

Philosophie als Lehre oder als Tätigkeit? Über eine neue Lesart des *Tractatus*.

I.

In diesem Aufsatz geht es um die Einordnung einer bestimmten Lesart des *Tractatus*, die sich von der akademischen Standardinterpretation dieses frühen Werkes Wittgensteins auf eine interessante Art und Weise absetzt. Die Deutung wird vor allem von Cora Diamond und James Conant verfochten und ist zuletzt auf eine gelungene Weise in Logi Gunnarssons *Wittgensteins Leiter* auf den Punkt gebracht worden¹. Ich werde im Folgenden diese Lesart unter Rückgriff auf Gunnarson und seine wichtigsten Referenzautoren vorstellen und dabei auf einige Konsequenzen ihrer Auffassung von Philosophie hinweisen. Die zentrale Idee, von der aus diese Deutung von der Standardinterpretation abweicht, findet sich im Satz 4.112 des *Tractatus*, wo es heißt: „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“; ähnlich ließe sich auf das Vorwort verweisen, wo Wittgenstein explizit behauptet, sein Buch sei kein Lehrbuch. Als Tätigkeit begriffen, ist der eigentliche Gegenstand der Philosophie nicht irgendein Fachgebiet wie etwa die Logik, sondern das philosophierende Subjekt selbst. Die Philosophie entwickelt demnach nicht ein neues (philosophisches, oder logisches) Wissenskorporus, mit neuen Theorien und Thesen, sondern führt zu einer vertieften Einsicht in sich selbst.

Ich möchte diese Deutungsrichtung die *therapeutische* Lesart Wittgensteins nennen.² Sie hat ein eigenes Verständnis des Ursprungs philosophischer Fragen und des richtigen Umgangs mit ihnen. Fragen wie „Was ist Bedeutung?“ oder „Wie hängen Satz und Wirklichkeit zusammen?“ sind demnach nicht die Folge einer objektiv unverständlichen Konstellation, in die der Philosoph Licht zu werfen hat. Die Philosophie soll vielmehr zu der Einsicht führen, dass diese unlösbaren Fragen auf das philosophierende Subjekt zurückweisen und das Produkt seiner Projektion sind, einer Verwirrung. Das Subjekt erkennt *sich selbst* als die Ursache seiner philosophischen Probleme. Diese Klarheit zu gewinnen ist nach der therapeutischen Lesart das viel diskutierte „Ethische“ am *Tractatus*.³ Sie bringt die Probleme zum Verschwinden – nicht, indem sie gelöst werden, sondern durch ihre Überwindung. Philosophie wird so, wie Stanley Cavell feststellt, primär als eine Methode aufgefaßt, Wissen über sich selbst und seine

¹ Cora Diamond: *The Realistic Spirit*, Cambridge 1991; James Conant: „Throwing Away the Top of the Ladder“, in: *Yale Review* 79 (1990), 328-364; ders., „The Search for Logically Alien Thought“, in: *Philosophical Topics* 20 (1991), 115-180; Logi Gunnarsson: *Wittgensteins Leiter*, Berlin 2000.

² Die Genealogie dieser Interpretationsrichtung nachzuzeichnen wäre interessant. Sie beginnt meines Wissens bei Stanley Cavell, der sich aber hauptsächlich mit Wittgensteins Spätwerk, den *Philosophischen Untersuchungen*, auseinandersetzt. James C. Edwards argumentiert bereits 1979, dass die therapeutische Grundeinstellung Wittgensteins Denken sein Leben lang bestimmte; Edwards nennt Cavell und Rorty als Einflüsse. Eine kantianisch gewendete Variante vertritt John McDowell, der das Fehlen von Thesen und Theorien, den so genannten „Quietismus“, für das zentrale und am häufigsten missachtete Merkmal der Spätphilosophie Wittgensteins hält. Vgl. dazu Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, New York / Oxford 1979; James C. Edwards, *Ethics without Philosophy*, Tampa, Florida 1979; John McDowell, „Wittgenstein on Following a Rule“, in: *Synthese* 58 (1984), 325-363.

³ Vgl. dazu das Postscript von Conant, „Throwing Away the Top of the Ladder“ (Anm. 1).

menschliche Natur zu gewinnen, mit dem Ziel einer Veränderung, einer *Transformation* des philosophischen Subjekts.⁴ Philosophie ist, wie Wittgenstein in einer Notiz festhält, hier vor allem „die Arbeit an Einem selbst. An der eigenen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt).“⁵

Diese Interpretationsrichtung ist so bemerkenswert, weil sie in zahlreichen Punkten nicht nur von dem üblichen Verständnis der Philosophie Wittgensteins abweicht; sie führt darüber hinaus zu Konsequenzen, die der bestimmenden szientistischen Traditionslinie der gegenwärtigen analytischen (oder besser: angelsächsischen) Philosophie zuwiderläuft. Ich werde mich nicht damit auseinandersetzen, ob diese Argumentation für den *Tractatus* die einzig angemessene Lesart ist oder nicht – sie scheint, trotz einiger offenen Fragen, sehr überzeugend. Wichtiger sind die Konsequenzen des therapeutischen Philosophieverständnisses. Immerhin reagiert es auf ein logisches Grundproblem *jeder* philosophisch anspruchsvollen Theorie – die Paradoxie des, wie McDowell es nennt, metaphysischen „Blicks von der Seite“. Es konzentriert sich auf die Schwierigkeit, als *Teil* dieser Welt etwas über sie *als Ganzes* zu sagen: Wie kann ich *in* der Sprache etwas *über* sie aussagen? Wie kann ich *in* der Welt mich *über* sie stellen? Der Standarddeutung des *Tractatus*, die für diese Schwierigkeit auf die Unterscheidung von *Sagen* und *Zeigen* zurückgreift, wirft die therapeutische Position vor, zuletzt selbst unlogisch zu sein. Die übliche Lesart sei inkohärent, so der zentrale Vorwurf. Diese Argumentation *im Namen* der Rationalität führt jedoch zu Konsequenzen, die weit von allem entfernt sind, was man für gewöhnlich mit Fragen der Logik und der Sprachphilosophie assoziiert. Die therapeutische Position bietet dem philosophierenden Subjekt keinen Halt mehr, kein festes Kriterium, mit dem es seine Probleme lösen kann; die scheinbare Exaktheit der Logik und die Klarheit der Vernunft erweisen sich als nutzlos. Ihr Ziel ist, dass das Subjekt erkennt, dass *es selbst* für Sinn und Unsinn seiner Sätze einstehen muß und diese Entscheidung nicht an ein formales System delegieren kann.

Aufschlussreich ist dazu noch ein zweiter Punkt. Eine therapeutische Konzeption von Philosophie findet sich auch bei Autoren, die zu Wittgenstein selten in Verbindung gebracht werden - namentlich bei Nietzsche und Foucault. Gerade Letzterer hat sich in seinen späten „ethischen“ Werken intensiv mit dem Zusammenhang von Philosophie und Selbstverhältnis auseinandergesetzt.⁶ Dabei stieß er auf ein alternatives Verständnis von Philosophie als „Lebensform“, das – grob verkürzt – von der Antike bis zur Neuzeit verbreitet war und sich von

⁴ Stanley Cavell, „The Availability of the Later Wittgenstein“, in: ders., *Must we Mean what we Say?*, Cambridge 1976, 45-72; hier insb. 65f.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1994, 52.

⁶ Zu Foucaults, Nietzsche und der Genealogie als eine Methode, die sich auf das Selbst bezieht, vgl. Martin Saar, *Selbst-Kritik*, Dissertation, Frankfurt am Main 2004.

der neuzeitlichen Auffassung vor allem darin unterschied, dass für sie Philosophie eine Tätigkeit war, eine spirituelle Lehre mit dem Ziel einer geistigen Konversion. Diese Nähe zweier im akademischen Betrieb meist sorgsam getrennter Diskurse kann, je nach Position, als Indiz des Scheiterns der therapeutischen Lesart oder als ein Fundus fruchtbarer Gemeinsamkeiten aufgefasst werden, auf die sich aufbauen ließe.

Dieser Gliederung folgend, werde ich zunächst (II) die therapeutische Deutung von der klassischen Lesart des *Tractatus* absetzen und im dritten Teil (III) die für diese Lesart zentrale Ablehnung „substanziellen Unsinn“ vorstellen. Anschließend werde ich zeigen, wie diese Deutung in vier philosophischen Grundaspekten zu einer Abkehr von der analytischen Tradition zwingt (IV), und zum Schluß auf einige Gemeinsamkeiten der Idee einer philosophischen Therapie mit Foucaults historischer Analyse der vorkartesianischen *spiritualité* hinweisen (V).

