

Werner Stegmaier

Denkprojekte des Glaubens – Zeichen bei Kierkegaard und Wittgenstein

»Du sollst Deine Begriffe umstellen.«
Ludwig Wittgenstein, Tagebücher

Kierkegaard »und« Wittgenstein¹ – kann man über das historische Interesse hinaus etwas daraus lernen, daß man Werke von Philosophen aufeinander bezieht, die offenbar wenig miteinander zu tun haben? Am ehesten wohl dann, wenn durch den Bezug ihres Denkens aufeinander etwas deutlich wird, was jedes für sich allein nicht oder nicht hinreichend deutlich macht. Meine These ist: Liest man Kierkegaard von Wittgenstein her, so wird deutlich, daß *Denken sich im Denken des Glaubens als Gebrauch von Zeichen erfährt*, liest man Wittgenstein von Kierkegaard her, wird deutlich, daß *Denken im Gebrauch von Zeichen selbst zum Glauben wird*.

I

Nun bezieht sich Wittgenstein, das ist seit langem bekannt, selbst auf Kierkegaard. Kierkegaard gehörte zu den philosophischen Favoriten seiner älteren Schwester Margarete, und sie dürfte ihn schon früh auf dessen Schriften aufmerksam gemacht haben.² Er hat offensichtlich Werke von Kierkegaard selbst studiert³ und

1 Zuerst veröffentlicht in: Wittgenstein Studies, Sonderheft Wittgenstein und Kierkegaard, hg. v. Richard Raatzsch und Ute Eichler, 1998. Die vorliegende Fassung wurde geringfügig überarbeitet und gekürzt.

2 Vgl. Allan Janik und Stephen Toulmin, Wittgensteins Wien (Orig. ausg. New York 1973), aus dem Amer. von Reinhard Merkel, München/Wien 1984, 233, und Kurt Wuchterl und Adolf Hübner, Ludwig Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1979, 30.

3 Nach Charles L. Creegan, Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality, and Philosophical Method, London/New York 1989, 18, waren das *Entweder – Oder* und die *Abschließende Unwissen-*

achtete ihn hoch;⁴ man verglich sein Auftreten zuweilen mit dem Kierkegaards.⁵ Es liegt nahe, daß ihn bei Kierkegaard Fragen der Religion und des Glaubens interessierten, die ihn, wie die Forschung mehr und mehr herausgearbeitet hat, vom Beginn seiner philosophischen Arbeit an stark beschäftigten.⁶ Dies bekräftigen die jüngsten Editionen von Tagebüchern, die 1991 herausgegebenen *Geheimen Tagebücher* aus den Kriegsjahren 1914–1916⁷ und noch mehr die 1997 herausgegebenen Tagebücher aus den Jahren

schaftliche Nachschrift, vielleicht auch die *Stadien auf des Lebens Weg* und die *Einübung im Christentum*. Wittgenstein zog es jedoch vor, Kierkegaard in kurzen Stücken zu lesen (ebd.). Unzufrieden mit den Übersetzungen, lernte er, wie er Lee mitteilte, nach seiner Rückkehr nach Cambridge Dänisch, um Kierkegaard im Original lesen zu können (a.a.O., 17 f.).

4 Nach Aussagen Maurice Drurys hielt er Kierkegaard für den bedeutendsten Denker des 19. Jahrhunderts. Vgl. Janik/Toulmin, a.a.O., 30. Janik und Toulmin stellen Kierkegaards Denken als Hintergrund von Wittgensteins *Tractatus* ausführlich dar (215 ff.).

5 Ebd., 28.

6 Vgl. die kurze Forschungsübersicht von Wilhelm Baum im Nachwort zu seiner Edition der *Geheimen Tagebücher* (vgl. Anm. 7), 184 f. Baum verweist bei Kurt Studhalter, Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig Wittgenstein, Innsbruck 1973 (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät, Bd. 9), Donald Hudson, Wittgenstein and Religious Belief, London/Basingstoke 1975, Alan Keightley, Wittgenstein, Grammar and God, London 1976. Vgl. jedoch auch Walter Schweidler, Wittgensteins Philosophiebegriff, Freiburg/München 1983, Janik/Toulmin, a.a.O., bes. 300, Peter Kampits, Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege seines Denkens, Graz u. a. 1985, und Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Oxford/New York 1986, ferner Matthias Kroß, Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewisheit, Berlin 1993, 101–126, Norman Malcolm, Wittgenstein: A Religious Point of View? Edited with a Response by Peter Winch, Ithaca/NY 1994, und Wilhelm Vossenkuhl, Ludwig Wittgenstein, München 1995 (Beck'sche Reihe Denker), 293–301. Vossenkuhl kann in der Beziehung Wittgensteins zu Kierkegaard nur »weltanschauliche und religiöse, nicht [...] philosophische und begriffliche Zusammenhänge« erkennen (S. 328, Anm. 73). Auch Peter Winch will in seiner Antwort auf Norman Malcolm Religion und Philosophie in dieser Beziehung möglichst auseinanderhalten.

7 Ludwig Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914–1916*, hg. u. dokumentiert von Wilhelm Baum, Wien 1991 [im folgenden TB].

1930-1932 und 1936-1937, »von deren Vorhandensein«, wie die Herausgeberin im Vorwort schreibt, »man erst seit kurzem weiß«. ⁸ Die früheren Tagebücher bereiten den *Tractatus logico-philosophicus*, die späteren die *Philosophischen Untersuchungen* vor. Beide sind in großer Einsamkeit entstanden: die früheren während Wittgensteins Kriegsdienst in der Isolation unter den Soldaten, die späteren (1936-1937) in der nahezu völligen Abgeschiedenheit der Skjöldener Hütte. Abgeschieden selbst von der Sonne, deren Wiederkehr er sehnsüchtig erwartet und dann wie eine Erlösung erfährt (TS 94 ff.), beschreibt er sein Dasein dort als »Alleinsein mit sich selbst – oder mit Gott« (TS 103).

Die Frage, ob und inwieweit man Wittgenstein einen Christen oder Gläubigen oder gläubigen Christen nennen kann, ist schwer zu entscheiden, ⁹ vielleicht aber auch müßig. Am ehesten kann man ihn wohl fromm nennen: gottergeben ohne Anspruch auf ein Wissen von Gott. Alle Zeugnisse sprechen dafür, daß Wittgenstein in der Gewißheit des Glaubens lebte, ohne sich Gewißheit über seinen Glauben zuzugestehen: *es war Teil seines Glaubens, sich dieses Glaubens nicht sicher sein zu dürfen.*

Anfang 1937 notiert er im Tagebuch (TS 71), er habe »keine[n] Glauben an die Lehren«. Soweit die Bibel ein historisches Dokument darstelle, könne sie ihn nicht zu mehr »verbinden« als »irgend ein anderes Dokument«: »Nicht die Schrift, nur das Gewissen kann mir befehlen – an Auferstehung, Gericht etc zu glauben«. Dies aber sei dann ein Glaube »nicht als an etwas wahrscheinliches, sondern in *anderem* Sinne.« Über den Glauben in diesem anderen, religiösen Sinn verfüge man nicht, ja, man könne, solange man nicht zu ihm gekommen sei, »über einen solchen Glauben gar nichts wissen«, und »Unglaube« könne darum auch nicht »zum Vorwurf gemacht werden«. So könne es für ihn, Wittgenstein, auch keinen »Streit über den Glauben« geben: »Das Glauben fängt mit

8 Ludwig Wittgenstein, Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937 (MS 183), hg. von Ilse Sommariva, 2 Bde. (Teil 1: Normalisierte Fassung, Teil 2: Diplomatistische Fassung), Innsbruck 1997 [im folgenden TS]. Ich werde stets die normalisierte Fassung zitieren.

