

5 Philosophie als Praxis

5.1 Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2 Von der übersichtlichen Darstellung...

Einen Einstieg in ein näheres Verständnis der philosophischen Übung bietet Wittgensteins eigenes methodisches Vorgehen. Es scheint in einer Hinsicht einen entscheidenden Widerspruch zu den bisherigen Ergebnissen zu provozieren. So wurde zwar – gegen McDowell – festgehalten, dass die Philosophie und insbesondere die Sprache als ihr Gegenstand keine Grenzen zu ziehen vermag. Der bloße Aufweis, dass »wir« so und so handeln, ist keine Garantie dafür, dass wir auch so handeln *sollten*, und der Versuch, sich in Form einer therapeutischen Philosophieauf-fassung diesem Widerspruch zu entziehen, erwies sich als ungenügend. »Die Sprache ist ja kein Käfig⁷«, behauptet Wittgenstein. Und dennoch wäre es absurd, Wittgensteins Gedankenführungen nicht als Philosophie auch im traditionellen Sinne zu bezeichnen: Sie argumentieren, sie legen nahe, sie kritisieren. Muss diese Philosophie, welche trotz allem auch falsche Sprachverwendungen *zurückweist*, nicht trotzdem grenzziehend und damit einschränkend operieren? Die bisherigen Erörterungen waren selbst argumentativ; sie lehnten bestimmte Formulierungen und Schlussfolgerungen ab. Wie können sie methodisch eingeordnet werden, wenn auf der einen Seite (mit McDowell) ein praxisexterner Standpunkt ausgeschlossen wird, von dem aus sich die eigene philosophische Kritik formulieren lässt, und zugleich andererseits (gegen McDowell) den eigenen Äußerungen und Überlegungen nicht die unbedingte Autorität zugestanden wird, repräsentativ für den kollektiv verbindlichen Sprachgebrauch zu sprechen?

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

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

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

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

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

⁸ Pitcher, *Die Philosophie Wittgensteins*, 376.

⁹ Hacker, *Einsicht und Täuschung*, 201.

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

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

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

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

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

13 Ebd., 143.

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

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

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

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

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

5.3 ...zur philosophischen Übung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17 Vgl. Kap. 3.5

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

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

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

18 Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 52.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22 Vgl. dazu oben, 4.3.6.

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

5.4 »Wir kennen uns nicht aus«

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

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

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

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

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

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

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

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

23 BGM III-77f.

24 Wittgenstein, *Zettel*, §293.

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

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

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

25 BGM III-80; vgl. PU §123.

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

27 Searle, *Speech acts*.

28 Wittgenstein, *Zettel*, §293.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.5 An Bildern arbeiten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46 Edwards, *Ethics without philosophy*, 151.

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

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

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

⁴⁸ Joachim Schulte hebt hervor, dass Wittgenstein somit Heinrich Kleist keinen Anlass zur Verzweiflung gegeben hätte: Im Gegensatz zur kantischen Philosophie hat das *Weltbild* bei Wittgenstein nicht den Status unverrückbarer Wahrheiten. Schulte, *Chor und Gesetz*, 113-128 .

tigung für seinen Sprachgebrauch verweisen möchte.⁴⁹ Diese Erfahrung kann jedoch selbst zum Antrieb und Gegenstand der philosophischen Übung werden. Da wir die Bilder, die uns verwirren, durch Übungen und Techniken erworben haben, können wir andere Bilder mit denselben Mitteln erwerben. Wir können die Bilder ändern, alte Bilder hinterfragen und neue Bilder entwerfen. Der Beweis führt dazu, dass Erfahrungssätze zu normativen werden; diese »Verhärtung« kann wieder aufgehoben werden, wobei dabei andere Sätze wieder in die Mythologie der Sprache absinken:

»Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dieses Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig werden. / Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben.« (ÜG, §96f.)

Wittgensteins Methode ist somit selbst keine Kritik, welche einfach die *Falschheit* bestimmter Bilder oder philosophischer Vorurteile bloßlegt. Sein Denken betreibt keine Ideologiekritik. Es versucht, unsere *Sichtweise* zu modifizieren, indem es uns vorführt, wie wir mit bestimmten Problemen umgehen können. Seine Philosophie leitet nicht ab, sondern will zu einer neuen Betrachtungsweise anregen. Es werden nicht Bilder rationalisiert, sondern andere Bilder vorgeschlagen:

»Ich wollte dies Bild vor seine Augen stellen, und seine *Anerkennung* dieses Bildes besteht darin, daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten: nämlich ihn mit *dieser* Bilderreihe zu vergleichen. Ich habe seine *Anschauungsweise* geändert.«⁵⁰

Das hier nachgezeichnete Vorgehen ist freilich nicht repräsentativ für die *ganze* Philosophie Wittgensteins. Auch Wittgenstein benutzt Argumente, zieht Schlussfolgerungen, baut ein systematisches oder zumindest »technisches« Vokabular auf (»Beweis«, »Bild«, »Regel«). Doch diese Argumente haben ihren Lebensraum *in* solchen zeigenden Vergleichen und Beschreibungen. Sie sind eine andere Form der Argumentation: Es wird nicht deduziert, sondern *nahegelegt*; es wird nicht gewichtet, sondern differenzierend vor den suchenden Augen ausgebreitet. Edwards nennt dieses Vorgehen »aesthetic reasoning«, darauf hinweisend, dass Wittgenstein vor allem versucht, Unterschiede *sehen* zu lehren.⁵¹ Wittgenstein verwende demnach dieselbe Technik wie ein Literatur- oder

49 PU SS 119, 261.

50 PU, §144; vgl. auch Wittgenstein, *Zettel*, §461

51 Edwards, *Ethics without philosophy*, 125-159.

Kunstkritiker: Um ein Werk einzuschätzen, wird es mit anderen Werken verglichen. Es werden Parallelen und Unterschiede herausgearbeitet, einzelne Passagen werden herausgehoben, andere in den Hintergrund gestellt.⁵²

Der Vergleich mit dem Kritiker soll vor allem die *Form* der von Wittgenstein angewandten Technik hervorheben: Sie arbeitet ästhetisch, insofern (wie schon beim Beweis) auch mit der Wahrnehmung gearbeitet wird. Indem verschiedene Sätze wie Bilder nebeneinander gelegt werden, lernen wir, sie in einem neuen Licht zu sehen. Dabei ist der Effekt mehr als eine einfache Korrektur eines Urteils, an dem man bisher festgehalten hat. Edwards' Beispiel ist ein Literaturkenner, der einen anderen davon zu überzeugen versucht, dass Faulkners Werke interessantere Kunst seien als Harold Robbins' Romane.⁵³ Gelinge ein solcher Überzeugungsversuch, so Edwards, dann führe das nicht allein zu einer Revision des bisherigen Urteils »Harold Robbins schreibt interessante Romane.« Der Wandel würde vielmehr zahlreiche andere Urteile mit einbeziehen – unsere Meinungen darüber, was wichtig ist und was nicht, worauf im Leben zu achten sei, und womit wir uns gerne beschäftigen.⁵⁴ Man könnte hier auf Bourdieus Analyse des Kunstgeschmacks als die Folge eines Habitus verweisen: Sich nicht nur höflich der Meinung anschließen, dass Faulkner interessantere Kunst sei, bedeutet schließlich, ein ganzes Spektrum an Gewohnheiten, Präferenzen und Meinungen zu verschieben.⁵⁵

