

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 *müsste* 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 stellten. 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 Denkregeln und -anweisungen zur Hand geben, 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 à 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 gefeierte 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 rückblickender 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 »problematisierung 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 »transzendenten[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 Selbtkritik, 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.