9 Vgl. Ludwig Hänsel, Ludwig Wittgenstein, in: Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein. Eine Freundschaft. Briefe, Aufsätze, Kommentare, hg. v. Ilse Sommariva, Anton Unterkircher und Christian Paul Berger unter Leitung von Walter Methlagl und Allan Janik, Innsbruck 1994, 245 f., und Kampits, Ludwig Wittgenstein, a.a.O., 168 ff.

dem *Glauben an.*« Später (TS 97) notiert er, zum religiösen Glauben zu kommen sei »eine Gnade« – also selbst schon Sache des Glaubens. Dazwischen (TS 86) hält er fest: »(Den eigentlichen *Christenglauben* – nicht den *Glauben* – verstehe ich noch gar nicht.)«

Auch Kierkegaard nimmt in seiner philosophisch-religiösen Schriftstellerei alles *Wissen* vom Christenglauben zurück und sucht ihn statt dessen allein daraus zu verstehen, daß er sich vor einen Gott gestellt sieht, der sich selbst dadurch kennzeichnet, daß er nicht zu begreifen ist. Auch nach Kierkegaard kommt der religiöse Glaube nicht ohne Begriffe aus. Was ihn zum Glauben macht, sind für ihn jedoch nicht die Begriffe, sondern das, was an ihnen nicht zu begreifen ist, die »Stimmung« der Begriffe. ¹⁰ Die Stimmung, in der sie gebraucht werden – Kierkegaard nennt Scherz und Ernst, Langeweile und Verzweiflung –, gibt den Begriffen einen jeweils andern Sinn, bestimmt sie auf eine Weise, die nicht die des Begreifens ist. Doch sie bekommen ihren Sinn erst durch eine bestimmte Stimmung. ¹¹ Kierkegaard stößt darauf bei der Erörterung des Begriffs der Sünde (in *Der Begriff Angst*). Versuche man ihn zu definieren, werde man ihm nicht gerecht; er gehöre nicht zu irgendeiner Wissenschaft. Sein Sinn sei vielmehr, unmittelbar zum Handeln zu bewegen, sein Leben zu verändern, mit ihm ernst zu machen: Um recht verstanden zu werden, brauche er die Stimmung des Ernstes. »Noch am ehesten« reiche die Ethik an die »Wirklichkeit« der Sünde heran, weil sie allein sich mit dem Handeln befasse. Kierkegaard faßt die Ethik ihrerseits streng in ihrem imperativischen Charakter auf und spitzt ihn aufs äußerste zu. Danach soll die Ethik das Leben nicht beobachten und beschreiben und auch nicht bilden helfen; sie ginge sonst in die Ästhetik über. Ethik nach Kierkegaard ist »niemals beobachtend, sondern anklagend, urteilend, handelnd«, ¹² sie stellt die »Idealität

10 Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Einleitung, Abt. 11/12, 11. – Die Werke Kierkegaards werden zitiert nach der Ausgabe der Gesammelten Werke, hg. v. Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes und Hans Martin Jung-hans, 36 Abteilungen in 26 Bänden, Düsseldorf/Köln 1950-1969 (als Taschenbücher Gütersloh 1979 ff.).

11 Auch die Wissenschaft setzt eine bestimmte Stimmung (der Nüchternheit, Kühle und Strenge) voraus, die erst eigens geschaffen werden muß.

12 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, a.a.O., 20.

als Aufgabe«,¹³ und dies unbedingt, ohne Rücksicht auf die jeweiligen Lebensbedingungen.

Sünde ist danach die Freiheit »vor Gott«, die ethische Freiheit in religiöser Perspektive; die Menschen sollen Gott gerecht werden, ohne daß sie ihm, den sie nicht begreifen können, je gerecht werden könnten.¹⁴

*Kierkegaard will mit seinem »Denkprojekt« des Glaubens¹⁵ das Begreifen an eine Grenze führen, an der es sich selbst unbegreiflich wird. Er zeigt, wie das Denken schon beim Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen, in die »Schwebe« gerät und zum »Sprung« gezwungen wird. Aber eben weil es ihm nicht gelingt, Gott zu begreifen, kann es sich ihm nicht entziehen. Dies ist, so Kierkegaard in den *Philosophischen Brocken*, des Denkens »höchstes Paradox: etwas entdecken zu wollen, das es selbst nicht denken kann«.¹⁶ Das Paradox wird zu »des Gedankens Leidenschaft«, zu »des Verstandes paradoxer Leidenschaft, die den Anstoß will, und, ohne sich recht zu verstehen, ihren eigenen Untergang will«. *Das Denken bekommt bei Kierkegaard selbst Passionscharakter.**

Wittgenstein läßt sich in seinem Philosophieren bewußt auf Kierkegaards Denkprojekt des Glaubens ein¹⁷ und kehrt wie er das nicht Theoretische, sondern allein Praktische der Begriffe des Christentums hervor:

¹³ Ebd., 13.

¹⁴ Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, a.a.O., Abt. 25/26, 75. – Zur Interpretation von *Der Begriff Angst* und *Die Krankheit zum Tode* im ganzen vgl. vom Verf., Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst* und *Die Krankheit zum Tode*, in: Verf., *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie: Von Kant bis Nietzsche*, unter Mitarbeit von Hartwig Frank, Stuttgart 1997, 325–366.

¹⁵ Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, a.a.O., Abt. 10, 7.

¹⁶ Ebd., 35 (die übrigen Zitate 35 ff.).

¹⁷ Neben den Tagebüchern von 1937 auch in den *Vermischten Bemerkungen* aus derselben Zeit (Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß, hg. v. Georg Henrik von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman, in: Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1984 [stw 508] [im folgenden VB], 445–572, hier bes. 488 ff.). Sie zeigen nicht nur, wie sehr ihm Kierkegaards Denken naheliegt, sondern auch, worin er sich von ihm distanziert.

»Es ist für mich wichtig, beim Philosophieren immer eine Lage zu verändern, nicht zu lange auf *einem* Bein zu stehen, um nicht steif zu werden. Wie, wer lange bergauf geht, ein Stückchen rückwärts geht, sich zu erfrischen, andre Muskeln anzuspannen.