Die ästhetische Technik arbeitet so einerseits *mit* der Wahrnehmung, indem sie Unterschiede und Parallelen hervorhebt, und zielt andererseits *auf* die Wahrnehmung oder, wie Edwards es nennt, die *Sensibilität* des Subjekts. Es geht ihr um die Produktion von Evidenzen mittels Verfahren, welche die Aufmerksamkeit des Subjekts lenken: »und seine *Anerkennung* dieses Bildes besteht darin, daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten.« (PU, §144) Ein solches Verfahren kann den Gesprächspartner *nicht* zwingen, die eigenen Schlussfolgerungen zu übernehmen. Hier gibt es keinen zwanglosen Zwang des besten Arguments. Dies ist eine formale Konsequenz aus der Einsicht, dass die Sprache und ihre Bilder normativen Gehalt nicht unabhängig vom Subjekt haben können – weshalb ihre *Umwertung*, wenn sie auf die Mittel der Autorität und des Zwangs verzichten will, zuletzt nur an den Leser appellieren kann.

52 Vgl. etwa PU §72: »Das Gemeinsame sehen.... Das ist eine Erklärung, die verstanden wird, indem der Andere aufsucht und sieht, was jenen Bildern gemeinsam ist.« – Die Nähe dieser »morphologischen« Methode zu Goethe hat Joachim Schulte herausgearbeitet (Schulte, *Chor und Gesetz*, 11-43).

53 Edwards, *Ethics without philosophy*, 131.

54 Ebd., 125-159. Edwards benutzt als Kontrast zu Faulkner hier Eudora Welty.

55 Vgl. Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*.

Edwards zitiert zur Unterstützung seiner These, dass Wittgensteins vor allem ästhetisch (oder aisthetisch) arbeite, eine von Moore veröffentlichte Notiz über Wittgensteins Vorlesungen. Dort vergleicht Wittgenstein die Art und Weise, wie Gründe in der Philosophie gegeben werden, mit ästhetischen Diskussionen. Solche Diskussionen zielen, wie in einer Gerichtsverhandlung, darauf, durch eine Aufklärung der Umstände den Richter zu einem (zu dem richtigen) Urteil zu bewegen. Man argumentiere in der Hoffnung »that in the end what you say will ›appeal to the judge‹. And he [Wittgenstein] said that the same sort of ›reasons‹ where given, not only in Ethics, but also in Philosophy.«⁵⁶

Edwards selbst liest Wittgenstein aus der therapeutischen Perspektive und fasst Wittgensteins Methode daher als eine Form der Selbstbefreiung von Bildern, als eine Emanzipation von ihrer irreführenden Kraft. Das sich darin ausdrückende therapeutische Missverständnis müssen wir jedoch nicht teilen: es gibt keine Form der endgültigen *Abkehr* von jeder Art philosophischer Verwirrung. Deshalb, um anzuseigen, dass auch das aisthetisch an sich arbeitende Subjekt sich mit der Praxis konfrontiert sieht, in der der Widerspruch auftritt, wurde die von Edwards beschriebene Methode als eine Technik eingeführt. Edwards hebt einen wichtigen Punkt hervor: Wittgensteins philosophische Methode, als eine *Übung*, muss darauf zielen, die Sichtweise durch Techniken zu verändern, die selbst nicht von der Form einer Regel sind. Edwards' »aesthetic reasoning« ist *eine* solche Technik, die angesichts der großen Bedeutung der *Bilder* bei Wittgenstein herausragt. Der Begriff der Technik soll hier noch einmal hervorheben, dass dieses Verfahren nicht irrational ist; auch der Beweis arbeitet, nach Wittgensteins eigener Analyse, mit einer Technik, welche die »Anschauung« ändert (BGM IV-30). Eine Technik ist eine Fertigkeit, eine »skilled activity« (Williams), wie auch das »aesthetic reasoning«. Solche Fertigkeiten können geübt, verglichen und korrigiert werden; doch sie sind nicht Ausdruck einer *Regel*.⁵⁷

Der Philosoph führt uns eine Technik vor, mit der sich unsere Anschauungsweise ändern kann. Das letzte Kriterium dafür, dass wir bereit sind, uns mit dem auf diese Art von Wittgenstein dargebotenem Material zu beschäftigen, ist unser *Interesse* an ihm. Die Betonung der formalen Parallele dieser philosophischen Übung mit dem Beweis sollte nicht vergessen lassen, dass ein Problem – sein Problem – das Subjekt erst in die Untersuchungen trieb (»Ich kenne mich nicht aus«, PU §123, »So hab' ich's nicht gemeint«, PU, §125). Das durch die Übersicht ausgebreitete Material determiniert nicht, wie wir (als fragende, mit ihm arbeitende

56 Zitiert in Edwards, *Ethics without philosophy*, 130.

57 Was freilich nicht ausschließt, dass sie normiert werden, indem bestimmte Ergebnisse der Anwendung dieser Fertigkeit als Resultat und damit Richtmaß der Ausübung derselben genommen werden. Vgl. die Diskussion zur Technik oben, 4.3.4.

Subjekte) antworten und auf es reagieren werden; es fehlt der charakteristische Zwang einer logischen oder begrifflichen Ableitung. Doch es kann – und darin besteht sein Wert – uns zeigen, *was wir sagen wollten*, als wir uns in den Widerspruch zu verstricken anfingen.

Wittgensteins feine Unterscheidungen des Sprachgebrauchs, die von Austin zu einer wohl unübertroffenen Feinheit und Pedanterie getrieben wurden, dienen so nicht einfach der Beschreibung. Sie sollen eine Reaktion im Leser provozieren.⁵⁸ Diese Reaktion erschöpft sich nicht darin, den fraglichen Sprachgebrauch schließlich in einen der unzähligen Kasuistiken einzuordnen, die der *ordinary language philosoph* eröffnet; als hätte das Subjekt nur die Wahl, entweder *nichts* zu meinen oder nur das sagen zu können, was ihm diese Übersicht zeigt. Die Übersicht kann auch dazu führen, in Ermangelung von Alternativen neue Ausdrücke einzuführen und in die Sprache einzugreifen. Die philosophische Übung entwickelt auch neue Sichtweisen und stellt gegebene Selbstverständlichkeiten in Frage, getrieben von dem Widerspruch. Die philosophische Arbeit an sich selbst ist auch eine Arbeit an der Sprache und damit an einem *geteilten* Gut; sie wird zur *Kritik*.⁵⁹

5.6 Philosophie als Kritik?

An diesem Punkt schließt sich der Kreis, den wir mit Cavells Bemerkung eröffnet hatten, Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* seien gleichsam Bekenntnisse. Dieser Vergleich hat seine Basis, so wurde gesagt, in der exemplarischen Rolle, die ein Lehrer notwendig einnehmen muss – denn neben dem, was er (an Urteilen etwa) sagt, muss er beispielhaft *zeigen*, wie mit ihnen umzugehen ist. Diese Rolle wird dem Lehrer von Cavell nicht einfach untergeschoben; sie ist – was Cavell jedoch nicht so deutlich ausarbeitet – eine strukturelle Komponente des Lernprozesses. Wie sich gezeigt hat, muss auch Wittgensteins eigenes methodisches Vorgehen nach diesem Muster verstanden werden. Seine Argumente und begrifflichen Überlegungen werden eingerahmt von dem Versuch, den Leser von einer neuen »Anschauungsweise« (PU, §144) zu überzeugen. Wittgenstein demonstriert eine *Technik*, die dazu dient, die Grenzen bestehender Bilder aufzuzeigen und neue Bilder vorzuschlagen.