II.

Die Spannung zwischen Vorwort und Ende

Die therapeutische Lesart des *Tractatus* versucht, einem Punkt gerecht zu werden, der ihrer Meinung nach von der herkömmlichen Interpretation nicht ernst genug genommen wurde. Die Standarddeutungen beziehen sich vor allem auf die Sätze 1. – 6.53 des *Tractatus* und versuchen, an ihnen eine Lehre zu entwickeln, die, grob gesagt, etwas über die Natur der Sprache und ihrer Logik aussagt. Diese Sätze vermitteln Einsichten über die logische Syntax, die Ethik, das Subjekt und natürlich die „Abbildtheorie“, nach der Satz und Wirklichkeit in ihrer (nicht sagbaren) logischen Form übereinstimmen. Dagegen fragt sich die therapeutische Interpretation, wie eine aus dem Haupttext gewonnene „Theorie“ mit der Ankündigung am Ende des *Tractatus* (6.54) zu vereinbaren ist, dass der, welcher Wittgenstein („mich“) verstehe, schließlich erkenne, dass die vorangegangenen Sätze des Werkes *unsinnig* seien. Hier findet sich das berühmte Bild der Leiter, auf die der Leser hinauf steigt, um sie am Ende fortzuwerfen. Dieses Bild müsse, so der Vorschlag, zusammen mit dem Vorwort gelesen werden, in dem Wittgenstein das Ziel des *Tractatus* erläutert – dem Denken eine Grenze zu ziehen. Beide Textteile repräsentieren zwei gegensätzliche Pole: die Ankündigung einer Grenzziehung zu Beginn, und zum Ende die explizite Leugnung, dass im Haupttext etwas Sinnvolles gesagt worden sei. Wie können unsinnige Sätze eine Theorie, oder zumindest eine Einsicht transportieren? Jede Deutung muss sich aus den Augen der therapeutischen Lesart daran messen lassen, wie sie mit diesem Widerspruch umgeht.

Das Vorwort des *Tractatus* stellt das Projekt vor, dem Denken eine Grenze zu ziehen, ein Projekt, dessen Paradoxie sofort eingestanden wird: „um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssen wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssen also denken können, was

sich nicht denken läßt)“. Das Buch versteht sich als Sprachkritik: Die philosophischen Probleme werden auf ein „Mißverständnis der Logik unserer Sprache“ zurückgeführt. Dieses Mißverständnis betrifft im Kern vor allem die Frage nach dem *Sinn*: insofern Gedanken einen Sinn haben müssen, verständlich sein müssen („Der Gedanke ist der sinnvolle Satz“, T 4), ist die Grenze des Denkens eine Grenze des Sinns. Sinnhaftigkeit gilt hier als Bedingung der Möglichkeit des Denkens; Sinn unterscheidet Sprache von bloßen Zeichenketten, Worte von Lauten. Sinnvolle Sätze sagen etwas aus, haben Gehalt; nur sie können überhaupt einer Antwort zugeführt (oder zurückgewiesen) werden. Das Projekt der Grenzziehung scheint so darauf hinauslaufen, die Mißverständnisse der Sprache durch ein besseres Verständnis ihrer Logik, ihres Funktionierens, aufzuklären.

Nimmt man diesen Zusammenhang ernst, scheint es widersprüchlich, zuletzt zu behaupten, die Sätze des *Tractatus* selbst erwiesen sich als unsinnig. Wenn Satz 6.54 wortwörtlich zu verstehen ist, bestreitet er, dass die vorangegangenen Ausführungen - die Kritik der Typentheorie, die These der Unabbildbarkeit der logischen Form, der Entwurf eines unzweideutigen logischen Symbolsystems - tatsächlich Gehalt hätten.⁷ Wie kann durch Sätze eine Grenze gezogen werden, wenn diese zum Schluss für sinnlos erklärt werden und damit – nach der Idee der Sprachkritik – *nicht denkbar* sind? Die therapeutische Interpretation setzt sich zum Ziel, diese Spannung zwischen dem Vorwort und dem Ende des Textes möglichst klar und unwidersprüchlich erklären zu können. Ihre Erklärung lässt sich am besten im Kontrast zu der herkömmlichen Erklärung dieses Widerspruchs darstellen.

Die mystische Interpretation

Die Standarddeutung reagiert auf dieses Problem mit der Unterscheidung von *Sagen* und *Zeigen*. Die Argumentation verläuft ungefähr so: Wittgenstein erreicht in seinem Bestreben, die allgemeine Form des Zusammenhangs der Logik mit der Welt zu beschreiben, die Grenzen des Sagbaren. Er gewinnt ein Verständnis der Sprachlogik, aus dem heraus die Unsinnigkeit bestimmter philosophischer Sätze deutlich sichtbar wird. Dazu gehören schließlich auch die Sätze über den Zusammenhang von Sprache und Welt, die sich *innerhalb* der Sprache *über* sie zu stellen versuchen. Sie wollen etwas sagen, was sich nicht sagen – aber *zeigen* lässt. Sätze wie „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ (6.522) sprechen dafür, dass hier eine Grenze der Sprache, nicht aber des Denkens erreicht ist. Was jenseits der Sprache liegt, ist nicht mystisch, weil es völlig unverständlich sei; es ist mystisch, weil es sich nicht *sagen* lässt. Doch lässt sich das Mystische mithilfe des Instruments des *Zeig-*

⁷ Freilich ist die hier angedeutete Unterscheidung eines *Textrahmens* von dem *Textkörper* nicht identisch mit dem Vorwort und dem Schluß auf der einen, und den Sätzen 1.-6.52 auf der anderen Seite. Auch innerhalb des Haupttextes befinden sich Aussagen, die zum Rahmen gezählt werden müssen (z.B. 4.114).

gens durchaus kommunizieren. Es scheint, dass hier etwas *sei*, das wir jedoch nur *zeigen* können. Gunnarsson nennt diese weit verbreitete Deutung die „mystische“ Interpretation.

Die mystische Interpretation findet im *Tractatus* vor allem eine Theorie des Sagbaren, eine Analyse der Logik unserer Sprache. Diese Logik hält in ihrer Syntax fest, was es heißt, einen sinnvollen Gedanken auszudrücken; was dieser Syntax widerspricht, wird sinnlos. Diese Überlegung scheint der Idee der im Vorwort angekündigten Grenzziehung zu entsprechen. Wittgenstein sieht philosophische Probleme als das Resultat einer *Illusion* von Sinn: „Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen.“ (T.4003) Sätze, deren Unsinn wir nicht erkennen, führen zu Scheinproblemen. Ähnlich wie bei Kant wird die Fruchtlosigkeit der philosophischen Spekulation als ein Indiz dafür gesehen, dass ihnen kein Gegenstand entspricht und auch nicht entsprechen kann. Dem Denken eine Grenze zu ziehen, heißt daher, Sinn von Unsinn zu unterscheiden lernen, um solche Missverständnisse aus dem Weg zu räumen. Nach der mystischen Interpretation gibt die im *Tractatus* beschriebene Theorie des Sagbaren einen Schlüssel zu dieser Unterscheidung an die Hand.

Wie aber kann der *Tractatus* dem Denken, wie es im Vorwort heißt, *innerhalb* der Sprache eine Grenze ziehen? Die Idee einer Sprachkritik ist paradox, insofern sie verlangt, in der Sprache eine Position jenseits der Sprache einzunehmen - eine Position, von der aus sich das Sagbare *und* das Unsagbare, das Denkbare *und* das Undenkbare erfassen lassen. Die mystische Interpretation liefert eine Lösung für diese Schwierigkeit. Die Theorie des Sagbaren, die der *Tractatus* entwickelt, ist nicht *wortwörtlich* als eine Grenzziehung zu verstehen. Die zentralen Zusammenhänge, die sie entwickelt, sind *eigentlich* nicht sagbar - sie betreffen das Verhältnis von Sprache und Welt als Ganzes, das, was von Wittgenstein die „logische Form“ der Sprache genannt wird (T 4.12). Die Einsicht in das Funktionieren der Sprache widerspricht sich also selbst. Doch auch, wenn wir sie nicht *sagen* können, kann sie sich uns *zeigen*: „Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf.“ (T 4.121).