Das Christentum ist keine Lehre, ich meine, keine Theorie darüber, was mit der Seele des Menschen geschehen ist und geschehen wird, sondern eine Beschreibung eines tatsächlichen Vorgangs im Leben des Menschen. Denn die »Erkenntnis der Sünde« ist ein tatsächlicher Vorgang, und die Verzweiflung desgleichen und die Erlösung durch den Glauben desgleichen. [...]« (VB 488)

Er entzieht, was dem Glauben zugehört, konsequent dem Begreifen-Wollen –

»Eher als eine Theorie, ist es ein Seufzer, oder ein Schrei.« (VB 491)

– und weist auch historische Kriterien zurück. Glauben ist für ihn (wie für Kierkegaard) ein »Für-wahr-halten«, das nichts mit dem »spekulierenden Verstand«, nichts mit dem »abstrakte[n] Geist« und nichts mit historischer Kenntnis zu tun habe (VB 495 f.):

»Das Christentum gründet sich nicht auf eine historische Wahrheit, sondern es gibt uns eine (historische) Nachricht und sagt: jetzt glaube! Aber nicht, glaube diese Nachricht mit dem Glauben, der zu einer geschichtlichen Nachricht gehört, – sondern: glaube, durch dick und dünn und das kannst Du nur als Resultat eines Lebens.« (VB 494)

In den Tagebüchern formuliert er eine Art Glaubensbekenntnis:

»Was ich jetzt *glaube*: Ich glaube, dass ich mich nicht vor den Menschen oder ihrer Meinung fürchten sollte wenn ich tun will, was ich für recht halte. – Ich glaube, dass ich nicht lügen soll; dass ich den Menschen gut sein soll; dass ich mich sehen soll, wie ich wirklich bin; dass ich meine Bequemlichkeit opfern soll, wenn es *etwas Höheres* gilt; dass ich in guter Weise fröhlich sein soll, wenn es mir gegeben ist, aber wenn nicht, dass ich dann mit Geduld & *Standhaftigkeit* die Trübseligkeit ertrage; dass der Zustand welcher alles von mir fordert durch das Wort »Krankheit«, oder »Wahnsinn«, nicht erledigt ist, d. h.: dass ich in diesem Zustand ebenso verantwortlich bin, wie ausserhalb, dass er zu meinem Leben gehört wie jeder andere und ihm die *also* volle Aufmerksamkeit gebührt. Einen Glauben an eine Erlösung durch den Tod Christi habe ich nicht; oder aber noch nicht.« (TS 87)

Es scheint sich um Gemeinplätze christlicher Ethik zu handeln: äußerste Redlichkeit sich selbst und andern gegenüber, Opfer aller bequemen Übereinstimmung mit andern, Mut, sich selbst zu sehen, wie man ist, dabei »den Menschen gut sein« und »in guter

Weise fröhlich sein«. Wittgenstein zieht aus ihnen jedoch unvermutete Folgerungen. *Die ethische Praxis, die der Glaube fordert, ist für ihn eine Praxis des Denkens, und sie kann, wenn sie konsequent ausgeübt wird, als »Krankheit« oder »Wahnsinn« erscheinen.* Danach greift sie in den Begriff der Vernunft selbst ein, überschreitet sie alle herkömmlichen Begriffe von Vernunft. Wittgenstein fährt fort:

»Ich soll meine Vernunft nicht verunreinigen. (Der Wahnsinn aber *verunreinigt* die Vernunft *nicht*. Auch wenn er nicht ihr Wächter ist)« (TS 87).¹⁸

Verunreinigt werde seine Vernunft vielmehr, wenn er »mit Worten, die [er] etwa lese, Magie treiben« und sich dadurch »in eine Art Glauben, eine Art Unvernunft hineinreden« würde. Vernunft, wie Wittgenstein sie hier denkt, scheint eine Vernunft zu sein, die ganz auf theoretische Dogmen und praktische Normen zu verzichten versucht und damit auf die Möglichkeit und das Recht, das Leben nach solchen Dogmen und Normen zu beurteilen, sei es anklagend, sei es rechtfertigend,¹⁹ eine Vernunft, die sich im Gegenteil genötigt sieht, alle Begriffe, die sie sich bildet, stets wieder rückhaltlos in Frage zu stellen, einschließlich den Begriff ihrer selbst. »Rein« ist danach die Vernunft, die sich von allen Gewisheiten in Begriffen rein hält – und das muß nach herkömmlichen Maßstäben verrückt erscheinen.

Wittgenstein formuliert die *ethische Praxis, sich von Gewisheiten in Begriffen rein zu halten*, schließlich als »das erste Gebot der Weisheit«:

»Wenn Du mit Gott rechten willst, so heißt das, Du hast einen falschen *Begriff von Gott*. Du bist in einem Aberglauben. Du hast einen unrichtigen Begriff, wenn Du auf das Schicksal erzürnt bist. Du sollst Deine Begriffe umstellen. Zufriedenheit mit Deinem Schicksal müßte das erste Gebot der Weisheit sein.« (TS 96)

18 Vgl. TS 84 – »Du sollst so leben, daß Du vor dem Wahnsinn bestehen kannst, wenn er kommt. Und den Wahnsinn sollst Du nicht *fliehen*.« – und TS 90: »Respekt vor dem Wahnsinn – das ist eigentlich alles, was ich sage.«

19 Vgl. TS 99: »Kritisiere nicht, was Ernste Ernstes geschrieben haben, denn Du weißt nicht, was Du kritisierst. Warum sollst Du über Alles Dir eine Meinung bilden.«

Wir leben so, daß wir uns Begriffe vom Leben bilden und es nach ihnen zu gestalten versuchen. Wenn das Leben sich ihnen nicht fügt, werden wir mit ihm, nicht mit den Begriffen unzufrieden sein. Der Glaube verlangt nach Wittgenstein das Umgekehrte: die eigenen Begriffe, die man an das Schicksal heranträgt, so lange umzustellen, bis sich Zufriedenheit mit ihm einstellt. Nichts mehr anders haben zu wollen wäre, so Wittgenstein,

der »Geisteszustand des Glaubens«, der »den Menschen seelig machen kann. [...] Und, ich glaube, die Bedingung für ihn ist, daß wir unser Äußerstes tun & sehen, daß es uns zu nichts führt, daß, soviel wir uns auch plagen, wir unversöhnt bleiben. *Dann* kommt die Versöhnung zu Recht.« (TS 97)

»Du mußt Dich also«, notiert er kurz darauf,

»als tot anerkennen, & ein *anderes* Leben in Empfang nehmen (denn ohne das ist es unmöglich, Dich, ohne Verzweiflung, als tot anzuerkennen). Dieses Leben muß Dich, gleichsam, schwebend über dieser Erde erhalten; d. h., wenn Du auf der Erde gehst, so *ruhst* Du doch nicht mehr auf der Erde, sondern *hängst* im Himmel; Du wirst von *oben* gehalten, nicht von unten gestützt. – Dieses Leben aber ist die Liebe, die menschliche Liebe, zum Vollkommenen. Und *diese* ist der Glaube.« (TS 101 f.)²⁰

