff ein; 542 wendet ihn auf die »jeux de pouvoir« an.

115 DE IV, 236.

Mit dieser Bestimmung kann Foucault sowohl die hemmende Seite von Machtverhältnissen fassen (sie verhindern, sie erschweren, sie beschränken) als auch ihre produktive (sie regen an, sie fördern, sie erleichtern). Machtverhältnisse zielen, wie sich aus dieser Definition ergibt, immer auf handelnde Subjekte, die insofern frei sind, als dass sie auch anders handeln könnten.¹¹⁶

Durch die Differenzierung von Machtverhältnissen und Herrschaftstechniken erhält Foucaults Analyseraster eine deutlichere Kontur. Machtverhältnisse durchziehen für Foucault jede Form von Gesellschaft: »In Gesellschaft leben heißt jedenfalls so leben, daß man gegenseitig auf sein Handeln einwirken kann. Eine Gesellschaft ›ohne Machtverhältnisse‹ kann nur eine Abstraktion sein.«¹¹⁷ Es gibt demnach für Foucault keine Gesellschaft, die von jeder Form der Macht befreit sein kann. Doch die Differenzierung von Macht und Herrschaft eröffnet die Möglichkeit, über eine Gesellschaft zu diskutieren, die *innerhalb* der Spiele der Macht erlaubt, »mit einem Minimum möglicher Herrschaft zu spielen.«¹¹⁸ Obgleich Foucault so weiterhin darauf beharrt, dass es kein »Außen« der Machtverhältnisse gibt, öffnet sich eine Unterscheidung zwischen Praktiken und Regeln, die »mehr« oder »weniger« Freiheit zulassen. Unfreiheit ist ein Effekt nicht der Macht per se, sondern der Techniken, mit denen in Machtverhältnissen operiert wird. Die Kritik, die Foucault interessiert, richtet sich daher nicht gegen »diese oder jene Machtinstitution, Gruppe, Klasse oder Elite, sondern [zielt] vielmehr auf eine Technik, eine Form von Macht.«¹¹⁹

Foucault greift mit dem Begriff der *Technik* klärend auf, was auch schon in *Überwachen und Strafen* im Mittelpunkt stand: Die Analyse legte eine »technique politique du corps«¹²⁰ bloß, in der sich Subjektivierung und Objektivierung durchkreuzen.¹²¹ Techniken können Handlungsspielräume eröffnen, indem sie (wie etwa im Falle von Kommunikationstechniken) Wissen und Bedeutung generieren, oder (wie im Fall der Disziplinartechnik) Subjekte mit normativen Kompetenzen produzieren.

116 Vgl. auch Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 256, frz. DE IV, 233. – Foucault führt mit dieser Bestimmung eine Art von Dialektik wieder ein, die er in seinen früheren Werken abgelehnt hatte. In jede Machtform ist *per definitionem* eine Widerstandsmöglichkeit eingebaut, und sei es, dass – so Foucault – der Sklave seinen Herrn oder sich selbst töten kann, dass ihm Listen und Strategien zur Verfügung stehen, sich den Lenkungsversuchen des Herrn zu entziehen. (DE IV, 720) Machtverhältnisse sind somit nie statisch, sondern werden immer wieder aktualisiert – und bedürfen dieser Aktualisierung.

117 Ebd., 257.

118 DE IV, 727.

119 Ebd., 246.

120 Foucault, *Surveillir et punir*, 31.

121 »une technique pour entrecroiser l'assujettissement et l'objectivation«, Ebd., 312.

Mit dem Begriff einer Technik *des Selbst* erkennt Foucault nun an, dass diese Verfahren nicht nur passiv das Individuum ergreifen, sondern jenes mittels Praktiken auch versucht, sich selbst, sein Denken und Handeln, zu beeinflussen und an sich zu arbeiten.

Die Selbsttechniken weisen die gleiche Überkreuzung von Subjektivierung und Objektivierung wie ihr disziplinäres Pendant auf: Zu ihnen zählt Foucault nicht nur nur Weisen der Selbstformierung (und somit der Subjektivierung), sie umfassen auch die Praktiken, in denen das Subjekt sich selbst erkennt, sich als Subjekt objektiviert. Selbstpraktiken sind »*pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître*«. ¹²² Rückblickend schließt diese Definition auch die Disziplinartechnologien ein. Auch wenn in diesen das Subjekt durch die Disziplin geformt wird, funktioniert diese Disziplinierung, wenn man genauer hinschaut, mittels einer unverzichtbaren »Mitarbeit« der Individuen. Zentrale Elemente der »guten Abrichtung« – die Prüfung, die Sanktion, die Überwachung – zwingen die Individuen »à la subordination, à la docilité, à l'attention dans les études et les exercices, et à l'exacte pratique des devoirs«. ¹²³ Um diese Fügsamkeit zu erreichen, muss das Individuum lernen, sich selbst zu beherrschen, dem Zeitplan zu folgen, störende Gedanken zu vertreiben; es muss an seinem eigenen Denken und Handeln, an seinen Gewohnheiten und Neigungen arbeiten. Der disziplinäre Gehorsam funktioniert um so besser, je weniger das Subjekt sich gegen diese Disziplinierung wehrt und so lernt, *sich selbst* nach diesen Maßstäben zu richten. Die Analyse der Disziplin hinterlässt einen so hermetischen Eindruck, weil in ihr die Selbsttechniken völlig von den Herrschaftstechniken vereinahmt werden, nicht, weil Subjektivierung ein prinzipiell hermetischer Prozess ist:

»J'ai peut-être trop insisté, lorsque j'étudiais les asiles, les prisons, etc., sur les techniques de domination. Il est vrai que ce que nous appelons ›discipline‹ est quelque chose qui a une importance réelle dans ce type d'institutions. Mais ce n'est qu'un aspect de l'art de gouverner les gens dans nos sociétés.« (DE IV, 171)

Dass Foucault sich nun nach dem Wissen und der Macht dem Subjekt zuwendet, bedeutet somit keinesfalls, dass er damit die vorigen Untersuchungen preisgäbe. Die Einführung der Selbsttechniken dient einer differenzierenden Korrektur, die versucht, die Einsichten der Macht- und Wissensanalyse in einen neuen Rahmen zu situieren. Foucault isoliert die Techniken des Selbst und hebt sie besonders heraus, weil er mit

122 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 11. Dieser »hermeneutische« Aspekt der Selbstpraktiken steht in Foucault, *L'herméneutique du sujet* im Vordergrund.

123 Foucault, *Surveiller et punir*, 185.

ihnen einen neuen Untersuchungsgegenstand entwickelt, der einige theoretische Verschiebungen impliziert. Doch sie dienen weiterhin dem allgemeinen Ziel einer kritischen Gesellschaftsanalyse. Die Trennung von Herrschaftstechniken auf der einen, sowie Selbsttechniken auf der anderen erlaubt nämlich, nunmehr das *Wechselspiel* beider Techniken zu thematisieren. »On doit montrer l'interaction qui se produit entre les deux types de techniques.« (DE IV, 171). Die Selbsttechniken müssen nicht, können aber auch Herrschaftstechniken sein; es ist gerade diese (begriffliche) Unterscheidung, die eine differenziertere Analyse ihrer Interdependenz eröffnet.

6.3.5 Regierung und Sorge

Für die nähere Betrachtung des Zusammenspiels von Selbst- und Herrschaftstechniken entwickelt Foucault ein Vokabular, das sich um den Begriff der *Regierung* bzw. um den Neologismus *Gouvernementalität* (»gouvernementalité«) gruppiert, welcher soviel wie »Regierungskunst« bedeutet.¹²⁴ Foucault nahm diesen Begriff bei seinen historischen Studien zur Biopolitik auf und erweiterte sukzessive dessen Bedeutungsspektrum. Die *gouvernementalité* bezeichnete zunächst eine eng umrissene Problematik, die sich in der Renaissance auf das Verhältnis von Individuum und Staat konzentrierte. Schließlich nahm sie im Verlauf der weiteren Forschungen eine allgemeinere Bedeutung an: »la manière dont on conduit la conduite des hommes« – Weisen also, menschliche Handlungen zu »führen«.¹²⁵ Die Regierung umfasst somit auch die »Regierung der Kinder, der Seelen, der Gemeinden, der Familien, der Kranken.«¹²⁶ In diesem allgemeinen Sinne rückten unter dem Stichwort der »Künste des Regierens« christliche Praktiken der Seelenführung (»Pastoralmacht«), wirtschaftsliberale Reflexionen über kollektive Risiken (»Dispositiv der Sicherheit«) und zuletzt auch antike Selbsttechniken in Foucaults historischen Blick.¹²⁷

124 »Kunst« im Sinne einer Technik, einer reflektiertem Handlungsweise: »la manière réfléchie de gouverner au mieux« (Foucault, *Naissance de la biopolitique*, 4) – Im Anschluss an Foucault hat sich bereits ein eigenständiges Feld der *governmentality studies* herausgebildet, zu dem der Artikel von Lemke, *Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien* eine gute Übersicht gibt. Vgl. auch die Beiträge in Bröckling/Krasmann/Lemke, *Gouvernementalität der Gegenwart*.

125 Vgl. zu dieser Entwicklung die Zusammenfassung von Michel Senellart in Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 405-408; das Zitat ist aus Foucault, *Naissance de la biopolitique*, 192.

126 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 255, Übersetzung modifiziert; DE IV, 237.

127 Die »Pastoralmacht« ist ein wichtiger Gegenstand von *Sécurité, Territoire, Population*, auf die liberale Ökonomie konzentriert sich *La naissance de la biopolitique*, die antiken Selbsttechniken sind Gegenstand von *L'herméneutique du sujet*.