Die in dieser Methode sich ausdrückende *Unvermeidlichkeit* des Bildes im Philosophieren ist, wie Edwards aufzeigt, eine Fortführung eines

⁵⁸ »Austinian examples are not proofs but provocations. They bring forth responses that clarify the relation between the interlocutor and the words he wants to use.« Gustafsson, *Perfect Pitch and Austinian Examples*, 383.

⁵⁹ »Tout ‚travail sur soi-même‘ est un travail sur le langage, et par conséquent sur un bien commun.« (Cometti, *Philosopher avec Wittgenstein*, 158)

Grundgedankens des *Tractatus*.⁶⁰ Dort hielt Wittgenstein daran fest, dass wir die Logik nicht transzendieren können. Wenn wir die Einsicht ernst nehmen, dass Denken immer logisch strukturiert ist, können wir der Logik im Denken (d.h. mit logischen Mitteln) keine Grenzen ziehen. Deshalb griff Wittgenstein auf die Idee zurück, dass sich die logischen Grundrelationen symbolisch *zeigen* lassen müssen. Ihre Richtigkeit ist selbst kein Gegenstand logischer (sprachlicher) Betrachtungen; sie zeigt sich. »Die Logik muss für sich selber sorgen« (T 5.473), da jeder Versuch, für sie zu sorgen, uns ausserhalb der Logik und damit – nach den Grundprinzipien des *Tractatus* – ausserhalb der sinnvollen Sprache stellt.

Wittgensteins Spätphilosophie nimmt einen Aspekt des *Zeigens* in gewandelter Form wieder auf. An die Stelle einer *Doktrin* des Zeigens tritt die These, dass Bilder, Sätze und Beschreibungen ihren Gehalt nur durch den Hintergrund einer selbstverständlichen Übereinstimmung haben – und dass diese Übereinstimmung nur gezeigt werden kann: durch die Praxis ihrer Ausübung, verstanden als Tat.

»Um eine Praxis festzulegen, genügen nicht Regeln, sondern man braucht auch *Beispiele*. Unsre Regeln lassen Hintertüren offen, und die Praxis muß für sich selbst sprechen.« (ÜG, §139; meine Hervorhebung)

Das Zeigen erhält sich in Wittgensteins Spätphilosophie nicht als eine symbolische Evidenz, sondern als unsere Angewiesenheit auf praktische Führung. Die Praxis spricht nicht durch Zeichen oder Bilder für sich selbst, sondern durch *Beispiele*, welche die Regeln (d.i. Formeln und dgl.) ergänzen. Diese Beispiele zeigen exemplarisch, wie man die Sprache gebraucht. Beispiele dienen dazu, in *Techniken* einzuführen; sie demonstrieren den Umgang mit Urteilen, Äußerungen und Bildern.⁶¹ Und sie sind *unerlässlich*, folgt man Wittgensteins Argumentation gegen die (skeptische) Suche nach einem letzten, die Praxis transzendierenden Sinn.

»So rechnet man. Und Rechnen ist *dies*. Das, was wir z.B. in der Schule lernen. Vergiß diese transzendenten Sicherheit, die mit deinem Begriff des Geistes zusammenhängt.« (ÜG, §47)

Wittgensteins eigenes »ästhetisches« Vorgehen ergibt sich konsequent aus seinem Bild der Sprache und der Bedeutung. Fern davon, im Umgang mit der Sprache ein Fest der Vieldeutigkeit und Beliebigkeit zu sehen, will Wittgenstein vielmehr einen Weg entwickeln, der ein kritisches Verhältnis zur Sprache erlaubt in *Anerkennung* der Schwierigkeit, keine

60 Edwards, *Ethics without philosophy*, insb. Kap. 4.

61 Vgl. ÜG §501: »Komme ich nicht immer mehr und mehr dahin zu sagen, daß die Logik sich am Schluß nicht beschreiben lasse? Du mußt die Praxis der Sprache ansehen, dann siehst du sie.«

Position jenseits unserer Sprache einnehmen zu können. Diesen Weg kann Wittgenstein jedoch nur vorführen; er kann dem Leser nur *zeigen*, wie dieser die philosophischen Probleme anzugehen hat. Er bietet keine Lösungen, sondern Beispiele, an denen sich der Leser in demselben Sinne orientieren muss, wie der Schüler die Regel aus den Beispielen des Lehrers erwirbt: »es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann [und muß, JV] man abbrechen.« (PU, §133)

Die Parallele zum Unterricht hilft, dem sich aufdrängenden Eindruck zu begegnen, dass eine solche philosophische Methode hilflos sein müsse. Es wirkt, als fehle ihr das wichtigste: die Möglichkeit, den anderen durch den »zwanglosen Zwang des besten Arguments« auf die eigene Position zu bringen. Dass die Praxis für sich selbst sprechen muss, bedeutet, dass schließlich unsere Worte und Taten *für uns* sprechen müssen. Wir können unser Wissen, wenn der andere es nicht versteht, nur durch Beispiele und Übungen vertiefend mitteilen (vgl. PU §208); doch wie schon das unverstandene Wort keine direkte Aufnahme fand, so müssen auch diese ergänzenden Erklärungen von den anderen noch aufgegriffen werden. Es scheint, als könnten wir unter diesen Prämissen das, was wir »wirklich« meinen, nicht mit Gewissheit kommunizieren; als wären wir in unserer Fähigkeit verhindert, dem anderen zu verdeutlichen, was wir mitzuteilen haben. Hier liegt wahrscheinlich ein Grund, dass Wittgenstein sich so sehr mit dem Problem des Fremdpsychischen beschäftigte: Es drückt jenen Unglauben aus, dass der Ausdruck meiner innersten Gefühle, Gedanken und Ideen doch nicht davon *abhängig* sein darf, dass sie – in die offenbar unzuverlässige Form von Worten, Beispielen und Übungen gegossen – von den anderen erst noch richtig aufgefasst werden müssen.