So entsteht eine Klasse von Sätzen, die eigentlich sinnlos sind - wie es das Leiterbild erfordert -, aber trotzdem philosophischen Gehalt aufweisen, indem sie diesen *zeigen*. Die Logik der Sprache macht es uns unmöglich, den Inhalt dieser Sätze direkt zu sagen; „streng genommen“ - so eine beliebte Einschränkung der herkömmlichen Deutung - sagen solche Sätze daher nichts.⁸ Doch in ihnen manifestiert sich das Unsagbare, und die klassische Deutung scheut keine Mühen, dieses Unsagbare in so vielen Worten auszudeuten und zu beschreiben.

⁸ Vgl. zu einer Kritik dieser und vergleichbarer rhetorischer Strategien: Conant, „The Search for Logically Alien Thought“ (Anm. 1), 150f.

Die Sätze sind unsinnig, jedoch nicht einfacher Unsinn - durch das Instrument des Zeigens gelingt es ihnen, gleichsam durch den Unsinn hindurch auf philosophisch Gehaltvolles zu verweisen. Beispiele für solche Sätze sind die Behauptungen im *Tractatus*; als Illustration genügt vielleicht der Satz „A ist ein Gegenstand“. Hier wird „Gegenstand“ prädikativ gebraucht, als sei „Gegenstand-sein“ eine Eigenschaft wie „rot“. „Gegenstand“ ist jedoch ein formaler Begriff, der Prädikation überhaupt erst ermöglicht; er wird formalisiert durch eine an Quantoren gebundene Variable: $(\exists x)(x \dots)$, nicht durch ein Prädikat. Diese logische Syntax missbrauchen wir, wenn wir den Begriff als ein Prädikat verwenden. Hier versuchen wir, etwas auszudrücken, was wir nicht sagen können. Gleichwohl lässt sich aber – z.B. durch eine angemessene Notation – *zeigen*, was wir damit meinen, wenn wir behaupten „A ist ein Gegenstand“ oder „Es gibt Gegenstände in der Welt“.⁹

Kritik der mystischen Interpretation

An dieser Stelle schreitet die therapeutische Interpretation ein und kritisiert die mystische Lesart. Sie wirft ihr eine fundamentale Inkohärenz vor: Die mystische Deutung möchte, dass Sätze trotz ihrer (zugestandenen) *Unsinnigkeit* einen *Inhalt* ausdrücken können. Die Unterscheidung von Sagen und Zeigen lässt die Sprache wie einen Käfig erscheinen, der bestimmte durchaus denkbare (begreifbare) Gedanken nicht hinaus lässt. Die Regeln der logischen Syntax werden wie Grenzen vorgestellt, die etwas *unmöglich* machen; als würden wir uns in einer Fremdsprache verständigen, in der uns nur die Worte fehlen. Indem wir auf diese Gedanken *zeigen*, können wir – so die mystische Lesart – diese „eigentlich“ unsinnigen Einsichten dennoch kommunizieren.

Damit aber wird die Spannung, die sich zwischen dem Vorwort und dem Bild der Leiter einstellt, nicht wirklich aufgelöst – denn obwohl sich die Sätze des *Tractatus* als unsinnig erweisen, wird an der Behauptung festgehalten, sie drückten *etwas* aus, wenn auch im Modus des Zeigens. Wie ist das mit der sprachkritischen These vereinbar, nur sinnvolle Sätze könnten einen Gedanken ausdrücken, und der Rest sei, wie es im Vorwort heißt, „einfach Unsinn“?

Das Problem zeigt sich an dem Satz „Wir können nichts Sinnloses denken“.¹⁰ Dieser Satz drückt paradigmatisch die Kernthese einer Kritik der Sprache aus; er behauptet eine Grenze des Denkens, die mit den Grenzen des Sinns zusammenfällt. Wenn ein Werk der Sprachkritik nun davon ausgeht, dass dieser Satz *wahr* ist, präsentiert er offenbar einen Gedanken, etwas, über das sich sinnvoll diskutieren lässt. Ein Gedanke muss jedoch nicht notwendig wahr sein.

⁹ Das Beispiel stammt von Cora Diamond, „Throwing Away the Ladder“, in: dies., *Realistic Spirit* (Anm. 1), 179-204; hier: 194.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden: Conant, „The Search for Logically Alien Thought“ (Anm. 1), 149f. Conant bezieht sich in der Diskussion auf die Grenze *logischen* Denkens; ich betrachte meinen Beispielsatz als eine Verkürzung desselben Zusammenhangs.

Es besteht die Möglichkeit, dass die sprachkritische These selbst ein Irrtum ist. Wir könnten also von der Negation dieser These überzeugt werden: dass sich Sinnloses durchaus denken und aussprechen lässt. Diese Möglichkeit ist schon allein dadurch gegeben, dass der grenzziehende Satz überhaupt etwas aussagt. Indem er etwas *behauptet*, drückt er einen Gedanken aus, dessen Wahrheit wir beurteilen können müssen. Anders formuliert: Der grenzziehende Satz kann sich nur als eine philosophisch gehaltvolle These präsentieren, wenn er dem Minimalkriterium rationaler Diskussion unterworfen ist: dass er auch *falsch* sein könnte. Nur ein Satz, der, wie Conant sagt, der Möglichkeit einer (rationalen) Beurteilung *standhält*, kann für sich beanspruchen, einen sinnvollen Gehalt auszudrücken.¹¹ Und das setzt voraus, dass sowohl der in der Behauptung ausgedrückte Gedanke als auch seine Negation zumindest denkbar sein müssen.

Dieser Forderung nach *Beurteilbarkeit* entzieht sich jedoch der Satz „Wir können nichts Sinnloses denken“, denn seine Negation ist, nach der durch ihn ausgedrückten These, schlicht sinnlos. Wenn wir Sinnloses nicht denken können, können wir auch keine sinnlosen Gedanken denken. Wenn wir keine sinnlosen Gedanken denken können, können wir auch nicht feststellen (geschweige überprüfen), dass *dieser* oder *jener* Gedanke sinnlos ist. Wir würden behaupten, dass da etwas sei, von dem wir im selben Atemzug aussagen, dass es dieses „Etwas“ nicht geben kann. Der grenzziehende Satz behauptet jedoch genau das: dass da etwas sei, das wir nicht denken können. Wie könnten wir uns aber davon überzeugen, dass es nicht *möglich* ist, sinnlose Gedanken zu denken? Was sollte uns da nicht gelingen?

Da die „sinnlosen Gedanken“, auf die sich das grenzziehende Urteil bezieht, nach der These der Sprachkritik überhaupt nicht denkbar sein sollen, lässt sich auch keine Aussage *über* sie treffen. So scheint sich die Grenzziehung selbst ad absurdum zu führen. Ich möchte dies das Problem der *Substanz* des Unsinnigen nennen: Die These der Sprachkritik widerspricht sich in dem Maße, in dem die im *Tractatus* angekündigte Grenzziehung voraussetzt, sich auf den angeblich undenkbaren Unsinn zu beziehen. Sie spricht etwas aus, was zwar wie ein Satz klingt, ihrer eigenen Prämisse nach aber sinnlos ist. Sie behauptet, dass da etwas ist, was wir nicht können - sinnlose Gedanken denken -, und nimmt doch im Zuge dieser Behauptung gerade diese Fähigkeit in Anspruch. Sie bezieht sich auf etwas, das ihrer eigenen These nach nicht existieren kann.

III.

Das Vorwort des *Tractatus* kündigt an, im Werke werde eine Grenze gezogen; die Leitermetapher behauptet, die grenzziehenden Sätze des Werkes seien unsinnig. Das Ende widerspricht

¹¹ Conant benutzt den Ausdruck „being able to stand up to the demand for judgement“; vgl. Conant, „The Search for Logically Alien Thought“ (Anm. 1), 150, u.ö.

dem Anfang, kann doch aus unsinnigen Sätzen nichts Sinnvolles gefolgert werden. Die mystische Interpretation stellt sich der Spannung zwischen dem Vorwort und dem Bild der Leiter nicht; sie erhebt sie vielmehr zum Prinzip, indem sie eine Zwischenkategorie des Unsinnns einführt: neben dem „einfachen Unsinn“, der schlicht unsinnig ist, wird ein „positiver Unsinn“ angenommen, der zwar auch unsinnig ist, aber gleichwohl etwas ausdrückt (etwas, das zu *sagen* nicht gelingt).¹² Die Sätze des *Tractatus* sind daher weder einfach sinnvoll noch einfach Unsinn, sondern gehören in diese Zwischenkategorie. Die therapeutische Deutung sieht dies als Inkohärenz: die Sätze des *Tractatus* können nicht zugleich unsinnig sein und trotzdem *über* etwas sein. Sie beharrt darauf, dass Sätze entweder sinnvoll *oder* unsinnig sind, *tertium non datur*.