Die Regierung bezeichnet die Einflussnahme auf andere – und zwar auf andere *als* handelnde Subjekte, auf ihre Weise, zu handeln, zu denken und zu urteilen. In diesem Sinne situiert sich die Gouvernamentalität genau zwischen den Herrschafts- und Selbsttechniken, mit denen sie operiert.¹²⁸ Beide Techniken zielen auf das Subjekt, beide sind Formen der Regierung, die das Individuum nicht wie in einem Gewaltverhältnis unmittelbar fremdbestimmen, sondern es mit den Mitteln der Regierung *führen*.¹²⁹

Es ist dieser Doppelsinn des Begriffs der »Führung« (*conduite*), der für Foucault erlaubt, mit ihm das Besondere an Machtverhältnissen zu fassen. Regierung umfasst gleichermaßen die »Selbstführung« als auch die »Führung anderer«, Selbstpraktiken sowie klassische Herrschaftsformen. Die so verstandene Machtausübung schließt Gewalt (oder auch Konsens) nicht aus; doch aus dieser Perspektive sind Gewalt und Konsens nur noch Mittel, um darauf einzuwirken, wie das Subjekt sich selbst führt, wie es also sich selbst und anderen gegenüber verhält. Regieren heißt, auf sich oder andere einzuwirken, indem auf die eigene oder fremde Handlungsmöglichkeiten eingewirkt wird; Machtausübung in dieser letzten Fassung, die Foucault seinem Machtbegriff gegeben hat, ist ein »Führen von Führungen« (*conduire des conduites*):

»La ›conduite‹ est à la fois l'acte de ›mener‹ les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à ›conduire des conduites‹ et à aménager la probabilité. [...] Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres.« (DE IV, 237)

Als Mittel, das Handlungsfeld der Subjekte zu strukturieren, können die Techniken und Verfahren gelten, die Foucault als Techniken der Kommunikation, der Herrschaft, der Selbstführung und der Produktion unterschieden hat. Mit der Gouvernamentalität rückt nun in den Blick, dass diese Techniken nicht einfach nur an gegebenen Zielen ausgerichtet werden, sondern auch selbst zum *Gegenstand der Reflexion* werden. Die Regierungspraktiken kommen nicht ohne eine korrelierende Form des Wissens und eine Rationalität aus, in die das Wissen eingespannt ist. Sie operieren mit einer spezifischen Logik, welche den *Gegenstand*, die *Mittel* und die *Methode* der Regierungskunst definiert.¹³⁰ Die Praktiken und Techniken, derer sich die Regierungskunst bedient, werden mittels einer spezifischen Rationalität wahrgenommen und reguliert: »Car ils

128 »J'appelle ›gouvernamentalité‹ la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi.« (DE IV, 785)

129 Zu der Differenz von Gewaltverhältnis und Machtverhältnis vgl. Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 254, frz. DE IV, 237.

130 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 92.

est vrai qu'il n'y a pas de ›pratiques‹ sans un certain régime de rationalité.« (DE IV, 26) Foucaults Interesse richtet sich auf diese Ordnungen der Rationalität, auf ihre diskursive Formierung und schließlich auf die historisch feststellbaren »corrélations dans le réel«¹³¹ dieser Logiken. Die Gouvernamentalität bezeichnet die Rationalisierung von Führungen (*conduites*) und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit. Sie beschreibt, wie Konzepte und Argumente für die Regierungskunst entwickelt werden, wie auch die faktischen Widerstände und Erfolge bei ihrer Umsetzung.

Hier ist es wichtig, Foucaults Insistenz auf eine mögliche *Differenz* der Praktiken und ihrer Rationalitäten ernst zu nehmen. Die Regierungskunst darf nicht als eine souveräne Ausübung präskriptiver Diskurse missverstanden werden, die nur umsetzt, was vorher intentional festgelegt wurde. Im Gegenteil interessiert sich Foucault gerade für das Wechselspiel – teils kooperativer, teils widersprüchlicher Natur – der Logik, nach der die Praktiken wahrgenommen und gelenkt werden, mit den Praktiken selbst.¹³²

Überwachen und Strafen illustriert diesen Punkt: Foucaults Analyse des Gefängnisses bezieht seine argumentative Kraft gerade aus der Diskrepanz des Diskurses über das Gefängnis mit der Realität. Zu der Zeit der Abschaffung der klassischen Strafformen sah – so Foucault – der Reformdiskurs für das Gefängnis nur eine partielle Rolle vor, als eine (dazu nicht besonders geeignete) Strafe unter anderen. Dagegen setzte sich, trotz seiner diskursiven Ablehnung, in bemerkenswert kurzer Zeit das Gefängnis als universale Strafform durch.¹³³ Auch zeigt Foucault eindringlich, dass das Gefängnis sein erklärtes Ziel – die Eingliederung des Straftäters – nicht erreichte und im Gegenteil die Delinquenz mit fördert, die es verhindern soll. Obgleich auch diese Einsicht sich schnell verbreitet hatte und immer wieder zur Reform aufgefordert wurde, führte dieses fundamentale Versagen des Gefängnisses nie zu dessen Abschaffung.¹³⁴ Das *Scheitern* der Rationalität, mit der die Praktiken legitimiert und begründet werden, ist ein konstitutiver Teil der Logik, die der Historiker aufdeckt. Es erlaubt Foucault überhaupt erst, die Frage zu stellen, ob der wirkliche Grund für die Verbreitung und Akzeptanz des Gefängnis-

131 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 104.

132 »Ces programmes ne passent jamais intégralement dans les institutions ; on les simplifie, on en choisit certains et pas d'autres ; et ça ne se passe jamais comme c'était prévu.« (DE IV, 28; vgl. auch 692: »Le logique même de ces techniques de punition a entraîné des conséquences qui n'étaient ni prévues ni voulues«) – Thomas Lemke kritisiert, dass die Großzahl der gegenwärtigen »gouvernementality studies« diesen Kontrast unterbeleuchten. Lemke, *Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien*.

133 Foucault, *Surveiller et punir*, Kapitel II, bes. 117.

134 Ebd., Kapitel III, »Illégalismes et délinquance«, insb. 269.

ses nicht darin liege, dass es Teil der Disziplin ist, welche ebenso die Fabriken, Schulen, Kasernen und Krankenhäuser durchdringt.¹³⁵

Hinsichtlich der Rationalität, mit der die Praktiken wahrgenommen, empfohlen oder kritisiert werden, richtet Foucault sein besonderes Interesse auf ihre Verbindung mit Wahrheitsdiskursen. Vom Standpunkt der Regierungsanalyse aus rückblickend gesehen, beschreiben Foucaults historische Studien, wie die Regierungskünste sich verwissenschaftlichen: Das Strafen wird von der Kriminologie durchdrungen, die Erziehung von der Psychologie, das Wirtschaften von der Ökonomie. In diesen wissenschaftlichen Rationalisierungen werden die Techniken der Führung und Wahrnehmung durch objektives und sich autonom begreifendes Wissen gestützt, das im Spielraum von wahr und falsch liegt.

Aus dieser Perspektive ist die Analyse der Disziplin eine Fallstudie, wie *vermittels* der Wahrheit regiert wird. Dabei ist von einer komplexen Interaktion der Wahrheit mit der Regierung auszugehen: Sei es, dass bestimmte Wahrheiten Regierungstechniken stützen oder überhaupt erst ermöglichen; sei es, dass infolge eines praktischen Problems des Regierens die Notwendigkeit (und Möglichkeit) entstand, Wissen zu gewinnen. Diese spezifische Verbindung zwischen der präskriptiven Rationalität der Regierungstechniken und dem Wahrheitsdiskurs wird von Foucault rückblickend zum Kern seines Interesses, und damit seines Projektes, erklärt. Sein Problem sei, wie sich Menschen entlang (»à travers«) der Produktion von Wahrheit regierten:

»Si j'ai étudié des ›pratiques‹ comme celles de la séquestration de fous, ou de la médecine clinique, ou de l'organisation des sciences empiriques, ou de la punition légale, c'était pour étudier ce jeu entre un ›code‹ qui règle des manières de faire (qui prescrit comment trier les gens, comment les examiner, comment classer les choses et les signes, comment dresser les individus, etc.) et une production de discours vrais qui servent de fondement, de justification, de raisons d'être et de principe de transformations à ces mêmes manières de faire. Pour dire les choses clairement : mon problème, c'est de savoir comment les hommes se gouvernent (eux-mêmes et les autres) à travers la production de vérité« (DE IV, 26f.)

Die Frage der »Regierung seiner selbst« oder der »Regierung anderer« ist nicht einfach ein politischer Herrschaftsdiskurs, der bereits voll handlungsmächtige Individuen zu steuern versucht. Sie ist eine eminent ethische Frage, rückt sie doch in den Vordergrund, welche *Form* von Subjektivität erreicht, angestrebt oder vermieden werden sollte. Schon allein

135 Foucault, *Surveiller et punir*, 229: »Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons?«

der Rahmen, in dem dieses Problem der Regierung reflektiert wird, trifft fundamentale Vorentscheidungen: Ist es wichtig, sich nach der (ökonomischen, sozialen...) Vernunft zu richten? Nach der Tradition? Was zählt als Gegenstand der Regierung: Der Wille? Die Freiheit? Das Glück? Was sind die Mittel der Regierung, was ist ihr Ziel? Die von Foucault in der Einleitung zum *Gebrauch der Lüste* aufgezählten vier Dimensionen, nach denen die Selbstpraktiken analysiert werden können, geben einen Eindruck von dem Einsatz, den die Regierungsproblematik bestimmt. Sie definiert eine Ontologie und eine Verpflichtungsweise, sie legt fest, welche Arbeit das Subjekt an sich zu vollziehen hat, und welches Ziel die Regierung anstrebt.¹³⁶ Diese dort von Foucault an einer *individuellen* Ethik aufgezeigten Dimensionen lassen sich auch auf die kollektiven Regierungsformen übertragen. Die Regierung zielt auf das Selbstverhältnis, fragt nach den möglichen und nötigen Fähigkeiten, nach der erstrebenswerten *Seinsweise*; ihre Antwort – die im Abendland immer wieder mit der *Wahrheit* legitimiert wurde und wird – bestimmt mit, wie das Subjekt leben sollte und was es zu sein hat.

