

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 Canguilhems 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 Visser, *Foucaults Anführungszeichen. Eine Gegenwärtigkeit?*, 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 lasse 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 abzubrechen, 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?