In der Ablehnung eines „intrinsischen Unsinnns“ (Gunnarsson) steckt der argumentative Kern der therapeutischen Hinwendung zum Subjekt. Diese Umorientierung muss als eine Abkehr von der Idee gesehen werden, die Sprache bestimme Sinn und Unsinn unabhängig vom Subjekt. Die mystische Deutung will der gesuchten Grenze zwischen Sinn und Unsinn *Substanz* verleihen. Sie sucht nach einem festen Kriterium, an dem sich Sinn von Unsinn scheiden lässt. Dieser Unterschied, der uns etwas über das *Wesen* der Sprache lehren soll, wird in der Form der Sprache selbst gesucht. Damit wird das Subjekt gleichsam bei der Sinngebung entlastet: Wie Bausteine aufgrund ihrer Form von vornherein nur bestimmte Kombinationen zulassen, muss sich das Subjekt einer Sprache bedienen, deren kombinatorische Regeln für die einzelnen sprachlichen Elemente den Raum möglichen Sinns bereits *vorherbestimmt* haben. Die Grundelemente der Sprache sind wie Puzzleteile, die nur bestimmte Anschlüsse erlauben. Das Subjekt selbst muss sich dieser Regeln in seinem Ausdruck bedienen, weshalb sie diesen begrenzen. Das führt zu der Idee, dass die Sinnmöglichkeiten einer gegebenen Zeichenfolge von vornherein durch diese Zeichen und ihre Kombination vorgegeben sind. So wird etwa der unsinnige Satz „Cäsar ist eine Primzahl“ als eine Kollision zweier unvereinbarer logischer Kategorien interpretiert, als ein Kategorienfehler. Der Satz gilt als ein Versuch, einem Eigennamen eine Eigenschaft zuzuschreiben, die nur von Zahlen ausgesagt werden kann. Der Satz *ist* ein Kategorienfehler. Wir haben hier, wie Carnap es genannt hat, einen Scheinsatz - seiner grammatischen Struktur nach ist der Satz vollständig, doch bricht er die Regeln der *logischen* Syntax.¹³

Der entscheidende Punkt ist, dass für die mystische Lesart die Regeln der logischen Syntax sich von vornherein im fraglichen Satz manifestieren. Der Satz *hat* bereits eine logische

¹² Zu den zwei Kategorien von Unsinn, vgl. Cora Diamond, „What Nonsense Might Be“, in: dies., *Realistic Spirit* (Anm. 1), 95-114.

¹³ Carnaps Analyse von „Cäsar ist eine Primzahl“ wird in Gunnarsson, *Wittgensteins Leiter* (Anm. 1), 82f., ausführlich referiert.

Syntax, unabhängig davon, was das Subjekt über ihn denkt. Einem Satz wie „Cäsar ist eine Primzahl“ wird daher eine objektive logische Struktur zugesprochen. Und diese bestimmt, was mit dem Satz ausgedrückt werden kann. Sollte sich auf dieser objektiven Ebene bereits ein logischer Konflikt, eine illegitime Kombination (wie etwa ein Kategorienfehler) ergeben, erweist sich der Satz *deshalb* bereits als sinnlos. Die therapeutische Deutung bezeichnet diese Form des Unsinn (deren Möglichkeit sie leugnet) als „intrinsischen“ (Gunnarsson), „positiven“ (Diamond) oder „substanziellen“ (Conant) Unsinn. Mit ihr erhält die Idee des *Zeigens* überhaupt erst den nötigen Raum. Die mystische Deutung geht davon aus, dass das Subjekt (etwa der Autor des *Tractatus*) mit seinen unsinnigen Sätzen etwas sagen will, was ihm aber aufgrund der gegebenen Struktur der Sprache nicht gelingen kann. Sie trennt also, so der Vorwurf der therapeutischen Deutung, die subjektive Einsicht und damit den subjektiven Gedanken von dem Versuch seiner Versprachlichung. Unfähig, seine Einsicht zu sagen, greift das Subjekt daher zu dem Instrument des *Zeigens*.

Hier fragt die therapeutische Lesart, was dem Subjekt nicht gelingen solle. Sie fordert Klarheit ein: entweder wird die Ausdruckskraft der Sprache nach dem Modell einer Fremdsprache verstanden, deren Ausdrucksregister etwas verbietet, was in der eigenen Sprache möglich ist - dann behandelt die Sprachkritik nicht die Grenzen des Denkens, sondern nur den Unterschied zweier Möglichkeiten, Gedanken in Sprache auszudrücken. Oder aber es wird daran festgehalten, dass die Sätze des *Tractatus* dem Denken eine Grenze ziehen, eine sprachliche Grenze in Form der logischen Syntax, welche die Regeln anzeigt, die Sinn von Unsinn scheiden. Wie können jedoch Regeln, die sich (im Modus des *Zeigens*) *überschreiten* lassen, beanspruchen, eine *notwendige* Grenze zu ziehen? Wie kann ein Verbot, das der Philosoph selbst umgehen kann, konstitutiv für das Denken überhaupt sein?¹⁴ Die Kategorie des intrinsischen Unsinn ist für die therapeutische Deutung intrinsisch inkohärent.

Die Ablehnung der Kategorie des intrinsischen Unsinn führt zu einer Anerkennung der Leistung des Subjekts bei der Konstitution von Sinn. Für die therapeutische Lesart sind die logischen Kategorien eines Satzes nicht unabhängig von der Bedeutung zu bestimmen, die das Subjekt ihm zuschreibt. So ist der Satz „Smith has Parkinson’s disease“ für jemanden, der zwei Herren Smith und Parkinson kennt, unterschiedlich deutbar und damit anders zu formalisieren.¹⁵ Je nach Sinnggebung ergeben sich andere logische Kategorien. Wir können die Kategorien nicht festlegen, ohne zugleich dem Satz einen bestimmten Sinn zu unterstellen; daher ist es unsinnig, eine logische Struktur unabhängig von dieser Sinnggebung anzunehmen. So heißt es im *Tractatus*: „Jeder mögliche Satz ist rechtmäßig gebildet, und wenn er keinen Sinn

¹⁴ A.a.O., 58.

¹⁵ Diamond, „What Nonsense Might Be“ (Anm. 12), 98.

hat, so kann das nur daran liegen, daß wir einigen seiner Bestandteile keine *Bedeutung* gegeben haben. (Wenn wir auch glauben, es getan zu haben)“ (5.4733)

Ein Satz weist nur dann überhaupt eine logische Struktur auf, *wenn das Subjekt ihm einen Sinn verleiht*. Unabhängig von diesem Beitrag des Subjekts hat es nach der therapeutischen Deutung schlicht keinen Sinn, davon zu reden, dass die gegebenen Zeichenfolge eine bestimmte logische Syntax verletzt oder nicht. Deswegen gilt ihr ein typisch traktarianischer Satz wie „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge“ nicht als intrinsischer Unsinn, dessen Bedeutung wir gleichwohl erkennen. Entweder, wir verleihen diesem Satz Sinn, oder er erweist sich als unsinnig, es gibt kein Drittes. Und nur in der Sinnggebung ergeben sich logische Kategorien, zeigt sich eine logische Syntax. Gunnarsson: „Wenn der Zeichenfolge Sinn verliehen wurde, hat sie eine bestimmte logische Syntax. Wenn ihr kein Sinn verliehen wurde, hat sie einfach keine logische Syntax. Nur als eine Zeichenfolge, der auf eine bestimmte Weise Sinn verliehen wurde, hat sie eine logische Syntax, in allen anderen Fällen fehlt sie ihr einfach.“¹⁶

Ob ein Satz sinnvoll ist oder nicht, hängt davon ab, wie das Subjekt ihn versteht. *Dieses* Verständnis aber, so die therapeutische Lesart, lässt sich nicht weiter erklären oder begründen – schließlich fallen Sinn und Gedanken in der Sprache ineins. Entsprechend wird die angebliche „Lehre“ des *Tractatus* uminterpretiert. Sie liefert keine Einsicht in eine objektiv bestehende Grenze, sondern zeigt, *dass die Suche nach dieser Grenze selbst sinnlos ist*. Das Subjekt muss erkennen, dass es einer Fantasie erlegen ist: Dem Glauben, die Welt könne unabhängig von ihm ihre Wahrheit offenbaren; der Hoffnung, es müsse nur der richtigen Einsicht folgen. Es wurde von dem Wunsch getrieben, selbst keine Verantwortung für sein Erkennen tragen zu müssen.¹⁷ Diese Fantasie manifestiert sich in der Suche nach intrinsischen Kriterien des Sinns und des Unsinnns.