Im Kreuzungspunkt der Verbindung von Wissen und Macht, um die sich die Regierungskunst dreht, steht das Selbstverhältnis. Zum einen ist, was die Disziplin zeigt, das Selbstverhältnis ein Mittel der Machtausübung durch Regierung. Die Individuen erwerben eine bestimmte Form, sich zu sich selbst zu verhalten, und werden als normativ agierende Subjekte konstituiert. Neu hinzu tritt durch den Fokus auf die Selbstpraktiken der Beitrag des Subjekts selbst zu dieser Subjektkonstitution. Diese Verschiebung beschränkt sich jedoch nicht auf die Einsicht, dass Subjekte auch »sich selbst« formen können. Indem Foucault die antiken und auch christlichen Praktiken untersucht, in denen das Subjekt danach *strebt*, sich zu erkennen und zu transformieren (und nicht nur »von außen« dazu angeleitet wird), gelangt etwas in den Blick, das essentiell für die hier diskutierte Machtproblematik ist: Das *Bedürfnis*, das eigene Leben und sich selbst zu transformieren. Die entscheidende thematische Verschiebung in Foucaults Spätwerk ist nicht die Einführung der Selbsttechniken als solche, sondern dessen Rückbezug auf die *Sorge* des Subjekts.

Ohne Appetit kein Zwang: Erst durch die Sorge, durch eine Unruhe und Beunruhigung, wird das Subjekt überhaupt dazu verleitet, auf sich selbst einzuwirken und sich als moralisches Subjekt zu konstituieren. Es ist diese ethische Sorge, »ce souci éthique«¹³⁷, die Foucault dem Haupttext zu seinen letzten beiden Bänden von *Sexualität und Wahrheit* als die entscheidende Frage voranstellt, welche er in seinen bisherigen Analysen nicht angemessen berücksichtigt habe. Schließlich, so Foucault, sei

136 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 32-39.

137 Ebd., 16.

es nicht selbstverständlich, dass sich die ethischen Probleme so konzentriert auf den Bereich der Sexualität richten. Es gebe unzählige andere Domänen des Handelns und Denkens, die wichtig sind für das Leben der einzelnen oder der Gesellschaft, und es habe, so Foucault, auch Zeiten und Gesellschaften gegeben, in denen sich die moralische Gewichtung anders verteilte. Die mögliche Antwort, dass die ethische Sorge um die Sexualität selbst das Produkt von Verboten und damit die Gegenreaktion zu einem Unterdrückungsversuch sei, weist Foucault zurück. Sie setze bereits voraus, was sie erklären wolle. Es bleibe die Frage, warum gerade *diese* Bereiche des menschlichen Lebens und Handelns, warum gerade *dieser* Teil der Welt zu einem Problem wurde.

Die Aufgabe des Historikers, der weder eine bloße Ideengeschichte schreiben will (»histoire des représentations«), noch sich auf die wirkliche Abfolge der Verhaltensweisen beschränken möchte (»histoire des comportements«), liegt demnach in einer Geschichte der *Problematisierungen* – eine Geschichte der Bedingungen, die bestimmte Denk- und Handlungsformen überhaupt erst sichtbar problematisch werden lassen, und der Reaktionen darauf.¹³⁸ Die Geschichte des Denkens beschreibe nicht die Abfolge des Gedachten, sondern der Formen, in denen der Mensch sich und seine Welt als ein Problem wahrnimmt und bearbeitet:

»Et, après tout, c'est bien cela la tâche d'une histoire de la pensée, par opposition à l'histoire des comportements ou des représentations : définir les conditions dans lesquelles l'être humain »problématise« ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit.«¹³⁹

Die Regierungskunst ist somit eingebettet in ein dynamisches Schema: Es gibt bestimmte Probleme (Sorgen, Unruhen), *auf die* mittels diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken reagiert wird. Diese Praktiken versuchen zum einen, die Unruhe, die Probleme überhaupt *handhabbar* zu machen, indem sie sie intellektuell bearbeiten und Begriffe, Argumente und Gegenstände festlegen. Sie geben damit zum anderen den Rahmen ab, in dem versucht wird, sich – das individuelle Verhalten, politische Institutionen, epistemische Praktiken – auf die so konzeptualisierten Schwierigkeiten einzustellen. Die Problematisierung ist eine »transformation d'embarras et de difficultés en problèmes auxquels les diverses solutions chercheront à apporter une réponse«.¹⁴⁰ Sie legt die Form und die Bedingungen potenzieller Antworten auf die erfahrene Unruhe fest, indem sie überhaupt erst verständlich (begreifbar, untersuchbar) macht, worin das Problem liegt, auf das sie reagiert.

138 Auf die Bedeutung der Problematisierung für Foucaults spätes Denken weist insbesondere Paul Rabinow hin (Rabinow, *Was ist Anthropologie?*, 58ff.).

139 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 16.

140 DE IV, 598.

Die Regierungskunst und die Reflexion auf sie ist eine problematisierende Reaktion auf Krisen, die erfahren werden. Erst, wenn etwas sich nicht mehr von selbst versteht (ein Handlungsbereich, ein Wissen, eine Herrschaftsform), wird es zu einem Thema der Regierung im weiten Sinne. Sie hat dann das doppelte Problem zu lösen, *was* ihr Gegenstand ist, und *wie* er regiert werden muss. Die Trennung von rationaler und praktischer Bearbeitung des Problems ist freilich nur analytischer Natur; gerade weil die Problematisierung etwas aufgreift, von dem sie nicht weiß, was es ist, kann und muss ihre »intellektuelle« Seite in ständiger Wechselwirkung mit den Praktiken stehen, in denen die Rationalisierung erfahrbar wird. In diesem Sinne kann Foucault schreiben, dass die Formen des Wissens und der Moral, die sich auf die Strafe beziehen, in den Disziplinartechniken *reflektiert* wurden (»avaient pu être réfléchies et modifiées par ces techniques disciplinaires«, DE IV 596). Die Problematisierung ist eine Form des Denkens, insofern sie etwas zum Denken gibt.

In der Problematisierung werden zuvor selbstverständliche Denk- und Handlungsweisen, die durch Krisenerfahrung Unruhe und Sorge auf sich ziehen, zum Gegenstand rationaler und praktischer Bearbeitung. In der Problematisierung tritt etwas in den Horizont des Denkens und wird so zum potenziellen Gegenstand jener »pratiques réfléchies et volontaires«¹⁴¹, zu denen Foucault die Regierungskunst im allgemeinen und die Selbstpraktiken im besonderen zählt. Die Problematisierung eröffnet einen neuen Raum des Denkens (und Handelns), weshalb sie für Foucault den Untersuchungsgegenstand einer Geschichte des Denkens definiert. In einem Seminar in Berkeley fasste Foucault diese Dynamik von Selbstverständlichkeit, Krise und Problematisierung prägnant zusammen:

»The history of thought is the analysis of the way an unproblematic field of experience, or a set of practices, which were accepted without question, which were familiar and 'silent', out of discussion, becomes a problem, raises discussion and debate, incites new reactions, and induces a crisis in the previously silent behavior, habits, practices, and institutions. The history of thought, understood this way, is the history of the way people begin to take care of something, of the way they become anxious about this or that – for example, about madness, about crime, about sex, about themselves, or about truth.«¹⁴²

141 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 16.

142 Foucault, *Fearless Speech*, 74. Foucault hielt dieses Seminar in Englisch. Vgl. auch dazu seine Definition der Problematisierung in DE IV, 670: »C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non-discursives qui font entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux, et le constituent comme un objet de pensée

Foucaults letzte Studien über *Sexualität und Wahrheit* geben ein Beispiel der hier geschilderten Dynamik. Dort diskutiert er, wie in der Früh- und Spätantike die Beziehung zur Gattin, zur *polis*, zur Diätetik des eigenen Körpers und zur Wahrheit »problematisiert« wurde, und welche Selbstpraktiken in diesem Rahmen entwickelt wurden. Die historische Dynamik wird nun durch einen Wandel der äußerlichen Bedingungen ausgelöst, in denen diese eingebettet sind. Die Selbstpraktiken setzen, um zu funktionieren, auf eine bestehende Hintergrundpraxis auf. Dieser Hintergrund, wie auch die Rationalität, welche die Selbstpraktiken legitimiert oder zumindest intelligibel macht, verschiebt sich und lässt so die ethische Selbstkonstitution *fragwürdig* werden.

Einen solchen Übergang konstatiert Foucault im Wechsel der antiken Ethik der Selbstbeherrschung zu der Ethik der Selbstsorge in der Kaiserzeit. Diese Entwicklung erklärt Foucault durch einen Wandel der ehelichen und politischen Praxis, zwei Bereiche, die für die antike moralische Selbstkonstitution besonders wichtig waren. Für die antike Sorge stand die Frage der Beherrschung und der Herrschaft im Vordergrund – die angemessene Herrschaft über sich selbst, den eigenen Körper, die Gattin und die Polis. Die Strukturen der Verwandtschaftsbeziehungen und der Machtausübung in der Stadt, in deren Rahmen diese antike Form der Selbstkonstitution praktiziert wurde, verschoben sich und ließen neue Reflexionen und Praktiken erforderlich werden.¹⁴³ Eine schärfere Trennung der Ausübung der Macht über sich selbst und der Macht über andere wurde erforderlich, was angesichts eines ethischen Selbstverständnisses, das sich durch Dominanzverhältnisse definiert, zu einer »*crise du sujet ou plutôt de la subjectivation*«¹⁴⁴ führte. In Reaktion auf diese Krisenerfahrung bildeten sich die Ethiken der Selbstsorge heraus, mit denen die Intensivierung der Selbstbeziehung in den Vordergrund rückte.

Vor dem Hintergrund des hier am Beispiel der letzten beiden Bände von *Sexualität und Wahrheit* geschilderten Wechsels von Krise und Reaktion ist auch zu erklären, warum Foucault den Begriff der Regierung auf die für den heutigen Sprachgebrauch ungewöhnliche Weise verallgemeinert. Foucault übernimmt nicht einfach eine für seine Zwecke handliche Ausdrucksweise, sondern findet die Regierungsproblematik als eine historische Reflexionsform vor, die auf eine mit der Antike vergleichbare

(que ce soit la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc...)