In der Formel »die Praxis muß für sich selbst sprechen« liegt jedoch weniger Beschränkung, als es den Anschein hat. Eine Pointe des Sprachspielbegriffs ist, dass die Praxis tatsächlich für sich spricht; so reagieren wir, so urteilen wir. Die Angst vor Unverständnis und Missverständnis artikuliert sich gerade in der philosophischen Vorstellung, Sprache würde auf (mental)er Interpretation beruhen, gegen die Wittgenstein sich wendet. Schließlich ist die philosophische Methode analog zur Lehrsituation und sogar zum mathematischen Beweis zu verstehen, bei denen wir gar nicht auf die Idee kämen, an der Kraft der Beispiele und Übungen zu zweifeln. Man vergisst leicht, in welch enormen Maße wir durch Unterricht (der schließlich zuletzt auf demselben Prinzip des praktischen *Zeigens* beruht) Übereinstimmung, d.i. Lerneffekte, erzeugen können. Wenn diese Methode hilflos ist, dann in demselben Maße, wie es der Lehrer sein kann, der sich einem uneinsichtigen Schüler gegenüber sieht. Es gibt Grenzen; diese Grenzen sind jedoch nicht spezifisch für die Philosophie.

Werfen wir einen Blick auf diese Grenzen, denn sie sagen etwas aus über den Status der Philosophie als Praxis. Die Erörterungen zur Initiation in die Praxis haben gezeigt, dass der Erwerb von Normativität u.a. durch *Führung* funktioniert. Das Subjekt muss in seinen Tätigkeiten sowie in seiner »Auffassung der Dinge« gelenkt werden; diese Führung kann durch die Person des Lehrers, aber auch mit Hilfe eines Textes oder eines mathematischen Beweises gewährt werden. Diese Führung – und das ist der Punkt, der für die hier verfolgte Frage von Interesse ist – *reicht alleine aber nicht hin*. Sie ist eine notwendige, nicht jedoch eine hinreichende Bedingung; sie kann nur funktionieren, wenn das Individuum sich auch führen lässt. Damit ist nicht die Bereitschaft angesprochen, die Autorität des Lehrers oder des Textbuchs anzuerkennen, obgleich diese eine wichtige Rolle spielen mag. Entscheidend ist hier, dass die Führung beim »Novizen« *greifen können muss*. Wenn in der Übung bestimmte Techniken angewandt werden, müssen diese nachvollzogen werden können – so dass sie schließlich zum Ziel führen, zur kompetenten Beherrschung der fraglichen Regel. An die Stelle der Notwendigkeit einer richtigen Interpretation tritt bei Wittgenstein die Notwendigkeit einer geteilten Fähigkeit, Techniken und Übungen auszuführen, die den gewünschten Wandel in der Sichtweise des Subjekts bewirken. Der Unterricht des Lehrers (oder der Beweis) weist nicht gleichsam von alleine über sich selbst hinaus; er ist an die Lernfähigkeit gebunden, an die Tatsache, dass der Schüler den Beweis oder die Initiation in die Praxis durchlaufen können muss, um den Begriff zu erwerben. In diesem Sinne *muss* die Praxis für sich selbst sprechen: »The mind cannot be led at every point; teaching (reasons, my control) comes to an end; then the other takes over.« (CR, 112)

Aus dieser Perspektive berichtet eine der bekanntesten Szenen der *Philosophischen Untersuchungen* von den *Grenzen der Führung* und damit, als deren Sonderfall, von den Grenzen der eigenen Philosophie. Es ist eine Grenze, die – was hier nicht mehr weiter verwundern sollte – im Verhältnis zu den anderen liegt, in dem blanken Unverständnis, in dem »ein Mensch für einen anderen ein völliges Rätsel sein kann.« (PU II, 260) Diese Grenzen, in denen der eine dem anderen ein Rätsel sein kann, wecken erst das Bedürfnis nach einem Wissen, welches diese Kluft überschreitet (und etwa abweichende Auffassungen als *Fehler* begreifen kann). Zugleich bilden sie, als Grenzen möglicher Kommunikation, die auch die Philosophie mit einschließt, einen ständigen Anlass zur Enttäuschung und Frustration dieses Ideals. Auf eine solche Grenze stößt der imaginäre Lehrer, der in den *Philosophischen Untersuchungen* (PU, §185) einen Schüler die Reihe »+2« lehren will. Dazu gibt der Lehrer Beispiele und erklärt sie, auf diese Art nicht mehr und nicht weniger miteinander, als – wie Wittgenstein an anderer Stelle festhält (PU, §208) – er selber weiß. Diese Erklärungen müssen vom Schüler verstanden werden;

er muss fähig sein, das Erlernte selbstständig anzuwenden, diese Kompetenz zeichnet ja sein *Verstehen* aus. Der Lehrer kann sich viel Mühe geben, doch diesen letzten Schritt, die Anwendung und das eigentliche Verstehen, liegt beim Schüler. Er muss die Führung übernehmen.

In der hier diskutierten Szene übernimmt der andere jedoch nicht. Der Schüler bleibt bei seiner Art zu rechnen und addiert, sobald er in den Zahlenraum ab tausend kommt, jedesmal vier statt zwei. »Wir sagen: ›Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!‹ – Er antwortet: ›Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich's machen.‹« (PU, §185) Der Schüler versteht nicht, worauf der Lehrer hinaus will; oder vielmehr ist er der Ansicht, dass er durchaus versteht, was der Lehrer von ihm fordert, und bleibt verwirrt darüber, dass der Lehrer seine Antwort dennoch ablehnt. Woraufhin Wittgenstein feststellt:

»Es würde uns nun nichts nützen, zu sagen: ›Aber siehst du denn nicht...?‹ – und ihm die alten Erklärungen und Beispiele zu wiederholen. – Wir könnten in so einem Falle etwa sagen: Dieser Mensch versteht von Natur aus jenen Befehl, auf unsre Erklärung hin, so, wie *wir* den Befehl: ›Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.‹« (PU, §185)

Wittgenstein rät von erneuten Erklärungen und Beispielen ab, weil der Schüler sie ja bereits verstanden hat. Sie können kein *besseres* Verständnis bewirken, denn sie haben bereits ein vollständiges Verständnis bewirkt – nur nicht das erwünschte. Dass der Schüler einen systematischen Fehler macht (markiert durch das »etc.« in der Umschreibung des Verhaltens des Schülers), ist von größter Bedeutung. Damit ist der Fall ausgeschlossen, dass der Schüler die Erklärung einfach nicht richtig zur Kenntnis genommen oder missverstanden hat. Man muß sich vorstellen, dass der Lehrer hier alle möglichen Erklärungen bereits gegeben hat. Bis zur Zahl 1000 haben diese Erklärungen auch funktioniert, so dass auch nicht davon gesprochen kann, dass der Schüler schlicht *dumm* oder von beschränkter Auffassungsgabe ist.

Der Schüler reagiert auf die gegebenen Erklärungen, ließ sich durchaus von ihnen führen – aber anders als wir. Was wir »von Natur aus« (so das obige Zitat) so und nicht anders verstehen *können*, fasst der Schüler auf eine Weise auf, die uns vollkommen fremd bleibt. »Dieser Fall hätte Ähnlichkeit mit dem, als reagierte ein Mensch auf eine zeigende Gebärde der Hand von Natur damit, daß er in der Richtung von der Fingerspitze zur Handwurzel blickt, statt in der Richtung zur Fingerspitze.« (PU, §185) Für »uns« (das »Wir« in dieser Beschreibung) reagiert der Schüler falsch, doch Wittgenstein spricht nicht davon, dass der Schüler sich irrt. Vielmehr reagiert der Schüler mit größter Selbstverständlichkeit auf die uns befremdliche Weise – »von Natur aus«, was hier vor allem ausschließt,

dass der Schüler sich mit Absicht verstellt oder infolge einer anderen, konkurrierenden Erziehung diese abweichende Reaktion zeigt.