Der *Tractatus* therapiert, indem der Leser an sich selbst erfährt, dass er dazu neigt, bestimmten unsinnigen Sätzen Sinn zu verleihen. Der Leser glaubt, eine Position außerhalb der Sprache einnehmen zu können; und der *Tractatus* gibt ihm zunächst die Illusion, eine solche Position eingenommen zu haben (Man denke an den grandiosen Einstieg in Satz 1: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“). Das Subjekt lebt seinen Drang, eine Grenze zwischen Sinn und Unsinn zu ziehen, voll aus. Schließlich erkennt der Leser, dass das ganze Projekt von Anfang an unsinnig ist. Er *glaubte* nur, diesen Sätzen Sinn verliehen zu haben. Er erlag einer Verwirrung, deren Quelle *er selbst* war, denn er sah Sinn, wo keiner war. Damit erkennt er, dass so-

¹⁶ Gunnarsson, *Wittgensteins Leiter* (Anm. 1), 81.

¹⁷ Cavell beschreibt diesen Wunsch als „a wish for the connection between my claims of knowledge and the objects upon which the claims are to fall to occur without my intervention“ (Stanley Cavell, *Claim of Reason*, Oxford 1979, 351f.).

wohl Sinn als auch Unsinn durch ihn (*in der Sprache*) bestimmt werden, und die von ihm selbst unabhängige Grenzziehung, die er in der objektiven Struktur der Logik und ihrem Verhältnis zur Welt suchte, gar nicht möglich ist. (Weshalb, wie Wittgenstein im Vorwort ankündigt, im *Tractatus* zwar alle Probleme „im Wesentlichen endgültig gelöst“ sind, sich aber dann die Einsicht einstellt, „wie wenig damit getan ist, daß die Probleme gelöst sind“.)

Der *Tractatus* nimmt die mystische Neigung des Subjekts also ernst, weil sie nur so in ihrer Unsinnigkeit erkannt werden kann. Der Satz „Du kannst eine Position außerhalb der Sprache einnehmen“ ist weder wahr noch falsch, sondern unsinnig, da er einen Gedanken auszudrücken versucht, der nicht denkbar ist. Da er aber nicht *falsch* ist, kann auch nicht einfach nur gegen ihn *argumentiert* werden. Seine Unsinnigkeit muss sich dem Subjekt, das eine solche Position einzunehmen strebt, zeigen; und der Weg dahin führt über eine konsequente Ausformulierung des unsinnigen Standpunkts. Das Buch soll dem Leser dazu verhelfen, seine Fähigkeit, zwischen Sinn und Unsinn zu unterscheiden, besser einzusetzen. Das Subjekt erkennt, dass die grenzziehenden Sätze, denen es zunächst Sinn verliehen hatte, tatsächlich unsinnig sind. Die Leiter, die am Ende weggeworfen wird, steht so also nicht für die Abfolge der Sätze im Text, sondern für das Verhältnis des Subjekts zu den Sätzen.

Diese Deutung findet eine interessante Bestätigung in den Sätzen 6.53 und 6.54 des *Tractatus*. In 6.53 spricht Wittgenstein von der einzigen „richtigen Methode der Philosophie“, die darin bestünde, nur das zu sagen, was sich sagen lasse, also Sätze, über deren Wahrheit und Falschheit entschieden werden kann. Doch er stellt fest, dass diese Methode unbefriedigend wäre, weil der so Belehrte „nicht das Gefühl [hätte], dass wir ihn Philosophie lehrten“. Schließlich würden Sätze wie „Es gibt eine Grenze der Sprache“ oder seine Negation bei diesem Vorgehen nicht auftauchen. Satz 6.54 fängt an mit: „Meine Sätze...“, was nun als *Kontrast* zu der richtigen Methode gelesen wird: „*Meine*, Wittgensteins, Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich [und nicht die Sätze!] versteht, am Ende als unsinnig erkennt“. Die einzige richtige Methode würde nicht funktionieren, weil sich das Subjekt nicht ernst genommen fühlen würde; deshalb benutzt Wittgenstein die Leitermethode, mit der das Subjekt schließlich in sich selbst die Ursache der Verwirrung erkennt.¹⁸ Gunnarsson hält diese Methode sogar für die einzig mögliche: Gerade *weil es keine Erklärung* dafür gibt, warum einem Satz kein Sinn verliehen wurde (setzte das doch eine Position jenseits von Sinn und Unsinn voraus), muss das Subjekt den Umweg einer Illusion gehen, der es zeitweilig verfällt.¹⁹

Es wird deutlich, worin sich diese Vorstellung von dem Begriff einer Philosophie als Lehre unterscheidet. Nach der doktrinalen Auffassung ist es das Ziel der Philosophie, uns ein

¹⁸ Conant, „Throwing Away the Top of the Ladder“ (Anm. 1), 363.

¹⁹ Gunnarsson, *Wittgensteins Leiter* (Anm. 1), 88.

Regelwerk an die Hand zu geben, mit dem wir die logische Syntax eines Satzes analysieren können. (Ob die Regeln nun klar formulierbar sind oder sich als Einsicht „zeigen“, ist hier sekundär.) Dies setzt die Möglichkeit intrinsischen Sinns oder Unsinnns voraus. Das Bild eines „Kompendiums des Sinns“ veranschaulicht die Forderung nach einer *substantiellen* Grenze, an der sich Sinn von Unsinn scheidet. Derselbe Gedanken verbirgt sich in der Annahme, das philosophierende Subjekt erwerbe durch die Lektüre des Buches eine neue Fähigkeit, die ihm in Zukunft die gesuchte Unterscheidung zu fällen erlaubt.²⁰ Immer ist die zu Grunde liegende Forderung, eine Grenze zu *finden*, und das heißt, *etwas* zu entdecken oder zu erwerben; der Unterscheidung soll so *Stabilität* verliehen werden. Doch gerade diese Forderung führt zu der aufgezeigten Inkohärenz, dass jede substantielle Behauptung der Grenze sich selbst widersprechen muss. Die therapeutische Deutung verzichtet daher auf die Idee einer substantiellen Grenze. Positiv formuliert hat das zur Folge, dass die Fähigkeit, Sinn von Unsinn zu unterscheiden, dem Subjekt immer schon gegeben war. Es muss nicht erst etwas neues lernen, eine These oder Theorie begreifen, um die gewünschte Klarheit zu gewinnen. Negativ formuliert muss es sich aber auch eingestehen, dass die Möglichkeit der Verwirrung immer gegeben sein wird. Auch wenn der verständige Leser des *Tractatus* einsieht, dass er selbst der Versuchung verfallen ist und die Leiter wegwirft, bleibt er immer noch anfällig für spätere Verwirrungen. Die therapeutische Lesart *bietet dem Leser keine Garantie*. Unsinn wird, wie Gunnarsson es formuliert, „im Leben des Lesers auch weiterhin eine Rolle spielen.“²¹

IV.

Die therapeutische Lesart des *Tractatus* führt zu Konsequenzen, die dem traditionell an dem Ideal der Naturwissenschaften orientierte Selbstverständnis der angelsächsischen Philosophie stark widersprechen. Der Suche nach einem objektiven Fundament des Erkennens, welches eine „Wissenschaft“ der Logik verspricht, wird eine existenzielle Selbstbesinnung des Subjekts entgegengesetzt, eine therapeutische „Arbeit an sich“, die mit dem Bild einer kontinuierlichen Absicherung und Verbesserung unseres Wissens von der Welt wenig gemein hat. Und diese Konsequenz ist, wie gezeigt wurde, gerade eine *Folge* des Bestrebens, den Kriterien der Rationalität und der Kohärenz gerecht zu werden. Im Folgenden soll dieser Gegensatz an vier Punkten näher ausgeführt werden, um die therapeutischen Konzeption umfassender zu beleuchten: sie hat eine andere Auffassung der Bedeutung der *Form* philosophischer Texte, führt zu einer Verschiebung der *Quelle des Sinns* und der richtigen philosophischen *Methode*, und

²⁰ Gunnarsson diskutiert diese alternative nicht-mystische Deutung, die hier überhaupt nicht erwähnt wird, ausführlicher.