So können wir von folgendem ausgehen: *Wittgenstein denkt den Glauben im Anschluß an Kierkegaard. Bei Wittgenstein hat das Denken des Glaubens jedoch deutlicher als bei Kierkegaard Folgen für das Denken des Denkens selbst.* Kierkegaard, für den sein Christentum noch außer Zweifel stand, ging es um *dessen* Redlichkeit, und er setzte alles daran, die Christenheit seiner Umgebung, die sich (in seinen Augen) in einem bequemen Christentum eingerichtet hatte, zu dieser Redlichkeit zurückzubringen, indem er sie auf deren Bedingungen »aufmerksam machte«. Daß er dabei

20 Vgl. VB 496 (ebenfalls 1937): Am Glauben, an der Erlösung festzuhalten kann »nur geschehen, wenn Du dich nicht mehr auf die Erde stützt, sondern am Himmel hängst. Dann ist *alles* anders und es ist »kein Wunder«, wenn Du dann kannst, was Du jetzt nicht kannst.« Und später (1948): »Der ehrliche religiöse Denker ist wie ein Seiltänzer. Er geht, dem Anscheine nach, beinahe nur auf der Luft. – Sein Boden ist der schmalste, der sich denken läßt. Und doch läßt sich auf ihm wirklich gehen.« (VB 554) Parallelen zu Nietzsche drängen sich auf. Vgl. dazu vom Verf., Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), 163-183.

das Begreifen (gegenüber Hegel) neu begreifen, das Denken anders denken mußte, war für ihn Mittel, nicht Zweck seines Unternehmens. Für Wittgenstein, der sich seines eigenen Christentums nicht mehr sicher ist, sich darum jedes Urteils darüber zu enthalten sucht und ganz darauf verzichtet, andere »aufmerksam machen« zu wollen, bekommt der Glaube einen neuen Sinn: Er ist für ihn die stärkste »Forderung« (TS 95) nach *Redlichkeit im eigenen Philosophieren*. Redlichkeit des Philosophierens aber bedeutet danach, sich *alle* festen Begriffe, *alle* Gewißheit in Begriffen zu verweigern. Denken, von der christlichen Seligkeit her gedacht, wie Wittgenstein sie im Anschluß an Kierkegaard versteht, muß sich bewußt dem Verdacht der Verrücktheit aussetzen.

II

Die »Forderung« nach Redlichkeit liegt danach nicht im Denken selbst. Es erhebt sie nicht von sich aus, sie wird ihm, als Forderung des Glaubens, gestellt. Sie tritt nach Wittgenstein als Ärgernis auf:

»Sich selbst zu erkennen ist furchtbar, weil man zugleich die lebendige Forderung erkennt, &, daß man ihr nicht genügt. Es gibt aber kein besseres Mittel sich selbst kennen zu lernen, als den Vollkommenen zu sehen. Daher muß der Vollkommene einen Sturm der Empörung in den Menschen wecken; wenn sie sich nicht ganz & gar demütigen wollen. Ich glaube, die Worte: »Seelig, wer sich nicht an mir ärgert«, meinen: Seelig, wer den Anblick des Vollkommenen aushält.« (TS 95)

Kierkegaard hat seinerseits diesen Worten Christi (aus dem Evangelium des Matthäus 11,6) eine eigene Abhandlung gewidmet, die II. Abhandlung aus der *Einübung im Christentum*. Die Kategorie des Ärgernisses hat zentrale Bedeutung in seinem Denkprojekt des Glaubens. Ein Ärgernis ist danach für das Denken, was die Gewißheit seiner Begriffe aufhebt und es ins Paradox treibt. Ein solches Ärgernis aber ist das *Zeichen*, zu dem Gott wird, wenn er als Mensch auftritt: er kann dann ebenso als Gott wie nur als Mensch verstanden werden, ohne daß es ein allgemeines Kriterium gäbe, darüber zu entscheiden, was er »wirklich« ist. Hat man es jedoch mit Zeichen zu tun, die nicht nach einem allgemeinen Kriterium, sondern so oder anders verstanden werden können, steht die Möglichkeit der Mitteilung überhaupt in Frage. Man »weiß«

dann nicht, was die Zeichen bedeuten, und muß, ohne einen objektiven Anhaltspunkt, selbst entscheiden, wie man sie deuten will. Sie machen das Subjekt zu einem *Subjekt jenseits der Objektivität*.

Der Begriff eines Zeichens, das ohne allgemeines Kriterium ist, es zu verstehen, ist die Schnittstelle von Kierkegaards und Wittgensteins Denken. Wittgenstein orientiert an ihm seine philosophischen Untersuchungen der Sprache; er wird zu einem Schlüsselbegriff seiner *Philosophischen Untersuchungen*. Gehen wir nun also von diesem Begriff des Zeichens aus: Kierkegaard schließt an ihn sein *Theorem der indirekten, doppelt reflektierten Mitteilung* an, Wittgenstein sein *Theorem geregelter Sprachspiele*. Wenn beide Theoreme Lösungen desselben Problems sind, des Problems einer Mitteilung in Zeichen, die so und anders verstanden werden können, kann man sie als *funktionsäquivalent* betrachten. Man kann dann, im Horizont einer Philosophie des Zeichens, ihren theoretischen Gewinn aneinander messen. Das will ich nun versuchen.

Kierkegaard argumentiert in der II. Abhandlung der *Einübung im Christentum* folgendermaßen: Wenn Gott als schlichter Mensch, ein schlichter Mensch als Gott auftritt, kann, wer ihm begegnet, nicht *wissen*, womit er es zu tun hat – der Gott-Mensch ist ein Zeichen, in dem Gott »unkenntlich« ist. Damit wird er für das gewöhnliche Verstehen zum »Ärgernis«, zum Ärgernis, da sich nicht eindeutig und für jedermann verbindlich entscheiden läßt, wie das Zeichen verstanden werden soll. So muß jeder Einzelne selbst entscheiden, wie er das Zeichen verstehen will (und damit auch über seine weitere Art zu leben), ohne jede Handhabe anderswo und also ganz auf eigene Verantwortung. Aber ebendies könnte, so Kierkegaard, der Sinn des Zeichens sein, das der Gott-Mensch ist, daß jeder sich selbst auf eigene Verantwortung für oder gegen Gott entscheiden muß. Eben dann ist Gott, so Kierkegaard, Gegenstand nicht des Wissens, sondern des Glaubens: »Gegenstand des Glaubens ist der Gott-Mensch ebendeshalb, weil der Gott-Mensch Möglichkeit des Ärgernisses ist.«

Die Entscheidung, die am Zeichen des Gott-Menschen für oder wider den Glauben fällt, ist nach Kierkegaard eine Entscheidung, die nur bedingt in der Macht des Denkens liegt. Sie wird in der Regel nicht bewußt und darum auch nicht aus freiem Willen getroffen,

sondern gar nicht als Entscheidung erfahren. Das Zeichen des Gott-Menschen wird *unmittelbar* verstanden – nur sieht der eine in ihm Gott, der andere einen schlichten Menschen. Weil beide es unmittelbar verstehen, sehen sie die Alternative nicht und entscheiden insofern blind. Auf diese Weise zeigt der Einzelne, so Kierkegaard, in der Begegnung mit Christus, dem Gott-Menschen, unfreiwillig, wie er zu Gott und zum Glauben steht; er lebt mit den Folgen einer Entscheidung, die er bewußt gar nicht getroffen hat.