Der Begriff der »Natur« hat hier nicht die Funktion eines Fundaments, das – gleichsam als grundlegendere ontologische Schicht – unserer »zweiten Natur« Rahmen und Maß gibt. Zwar gibt es vereinzelte Bemerkungen darüber, dass es eine »bemerkenswerte Tatsache« sei, dass sich Menschen immer wieder zu diesen und jenen Sprachspielen abrichten ließen.⁶² Diese Tatsache findet jedoch keine Erklärung in einem Begriff der Natur. »Natur« steht bei Wittgenstein für einen Grund, den wir *rückblickend* bestimmen können, als das Reaktionspotenzial, auf das wir nicht zu verzichten bereit sind, wenn wir unsere Initiation in die Praxis beschreiben und nachvollziehen wollen. Die Aussage: Wir stimmen von Natur aus darin überein, dass..., wird selbst aus einem Horizont bestehender Übereinstimmung gefällt. Sie ist der Grund, zu dem wir uns *bekennen*, von dem wir nicht abrücken können.⁶³ Alles, was wir *sagen* (äußern, darstellen, vorführen, zeigen), versteht sich nicht von selbst; in diesem Sinne ist die Übereinstimmung immer schon vorauszusetzen. Die Feststellung, dass alle Menschen diese und jene Reaktion teilen, kann nicht als Fundament der Normativität des Geistes dienen, da sie selbst bereits ein Urteil darstellt und mithin die Übereinstimmung voraussetzt, die sie zu begründen versucht.

»Wer den Vorgang dieses Lehrens und Lernens beschreibt hat alles gesagt, was sich über das richtige Handeln nach der Regel sagen lässt. Wir können nicht weiter gehen. Es nützt, z.B. nichts, zum Begriff der Übereinstimmung zurückzugehen, weil es nicht sicherer ist, daß eine Handlung mit einer anderen übereinstimmt, als, daß sie einer Regel gemäß geschehen ist. Es beruht ja, nach einer Regel vorgehen, auch auf einer Übereinstimmung.« (BGM VII-26)

Die Grenzen der Führung erfahren wir nicht nur an den anderen; wir erfahren sie auch an uns selbst. Wir sind darauf eingestellt, so und so zu reagieren; wir denken somit, die Praxis so und so inne zu haben; doch wenn wir handeln, *in praxi*, stellt sich heraus, dass wir in einen Widerspruch geraten. Wir stimmen nicht mehr mit uns selbst überein; wir

62 »Auch hier könnte man sagen, dass diese Betrachtung der Sprachspiele ihre Wichtigkeit darin hat, daß Sprachspiele immer wieder funktionieren. Daß also ihre Wichtigkeit darin liegt, daß die Menschen sich zu einer solchen Reaktion auf Laute abrichten lassen.« (BGM III-71).

63 So erläutert Christoph Menke, dass die Idee einer »natürlichen« individuellen Kraft nicht normativ sein kann, sondern normativ *wird* – durch den Rückblick des Individuums, welches sich die natürlichen Kräfte »zum Inhalt seines Wollens macht.« Die Pointe dieser Überlegung ist, dass der »Anspruch, seiner Natur treu zu sein«, nur von einem Subjekt erhoben werden kann, welches nicht »bloß seine Natur ist«. (Menke, *Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung.*, 339)

sind uns selbst ein solches Rätsel, wie der Schüler es dem Lehrer sein muß (und wie es manche Philosophen anderen Philosophen sind). Gegen diesen Einbruch in der Übereinstimmung wird dann der Anspruch erhoben, dass die Praxis *so* richtig vollzogen wird. In der Lehrsituation wird dieser Anspruch durch die soziale Position und die Kompetenz des Lehrers abgesichert, die ihm Autorität verleihen. In der Philosophie jedoch rückt diese Autorität des Meisters ohne diese Absicherung in den Vordergrund.

Bei allen Parellelen gibt es somit einen signifikanten Unterschied zwischen der philosophischen Übung und der Lehrsituation. In beiden Übungen erhebt eine Person den *Anspruch*, eine Praktik kompetent ausführen zu können; einen Anspruch auf Repräsentativität. Weder in der Lehrsituation, noch in der Philosophie ist dieser durch Evidenzen gedeckt; doch in der Lehrsituation fällt dies nicht weiter auf. Aus den Augen des kompetenten Meisters ist es *selbstverständlich*, so zu handeln. Nicht umsonst wurde in der Analyse der Lehrsituation der Begriff der *Führung* gebraucht: Die Initiation funktioniert nicht ohne Autorität, die der Lehrer gegenüber dem Neuankömmling in seiner Gesellschaft einnimmt. Der Schüler muss dem Lehrer glauben.⁶⁴ Ohne diese Bereitschaft, sich dem Urteil und der Führung des Lehrers zu *unterwerfen*, könnte der Schüler überhaupt nicht lernen. Eventuelle Grenzen der Führung lässt die Perspektive des Lehrers daher nicht zu, denn sie fallen auf das Subjekt – in diesem Fall: auf den Schüler – zurück, der die Instruktionen entweder missversteht oder schlicht für unfähig erklärt wird, ihnen zu folgen. Hier tritt die »Natur« des Schülers als Abweichung von der Norm auf, die das defiziente Reaktionspotenzial des Schülers erklären soll.⁶⁵

Was in der Lehrsituation nicht thematisch wird, zeigt sich in der Philosophie, welche nicht mit der selbstverständlichen Autorität des Lehrers die Position des »Wir« in Anspruch nehmen kann. Im Philosophieren, so Cavell, *erheben* wir einen »claim« (Anspruch, Forderung), einen Anspruch auf Gemeinschaft und schließlich auch auf Vernunft:

»When Wittgenstein, or at this stage any philosopher appealing to ordinary language, ›says what we say, what he produces is not a generalization [...], but a (supposed) instance of what we say. We may think of it as a sample. [...] The philosophical appeal to what we say, and the search for our criteria and the basis of which we say what we say,

⁶⁴ Vgl. dazu Wittgenstein: »Der Schüler *glaubt* seinen Lehrern und den Schulbüchern.« (ÜG, §263), »Ist es also so, daß ich gewisse Autoritäten anerkennen muß, um überhaupt urteilen zu können?« (ÜG, §493), »Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt: ›auf etwas verlassen kann.‹)« (ÜG, §509).

⁶⁵ Kripke und McDowell identifizieren sich mit der Perspektive des Lehrers, weshalb sie die Grenzen der Führung auch nur als *Abweichung* oder *Irrtum* kennen.

are claims to community. And the claim to community is always a search for the basis upon which it can or has been established. I have nothing more to go on than my conviction, my sense that I make sense. It may prove to be the case that I am wrong, that my conviction isolates me, from all other, from myself. That will not be the same as a discovery that I am dogmatic or egomaniacal. The wish and search for community are the wish and search for reason.« (CR, 19f.)