²¹ Gunnarsson, *Wittgensteins Leiter* (Anm. 1), 76.

sie impliziert schließlich die Idee eines diskontinuierlichen *Bruchs*, der mit der Transformation des Subjekts einhergeht.

Form. Solange Philosophie als eine Lehre aufgefasst wird, ist die genaue Form ihrer Darstellung letztlich irrelevant. Da die philosophischen Lehrsätze einen Inhalt transportieren, der prinzipiell auch auf andere Art und Weise ausgedrückt werden könnte, ist die nähere Form nur für die Verständlichkeit von Interesse. Komprimiertere und rhetorisch beeindruckendere Darstellungen, wie sie Wittgenstein benutzt, mögen auf individuelle Stilvorlieben und die eigene Ausdrucksfähigkeit zurückzuführen sein; zuletzt ist die Rhetorik jedoch nur unnötiger und potentiell schädlicher, da irreführender Schmuck.

Für das therapeutische Philosophieverständnis ist die Form jedoch von großer Bedeutung. Sie möchte das Subjekt zu einer Einsicht führen, die seinem philosophischen Impuls zunächst zuwiderläuft: es soll nicht nur erkennen, dass es selbst die Ursache der Verwirrung ist, die es der Philosophie zur Beantwortung aufgetragen hat, sondern dies auch *anerkennen*. Dazu reicht es nicht, dagegen zu argumentieren; es muss auch der Widerstand des Subjekts gebrochen werden, und der Weg dahin führt über die Form. Im *Tractatus* wird daher - so die therapeutische Lesart - zunächst dem philosophischen Impuls in aller Konsequenz nachgegangen, um schließlich die Einsicht zu erzeugen, dass sich dieser Impuls nicht erfüllen *lässt*.

Die Form wird so zum notwendigen Bestandteil der philosophischen Darstellung, denn sie muss den Leser zunächst so stark davon überzeugen, dass sein philosophisches Streben erfüllt zu werden scheint, dass die anschließende Einsicht, dass es unerfüllbar ist, das Subjekt zur Selbstkritik bringt.²² Das ist der Kern des Bildes der Leiter, auf die der Leser des *Tractatus* hinauf steigt, um sie am Ende wegzuworfen. Wenn Wittgenstein am Ende des *Tractatus* feststellt, derjenige, der ihn verstünde, würde die vorangegangenen Sätze für *unsinnig* erkennen, dann spricht er von einem *Prozess*, in den der Leser *hineingezogen* wurde. Dieser Prozess ist von der Form des Textes nicht zu trennen, sie verhilft dem Leser erst zu einer Einsicht in sich, die er nach der „streng richtigen“ (6.53) Methode der Philosophie nicht gewinnen könnte.

Quelle des Sinns. Eine philosophische Lehre ortet die Grenzen der Sprache und des Erkennens in der objektiven Struktur der Welt selbst. Im Fall der Frage nach der Grenze des

²² Diese Beschreibung ähnelt wahrscheinlich nicht zufällig dem Prozess der Übertragung in der Psychoanalyse: Auch hier projiziert das Subjekt seine Fantasien und Forderungen auf den Analytiker, verwechselt sie mit der Realität, um schließlich ihren Projektionscharakter einzusehen. Auch in der Psychoanalyse ist die Übertragung *notwendig* für die Heilung des Subjekts – erst die Selbsterfahrung führt zur Selbsteinsicht, in diesem Falle: in die Einsicht, dass ein Konflikt verdrängt wird. Freud: „Es ist ausgeschlossen, daß wir den aus der Übertragung folgenden Forderungen des Patienten nachgeben, es wäre widersinnig, sie unfreundlich oder gar entrüstet abzuweisen; wir überwinden die Übertragung, indem wir dem Kranken nachweisen, daß seine Gefühle nicht aus der gegenwärtigen Situation stammen und nicht der Person des Arztes gelten, sondern daß sie wiederholen, was bei ihm bereits früher einmal vorgefallen war.“ (Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Vorlesung XXVII; in: *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Frankfurt 1999, 461)

Sinns heißt das, dass diese als ein Merkmal der Wirklichkeit aufgefasst werden, auf das der philosophische Text verweist. Diese Idee einer substantiellen Grenze führt die mystische Lesart, welche die Paradoxie einer sprachlichen Erfassung dieses Unterschieds anerkennt, zu der Unterscheidung von Sagen und Zeigen.

Indem die therapeutische Lesart die Suche nach einer substantiellen Grenze ablehnt, verlagert sie die Quelle des Sinns in das Subjekt selbst. Auch wenn dem Subjekt die Sprache vorgegeben ist, entscheidet sich die Frage nach Sinn oder Unsinn nicht durch sie allein. Das Subjekt, welches die Sprache gebraucht, muss sich darüber im klaren werden, was es mit der Sprache *meint*, was es mit ihr zu sagen versucht. Und hier besteht die therapeutische Lesart darauf, dass das Subjekt nichts meinen kann, was sich *prinzipiell* dem sprachlichen Ausdruck entzieht. Schließlich beharrt sie auf Freges und Wittgensteins Psychologismuskritik, nach der nicht das individuelle Dafürhalten, sondern die Sprache die Logik des Ausdrucks bestimmt. Das Projekt einer Klärung der Gedanken verlangt daher nicht nur eine nähere Betrachtung der Sprache, sondern auch eine Erkundung der eigenen Ziele. Die therapeutische Lesart fordert dazu auf, sich zu fragen, was man eigentlich sucht, wenn so allgemeine Fragen gestellt werden, die eine Theorie „der“ Bedeutung oder eine Theorie „des“ Sinns erfordern. Sie vermutet hinter dieser Suche den Wunsch nach einer *Entlastung* vom eigenen Urteil: eine realisierte Theorie des Sinns würde das Subjekt davon befreien, selbst entscheiden zu müssen, ob und was sinnvoll ist. Nach der therapeutischen Deutung müssen wir aber zuletzt für den Sinn *einstehen*, den wir bestimmten Sätzen verleihen oder zu verleihen suchen.

Methode. Die Umkehr der Fragerichtung hin zum fragenden Subjekt hat eine Verschiebung der Methode zur Folge. Die prominenteste philosophische Methode der Neuzeit seit Kant ist die *Legitimitätsprüfung* unserer Erkenntnisweisen. Man untersucht, ob und wie bestimmte Formen der Erkenntnis den Bereich des legitimen Gebrauchs der Vernunft überschreiten. Durch die Besinnung auf die Bedingungen der Erkenntnis werden falsche Vorstellungen aufgedeckt, die die Erkenntnis von sich selbst gemacht hat.²³ Diese Prüfung und Zurechtweisung kann die verschiedensten Formen annehmen: von einer Kritik der reinen Vernunft bis hin zur Kritik der Verblendung, der die historischen Subjekte unkritisch verfallen.

Das Grundmodell der Legitimitätsprüfung ist die Kritik im Namen einer *legitimeren* Vernunft, eine Kritik des Irrtums im Namen der Wahrheit. Die Legitimitätsprüfung ist parteiisch, kann dies aber nicht zur Sprache bringen. Schließlich ist ihre Sprache für sie die *einzig* mögliche und richtige und keine Position unter anderen. Die therapeutische Auffassung von Philosophie neigt dazu, diese Beschränkung auf das richtige Erkennen aufzusprengen. Sie lehnt die

²³ Michel Foucault, „Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]“, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 84 (1990), 35-63.

Idee ab, es gebe ein festes Kriterium, mit dem das Subjekt seine philosophische Suche nach den Grundfesten des Erkennens abschließen kann. Damit gibt sie von vornherein zu, *immer* schon parteiisch zu sein. Die Suche nach unparteiischer Reinheit des Erkennens ist die Fantasie eines Wissens, das auch ohne Subjekt funktioniert; eine Fantasie, die die unmögliche Position jenseits der Sprache voraussetzt. Es gibt keine reine Lehre, in deren Namen ein falscher Gebrauch der Vernunft zurückgewiesen werden kann. Es gibt nicht *die* wissenschaftliche oder philosophische Methode. Es ist nötig, sich mit den jeweiligen philosophischen Versuchungen kritisch neu zu befassen und sich die Möglichkeit einzugestehen, noch in seiner Kritik einer Illusion von Sinn zu erliegen. Damit wird die Prüfung der Erkenntnis zu einer un abgeschlossenen und unabschließbaren *Tätigkeit*, Kritik wird zu einer *Haltung* vor allem gegenüber sich selbst.