Kierkegaard will auf diese Entscheidung mit seiner philosophisch-religiösen Schriftstellerei »aufmerksam machen«, ohne sie dem Leser dadurch abzunehmen: um eine Entscheidung des Einzelnen zum Glauben zu sein, muß sie eine Entscheidung bleiben. Wittgenstein hat präzise beschrieben, was Kierkegaard versucht:

»Es kommt mir vor, als könne ein religiöser Glaube nur etwas wie das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem sein.²¹ Also obgleich es ein Glaube ist, doch eine Art des Lebens, oder eine Art das Leben zu beurteilen. Ein leidenschaftliches Ergreifen *dieser* Beurteilung. Und die Instruktion in einem religiösen Glauben müßte also die Darstellung, Beschreibung jenes Bezugssystems sein und zugleich ein in's-Gewissen-reden. Und diese beiden müßten am Schluß bewirken, daß der Instruierte selber, aus eigenem, jenes Bezugssystem leidenschaftlich erfaßt. Es wäre, als ließe mich jemand auf der einen Seite meine hoffnungslose Lage sehen, auf der andern stellt er mir das Rettungswerkzeug dar, bis ich, aus eigenem, oder doch jedenfalls nicht von dem *Instruktor* an der Hand geführt, auf das zustürzte und es ergriffe.« (VB 540 f. [1947])

Der Begriff des Zeichens, der dem zugrunde liegt, unterscheidet sich vom gängigen Zeichenbegriff dadurch, daß dieses Zeichen nicht für etwas steht, das selbst bekannt wäre. Man kann es nicht durch das ersetzen, was es bezeichnet, denn im Fall des Gott-Menschen ist ja gerade offen, was es bezeichnet. *Man hat hier nur das Zeichen.* Aber an einem solchen Zeichen hat man wiederum nichts außer dem eigenen Verständnis des Zeichens. Das Zeichen ist, so Kierkegaard, zunächst einmal (auch nach dem gängigen Zeichenbegriff) »verneinte Unmittelbarkeit«,²² es bedeutet etwas

21 Wittgenstein nennt Kierkegaard hier nicht. Doch er hat diese Begriffe zuvor schon (VB 525 [1946]) mit Kierkegaard verknüpft: »Weisheit ist leidenschaftslos. Dagegen nennt Kierkegaard den Glauben eine *Leidenschaft*.«

22 Kierkegaard, Einübung im Christentum, a.a.O., 126. Die folgenden Zitate aus 126–128.

anderes, als es unmittelbar ist. Doch um in seiner Unmittelbarkeit überhaupt als Zeichen wahrgenommen zu werden, muß es »auffallen«, aus seiner Unmittelbarkeit irgendwie herausfallen, muß es etwas an sich haben, womit es die »Aufmerksamkeit« auf sich zieht. Im Fall des Gott-Menschen ist das, so Kierkegaard, ein »Widerspruch«, der »größtmögliche« Widerspruch »zwischen Gott Sein und ein einzelner Mensch Sein«. Der Gott-Mensch macht *als* »Zeichen des Widerspruchs« auf sich aufmerksam und stellt auf diese Weise den Einzelnen vor die eigene Entscheidung für oder wider den Glauben. Das Zeichen des Widerspruchs

»zieht die Aufmerksamkeit auf sich, und dann hält es einen Widerspruch vor Augen. Da ist etwas, das macht, daß man es nicht lassen kann, hinzusehn – und sieh, indem man sieht, sieht man wie in einen Spiegel, man gelangt dazu, sich selber zu sehn, oder auch: er, der des Widerspruchs Zeichen ist, sieht einem unmittelbar ins Herz, indes man hineinstarrt in den Widerspruch. Ein Widerspruch, einem Menschen unmittelbar gegenübergestellt – und wenn man ihn dazu kriegt, darauf hinzusehen: das ist ein Spiegel; indem der Sehende urteilt, muß es offenbar werden, was in ihm wohnt. Es ist ein Rätsel; indem er es zu raten sucht, wird es offenbar, was in ihm wohnt, dadurch, worauf er rät. Der Widerspruch stellt ihn vor eine Wahl, und indem er wählt, und zugleich in dem, das er wählt, wird er selber offenbar.«

Eine Mitteilung durch ein solches Zeichen ist danach keine »Lehre«, die allgemein, ohne Rücksicht auf die Individualität der beteiligten Individuen, und insofern »direkt« mitgeteilt werden könnte. Wenn es darauf ankommt, »den Empfänger selbsttätig werden zu lassen« (was bei der Mitteilung des Gott-Menschen, fügt Kierkegaard hinzu, »der höchste Ernst ist«), kann und darf sich der Gott-Mensch nicht direkt mitteilen, und wenn es einem religiösen Schriftsteller darum geht, darauf aufmerksam zu machen, darf er das ebensowenig tun. Zeichen, die ohne ein allgemeines Kriterium so und anders verstanden werden können, lassen keine »direkte Mitteilung« zu. Sie machen die Kommunizierenden füreinander zu Individuen, zu Individuen, sofern beide die Zeichen, die sie gebrauchen und verstehen, so oder anders gebrauchen und verstehen können.

Bei Wittgenstein, im § 504 der *Philosophischen Untersuchungen*, heißt es knapp:

»Wenn man aber sagt: »Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen«, so sage ich: »Wie soll *er* wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen.«

Zeichen wird hier generell ein allgemeines Kriterium ihrer Bedeutung abgesprochen. Zwar sind es dieselben Zeichen, die der eine »hat« und der andere »sieht«, und weil es dieselben sind, können beide durch sie miteinander kommunizieren. Aber sie können dabei dennoch nicht »wissen«, was der andere mit ihnen »meint«, ja noch nicht einmal, was sie selbst mit ihnen meinen. Sie können nur ihre Zeichen gebrauchen. Und damit, schickt Wittgenstein voraus (§ 503), könne und müsse man »zufrieden« sein, wenn man das Funktionieren der Sprache verstehen wolle. Grammatik, als Untersuchung des Funktionierens der Sprache, könne und müsse sich darauf beschränken, »den Gebrauch der Zeichen« zu beschreiben, ohne ihn erklären zu wollen (§ 496).