Cavell sieht in dem (seinem Hauptwerk den Titel gebenden) »Claim of reason« eine der zentralen Einsichten Wittgensteins; mit Gewissheit ist es eine der wichtigsten Einsichten Cavells. Im philosophischen Rekurs auf *unsere Sprache* (das »Wir« in den *Philosophischen Untersuchungen*: »Wir sagen...«, »Aber würden wir noch sagen...«, »Wir neigen dazu...«) spricht sich die Behauptung aus, repräsentativ für die Praxis zu sprechen, eine Behauptung, die in der Lehrsituation *auch* erhoben wird, dort aber nie in Frage steht. Die philosophische Situation ist im Gegensatz zur Lernszene dadurch gekennzeichnet, dass hier keine Übereinstimmung mehr herrscht. Wir denken vielleicht, wir stimmen überein; aber im Versuch, zu fixieren, worin wir übereinstimmen, kommt der Dissens auf. Dann wird der erhobene Anspruch leer, zu einer formalen Behauptung, und unsere Insistenz auf Exemplarität – wenn sie mehr sein soll als die Unfähigkeit, den Bruch in der Übereinstimmung anzuerkennen – zu einer Probe. In der Bestimmung der Antwort wollen wir die Autorität wieder gewinnen, die der Lehrer in Anspruch nehmen kann; die Autorität dessen, der *vernünftig* handelt, aus gutem Grund, berechtigerweise. Doch diese Legitimation der eigenen Repräsentativität ruhte in der verlorenen Übereinstimmung. Wir *wissen* nicht mehr, was die richtige Autorität zur Beantwortung unserer Fragen wäre. Dieses Fehlen der Autorität charakterisiert die Situation der Philosophie, die sich auf die Sprache bezieht; es erklärt den ambivalenten, an McDowell und Kripke demonstrierten Status, den die Sprache als Bezugsgegenstand der Reflexion hat. Weder ein Blick in das Lexikon noch eine statistische Erhebung des Sprachgebrauchs kann uns über die typischen philosophischen Fragen aufklären. Solche Rückversicherungen erteilen uns nicht die erwünschte Auskunft, was es heißt, einen »Grund« oder eine »Absicht« zu haben; sie beantworten die Frage nicht, wann wir »frei« sind, oder was ein »Gegenstand« ist; sie geben uns keine Gewissheit darüber, was eine gerechte Gesellschaft ist, und wie wir mit den Ungerechten und Andersartigen umgehen sollten. Das, was wir wissen wollen (und worüber wir verwirrt sind), sind nicht die Worte; diese liegen ja offen vor uns. In Frage steht unser Verhältnis zu den Worten, zu ihrer Praxis, und damit unser Verhältnis zu uns selbst.

In einer Hinsicht unterscheidet sich somit die philosophische Übung von der Lehrsituation: Während letztere durch die Autorität einer ein-

gespielten Praxis gestützt ist, mit der sich der Lehrer unmittelbar identifizieren kann (»was ich tue, *ist* rechnen«), fordert die philosophische Übung gerade dazu auf, sich und die Praxis näher zu bestimmen, in der man agiert. Es stellt sich die Frage, ob und warum wir an diesen Urteilen und Handlungsformen festhalten, *wenn wir es offenbar nicht aus epistemischen Gründen tun, die alle anderen Vorschläge mit Gewissheit auszuschließen erlauben*. Die philosophische Übung ist somit Kritik und Selbstbestimmung ineins. Die Philosophie, wie sie hier begriffen wird, sucht Selbsterkenntnis; doch diese Selbsterkenntnis verweist das Subjekt unmittelbar auf die Praxis (die Lebensform, die verschiedenen Gebräuche und Praktiken), in der und durch die allein es sich erkennen, d.i. positionieren kann. Es hat die Selbstverständlichkeit verloren, mit der es – in Übereinstimmung mit den anderen – bestimmte Urteile fällt, bestimmten Bildern folgt und sich an bestimmten Beschreibungen orientiert. Es hinterfragt sich, und damit die Praxis, die es konstituiert; oder in Cavells Worten: Wittgensteins Methode konfrontiert »the culture with itself, along the lines in which it meets in me.« (CR, 125)

Wittgensteins Philosophie erweist sich so als eine ganz besondere Form der Kritik. Sie argumentiert nicht im Namen einer esoterischen Wahrheit, zu der die anderen Teilnehmer der Praxis keinen Zugang haben; noch postuliert sie eine allgemeine wissenschaftliche Methode, die sich auf jeden vorkommenden Fall anwenden lässt. Sie sucht vielmehr, durch den Aufweis der *eigenen* Verstricktheit des Individuums mit der Praxis, in der die philosophische Verwirrung auftritt, das Subjekt zu einem neuen Blick auf sich selbst und diese Praxis zu bewegen. In der Übung erlangt das Subjekt wieder Handlungsfähigkeit – aber nicht, weil es sich wieder eingliedert, sondern weil es sich zu der den Widerspruch provozierenden Praxis (und damit zu sich selbst) verhält.

Aus dieser Perspektive kann Wittgensteins Methode nicht als Therapie bezeichnet werden. Die Arbeit an sich weist, obgleich sie sich auf das individuelle Subjekt bezieht, über das Individuum hinaus. Die Philosophie wird zwar zur Ruhe gebracht, wie Wittgenstein fordert (PU, §133), aber eben nicht durch eine *Auflösung* der Philosophie. Eine der größten Stützen für die therapeutische Deutung ist Wittgensteins charakteristische Feststellung: »Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. [...] Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.« (PU, §126f.) Was aber ist der Zweck, auf den Wittgenstein sich hier bezieht? Der *bestimmte* (und das heißt: nicht allgemeine) Zweck wird durch das Subjekt hineingetragen, welches Fragen und Probleme hat. Und die Aufgabe der *Philosophie* kann nur darin bestehen, dem anderen eine Methode und damit letztlich eine Anschauungsweise *vorzuführen*. Irgendwann muss der Leser übernehmen. Die eigentliche »Arbeit an sich« kann die Philosophie nicht leisten; das ist eine der weiterreichenden Folgen aus der

Ablehnung eines Standpunktes von Nirgendwo. Die Philosophie selbst ist kritisch oder ruft zur Kritik auf; doch sie kann sich nur auf das Subjekt stützen, welches auf sich und sein Verhältnis zur Praxis reflektiert.

Deshalb will Wittgenstein nur eine übersichtliche Darstellung geben und keine Theorie. Die übersichtliche Darstellung dient dem übenden Subjekt als Material, an dem es sein Verhältnis zur Praxis prüfen kann. Es prüft, ob es sich an diesen Bildern führen kann, will oder sollte; es prüft, ob es auch glaubt, dass »wir« dieses und jenes sagen; und es verfolgt, was es dazu bringt, so selbstverständlich an jenen Sätzen festzuhalten, die es in die philosophische Verwirrung bringen. Das Resultat der Prüfung, der philosophischen Übung, ist eine Transformation des Subjekts, seines Selbst- und Weltverhältnisses.