143 Die antike Ethik der Herrschaft ist Thema von Foucault, *L'usage des plaisirs*, die Ethik der Selbstsorge wird in Foucault, *Le souci de soi* und Foucault, *L'herméneutique du sujet Souci de soi* beschrieben. Der Wandel der Rahmenbedingungen wird in Kapitel III von *Souci de soi* besprochen (89-117).

144 Foucault, *Le souci de soi*, 117.

»Krise der Subjektivität« reagiert: Die Regierungskunst ist eine Form der Problematisierung der Machtausübung als »Führung«.

Ausgangspunkt der Analyse Foucaults ist die faktische Explosion der Regierungsproblematik im 16. Jahrhundert; auf das weite Bedeutungsspektrum dieser Zeit bezieht sich die weite Verwendung des Regierungsbegriffs.¹⁴⁵ Die somit historisch konkret feststellbare Ausweitung der Gegenstände, für die nach Regierungsformen gesucht wurde, drückt für Foucault eine *Reaktion* auf die krisenhafte Selbstwahrnehmung der damaligen Zeit aus. Sie ist als geschichtliches Indiz für die Behauptung zu lesen, dass auch die Regierung im weiteren Sinne (Regierung der Seelen, der Familie, der Kranken...) eine Frage der Macht sei. Foucault bedient sich somit des Regierungsbegriffs als geschichtliche Referenz, die ihm erlaubt, methodisch dem Prinzip der Immanenz zu folgen: Er gibt keine allgemeine Definition der Macht vor, sondern untersucht, was zum Gegenstand von Kämpfen, Untersuchungen und Diskursen wurde, um daraus abzuleiten, um was es bei der »Macht« überhaupt geht.¹⁴⁶ In diesem Kontext einer Methode, welche die Machtverhältnisse als strategischen Einsatz untersucht, ist die »Entdeckung« des Regierungsbegriffs einzuordnen. Die Regierung im weiten Sinne wurde ein reeller Gegenstand der Kämpfe, aber auch der Sorgen und Unruhen, die das Subjekt unmittelbar in seinem Selbstverhältnis betrafen.

Die Besonderheit des Regierungsbegriffs liegt darin, dass die traditionellen Felder der Politik zu dem Zeitpunkt seiner starken Ausbreitung nicht mehr allein als Kampf und Unterdrückung in den Blick kommen, sondern eine spirituell-ethische Dimension annehmen. Unter dem Eindruck starker politischer, sozialer und wirtschaftlicher Umwälzungen – die Kirchenspaltung, die Auflösung des Feudalismus, der Zusammenbruch der scholastischen Theologie –, entwickelte sich in der Renaissance eine »énorme littérature sur le gouvernement«.¹⁴⁷ In dieser Literatur rückte die Regierung in allen Facetten in den Vordergrund: die Regierung der Seelen, seiner selbst, der Kranken oder der Familie.¹⁴⁸ Sie reagierte auf Krisenerfahrungen, die über die Machtfrage im normalen, juristischen Verständnis hinausgingen. Die Fragen der Herrschaft und Kontrolle verbanden sich mit dem moralischen Problem eines richtigen Lebens, ethische Fragen mit politischen. Diese Reflexionen reagieren auf eine Wahrnehmung der Lage als eine *problematische*. Sie seien, so Foucault, »Anzeichen einer großen Krise der abendländischen Erfahrung von Subjektivität [...] Das damals verspürte Bedürfnis nach direkter

145 Vgl. dazu vor allem die Vorlesung vom 1.2.1978 in Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 91-118.

146 Diese Methode beschreibt Foucault ausführlich in Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 245ff.

147 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 92.

148 Ebd.

Teilhabe am geistlichen Leben, am Werk der Erlösung, an der Wahrheit, die im heiligen Buch liegt – all das war ein Kampf für eine neue Subjektivität.«¹⁴⁹

Die neue Sorge um die Regierung manifestierte sich nicht nur durch die von Foucault erwähnte Literatur, sondern auch in Form von Aufständen und Revolten. Foucault diagnostiziert einen historisch spezifischen Typus des Widerstands, der sich nicht einfach gegen die Souveränität richtete, sondern das Problem der *Führung* neu stellte. Der Verlust der kirchlichen Autorität in den Wissenschaften und deren Verselbständigung brachen die alten Reflexionsrahmen auf, in denen solche Fragen bisher gestellt und beantwortet wurden. Es ging auch in diesen Aufständen darum, wie man sich (als Individuum, als Gruppe, als religiöses Subjekt...) zu führen habe, nach welchen Prinzipien, nach welchen Regeln, mit welchen Zielen. Das markanteste und einflussreichste Beispiel dieser »insurrections de conduite«¹⁵⁰ ist für Foucault die Reformation – »la plus grande des révoltes de conduite que l'Occident chrétien ait connue«¹⁵¹.

149 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 247

150 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 234.

151 Ebd., 199.

7 Schlussbetrachtung

Mit Foucaults Begriff der Problematisierung wird der Skeptizismus, wie sich zeigt, nun endgültig zu einem *Teil* der Praxis. In der Diskussion der skeptischen Herausforderung bei Kripke und McDowell stellte sich heraus, dass der Skeptizismus umzudeuten sei und der Zweifel als eine Realität der Praxis anerkannt werden müsse, anstatt ihn zu exorzieren oder beim Wort zu nehmen. Dieser Schritt war der entscheidende Moment in der hier vorgelegten Deutung Wittgensteins. Der Skeptiker glaubt, unser Welt- und Selbstverhältnis sei epistemisch fundiert; Wittgenstein zeigt, dass es ein Produkt der Praktiken und der in Übungen erworbenen Kompetenzen ist. Dass wir in der Ausübung der Praxis gleichwohl uns in ihren Regeln »verfangen« können, und dass dieses »Sich-Verfangen« *nicht* allein durch Theorie und neue Erkenntnisse aufgelöst werden kann, ist die wichtige Wahrheit, die der Skeptizismus aufdeckt: eine Wahrheit, die darauf verweist, dass *wir* es zuletzt sind, welche die Praktiken ausüben, in denen wir uns verfangen, und dass unser Umgang mit den Regeln sie erst zu normativen Standards erhebt.

Mit Wittgenstein ist die Folge dieser Einsicht, dass das Individuum in der Philosophie nicht bloß theoretisch erkennt, sondern an sich zu arbeiten lernt. Es befreit sich, wie Edwards es zusammenfasst, in der philosophischen Übung von dem Zwang, es *müsse* sich und die Welt auf diese oder jene Weise begreifen. Tatsächlich haben wir bei Wittgenstein ein Problem der *Führung* entdeckt, der Fähigkeit, sich noch selbst an Bildern, Ausdrücken oder Bedeutungen zu orientieren und sich mit ihnen zu verstehen. Die skeptische Verwirrung, in der sich das Subjekt nicht mehr auskennt, entsteht durch den Konflikt der klaren Regeln und Bedeutungen, denen das Subjekt blind folgt, mit der Praxis, in der diese Regeln und Bedeutungen angewendet werden.

Diesen Konflikt kann Foucault nun aus der individualistischen Form befreien, die das »Sich-Verfangen in den Regeln« bei Wittgenstein annimmt und so noch einen letzten Rest des traditionellen Philosophieverständnisses birgt. Wittgenstein sieht die *Philosophie* als das Problem an, welches philosophisch-reflexiv bearbeitet werden muss; Foucault versteht dagegen die philosophische Praxis selbst als eine Reaktion auf eine allgemeinere Form der Verwirrung. Die skeptische Position, in der

sich das Subjekt objektivieren will und *sich selbst* aus der Praxis und dem Urteilen auszunehmen versucht, erscheint aus der Perspektive Foucaults als ein Versuch, eine Krisenerfahrung zu rationalisieren und ihr mit den Mitteln eines Denkens zu begegnen. Der Skeptizismus spricht unmittelbar eine Krise der Regierung im Sinne Foucaults aus: Eine Unfähigkeit, sich selbst zu führen, und die daraus resultierende Notwendigkeit, das Verhältnis zu den eigenen Handlungen und Urteilen neu zu reflektieren und zu bestimmen.

Die Philosophie der Neuzeit und ihre Dichotomien sind somit Foucault zufolge nicht (wie McDowell annimmt) das eigentliche Problem, sondern selbst eine Reaktion auf die Probleme der Führung, welche sich in dem Rahmen der Umbrucherfahrung des 16. Jahrhunderts mit ihrer »großen Krise der abendländischen Erfahrung von Subjektivität«¹ stellen. Sie ist, mit anderen Worten, ein Teil der Problematisierung dieser Krise, ein Versuch, die Sorge als *Frage* zu artikulieren und sie überhaupt in einen möglichen Raum der Antworten zu überführen. Die Philosophie wurde, so Foucault, in dem Maße wieder bedeutend, wie sie sich der Probleme der Führung annimmt, die von der Theologie nicht mehr beantwortet wurden oder konnten. So war die Zeit der Intensivierung des Regierungsdiskurses zugleich auch eine Rückkehr zu einer Philosophie, die sich nicht mehr als Magd des scholastischen Diskurses sah und das Problem der Führung neu stellte:

»Il ne faut pas oublier qu'à ce moment-là apparaît, ou plutôt réapparaît une fonction fondamentale qui était la fonction de la philosophie, disons, à l'époque hellénistique et qui avait en somme disparu tout le Moyen Âge, la philosophie comme réponse à la question fondamentale : comment se conduire? Quelles règles se donner à soi-même pour se conduire comme il faut ; pour se conduire dans la vie quotidienne ; pour se conduire par rapport aux autres ; pour se conduire par rapport aux autorités, au souverain, au seigneur ; pour conduire également son esprit, et le conduire là où il doit aller, à savoir à son salut bien sûr, mais aussi à la vérité?«²

Foucaults Beispiel für seine Identifikation der philosophischen Reflexion mit einer Problematisierung der Führung (»intensification du problème de la conduite«³) ist Descartes, dessen *Regulae ad directionem ingenii*

-
- 1 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 247.
 - 2 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 236. Der Herausgeber weist (254, Fn. 2) auf die Parallele dieser Schematisierung mit Pierre Hadot hin, der auch die Befreiung der Philosophie von der Theologie aufführt, um die Wiederaufnahme stoischer und griechischer Ethik in der Renaissance zu begründen. Vgl. Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 45.
 - 3 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 236.

unmittelbare Denkgelien und -anweisungen zur Hand gaben, und dessen *Meditationen* in der antiken Tradition der philosophischen Übung und der Arbeit an einem selbst stehen. Er könnte natürlich auch Kant nennen, der den *Gebrauch* der Vernunft problematisiert und fragt, wie weit wir uns auf sie verlassen können, was wir von ihr erwarten können und wonach wir unser Handeln richten sollen.