Indem Philosophie die Form einer (über Kant hinausgehenden) *Selbstkritik* annimmt, hat es auch keinen Sinn, sich auf die klassischen höchsten und ersten Fragen der Philosophie - das Wahre, das Gute, das Schöne - zu beschränken. Auch wenn die therapeutische Deutung des *Tractatus* diesen Schritt nicht geht, scheint es nur konsequent, mit der Forderung nach Selbstkritik auch die *konkrete* Situiertheit des philosophierenden Subjekts einzubeziehen. Da es keine vom Subjekt unabhängige Erkenntnis des Erkennens gibt, kann das Subjekt sich auch nicht ausschließlich aus seiner Beziehung zum Erkennen her verstehen. Es wird, mit anderen Worten, dazu aufgefordert, seine eigene Subjektivität zu begreifen. Das legt nahe, über Wittgenstein hinaus auch die eigene gesellschaftliche und historische Position zu reflektieren – was zu Foucault führt, der darauf beharrte, Subjektivität nicht von den gesellschaftlichen Machteffekten und der eigenen Position in der Geschichte zu trennen.²⁴

Transformation des Subjekts. Die therapeutische Lesart fragt nicht nach Sinn und Unsinn von Sätzen überhaupt, sondern konzentriert sich auf das *Verhältnis* des Subjekts zu den Sätzen. Die Einsicht, die der verständige Leser des *Tractatus* gewinnen soll, wird entsprechend nicht als eine neu gewonnene Fähigkeit und auch nicht als ein neues Wissen verstanden, sondern als eine *Transformation* seines Verhältnisses zu diesen Sätzen. Auf dem ersten Blick scheint darin kein Widerspruch zu der Vorstellung zu liegen, Philosophie sei eine Lehre - schließlich soll auch eine Lehre dazu dienen, dem, der ihr folgt, eine neue Einsicht in die Welt und in sich zu vermitteln.

Doch die therapeutische Lesart kennt kein Kriterium, an dem sich der Unterschied zwischen dem Zustand *vor* der erfolgten Belehrung und dem Zustand *nach* ihr bezeichnen lässt.

²⁴ So läßt sich Foucaults Analyse (in „Qu'est-ce que la Critique?“, ebd.) verstehen, nach der Erkenntnis auch immer unter Berücksichtigung der für sie konstitutiven Machtmechanismen zu untersuchen sei. Diese Analyse ist nicht eine Historisierung der kantischen Form der Kritik, sondern eine Folge ihrer Zurückweisung.

Die Probleme werden einfach, wie Wittgenstein schreibt, „verschwinden“ (6.521), und dass es dann keine *wissenschaftliche* Frage mehr zu ihrer Lösung geben wird, ist die Antwort auf die Probleme (6.52). Das Subjekt kann sich nicht an die Wissenschaft wenden, sondern muss sein Verhältnis zu sich selbst ändern, indem es z. B. seine Suche als ein unerfüllbares Verlangen erkennt.

Wittgensteins Ankündigung, die Probleme würden verschwinden, kann jedoch nur als Ideal angesehen werden. Angesichts der Tatsache, dass das Subjekt keine außer ihm selbst liegende Gewißheit dafür finden kann, ob es nun seine Illusionen erkannt hat oder nicht, wird es sich immer wieder mit der Herausforderung konfrontiert sehen, die es überhaupt zum Philosophieren trieb. Die Transformation ist somit keine Bewegung innerhalb eines *beschreibbaren* Raumes, wie ihn etwa das Höhlengleichnis entwirft. Sie „hebt“ das Subjekt nicht, es „verläßt“ nicht den gewöhnlichen Standpunkt, um fortan die richtige (philosophische) Perspektive einzunehmen. Sie ist ein diskontinuierlicher *Bruch*, der sich nicht unabhängig von ihr verstehen lässt. Der *Tractatus* gibt dafür eine logische Begründung: da das Subjekt eine Erklärung für etwas sucht, was Unsinn ist, kann ihm seine Verwirrung nicht *bewiesen* werden. Eine Argumentation setzte genau jene Position außerhalb der Sprache voraus, die doch gerade nicht denkbar ist. Deshalb muss das Subjekt - mit der richtigen Darstellungsform und einer Methode, die sein Streben ernst nimmt - zu der gesuchten Einsicht geführt werden. *Vor* dieser Selbsterfahrung kann das Subjekt nicht verstehen, was es heißt, die Leiter schließlich wegwerfen zu können.

V.

Zum Abschluss der Diskussion der therapeutischen Auffassung der Philosophie soll kurz noch auf eine vielleicht überraschende Nähe dieser aus einer an Sprachanalyse und Logik orientierten Tradition stammenden Interpretationsrichtung zu dem „kontinentalen“ Diskurs hingewiesen werden. Foucault unterscheidet in seinen Vorlesungen zur Hermeneutik des Subjekts zwei historisch vorfindbare Auffassungen von Subjektivität, deren Schwerpunkte er in der Antike und in der Neuzeit verortet.²⁵ Sie vertreten ein je anderes Bild des Verhältnisses des Subjekts zur Wahrheit: Für die „kartesianische“ Subjektivität ist das Subjekt als solches bereits im Stande, Wahrheit zu erfassen; es muss dafür nur die richtige Methode, das richtige Vorgehen erwerben. Für die „spiritualistische“ Tradition hat das Subjekt, um „Zugang zur Wahrheit“ erlangen zu können, wie Foucault es formuliert, jedoch zunächst sich selbst, seine Subjektivität im weitesten Sinne, zu transformieren.²⁶ Die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, ist nicht un-

²⁵ Michel Foucault, *L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris 2001.

²⁶ In der deutschen Fassung dieser Vorlesungen Foucaults wird „Spiritualität“ mit „Geistigkeit“ übersetzt. Das scheint mir eine sehr unglückliche Wahl, da sie den materiellen und praktischen Aspekt der *spiritualité* ausblendet, auf den es Foucault gerade ankommt. „Geistigkeit“ klingt zu sehr nach Idealismus. Daher wird hier die et-

abhängig von seiner Haltung sich selbst und anderen gegenüber, von seiner *Lebensform*, zu verstehen.²⁷ Der Unterschied ist der zwischen Philosophie als (wissenschaftliche) Lehre, und als Tätigkeit.

Die spiritualistische Auffassung ähnelt der therapeutischen, insofern sie auf einer *Transformation* des Subjekts besteht. Sie konzipiert Wahrheit als etwas, das das Subjekt erst durch eine angemessene Arbeit an sich selbst aufzunehmen bereit wird – sie ist gebunden an die „Selbstsorge“, die durch „Praktiken des Selbst“ das Subjekt verändern. „Wahrheit“ wird hier verstanden als etwas, von dem das transformierte Subjekt *ergriffen* wird. Das Subjekt ist erst im Stande, sich selbst zu erkennen, wenn es sich um sich selbst kümmert und sich verändert. Die Wahrheit, auf die die Philosophie zielt, umfaßt so die ganze Existenz.²⁸

Es wäre ein Mißverständnis, den Imperativ der Selbstsorge als einen Aufruf zum Egoismus zu verstehen. Es geht vor allem um eine verstärkte Aufmerksamkeit seinem eigenen Handeln und Denken gegenüber, auch gerade in Hinsicht auf die anderen. Daher umfaßt die Selbstsorge viele Lebensbereiche: der Umgang, den man pflegt, die Nahrung, die man aufnimmt; die Wahl des richtigen philosophischen Lehrers; Praktiken wie das Tagebuch oder die von den Stoikern empfohlene allabendliche Prüfung der eigenen Taten.²⁹ Entscheidend ist, dass all diese Übungen und Maßnahmen (die von verschiedenen Schulen verschieden gewichtet wurden) dazu dienen sollen, dem Subjekt zu der gesuchten Klarheit und Einsicht zu verhelfen, die in der Antike mit der Erkenntnis der Wahrheit verbunden wurde. Sie dienen dem subjektiven Streben nach Vollkommenheit, welches alle Bereiche der individuellen Lebensführung betrifft. So setzt Sokrates in dem Dialog *Alkibiades I*, der im Mittelalter gerne zur Einführung in die Philosophie genutzt wurde, Selbsterkenntnis mit Besonnenheit (*sophrosyne*) gleich (133c). Die Philosophie ist hier keine bloße Lehre, sondern eine Lebensform: ihre Erkenntnisleistung ist konstitutiv gebunden an die Selbstführung des Subjekts, und ihr Versprechen ist zuletzt ein spirituelles.