Diese Änderung des subjektiven Standpunkts ist – und das ist Wittgensteins entscheidende subjektkritische Einsicht – keine Änderung der bloßen Meinung. Sie muss auch eine Änderung der Praxis sein, in der es agiert. Die philosophischen Probleme sollen »vollkommen verschwinden« (PU, §133), wie es Wittgenstein fordert, weil sie als Probleme *der Philosophie* verschwinden – »sodaß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen.« (PU, §133) Im Skeptizismus stellt die Philosophie sich selbst in Frage, und so ist es paradoxe Weise gerade der Schritt der *Abkehr* von der philosophischen Metaebene, welche der philosophischen Übung ihren Wert sichert. Nur in dem Maße, in dem es dem Subjekt gelingt, seine neue Perspektive in Übereinstimmung mit den anderen zu leben, hat sie Bestand. Das bedeutet nicht notwendigerweise, eine andere Form der Übereinstimmung zu postulieren; es bedeutet vor allem, eine neue Übereinstimmung zu finden, die eigene Praxis (welche auch die der anderen ist) in einem neuen Lichte sehen zu lassen. Dass unser Weltverhältnis *nicht* epistemisch ist, erweist sich hier nicht als Hindernis, sondern im Gegenteil als Bedingung dieser Umwertung. Gerade weil die Übereinstimmung in nichts gründet, kann sie auch anders gesehen werden.

Weder in der Ablehnung noch in der Übernahme des Standpunktes, den »wir« als Teilnehmer einer Praxis einnehmen, kann das Subjekt sich auf eine vorgängige Übereinstimmung beziehen, die seine Entscheidung rechtfertigt. Deswegen muss es, um seinen eigenen Standpunkt zu finden, über sich hinausgehen und die Praxis untersuchen, in der allein es Standpunkte einnehmen kann, und sich zu ihr als Vertreter dieser Praxis – als *ihr* Exemplar – verhalten. Auf die Übereinstimmung wird nicht verwiesen; sie wird hergestellt oder festgestellt. In diesem Sinne wird hier Cavells Bemerkung aus dem obigen Zitat verstanden: »the claim to community is always a search for the basis upon which it can or has been established.« (CR, 20) Der Anspruch, dass man *so* zu handeln hat, impliziert eine Praxis, in der man *so* handelt. Die »Arbeit an sich« ist,

sofern sie kritisch zu sein beansprucht, die Kritik der Praxis in ihrem eigenen Namen.

5.7 Fazit

Mit Cavells Einsicht in die beanspruchte Repräsentativität des philosophierenden Subjekts zeichnet sich ab, wie dem zu Beginn dieser Arbeit entwickelten »Problem der Kritik« mit Wittgenstein begegnet werden kann. Das Problem der Kritik entspringt der Annahme, das kritisierende Subjekt – »ich«, oder das Subjekt einer apriorischen Vernunft – operiere aus einer Distanz zu der Praxis, die es zu prüfen und ggf. zu legitimieren versucht. Es wird angestrebt, das Erkennen von Zwang, Macht oder anderen Determinanten freizuhalten, weil diese der Autonomie des Denkens einen heteronomen Grund unterstellen. Damit besteht – so die Sorge – die ständige Gefahr eines »blinden Flecks«, eines Ungedachten, welches uns selbst in unseren vernünftigtesten, reflektiertesten und freisten Urteilen determiniert. Jedes Aufdecken scheint demnach selbst wieder ein Verdecken zu sein; hinter jedem Gedachten steht noch ein weiteres Ungedachtes, das unser Denken bestimmt. Dieses Problem wird besonders deutlich sichtbar, sobald von der These einer praktischen Konstitution der Subjektivität ausgegangen wird: Hier artikuliert es sich in dem Bedenken, dass wir, gerade weil unser Denken und Erkennen abhängig von praktischer Übung und Übereinstimmung ist, wir an diese irrationalen Faktoren gebunden sind.

Doch wie berechtigt ist diese Sorge? In der isolierten theoretischen Form hat sie sich als ein Missverständnis erwiesen. Unser Selbst- und Weltverhältnis ist nicht epistemisch konstituiert, und daher hat es keinen Sinn, nach einem epistemisch gewonnenen Fundament zu fahnden. Wer trotzdem sucht, findet sich in der Position des Skeptikers wieder, den jede Lösung *de facto* nur kurzfristig beruhigen kann, da sie nie *seine* Lösung sein kann. Kritiker und Skeptiker stecken in dem Widerspruch, dass sie, sofern sie jedes Urteil auf den Prüfstand stellen wollen, keine Basis mehr haben, um ihr eigenes Urteil als solches aufrecht zu erhalten und seine Geltung zu verteidigen. Der skeptische Zweifel entsteht, wie gezeigt wurde, durch eine »Störung« im Selbstverhältnis, durch den Zweifel an der eigenen Urteilskraft. Solange die gefundene Lösung selbst wieder normativ ergriffen werden muss, entgleitet sie immer mit der Folgefrage, ob *dieses* Verständnis der gegebenen Antwort auch das richtige sei. Um es zu einer Lösung zu machen, ist es nötig, über das Erkennen hinaus das *Verhältnis* zu dieser Lösung zu ändern. Wir müssen sie auf eine Weise übernehmen (annehmen), die selbst nicht von der Art des epistemischen Erkennens ist.

An diesem Punkt jedoch gilt es, nicht das Missverständnis der therapeutischen Lesart zu wiederholen. Sie setzt dem Fragen ein Ende, das wir durch die Einsicht in die Sinnlosigkeit der skeptischen Suche erkennen und anerkennen sollen. Sie folgt damit der kantischen Lösung des hier beschriebenen Problems, weist sie doch einen Grund aus, der sich für unser Erkennen als konstitutiv erweist und den wir, da er »unser« Grund ist, anerkennen müssen. Sie begibt sich damit in die Position des Lehrers: Der Grund ist für sie das, was »wir« tun, und was »wir« tun, deckt die therapeutisch-kritische Philosophie auf. Die therapeutisch verstandene philosophische Übung hat somit das Ziel, die gegebene Lebensform anzuerkennen zu lehren. Doch dieser Ansatz ignoriert, dass die sich in dem Problem der Kritik artikulierende Sorge selbst *ihren Grund in der Praxis hat*. Die Sorge, im Denken von einem »unbekannten Faktor« bestimmt zu sein, ist eine (sehr philosophische) Artikulation der Erfahrung, sich in der Praxis nicht auszukennen, oder nicht übereinstimmend zu reagieren.⁶⁶ Der »unbekannte Faktor«, das »Ungedachte«, zeigt sich in dieser Kluft zwischen den Regeln und Bedeutungen, die offen vor uns liegen, und ihrer Anwendung, in der es zu einem Widerspruch kommt. Er zeigt sich in den Grenzen der Führung, paradigmatisch vorgeführt in der Szene des Lehrers, der alles erklärt hat und, nachdem der Schüler immer noch alles anders versteht, nur noch feststellen kann, dass er, der Lehrer, *so* handelt und reagiert. *Irgendetwas* verhindert, dass wir so handeln können, wie wir es uns gedacht haben, und sei es, weil die anderen so abweichend reagieren, dass wir noch nicht einmal sagen können, *was* sie anders machen. Unsere Urteile greifen nicht so, wie wir es uns wünschen; wir verstricken uns in Paradoxien und Aporien. Wir beschreiben uns selbst, und finden eine Diskrepanz zu unseren Taten. Wir sind – um das hier entwickelte Vokabular aufzugreifen – nicht mehr imstande, uns *selbst* in diesen Beschreibungen zu finden und uns an diesen Regeln zu führen. (»Habe ich nicht«, fragt sich der Lehrer, »alles gesagt? Wieso reicht es nicht, auf die Formel zu verweisen, wenn ich doch selbst nur einer Formel folge?« – Die *Philosophischen Untersuchungen* können als eine Reflexion auf dieses Unverständnis begriffen werden, das infolge dieses seltsamen Schülers entsteht.) Die philosophische Übung reagiert auf eine *Unruhe*, die sich aus unserem Leben in der Praxis (aus der Praxis unseres Lebens) ergibt, weshalb das »Sich-Verfangen in den Regeln« von Wittgenstein auch als eine fundamentale *Tatsache* bezeichnet wird. (PU, §125) Das Problem der Kritik resultiert aus dem Versuch, die Quelle dieser Unruhe, ihre Ursache, mit epistemischen Mitteln aufzuweisen.