Freilich kann nicht die Rede davon sein, dass in der frühen Neuzeit eine einfache Wiederholung der Antike stattfand, noch darf Foucaults schematische Darstellung so verstanden werden, dass die Philosophie hier plötzlich das Joch der Theologie abstreift und in voller Souveränität auftrat. Für den Machtanalytiker ist es selbstverständlich, dass die Philosophie weder ein Privileg hat bei der Problematisierung der Führung, noch auf die mögliche Begriffsbildung. Sie arbeitet und operiert in einem weitaus größeren Rahmen, den Foucaults Studien teilweise aufzudecken versuchten: Disziplinierung, Gouvernementalität der Moderne, die individuelle Lebensführung durch die christlich-pastorale Seelenführung. Mit seinen Untersuchungen zu diesen Komplexen von Macht, Herrschafts- und Selbsttechniken weist Foucault nach, dass es in der mit Wittgenstein aufgeworfenen Problematik der Philosophie als Lebensform nicht nur um eine begriffliche Schwierigkeit geht, die das Subjekt in einer individuellen Übung mit sich selbst austragen kann. Wo Wittgenstein feststellt: »Ein *Bild* hielt uns gefangen« (PU, §115), sucht Foucault nach einem Verständnis dafür, »kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind.«⁴

Der Begriff der Problematisierung, den Foucault auch mit dem Begriff des *Denkens* identifiziert, ist der allgemeinere und umfassendere Begriff, mit dem die Philosophie als eine Praxis gedacht werden kann. Denken, so Foucault, sei alles andere als die Reihe von Vorstellungen oder Haltungen, welche das Verhalten eines Individuums determinieren. Denken sei vielmehr die Freiheit, in der man sich von dem löst, was man tut, und es sich als Gegenstand vorsetzt und reflektiert.⁵ Die Bedingung für diese Loslösung ist freilich eine Unsicherheit, ein Einbruch in dem normativen Horizont, in dem sich das Subjekt bis dahin »blind«, um es mit Wittgenstein zu formulieren, bewegt hat.

Im Gegensatz zum Skeptizismus, der auch eine Form der Distanzierung bei gleichzeitiger Unsicherheit ausdrückt, ist in Foucaults Beschreibung des Denkens jeglicher konstitutiver Bezug zu Wissen und Wahrheit

4 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 245.

5 »La pensée n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens, elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème.« (DE IV, 597)

ausgeblendet. Die Unsicherheit, die Foucault als Voraussetzung für den Eintritt von Handlungen in das Denken annimmt, ist das Resultat einer *praktischen* Verwirrung, die auch mit sozialen, ökonomischen oder politischen Prozessen zusammenhängt.⁶ Die Reaktion auf diese Sorge, das Denken, muss nun für Foucault nicht notwendigerweise die Form einer genuin *philosophischen* Reflexion annehmen – eines Denkens also, welches seine Gegenstände vorrangig als ein Problem der Wahrheit thematisiert. Damit eröffnet sich Foucault eine neue Frageperspektive, die sich am besten in Kontrast zu Cavells Einordnung des Skeptizismus sehen lässt.

Cavell, dem in der Exposition des skeptischen Problems gefolgt wurde, erklärt den Skeptizismus zu einem immanenten Teil unserer menschlichen Grundverfassung, als ein paradoxes Streben, gerade die eigene Menschlichkeit zu leugnen: »What challenges one's humanity in philosophy, tempts one to excessive despair or to false hope, is named skepticism«. ⁷ Im Skeptizismus drücke sich der verständliche, aber eben schließlich irreführende Versuch aus, unsere Endlichkeit und unsere Abhängigkeit von anderen zu leugnen, indem wir uns über die bestehenden Lebensformen und Abhängigkeiten hinwegsetzen und sie auf ein Problem des Wissens reduzieren.⁸ Die exzessive Frage nach Wissensgründen sei eine Verleugnung der menschlichen Vernunft – »a denial of human reason«. (CR, 58)

Für Cavell ist dieser unmenschliche Zweifel so menschlich wie der Mensch selbst, womit er das kantische Motiv variiert, dass die Vernunft sich immer wieder Fragen vorsetzt, die sie nicht zu beantworten im Stande ist. Diese *Naturalisierung* des Skeptizismus begeht jedoch letztlich eine *petitio principii*. Cavell fragt hier nicht weiter, sondern sieht den Skeptizismus als Teil unserer *conditio humana*, als Ausdruck einer inneren Zerrissenheit, die sich entgegen unserer Hoffnungen nicht mit den Mitteln des Wissen aufheben lasse: »Wittgenstein's disappointment with knowledge is not that it fails to be better than it is (for example, immune to skeptical doubt), but rather that it fails to make us better than we are, or provide us with peace.«⁹ Indem der Skeptizismus zu einem immanenten *Teil* der Vernunft gemacht wird, stellt sich bei Cavell erst gar nicht die Frage, warum wir überhaupt in das Wissen diese Hoffnungen setzen, die Cavell so treffend beschreibt – die Hoffnung darauf, besser zu werden, als wir sind, oder (wenigstens?) Frieden zu erlangen.

Im Gegensatz zu Cavell kann Foucault die Frage stellen, *warum* überhaupt die Wahrheit so bedeutsam für uns geworden ist:

6 DE IV, 597.

7 Cavell, *Declining Decline*, 327.

8 So Cavells Urteil in CR, 109, mit explizitem Verweis auf Nietzsche.

9 Cavell, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, 5.

»C'est en effet un problème : après tout, pourquoi la vérité? Et pourquoi est-ce qu'on se soucie de la vérité, et plus que de soi, d'ailleurs? Et pourquoi est-ce qu'on se soucie de soi seulement à travers le souci de vérité? Je pense qu'on touche là à une question qui est fondamentale et qui est, je dirais, la question de l'Occident : qu'est-ce qui a fait que toute la culture occidentale s'est mise à tourner autour de cette obligation de vérité, qui a pris tout un tas de formes différentes?«
(DE IV, 723)

Diese Perspektive wird durch den Begriff der Problematisierung möglich. Die Suche nach der Wahrheit, welche sich besonders intensiv in der Philosophie artikuliert, erscheint hier als eine *geschichtlich singuläre Form der Problematisierung*. Sie drückt keine natürliche Disposition des zum Lichte des Denkens kommenden Menschen aus, sondern eine kulturell vermittelte und historisch tradierte Reaktion auf Krisenerfahrungen.¹⁰ Dass in der frühneuzeitlichen Krisenerfahrung die Philosophie wieder an Bedeutung gewann, ist so nicht als eine natürliche Reaktion in der Folge des Autoritätsverlustes der Theologie zu sehen. Hier wird vielmehr aus kontingenten Gründen ein Modell wieder aufgegriffen, das weder selbstverständlich noch notwendigerweise privilegiert ist.

Foucaults Begriff der Problematisierung erlaubt, der philosophischen Reflexion endgültig ihre Überlegenheit zu nehmen, in dem sie nur noch als eine spezifische Form der Problematisierung gesehen wird, die sich nicht von selbst versteht. Was Foucault für den Bereich der moralischen Sorge über die Sexualität feststellt, hat sein Äquivalent in der philosophischen Thematisierung des Welt- und Selbstverhältnisses als ein Problem der *Wahrheit*: Warum ist es so selbstverständlich, die auftretenden Grenzen der Führung, die Störungen im Welt- und Selbstverhältnis, auf philosophische Weise zu problematisieren? Warum richtet sich soviel Aufmerksamkeit auf die Beurteilung und die Ablehnung von Sätzen aufgrund ihres Wahrheitsgehaltes, wo doch noch so viele andere Bereiche menschlichen Lebens von Bedeutung sind? Warum suchen wir, mit anderen Worten, ein gutes Leben in der *Selbsterkenntnis*?

Cavell weist vollkommen zu Recht darauf hin, dass Wissen und Wahrheit uns enttäuschen, weil sie uns nicht mit dem »Frieden« ausstatten können, den wir ihnen abverlangen: eine Fundierung unserer Handlungsgewissheit und damit eine gegen Krisen gefeite Fundierung unseres Selbst- und Weltverhältnisses. Doch das hilft nicht zu verstehen, warum überhaupt die Wahrheit mit diesen Hoffnungen belegt wird. Und hier bietet Foucault eine historische Erklärung: Die Wahrheit ist für uns, heute, so relevant, weil sie im Laufe der Geschichte in diversen Handlungs-

10 Problematisierung sei die »original, specific and singular answer of thought« (Foucault, *Fearless Speech*, 173), und die Philosophie eine Problematisierung der Wahrheit (ebd., 170).

und Lebensbereichen eindrang und wichtig wurde. Die Macht ist in dieser Argumentation der Wahrheit nicht äußerlich, sondern vielmehr der Grund, warum wir uns mit ihr beschäftigen: Die Wahrheit hat Macht, übt Macht aus, weshalb sie ein Problem wird und zum Gegenstand der Kämpfe. In dem Maße, in dem alle Handlungsformen innerhalb von Wahrheitsspielen entschieden und bestimmt werden, wird die Wahrheit ein zentrales Thema. (Vielleicht ist es wichtig, hier zu bemerken, dass diese Wahrheit nicht exklusiv philosophisch sein muss: Wie Foucault im oben aufgeführten Zitat präzisiert, nimmt die »obligation de vérité« eine Vielzahl verschiedener Formen an.)