Das Bedürfnis nach Erklärung ist verständlich. Es entspringt selbst der Differenz der Zeichen und ihres Gebrauchs. Erfährt man in der Kommunikation, daß andere die Zeichen, die man gebraucht, anders gebrauchen als man selbst, kann man »unzufrieden« werden mit dem, »was man im gewöhnlichen Leben »Satz«, »Wort«, »Zeichen«, nennt«. Man wird dann nach der allgemeinen, verbindlichen Bedeutung der Zeichen fragen und Versuche machen, eine solche zu begründen. Man wird das, so Wittgenstein, jedoch nur dann tun, wenn man von der »wirklichen Sprache« bereits einen vorgefaßten Begriff hat und ihr ein »Ideal«, das Ideal unbedingter Eindeutigkeit, unterstellt. Man wird sich dann »über das Wesen des *eigentlichen* Zeichens« den Kopf zerbrechen, es etwa in der »Vorstellung vom Zeichen« suchen und von da aus zu Theoremen des Meinens und des Wissens von diesem Meinen kommen (§ 105). Solche Theoreme sollen denkbar machen, daß Zeichen, auch wenn sie so oder anders gebraucht werden können, dabei doch stets mit einer Bedeutung versehen werden, von der man »weiß«, daß man sie »meint«, und die man darum jederzeit allgemein mitteilen könnte. Dazu muß man wiederum ein Subjekt einführen, das »transzendental«, den empirischen Bedingungen der Kommunikation und also dem individuellen Gebrauch der Zeichen enthoben ist. Kant hatte es eben dazu eingeführt, objektive Erkenntnis denkbar zu machen, Erkenntnis, die nicht nur individuell sein sollte.

Wittgenstein will mit seinem Rückgang auf den individuellen

Gebrauch der Zeichen solche Theoreme erübrigen. Denn ein Vorstellen, Meinen und Wissen von diesem Meinen läßt sich auf keine Weise ausweisen. Es handelt sich, wie Kant selbst in seiner Vorrede zur 2. Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* betont, nicht um die Beschreibung von etwas Gegebenem, sondern um das »Experiment« einer »Erklärung«, der Erklärung der Möglichkeit von Erkenntnissen *a priori*, und Begriffe des Vorstellens und Meinens haben darum auch nur Sinn im Zusammenhang mit *dieser* Erklärung, nicht jedoch in einer Untersuchung des Funktionierens der »wirklichen Sprache«. Was Kant versuchte (die Möglichkeit von Erkenntnissen *a priori* zu erklären), hat nach Wittgenstein nun seine Zeit gehabt:

»Es war charakteristisch für die Theoretiker der vergangenen Kulturperiode, das A-priori finden zu wollen, wo es nicht war. – Oder soll ich sagen, es war charakteristisch für die verg. Kulturperiode, den Begriff, des »a priori« zu schaffen.« (TS 45)

Wittgenstein versucht statt dessen, nun, im Blick auf das Funktionieren der »wirklichen Sprache«, in nichts mehr über den individuellen Gebrauch der Zeichen hinauszugehen, nichts mehr in der Kommunikation davon auszunehmen, zumindest keinen *Begriff* mehr davon zu bilden. Auch nicht vom Denken: auch »Denken« ist nach Wittgenstein etwas, das zum individuellen Gebrauch der Zeichen hinzugedacht wird, um unterschiedliche Weisen ihres Gebrauchs zu erklären, ohne daß es sich wirklich von diesem Gebrauch unterscheiden ließe.²³ Das bedeutet nach Wittgenstein nicht, daß man Begriffe wie Vorstellen, Denken, Meinen, Wissen nicht sinnvoll gebrauchen könnte; es bedeutet nur, daß man das Funktionieren der »wirklichen Sprache« durch sie nicht »erklären« kann.

23 Vgl. Philosophische Untersuchungen, §§ 327-342, ferner die verwandten Untersuchungsreihen §§ 156-171 zur Frage, was beim Lesen von Zeichen geschieht, mit dem Ergebnis: »Können wir mehr sagen, als daß nach einiger Zeit dieser Laut [den es bezeichnet] automatisch kommt, wenn wir das Zeichen ansehen?« (§ 166), und zur Frage, ob man sich »richtig« an die Bedeutung eines Zeichens erinnern kann, den § 258 mit dem Ergebnis, »daß sich eine Definition des Zeichens nicht aussprechen läßt« und daß man »kein Kriterium der Richtigkeit« hat. Auch hier bleibt es beim bloßen Gebrauch von Zeichen.

So weit die Übereinstimmung Kierkegaards und Wittgensteins im Rückgang von allgemeinen Maßstäben des Denkens auf den individuellen Zeichengebrauch. Auf die Frage nun, wie sich Individuen trotz ihres individuellen Zeichengebrauchs einander mitteilen und ihre Mitteilungen hinreichend eindeutig sein können, antworten Kierkegaard und Wittgenstein unterschiedlich: Kierkegaard mit seinem Theorem der indirekten, doppelt reflektierten Mitteilung, Wittgenstein mit seinem Theorem geregelter Sprachspiele.

Kierkegaard *rechnet* nicht nur mit dem individuellen Gebrauch der Zeichen, er fordert ihn in seiner philosophisch-religiösen Schriftstellerei bewußt heraus, um den Einzelnen auf seine Entscheidung als Einzelner für oder gegen den Gott-Menschen aufmerksam zu machen. Er irritiert gezielt alle Erwartungen direkter Mitteilung. Er versucht nicht, wie Autoren es sonst gewöhnlich tun, seine Individualität so weit wie möglich zugunsten der »Sache«, die er »vertritt«, zurückzunehmen, sondern er macht sich im Gegenteil so weit wie möglich als Individuum kenntlich. Dies jedoch nicht als Sören Kierkegaard, sondern in Gestalt vielfacher Pseudonyme, die er in »psychologisch variiertes Individualitätsverschiedenheit«, hier in »Zerknirschung«, dort in »Ausgelassenheit«, hier in »Verzweiflung«, dort in »Übermut«, hier in »Leid«, dort in »Jubel« sprechen läßt und für die er, wie er erklärt, keine Verantwortung übernimmt.²⁴ Er vertraut den Pseudonymen auch nicht nur Abhandlungen der gewohnten Art an, sondern läßt sie mit Dichtungen, Tagebuchaufzeichnungen, Briefen, Essays, Reden und anderem hantieren und im ganzen »Ernst« und »Scherz« so mischen, daß sie für den Leser nicht mehr zu unterscheiden sind. Er inszeniert auf diese Weise eine Grundstimmung der Ironie, der Ironie im sokratischen Sinn als Verweigerung eindeutigen Wissens, die gerade dadurch Ironie ist, daß man an keiner Stelle weiß, ob es sich nun um Ironie handelt oder nicht. So hat der Leser niemanden, auf den, und nichts, auf das er sich verlassen könnte, und so muß und soll er sich ganz auf sich selbst verlassen.