Der spiritualistischen steht die kartesianische Subjektivität gegenüber. Diese betont das Prinzip der Methode. Das Subjekt ist nach ihr so, wie es ist („tel qu’il est“) fähig zur Wahrheit. Emblematisch steht dafür Descartes’ Meditation, die im *cogito* den Ankerpunkt gelingen-

was unschöne latinisierte Übersetzung gewählt.

²⁷ Foucaults Deutung der antiken Philosophie ist stark inspiriert von den Forschungen Pierre Hadots; vgl. ders., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981. Hadot wiederum hat sich in seiner Deutung der Antike vom frühen Wittgenstein und dem Problem der Grenzziehung leiten lassen, wie seine jetzt erst in einem Band versammelten Aufsätze aus den Jahren 1959 - 1963 dokumentieren, die alle um das Problem der Grenzen der Sprache kreisen. Vgl. ders., *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris 2005.

²⁸ „La vérité pour Foucault ne s'expose donc pas dans l'élément calme du discours, comme un écho lointain et juste du réel. Elle est, au sens le plus juste et le plus littéral de l'expression, une *raison de vivre* : un *logos* actualisé dans l'existence, et qui l'anime, l'intensifie, l'éprouve : la *vérifie*." Frédéric Gros im Nachwort zu Foucault, *L'hermeneutique du sujet* (Anm. 25), 510.

²⁹ Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité*, Bde. II und III (Paris: Gallimard 1984).

der Welt- und Selbsterkenntnis entdeckt. Das Subjekt erkennt, dass es selbst *immer schon* zur Wahrheit fähig ist. Das hat eine Abwertung der Selbstsorge und der Notwendigkeit einer Transformation des Subjekts zur Folge: Subjektivität wird als der Grund verstanden, den das erkennende Subjekt nur noch zu entziffern braucht. Übungen und Praktiken, mit denen das Subjekt lernt, sich selbst besser zu verstehen und zu erkennen, sind dieser an dem Modell der Wissenschaften orientierten Subjektivität zweitrangig. Setzt die spirituelle Konzeption die Transformation des Subjekts *vor* die Erkenntnis (die Selbstsorge über die Erkenntnis), kehrt die kartesianische dieses Bedingungsverhältnis um. Die richtige Lebensführung ist, wie etwa bei Kant, die Folge der richtigen Erkenntnis. Die kartesianische Subjektivität hat einen neuzeitlichen Begriff von Wahrheit: Wahrheit wird identifiziert mit dem richtigen *Wissen*, zu dem das Subjekt kraft seiner Subjektivität zu gelangen imstande ist, ohne an sich zu arbeiten; sie korrespondiert ausschließlich mit den Tatsachen.

Die Parallelen dieser beiden Vorstellungen von Subjektivität, die Foucault entwickelt, zu der hier geschilderten Auseinandersetzung zwischen mystischer und therapeutischer Deutung sollten nicht überzeichnet werden. Der Gewinn dieses Vergleichs liegt nicht darin, die therapeutische Lesart als eine Form des spiritualistischen Bildes der Subjektivität zu erkennen und sie darauf zu reduzieren. Die Gemeinsamkeiten sind ebenso offensichtlich wie die Unterschiede. Zunächst zu den Gemeinsamkeiten: Beide Konzeptionen, therapeutische und spiritualistische, verstehen „Wahrheit“ nicht nur als „wahre und falsche Sätze“. Sie binden die Einsicht in philosophische Gesamtzusammenhänge an das Selbstverhältnis, verstehen Philosophie als eine Tätigkeit, die das Subjekt als Ganzes betrifft und nicht nur seinen philosophischen Scharfsinn. James Conant sieht in dieser umfassenden Konzeption von Philosophie die ethische Pointe des *Tractatus*: „What is the good of philosophy if it does not make me a better human being?“³⁰ Diese Schilderung erinnert stark an das spiritualistische Grundverständnis, nach der die Philosophie eine Weise ist, ein besseres Leben zu führen.

Gleichwohl sah die spiritualistische Tradition die Transformation des Subjekts als eine *Erhebung*, wie sie paradigmatisch im Höhlengleichnis geschildert ist. Die therapeutische Konzeption kennt diese feste Ontologie des Subjekts nicht mehr und erweist sich so als nach-nietzscheanisch. Wichtig ist auch, dass im *Tractatus* dem Subjekt nur ein geläutertes Selbstverständnis abverlangt wird. Auch wenn dieses konstitutiv an die Subjektivität als Ganzes gebunden ist, finden sich keine lebenspraktischen Empfehlungen oder Maßnahmen, wie sie antike Weisheitslehren formulierten. Doch der therapeutische Impuls der „Arbeit an sich“ findet sich auch im Spätwerk, welches den Intellektualismus des Frühwerks überwunden hat und

³⁰ Conant, „Throwing Away the Top of the Ladder“ (Anm. 1), 364.

sich mit konkreten Praktiken und ihrer Rolle für das Erkennen beschäftigt. Auch hier werden keine Empfehlungen gegeben oder Techniken beschrieben; doch die *philosophische* Konsequenz des Spätwerks ist, dass die sinnstiftende Subjektivität untrennbar mit der Gesellschaft verbunden ist. So öffnet sich ein Weg, die im *Tractatus* nur angedeutete Transformation des Subjekts mit dem Paradigma der Selbstsorge zu verknüpfen. Vielleicht ist Wittgensteins Spätphilosophie vor allem darin auszuzeichnen, dass sie – im Gegensatz zum Frühwerk – eingesehen hat, dass die Transformation des Subjekts, die Therapie, nicht unabhängig von der gesellschaftlichen Praxis zu erreichen ist – nicht unabhängig von den anderen.³¹

Die therapeutische Lesart öffnet Anschlüsse an Traditionen und Diskurse, von denen der *Tractatus* und die Philosophie Wittgensteins nach dem herkömmlichen Verständnis weit entfernt ist. Sie versucht, das philosophische Projekt einer Grenze des Sinns möglichst rational und klar zu verstehen, und kommt gerade dadurch zu einem Philosophieverständnis, welches mit dem modernen Wissenschaftsoptimismus wenig zu tun hat. In diesem Aufsatz wurde nur gezeigt, wie die therapeutische Lesart ihre Position gewinnt; die Frage darüber, ob sie die „richtige“ Deutung ist, kann damit noch nicht entschieden sein. Doch die paradoxe Problematik, aus der heraus die therapeutische Deutung ihren Schwung gewinnt, ist auch unabhängig vom *Tractatus* eine wichtige philosophische Herausforderung.³² Das Ziel dieses Textes war daher, die Konsequenzen und Anschlussmöglichkeiten dieser Deutungsrichtung auszuloten, um so einen Begriff davon zu geben, welches Potenzial in den Fragen der Logik und der Sprache weiterhin steckt. Die therapeutische Interpretation fordert nicht nur dazu auf, Wittgensteins Werk in einem neuen, existentiellen Lichte zu lesen; sie zeigt zugleich, dass trotz aller wechselseitigen Abschließung die Themengebiete diesseits und jenseits des Atlantiks auf ein Gemeinsames verweisen: auf das philosophierende Subjekt, das sich und die Welt verstehen will.³³

Jörg Volbers, Friedelstraße 3a, 12047 Berlin / joerg.volbers@web.de

³¹ So auch die titelgebende Vermutung von Eike v. Savigny in seinem Buch *Der Mensch als Mitmensch*, München 1996.

³² Dieses Merkmal verweist zugleich auf eine auffallende Schwäche der therapeutischen Lesart als eine Deutung des *Tractatus*. Die allgemeine Grundproblematik lässt sich, wie gerade Gunnarssons Buch zeigt, hervorragend nur anhand der Spannung zwischen dem Vorwort und dem Ende des Textes diskutieren. Der Textkörper spielt in der anschließenden Auflösung dieser Spannung eine sehr geringe Rolle, man braucht ihn fast gar nicht zu kennen. Es kann vermutet werden, dass das darauf hinweist, dass man so dem *Tractatus* nicht in allen Aspekten gerecht wird.

³³ Ich danke vor allem David Kristinsson für seinen Hinweis auf Gunnarssons *Wittgensteins Leiter*, der den Anstoß zu diesem Text gab, sowie Christian Strub.