Zum besseren Verständnis dieser These sei an Foucaults rückblickenden Selbsteinschätzung erinnert, seine Studien drehten sich im Grunde um die Frage, wie Menschen sich mit den Mitteln der Wahrheit regierten: »mon problème, c'est de savoir comment les hommes se gouvernent (eux-mêmes et les autres) à travers la production de vérité.«¹¹ Die Wahrheit ist so wichtig, weil sie selbst zum Maßstab der Regierungskünste geworden ist, weil mit ihr, in ihrem Namen, regiert (»geführt«) wird. Wahrheit ist so mit Macht verbunden (was umgekehrt auch der Wahrheit selbst Macht verleiht – das macht eine gute Theorie zu einer starken Waffe). Diese Bindung von Wahrheit und Führung zeigt sich für uns heute in der Disziplin und in den Humanwissenschaften, aber auch in der Ökonomie; doch Foucault verfolgt diese *Einbindung* der Wahrheitsfrage in die Regierungskunst bis hin zurück in die Antike.¹²

Foucault sieht unser problematisches Verhältnis zur Wahrheit, welches sich in der Philosophie artikuliert, nicht als unvermeidliches Schicksal, sondern als das Resultat einer Verkettung von Ereignissen, in denen auf Sorgen und Krisenreaktionen mit einer Intensivierung der Regierungspraktiken reagiert wurde, die sich der Wahrheit bedienen. Foucault will also *nicht* diese Wahrheitsansprüche zurückweisen oder relativieren, noch will er aus einer überlegenen philosophischen Position heraus ihre Grenzen aufzeigen. Er nimmt die Bindung an die Wahrheit und das Problem, die Wahrheit zu kritisieren, ernst. Doch dies schließt nicht aus, dass gegen diese Bindung der Wahrheit an die Regierungspraktiken Kritik geübt wird: Nicht in Form einer Kritik im Namen einer anderen (»besseren«) Wahrheit, sondern durch den Aufweis der historischen Kontingenz dieser Bindung, die in Reaktion auf Krisenerfahrungen entstand. Das bedeutet nicht, dass diese so ins Visier genommene Wahrheit – wie

11 DE IV, 26f.

12 So diskutiert das Kapitel »La véritable amour« die Verbindung von Eros, Selbstsorge und Wahrheit (Foucault, *L'usage des plaisirs*, 249-270), und eine Vortragsreihe zur *parrhesia* (Foucault, *Fearless Speech*), der freien, offenen Rede, zeigt, wie diese »problematization of truth« (ebd., 170) mit den Teilbereichen des öffentlichen Lebens, der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Selbstsorge zusammenhing.

etwa die Einsichten der Humanwissenschaften – hinfällig wird. Aber es öffnet die Chance, zu diskutieren, ob dieser epistemischen Form der Problematisierung des eigenen Handelns nicht auch andere entgegengesetzt werden können – so, wie Wittgenstein die im Bereich des Erkennens verbleibende Suche nach einer »transzendente[n] Sicherheit« (ÜG, §49) des Geistes als die falsche Reaktion auf den Skeptizismus erkennt.

So nimmt der Skeptizismus die Form einer konkreten Sorge an, die sich an bestimmten Punkten artikuliert und dort zum Gegenstand der Diskussion (und der Problematisierung) wird. Cavells Formel, dass wir herausfinden müssen, was wir eigentlich meinen, wenn wir einen bestimmten Begriff verwenden, der uns Probleme macht, lässt sich auf Foucaults Methode übertragen: ihn interessiert, was wir eigentlich meinen, wenn wir von Vernunft reden, von Freiheit, von Legalität, und untersucht dazu die »randständigen« Praktiken, in denen diese Begriffe dadurch am deutlichsten Kontur erlangen, dass sie hier auf ihr Gegenteil bezogen werden: »Um zum Beispiel herauszufinden, was unsere Gesellschaft unter vernünftig versteht, sollen wir vielleicht analysieren, was im Feld der Unvernunft vor sich geht.«¹³

Die Kritik, die daraus resultiert, wird freilich immer lokal bleiben und sich auf konkrete Ereignisse und Rahmenbedingungen beziehen (wie etwa die Frage, wie man mit Kriminalität umgeht oder Wahnsinn). Sie kann auch keine Garantie geben, dass ihr Versuch, es anders zu sehen, von Erfolg gekrönt sein wird (schon allein weil unklar ist, was hier der Maßstab eines Erfolgs sein soll). Sie ist eine Selbstkritik, eine Kritik unserer selbst, die kein Wissen erzeugt, sondern sich von den gegebenen Formen, die sie als Problem empfindet, zu lösen versucht, mit offenem Ausgang. Sie weiß um den Preis, den wir dafür zahlen, dass wir wahre Urteile fällen können, der Preis der Subjektivierung, durch die wir zu kompetenten Teilnehmern dieser Praxis geworden sind: »la vérité se paie toujours« (DE IV, 411). Sie hinterfragt diesen Preis, indem sie sich darauf konzentriert, was es überhaupt *für uns* bedeutet, diese Urteile zu fällen (Urteile über Vernunft, über Legalität, über geistige Gesundheit, über unsere Sexualität).

Deshalb bot die skeptische Herausforderung den Einstiegspunkt für diese Untersuchung: Der Skeptiker verschiebt die Fragestellung von Sätzen wie »Was ist Bedeutung?« zu »Warum suchen wir nach Bedeutung?«, sie lässt die Frage selbst fragwürdig werden und bringt ihre Kontingenz zum Vorschein. Foucault zeigt nun, dass die *philosophische* Formulierung selbst schon eine Vorentscheidung ist, eine spezifische Form der Problematisierung. Foucaults Methode weist die Kontingenz unserer Antworten auf – sei es die Kontingenz einer philosophischen Suche nach einer Antwort, sei es die unseres Umgangs mit Kriminalität –, indem sie

13 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 245.

zeigt, dass diese Antwortversuche *eine* Weise waren, auf reale Krisen und Problemsituationen zu reagieren. Eine Weise, die sich nicht restlos aus historischen Faktoren ableiten lässt, etwa aus ökonomischen, psychologischen oder sonstigen Gesetzmäßigkeiten. Indem er uns so zu der Sorge zurückführt, an deren Anfang unsere Praktiken sich entwickelten, führt er uns, im Wortsinne radikal, zu der Wurzel des Problems zurück. Er wiederholt die Sorge, legt sie bloß. Was danach passiert, liegt an uns.

Siglen

Die ausführlichen bibliographischen Angaben zu den hier angegebenen Kurztiteln finden sich im Literaturverzeichnis.

Schriften von Cavell

CR *Claim of Reason*

Schriften von Foucault

DE *Dits et écrits (Bde. I – IV)*

Schriften von McDowell

BW *How not to read Philosophical Investigations: Brandom's Wittgenstein*

CDK *Criteria, Defeasibility, Knowledge*

FR *Wittgenstein on Following a Rule*

MW *Mind and World*

NCR *Non-Cognitivism and Rule-Following*

Schriften von Wittgenstein

BGM *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*

MS *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*

PU *Philosophische Untersuchungen*

T *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*

ÜG *Über Gewißheit*

VB *Vermischte Bemerkungen*

Literatur

- BAKER, Gordon/HACKER, P.M.S.: *Understanding and Meaning*. Chicago: University of Chicago Press, 1980
- BAKER, Gordon/HACKER, P.M.S.: *Scepticism, Rules and Language*. London: Blackwell, 1984
- BAKER, Gordon P./HACKER, Peter M.S.: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Band 2, Analytical commentary on the Philosophical Investigations. London: Blackwell, 1985
- BAZ, Avner: *On When Words are Called for: Cavell, McDowell, and the Wording of the World*. In: *Inquiry*, 46 (2003), 473–500
- BEZZEL, Chris: *Wittgenstein*. 3. Auflage, Hamburg: Junius, 1996
- BLUMENBERG, Hans: *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966
- BLUMENBERG, Hans: *Höhlenausgänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989
- BOURDIEU, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982
- BOUVERESSE, Jacques: *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*. Combas: Éd. de l'Éclat, 1991
- BRÖCKLING, Ulrich/KRASMANN, Susanne/LEMKE, Thomas (Hrsg.): *Gouvernementalität der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000
- BUBNER, Rüdiger: *Bildung and second nature*. In: *Reading McDowell*. Hrsg. v. SMITH, Nicholas H. London: Routledge, 2002, 209–216
- BURNYEAT, Miles: *Idealism and Greek Philosophy. What Descartes Saw and Berkeley Missed*. In: *Philosophical Review*, 91 (1982), Nr. 3, 3–40
- BUTLER, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- BÄCKMANN, Lars/HOFSTEN, Claes van (Hrsg.): *Psychologie at the Turn of the Millenium. Proceedings of the XXVII. Int. Conf. of Psychology*. Stockholm, 2000
- CAVELL, Stanley: *Must We Mean What We Say?*. In: *Must we mean what we say?* Cambridge: Cambridge UP, 1976, 1–43