Dennoch, auch eine indirekte Mitteilung unter Individuen, von

²⁴ Sören Kierkegaard, Anhang zur Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, a.a.O., Bd. 2, 339 ff.

denen das eine die Zeichen so, das andere sie anders verstehen kann, ist eine Mitteilung – eine Mitteilung, von der man stets weiß, daß man sie so oder anders verstehen kann, und deren man sich darum nie sicher ist. Daß man sich ihrer nie sicher sein kann, heißt freilich nicht, daß man sich ihrer nicht, jedenfalls »im Verhältnis von Mensch zu Mensch«,²⁵ bis zu einem gewissen Grad versichern könnte. Dies geschieht, so Kierkegaard, durch »Doppel-Reflexion«.²⁶

Diese Doppel-Reflexion ist etwa so zu verstehen: Die Mitteilung eines Individuums, das zunächst »unkenntlich« ist, ist selbst »unkenntlich« – man kann, mit Wittgenstein zu sprechen, nicht wissen, was es meint, man sieht nur seine Zeichen. Im Fall des Gott-Menschen ist die Unkenntlichkeit die »größtmögliche«; aber um Unkenntlichkeit handelt es sich auch, so Kierkegaard, »z. B. wenn ein Polizeibeamter Zivil trägt.«²⁷ Der Gott-Mensch *muß* unkenntlich sein, er »muß die unmittelbare Mitteilung versagen, um den Glauben zu fordern.«²⁸ Ein gewöhnlicher Mensch *kann* sich, mehr oder weniger, unkenntlich machen, aus edlen oder anderen Absichten – ob er das Recht dazu hat, läßt Kierkegaard offen. Jedenfalls muß man immer damit rechnen, daß er es tut, und selbst wenn er *sagt*, also »direkt« mitteilt, er teile sich ohne alles Inkognito mit, kann dies immer noch Teil seines Inkognito, eines gewollten oder ungewollten, sein.²⁹ Ein Individuum ist *als* Individuum unkenntlich.

Andererseits aber »verdoppelt« das Individuum die Zeichen seiner Mitteilung. Ein Individuum *gibt* nicht nur Zeichen, es *ist* auch Zeichen, wenn es sich mitteilt: es teilt sich stets auf charakteristische Weise mit, in einem bestimmten Ton, mit einem bestimmten Gesichtsausdruck, durch eine bestimmte Wortwahl usw., und der andere, der diese Zeichen sieht, zieht daraus seine Schlüsse, wie er die Mitteilung zu verstehen hat. Er »reflektiert« Inhalt und Art der Mitteilung aneinander. Dasselbe tut der andere, und beide wissen das voneinander. Jeder reflektiert die Reflexion des andern mit, ihre Reflexion ist jeweils eine Doppel-Reflexion. Diese Doppel-

²⁵ Kierkegaard, Einübung im Christentum, a.a.O., 146.

²⁶ Ebd., 135.

²⁷ Ebd., 130.

²⁸ Ebd., 146.

²⁹ Kierkegaard spielt das am Verhältnis zwischen zwei Liebenden durch (ebd., 144 f.).

Reflexion ermöglicht es den Individuen, sich laufend aufeinander einzustellen, sich einander *als* Individuen zu verstehen. Sie müssen sich auf jedes Individuum und auf jede Situation wieder anders einstellen, und das können sie eben dadurch, daß sie ihre Zeichen individuell gebrauchen. Sie werden so zwar nie *wissen*, ob sie einander »wirklich« verstehen, und doch werden sie einander *hinreichend* verstehen, hinreichend, um ihr Handeln aufeinander abstimmen zu können. Die indirekte, doppelt reflektierte Mitteilung läßt immer offen, ob man einander verstanden oder mißverstanden hat; Individuen können nur »glauben« und bestenfalls »versichern«, den andern zu verstehen.³⁰ Doch es bleibt ihnen immer, auf das Handeln des andern zu sehen.

Wittgenstein, der sich vor derselben Ausgangslage sieht, nennt im Tagebuch von 1937 die Gedanken zu »verzwickt« (TS 103), die Kierkegaard an das Paradox des Zeichens anschließt.³¹ Er legt sich die Dinge darum anders zurecht. Er versucht zunächst, den religiösen Glauben als eigentümliches Sprachspiel zu fassen, als Sprachspiel zwar von besonderer Bedeutung, weil es »nur mit Lebensfragen gespielt wird« (TS 91), doch zugleich auch als besonderes Sprachspiel, das man spielen kann oder nicht:

»[...] lebt man anders, so spricht man anders. Mit einem neuen Leben lernt man neue Sprachspiele.« (TS 75)

Er beschreibt das religiöse Sprachspiel so:

»Man kniet & schaut nach oben & faltet die Hände & und spricht, & sagt man spricht mit Gott, man sagt Gott sieht alles was ich tue; man sagt Gott spricht zu mir in meinem *Herzen*; man spricht von den Augen, der Hand, dem Mund Gottes, aber nicht von andern Teilen des Körpers: Lerne daraus die Grammatik des Wortes ›Gott!‹« (TS 90)³²

³⁰ Ebd., 144 u. 146.

³¹ Er scheint dabei jedoch nicht so sehr an die *Einübung im Christentum* zu denken, sondern spielt auf die Entfaltung des Paradoxes in den *Philosophischen Brocken* und der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* an (»die ewige Bedeutung einer *historischen* Tatsache u. dergl.«).

³² Wittgenstein fügt in Klammern hinzu: »[Ich habe irgendwo gelesen, Luther hätte geschrieben, die Theologie sei die ›Grammatik des Wortes Gottes, der heiligen Schrift.‹ Die Notiz könnte helfen, die berühmte Bemerkung im § 373 der *Philosophischen Untersuchungen* (»Theologie als Grammatik.«) leichter als bisher verstehen zu lassen.

Die Lebensform, die sich in diesem Sprachspiel darstellt, ist dann nicht weiter zu erklären:

»Ganz ähnlich, wie das Wort ›Au-weh‹ keine Bedeutung hat – ausser als Schmerzensschrei.« (TS 91)

Wird der religiöse Glaube in dieser Weise als ein besonderes Sprachspiel, eine besondere Praxis gefaßt, dann verschwindet das Paradox des Glaubens »an« etwas, »an« den Gott-Menschen. Der Verstand, so Wittgenstein im Tagebuch, wird nicht mehr zu jener »paradoxen Leidenschaft« vor dem Zeichen des Gott-Menschen »gereizt«, von der Kierkegaard ausging, wenn man statt »Glaube an Christus«³³ »Liebe zu Christus« sagt:

»Ich glaube: es ist durch das Wort ›glauben‹ in der Religion furchtbar viel Unheil angerichtet worden. Alle die verzwickten Gedanken über das ›Paradox‹, die *ewige* Bedeutung einer *historischen* Tatsache u. dergl. Sagst Du aber statt ›Glaube an Christus‹ ›Liebe zu Christus‹, so verschwindet das Paradox, d.i., die Reizung des *Verstandes*. Was hat die Religion mit so einem Kitzeln des Verstandes zu tun. (Auch das kann für den oder den zu seiner Religion gehören)

Nicht daß man nun sagen könnte: Ja jetzt ist alles einfach – oder verständlich. Es ist gar nichts *verständlich*, es ist nur nicht *unverständlich*. – « (TS 103 f.)

