

## 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> 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 eigenen 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.<sup>4</sup> 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«.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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«. <sup>9</sup> 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*<sup>10</sup> –, 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.

Obgleich 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«<sup>11</sup>. 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.