- CAVELL, Stanley: *Must we mean what we say?* Cambridge: Cambridge UP, 1976
- CAVELL, Stanley: The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy. In: *Must we mean what we say?* Cambridge: Cambridge UP, 1976, 44–72
- CAVELL, Stanley: *Claim of Reason*. Oxford: Oxford UP, 1979
- CAVELL, Stanley: *Conditions Handsome and Unhandsome*. LaSalle, Illinois: OpenCourt, 1990
- CAVELL, Stanley: *Declining Decline*. In: *The Cavell Reader*. Hrsg. v. MULLHALL, Stephen. Cambridge, MA: Blackwell, 1996, 321–352
- CAVELL, Stanley: *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2004
- COMETTI, Jean-Pierre: *Philosopher avec Wittgenstein*. 2. Auflage, Tours: Farrago, 2001
- COMETTI, Jean-Pierre: *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*. Paris: PUF, 2004
- CONANT, James: *Throwing Away the Top of the Ladder*. In: *Yale Review*, 79 (1990), Nr. 3, 328–364
- CONANT, James: *The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege and the Tractatus*. In: *Philosophical Topics*, 20 (1991), Nr. 1, 115–180
- CONANT, James: *Wittgenstein on Meaning and Use*. In: *Philosophical Investigations*, 21 (1998), Nr. 3, 222–249
- CONANT, James: *Varieties of Scepticism*. In: *Wittgenstein and Scepticism*. Hrsg. v. MCMANUS, Denis. London: Routledge, 2004, 97–136
- CRITTENDEN, Charles: *Wittgenstein on Philosophical Therapy and Understanding*. In: *Method and Essence*. Hrsg. v. CANFIELD, John. Band 5. New York: Garland, 1986, 128–151
- DAVIDSON, Arnold: *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought*. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. Hrsg. v. GUTTING, Gary. Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 1994, 115–140
- DELEUZE, Gilles: *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004
- DEMMEHLING, Christoph: *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- DESCARTES, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg: Meiner, 1992
- DETEL, Wolfgang: *Macht, Moral, Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- DIAMOND, Cora: *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991

- DREYFUS, Hubert/RABINOW, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987
- DUMMETT, Michael: *Truth and other Enigmas*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1978
- EDWARDS, James C.: *Ethics without philosophy*. Tampa, Florida: University Press of Florida, 1979
- ENGEL, Pascal: *Philosophie et psychologie*. Paris: Gallimard, 1996
- EWALD, François/WALDENFELS, Bernhard (Hrsg.): *Spiele der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- FEYERABEND, Paul: *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. In: *Philosophical Review*, 64 (1955), Nr. 3, 449–483
- FISCHER, Erich: *A cognitive self-therapy*. In: *Wittgenstein at work. Method in the 'Philosophical Investigations'*. Hrsg. v. AMMERELLER, Erich/FISCHER, Erich. London: Routledge, 2004, 86–125
- FOGELIN, Robert J.: *Wittgenstein*. 2. Auflage, London: Routledge, 1996
- FOUCAULT, Michel: *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971
- FOUCAULT, Michel: *Surveillir et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975
- FOUCAULT, Michel: *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976
- FOUCAULT, Michel: *Der Wille zum Wissen*. 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984
- FOUCAULT, Michel: *Le souci de soi*. Band 3, Histoire de la sexualité. Paris: Gallimard, 1984
- FOUCAULT, Michel: *L'usage des plaisirs*. Band 2, Histoire de la sexualité. Paris: Gallimard, 1984
- FOUCAULT, Michel: *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1990
- FOUCAULT, Michel: *Was ist Kritik?* Berlin: Merve, 1992
- FOUCAULT, Michel; DEFERT, Daniel/EWALD, François (Hrsg.): *Dits et écrits (Bde. I–IV)*. Paris: Gallimard, 1994
- FOUCAULT, Michel: „*Il faut défendre la société*”. Paris: Gallimard, 1997
- FOUCAULT, Michel: *Ordnung der Dinge*. 15. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999
- FOUCAULT, Michel: *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001
- FOUCAULT, Michel: *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil, 2001
- FOUCAULT, Michel: *Archäologie des Wissens*. Suhrkamp, 2002
- FOUCAULT, Michel: *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004
- FOUCAULT, Michel: *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004
- FRANK, Manfred: *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984
- FRASCOLLA, Pasquale: *Wittgenstein's philosophy of mathematics*. London: Routledge, 1994

- FRASER, Nancy: *Foucault on Modern Power: Empirical Insights, Normative Confusions*. In: Praxis International, 96 (1981), Nr. 1, 272–287
- FRASER, Nancy: *Michel Foucault: A Young Conservative?* In: *Michel Foucault. Critical Assessments*. Hrsg. v. SMART, Berry. Band 3. London: Routledge, 1994, 171–189
- GARAVASO, Pieranna: *The Distinction Between the Logical and the Empirical in On Certainty*. In: Philosophical Investigations, 21 (1998), Nr. 3, 251–267
- GARVER, Newton: *Die Lebensformen in Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*. In: Grazer Philosophische Studien, 21 (1984), 33–54
- GEBAUER, Gunter: *Die Konstruktion der Gesellschaft aus dem Geist? Searle vs. Bourdieu*. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 52 (2000), Nr. 3, 428–449
- GEBAUER, Gunter: *Praktischer Sinn und Sprache*. In: *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, 137–164
- GERRARD, Steve: *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*. In: Synthese, 87 (1991), Nr. 1, 125–142
- GLENDINNING, Simon: *On being with others: Heidegger – Derrida – Wittgenstein*. London: Routledge, 1998
- GOODMAN, Russell B. (Hrsg.): *Contending with Stanley Cavell*. Oxford: Oxford UP, 2005
- GUNNARSSON, Logi: *Wittgensteins Leiter: Betrachtungen zum Tractatus*. Berlin: Philo, 2000
- GUNNELL, John G.: *Relativism. The Return of the Repressed*. In: Political Theory, 21 (1993), Nr. 4, 563–584
- GUSTAFSSON, Martin: *Perfect Pitch and Austinian Examples: Cavell, McDowell, Wittgenstein, and the Philosophical Significance of Ordinary Language*. In: Inquiry, 48 (2005), Nr. 4, 356–390
- HABERMAS, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960
- HABERMAS, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968
- HABERMAS, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988
- HABERMAS, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999
- HACKER, Peter M.S.: *Einsicht und Täuschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978
- HADOT, Pierre: *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001

- HADOT, Pierre: *Philosophie als Lebensform*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2002
- HADOT, Pierre: *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Vrin, 2005
- HALLER, Rudolf: *Lebensform oder Lebensformen? - Eine Bemerkung zu Newton Garvers Interpretation von ‚Lebensform‘*. In: Grazer Philosophische Studien, 21 (1984), 55–64
- HAN, Béatrice: *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Milon, 1998
- HARK, Michel ter: *Wittgenstein und Russell über Psychologie und Fremdpsychisches*. In: *Wittgenstein über die Seele*. Hrsg. v. SAVIGNY, Eike von/SCHOLZ, Oliver. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, 84–106
- HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. 15. Auflage, Tübingen: Niemeyer, 1979
- HEMMINGER, Andrea: *Kritik und Geschichte. Foucault - Ein Erbe Kants?* Wien, Berlin: Philo, 2004
- HONNETH, Axel: *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995
- HURLEY, Susan L.: Wittgenstein on Practice and the Myth of the Giving. In: *Consciousness in Action*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998, 221–244
- KAMMLER, Clemens: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werkes*. Bonn: Bouvier, 1986
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998
- KERN, Andrea: *Einsicht ohne Täuschung. McDowells hermeneutische Konzeption von Erkenntnis*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 48 (2000), Nr. 6, 915–939
- KERN, Andrea: *Understanding Scepticism*. In: *Wittgenstein and Scepticism*. Hrsg. v. MCMANUS, Denis. London: Routledge, 2004, 200–217
- KERSTING, Wolfgang/LANGBEHN, Claus (Hrsg.): *Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007
- KOBER, Michael: *Gewißheit als Norm*. Berlin / New York: de Gruyter, 1993
- KRIPKE, Saul A.: *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982
- KROSS, Matthias: *Klarheit als Selbstzweck*. Berlin: Akademie-Verlag, 1993
- KUHN, Thomas S.: Second Thoughts on Paradigms. In: *The Essential Tension*. University of Chicago Press: Chicago, 1977, 293–319
- KUHN, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979
- KÖGLER, Hans-Herbert: *Michel Foucault*. Stuttgart: Metzler, 1994

- LAUGIER, Sandra: *Le sujet de la certitude*. In: *Wittgenstein, dernières pensées*. Hrsg. v. BOUVERESSE, Jacques/LAUGIER, Sandra/ROSAT, Jean-Jacques. Marseille: Agone, 2002, 237–262
- LEMKE, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg: Argument, 1997
- LEMKE, Thomas: *Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies*. In: *Politische Vierteljahresschrift*, 41 (2000), Nr. 1, 31–47
- MARCUSE, Herbert: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. 21. Auflage, Darmstadt: Luchterhand, 1987
- MARQUARD, Odo: *Transzendentaler Idealismus - Romantische Naturphilosophie - Psychoanalyse*. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, 1987
- MCDOWELL, John: *Wittgenstein on Following a Rule*. In: *Synthese*, 58 (1984), 325–363
- MCDOWELL, John: *Knowledge and the Internal*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995), Nr. 4, 877–893
- MCDOWELL, John: *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*. In: *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998, 369–394
- MCDOWELL, John: *Two Sorts of Naturalism*. In: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998, 167–197
- MCDOWELL, John: *Non-Cognitivism and Rule-Following*. In: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998, 198–218
- MCDOWELL, John: *Mind and World*. 5. Auflage, Cambridge, MA: Harvard UP, 2000
- MCDOWELL, John: *How not to read Philosophical Investigations: Brandom's Wittgenstein*. In: *Wittgenstein and the Future of Philosophy*. Hrsg. v. PUHL, Klaus/HALLER, Rudolf. Wien: öbv & hpt Verlagsges., 2002, 245–256
- MENKE, Christoph: *Zweierlei Übung*. In: *Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*. Hrsg. v. HONNETH, Axel/SAAR, Martin. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, 283–300
- MENKE, Christoph: *Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung*. In: *Die kulturellen Werte Europas*. Hrsg. v. JOAS, Hans/WIEGANDT, Klaus. 2. Auflage, Frankfurt am Main: Fischer, 2005, 304–352
- MORAWETZ, Thomas: *Wittgenstein & Knowledge. The importance of On Certainty*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1978
- NEHAMAS, Alexander: *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: UP California, 1998