Die philosophische Übung ist Selbsterkenntnis, doch da das Selbst (»*ich*«) nicht unabhängig von der gemeinsam geteilten Praxis (»*wir*«) ope-

66 Vgl. BGM III-70: »daß ich mich, wenn die Leute sprechen, nicht auskenne, nicht übereinstimmend mit ihnen reagieren kann.«

rieren kann, resultiert sie in einer Stellungnahme zu der Frage, was es heißt, *diese* eigene Praxis richtig auszuführen. Sie erhebt den Anspruch darauf, zu zeigen, wie man diese Praxis zu verstehen hat; sie will klären, was es heißt, diese Praxis richtig zu vollziehen. Da die philosophische Sorge ihren Grund in der Praxis hat, muss sie sich auf diese beziehen. Die philosophische »Arbeit an sich« befreit sich nicht einfach von Missdeutungen, wie es die therapeutische Lesart annimmt. Indem das Subjekt diese Missdeutungen geraderückt, nimmt es *zugleich* auch eine Position zu der Praxis ein, aus der heraus die Schwierigkeiten entspringen. Es nimmt Stellung, wie man diese Praxis *wirklich* verstehen und ausführen sollte.

Kritik, die sich nicht auf die Autorität eines Lehrers stützen kann, muss aus einer Position der Immanenz arbeiten, zielt sie doch darauf, die Praxis *in ihrem eigenen Namen* zu verändern. Für McDowell war es ein Problem, dass eine potenzielle Beschreibung der Praxis – ihrer Kriterien – durch die skeptische Perspektive ihres Gehalts beraubt werden kann. Die hier entwickelte Sichtweise sieht darin gerade das Potenzial für Wandel: Eben weil solche Beschreibungen aus sich heraus nicht selbstverständlich sind, können sie in den Dienst neuer Praktiken genommen werden. Deshalb konzentriert sich Kritik, historisch gesehen, immer wieder darauf, den Missbrauch einer Idee aufzuweisen, oder die Falschheit einer vorgeblichen Wahrheit. Häresie ist der häufigste Modus der Kritik; Ketzerei bereits der Verzicht auf Diskursivität.

Der Häretiker operiert noch aus einer Perspektive der Immanenz, während der Ketzer sich bereits dafür entschieden hat, der Praxis ganz den Rücken zu kehren. Wissenschaftliche Revolutionen entspringen der Annahme, gerade der Wissenschaft nur *treu* bleiben zu können, indem ihr Fundament verschoben wird. Cavell ist zuzustimmen, wenn er festhält: »Only masters of a game, perfect slaves to that project, are in a position to establish conventions which better serve its essence [dem *Witz* der Praktik, JV]. This is why deep revolutionary changes can result from attempts to conserve a project, to take back its idea, keep it in touch with history.« (CR, 121) Revolutionen, ob wissenschaftlich oder nicht, können aus den unterschiedlichsten Gründen losgetreten werden; Cavell will hier auf eine Bedingung *rationaler* Kritik aufmerksam machen: Umsturz und Wandel nicht als Folge einer externen Veränderung, sondern als Resultat diskursiven Handelns. Selbst wenn also im Rückblick zwischen Einstein und Newton ein tiefgreifender Wandel in der Auffassung von Raum und Zeit festzustellen ist, wurde dieser Wandel durch den Versuch vorangetrieben, das Projekt »Physik« fortzuführen, es »in touch with history« zu halten, wie Cavell schreibt.⁶⁷

67 Cavell bezieht sich explizit auf Kuhn (CR, 121) und dessen Bild wissenschaftlicher Revolutionen; Kuhn wiederum schuldet, wie vor allem seine nach seinem Hauptwerk *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* veröffentlichten Ein-

Nicht zuletzt hat diese Beobachtung eine methodische Pointe: Eine Kritik, welche eine völlig andersartige Praxis einfordert, hat für das Subjekt insofern keinen Sinn, da sie mit der fraglichen Praxis auch die Perspektive des kritischen, d.i. in irgendeiner Form nach wie vor an der Praxis *hängenden* Subjekts auflösen würde. Nur ist nicht klar, *woran* das Subjekt hängt; es weiß im Zustand des »Sich-Verfangens in den Regeln« nicht mehr, was es meint oder tut. Deshalb kennzeichnet die Philosophie jene Doppelseitigkeit, dass sie einerseits den normalen Sprachgebrauch voraussetzen muss, um überhaupt angeben zu können, *was* sie erläutert, und gleichzeitig dabei versucht, diesen Sprachgebrauch zu reformieren und in ihn einzugreifen. Das Subjekt kann auch erst im Laufe dieser »Arbeit an sich« herausfinden, woran es hängt, was es eigentlich reformieren (ändern, neu verstehen) will. Während die therapeutische Deutung einseitig versucht, die Bindung des einzelnen Subjekts an die Praxis auszuformulieren und philosophisch einzuklagen, hebt Cavells Position hervor, dass die philosophische *Bestimmung* unserer Bindung (der Notwendigkeiten, denen wir »von Natur aus« folgen; der Schlussfolgerungen, die uns unabweisbar scheinen; der Freiheiten, die wir durch eine neue »Auffassungsweise« gewinnen) selbst wieder ein Akt in der Praxis ist – angreifbar, anzweifelbar, den Grenzen ausgesetzt, die jeder Versuch aufweisen kann, (sich selbst) zu führen.

zelaufsätze zeigen, Wittgensteins Denken mehr, als beim ersten Blick nahegelegt wird. Vgl. Kuhn, *Second Thoughts on Paradigms*.