- OWEN, David: *Genealogy as Perspicuous Representation*. In: *The Grammar of Politics*. Hrsg. v. HEYES, Cressida J.. London: Cornell University Press, 2003, 82–96
- PEARS, David: *False Prison*. Band 3, Oxford: Clarendon Press, 1988
- PETERMAN, James F.: *Philosophy as Therapy*. Albany: SUNY Press, 1992
- PITCHER, Georg: *Die Philosophie Wittgensteins*. Freiburg: Alber, 1976
- PITCHER, George (Hrsg.): *Wittgenstein: the philosophical investigations*. London: Macmillan, 1968
- PUHL, Klaus: *Geschichte und Ritual: Wittgenstein und Foucault über genetische Erklärungen kultureller Praktiken*. In: *Metaphysik im post-metaphysischem Zeitalter. Akten des 22. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*. Hrsg. v. MEIXNER, Uwe. Wien: Öbv & Hpt, 2001, 13 – 24
- PUHL, Klaus: *Die List der Regel*. In: *Institutionen und Regelfolgen*. Hrsg. v. BALTZER, Ulrich/SCHÖNRICH, Gerhard. Paderborn: mentis, 2002, 81–100
- QUINE, Willard van Orman: *Word and object*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960
- RABOW, Paul: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München: Kösel, 1954
- RABINOW, Paul: *Was ist Anthropologie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004
- RORTY, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. 5. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- ROUSE, Joseph: *Power/Knowledge*. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. Hrsg. v. GUTTING, Gary. Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 1994, 92–114
- SAVIGNY, Eike von: *Zusammenhänge sehen*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2004), Nr. 3, 421–443
- SCHÄFER, Thomas: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995
- SCHMID, Wilhelm: *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- SCHNÄDELBACH, Herbert: *Subjektivität erkenntnistheoretisch oder: Über das Subjekt der Erkenntnis..* In: *Analytische und Postanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, 198 – 219
- SCHULTE, Joachim: *Chor und Gesetz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990
- SEARLE, John: *Speech acts*. London: Cambridge UP, 1970

- SELLARS, Wilfrid: *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1997
- STAROBINSKI, Jean: *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*. Frankfurt am Main: Fischer, 1971
- STATEN, Henry: *Wittgenstein's Deconstructive Legacy*. In: *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*. Hrsg. v. MOUFFE, Chantal/NAGL, Ludwig. Wien u.a.: Peter Lang, 2001, 24–53
- TAYLOR, Charles: Foucault on Freedom and Truth. In: *Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge UP, 1985, 152–184
- TUGENDHAT, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979
- VISKER, Rudi: *Foucaults Führungszeichen. Eine Gegenwissenschaft?* In: *Spiele der Wahrheit*. Hrsg. v. EWALD, François/WALDENFELS, Bernhard. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, 298–319
- VISKER, Rudi: *Michel Foucault : Genealogy as Critique*. London: Verso, 1995
- VOELKE, André-Jean: *La philosophie comme Thérapie de l'Âme*. Paris: Ed. du CERF, 1993
- WIGGERSHAUS, Rolf (Hrsg.): *Sprachanalyse und Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975
- WILLIAMS, Meredith: *Blind Obedience*. In: *Meaning Scepticism*. Hrsg. v. PUHL, Klaus. Berlin: de Gruyter, 1991, 93–125
- WILLIAMS, Meredith: The philosophical significance of learning in the later Wittgenstein. In: *Wittgenstein, Mind and Meaning*. London: Routledge, 1999, 188–215
- WILLIAMS, Meredith: *Wittgenstein, Mind and Meaning. Towards a social conception of mind*. London, New York: Routledge, 1999
- WILLIAMS, Meredith: *Wittgenstein and Davidson on the Sociality of Language*. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30 (2000), Nr. 3, 299–318
- WILLIAMS, Meredith: *The Social Basis of Normativity in Wittgenstein and Brandom: Interpretation or Agreement*. In: *Wittgenstein and the Future of Philosophy*. Hrsg. v. PUHL, Klaus/HALLER, Rudolf. Wien: öbv & hpt Verlagsges., 2002, 457–470
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Das blaue Buch, Eine philosophische Betrachtung, Zettel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Band 6, Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974

- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Briefe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Das Blaue Buch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Band 3, Werkausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Über Gewißheit*. 9. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2000
- WRIGHT, Georg Henrik von: Wittgenstein über Gewißheit. In: *Wittgenstein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 170–188

Danksagung

Dieser Text ist, wie alle Texte, kein Einzelwerk. Zu seiner Erstellung haben zahlreiche Personen beigetragen, denen hier der ihnen gebührenden Dank ausgesprochen sei. Allen voran den beiden Betreuern der diesem Buch zugrundeliegenden Dissertation, Gunter Gebauer und Christoph Menke, für ihre wichtigen Anstöße und Anregungen, vor allem aber für ihre Bereitschaft, mich bei diesem Projekt zu begleiten. An Jacques Bouveresse geht mein Dank für seine freundliche Aufnahme in Paris und für die Zeit, die er sich genommen hat. Desweiteren sei den zahlreichen Gesprächspartnern gedankt, ohne die wichtige Gedanken niemals Kontur hätten gewinnen können: unter ihnen Markus Gabriel, der mir den Idealismus nahebrachte; David Kristinsson, der die Grenzen der Philosophie betonte; und nicht zuletzt Christian Strub, dessen fundierte und freiherzige Kritik vieles klarer werden ließ. Für Kommentare und Anregungen danke ich ihnen sowie Emanuel Alloa, Fabian Goppelsröder und Andrea Kern.

Zum Schluss möchte ich mich bei Stefanie Neumann bedanken, die mir, mehr als jeder andere, das Verhältnis von »wir« und »ich« nahe gebracht hat. Ihre Geduld und noch mehr vielleicht ihre Ungeduld waren mir eine große Stütze.

Edition Moderne Postmoderne



IRIS DÄRMANN, HARALD LEMKE (HG.)
Die Tischgesellschaft
Philosophische und kulturwissenschaftliche
Annäherungen

2008, 244 Seiten, kart., 24,80 €,
ISBN 978-3-89942-694-6



CHRISTIAN FILK
Günther Anders lesen
Der Ursprung der Medienphilosophie aus
dem Geist der »Negativen Anthropologie«

September 2009, ca. 150 Seiten, kart., ca. 16,80 €,
ISBN 978-3-89942-687-8



ALEXANDER GARCÍA DÜTTMANN
Derrida und ich
Das Problem der Dekonstruktion

2008, 198 Seiten, kart., 21,80 €,
ISBN 978-3-89942-740-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne



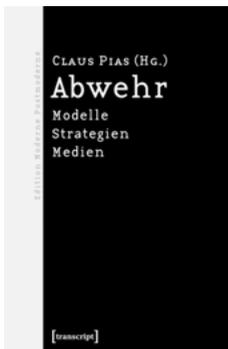
MARTIN GESSMANN
Wittgenstein als Moralist
Eine medienphilosophische Relektüre

Juni 2009, ca. 216 Seiten, kart., ca. 23,80 €,
ISBN 978-3-8376-1146-5



MARTIN NONHOFF (Hg.)
Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie
Zum politischen Denken von Ernesto Laclau
und Chantal Mouffe

2007, 250 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-494-2



CLAUS PIAS (Hg.)
Abwehr
Modelle – Strategien – Medien

Juni 2009, 230 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-876-6

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

EMMANUEL ALLOA,
ALICE LAGAAY (HG.)
Nicht(s) sagen
Strategien der Sprachabwendung
im 20. Jahrhundert
2008, 308 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-89942-828-5

STEFFEN K. HERRMANN,
SYBILLE KRÄMER,
HANNES KUCH (HG.)
Verletzende Worte
Die Grammatik sprachlicher
Missachtung
2007, 372 Seiten, kart., 30,80 €,
ISBN 978-3-89942-565-9

RALF KRAUSE, MARC RÖLLI (HG.)
Macht
Begriff und Wirkung in der
politischen Philosophie der Gegenwart
2008, 286 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-89942-848-3

HARALD LEMKE
Die Kunst des Essens
Eine Ästhetik des kulinarischen
Geschmacks
2007, 220 Seiten, kart., 20,80 €,
ISBN 978-3-89942-686-1

HANS-JOACHIM LENGER,
GEORG CHRISTOPH THOLEN (HG.)
Mnema
Derrida zum Andenken
2007, 262 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-510-9

PRAVU MAZUMDAR
Der archäologische Zirkel
Zur Ontologie der Sprache in Michel
Foucaults Geschichte des Wissens
2008, 598 Seiten, kart., 45,80 €,
ISBN 978-3-89942-847-6

MARIA MUHLE
Eine Genealogie der Biopolitik
Zum Begriff des Lebens bei
Foucault und Canguilhem
2008, 306 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-858-2

ANDREAS NIEDERBERGER,
MARKUS WOLF (HG.)
**Politische Philosophie und
Dekonstruktion**
Beiträge zur politischen Theorie
im Anschluss an Jacques Derrida
2007, 186 Seiten, kart., 19,80 €,
ISBN 978-3-89942-545-1

DIRK QUADFLIEG
Differenz und Raum
Zwischen Hegel, Wittgenstein
und Derrida
2007, 364 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-89942-812-4

ULRICH RICHTMEYER
**Kants Ästhetik im Zeitalter
der Photographie**
Analysen zwischen Sprache und Bild
Februar 2009, 250 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-8376-1079-6

ECKARD ROLF
Der andere Austin
Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion
performativer Äußerungen –
von Searle über Derrida zu Cavell
und darüber hinaus
April 2009, 258 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1163-2

LUDGER SCHWARTE (HG.)
Auszug aus dem Lager
Zur Überwindung des modernen
Raumparadigmas in der politischen
Philosophie
2007, 318 Seiten, kart., zahlr. Abb., 31,80 €,
ISBN 978-3-89942-550-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de