In den *Philosophischen Untersuchungen* sucht Wittgenstein das Kierkegaardsche Paradox der Zeichen auch im Blick auf das Funktionieren der Sprache überhaupt zu vermeiden, indem er »Regeln« des Gebrauchs von Zeichen in »Sprachspielen« einführt. Auch sie erwägt er im Tagebuch von 1937 in engem Zusammenhang mit den Fragen des religiösen Glaubens und den Anstößen, die ihm Kierkegaard dazu gegeben hat. Am 30. 1. 1937 notiert er:

»Unser Gegenstand ist doch sublim, – wie kann er dann von gesprochenen oder geschriebenen Zeichen handeln?

Nun wir reden von dem *Gebrauch der Zeichen* als Zeichen (& natürlich ist der Gebrauch des Zeichens nicht ein Gegenstand; der als das eigentliche & interessante dem Zeichen als seinem bloßen Vertreter gegenübersteht.)

Aber was ist am Gebrauch der Zeichen Tiefes? Da erinnere ich mich,

³³ Wittgensteins Gebrauch der Wendungen ›Glauben an‹ und ›Glauben, daß‹ untersucht Dallas M. High, *Language, Persons, and Belief. Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religious Uses of Language*, Oxford/New York 1967, Part II.

erstens, daran, daß Namen oft eine magische Rolle zugekommen ist, & und zweitens daran, daß die Probleme, die durch ein Mißdenken der Formen unserer Sprache entstehen, immer den Charakter des Profunden haben.« (TS 74)

Und kurz darauf, am 8. 2. 1937:

»Die ›sublime Auffassung‹ zwingt mich von dem konkreten Fall wegzugehen, da, was ich sage, ja auf ihn nicht paßt. Ich begeben mich nun in eine ätherische Region, rede vom *eigentlichen* Zeichen, von Regeln, die es geben muß (obwohl ich nicht sagen kann wo & wie), – & und gerate ›aufs Glatteis.« (TS 77)

Das »eigentliche« Zeichen ist hier offenbar (anders als im § 105 der *Philosophischen Untersuchungen*) das Zeichen, das jenseits des »konkreten Falls« des religiösen Glaubens in der alltäglichen Kommunikation gebraucht wird – und von ihm, nicht von denen des religiösen Glaubens, sagt Wittgenstein, er begeben sich in eine »ätherische Region« und gerate »aufs Glatteis«. Sein Gedanke zu diesem »eigentlichen Zeichen« scheint zu sein: Es muß für seinen Gebrauch Regeln geben. Denn nur wenn Zeichen nach Regeln gebraucht werden, werden sie gleich gebraucht, nur wenn der Zeichengebrauch durch Regeln gesichert ist, ist die allgemeine Mitteilbarkeit gesichert – ohne Paradox.

Doch kann, wie Wittgenstein im Tagebuch befürchtet, auch die Einführung des Regelbegriffs zu einem »Paradox« führen, dem berühmten Paradox der *Philosophischen Untersuchungen*:³⁴

»Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch.« (§ 201)

Das »Mißverständnis«, das der Entstehung dieses Paradoxes zugrunde liegt, besteht, so Wittgenstein, in der »Neigung, zu sagen: jedes Handeln nach einer Regel sei ein Deuten«. Wenn aber das Handeln nach einer Regel ein Deuten dieser Regel ist, wird man wiederum fragen müssen, welcher Regel dann dieses Deuten der

34 Wir können hier nicht auf die breite Diskussion eingehen, die sich vor allem an Saul Kripke, Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition, Oxford 1982 (aus dem Engl. übers. von Helmut Pape, Frankfurt am Main 1987), angeschlossen hat. Wir können nur versuchen, von Kierkegaard her ein Licht darauf zu werfen.

Regel folge, so daß also »Deutung hinter Deutung« gesetzt wird (ebd.). Der Regelbegriff hilft nur weiter, schließt Wittgenstein daraus, wenn »es eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine Deutung ist« (ebd.), und die Auffassung der Regel, die er vorschlägt, ist dann die, daß man »dazu abgerichtet« wird, einer Regel zu folgen (§ 206), und ihr dann »blind« folgt (§ 219).

Wenn allgemeine Mitteilbarkeit durch Zeichen, die stets so und anders verstanden werden können, mit Hilfe von Regeln des Zeichengebrauchs denkbar gemacht werden soll, ist danach zweierlei nicht sinnvoll: einerseits ein allgemeines, »direkt mitteilbares« Wissen von den Regeln vorauszusetzen, das dann wiederum nur nach Regeln erworben und angewendet werden könnte,³⁵ andererseits zu sagen, einer allein könne einer Regel folgen, weil dann die Regel den Sinn verlöre, für den sie eingeführt wurde. *Von Kierkegaard her gelesen, hat Wittgensteins Einführung des Regelbegriffs den Sinn, es mit der Regel genug sein zu lassen und weitere Fragen nach der Möglichkeit der (direkten oder indirekten) Mitteilung abzuschneiden.* So wie man sich mit dem Gebrauch von Zeichen zufriedengeben muß, muß man sich nach Wittgenstein auch damit zufriedengeben, daß der Gebrauch von Zeichen geregelt sein muß – wie auch immer.³⁶ Regeln des Gebrauchs von Zeichen einzuführen, denen »blind« gefolgt wird, also ohne daß man etwas von ihnen »weiß«, ist nur dann eine Lösung des Problems der Mitteilbarkeit, die der Kierkegaardschen Doppel-Reflexion äquivalent ist, wenn sie alle weiteren Erklärungen, auch die Kierkegaardsche, erübrigt. Das Theorem des geregelten Sprachspiels ersetzt das Theorem der indirekten, doppelt reflektierten Mitteilung nur dann, wenn man es bei der bloßen Annahme von Regeln beläßt und nicht wieder ein Wissen von ihnen und den Kriterien ihrer Befolgung verlangt.³⁷ Damit ist nicht entschieden, welches der

35 Vgl. *Philosophische Untersuchungen*, § 31: »Man kann sich [...] denken, Einer habe das Spiel gelernt, ohne je Regeln zu lernen, oder zu formulieren.«

36 Auch wenn Zeichen als »willkürlich« gelten, lassen sie sich nicht durch beliebige andere ersetzen. Sie »sagen« etwas, was andere »an der Stelle« nicht sagen könnten, und scheinen damit hinreichend eindeutig für die Mitteilung zu sein (§ 508). Reichen sie nicht hin, kann man sie »durch weitere Zeichen ergänzen«. Aber dadurch können sie ebensogut undeutlicher werden, gleichsam »zu stammeln« beginnen (§ 433).

37 Vossenkuhl, Ludwig Wittgenstein, a.a.O., 262 ff., macht in seiner Kritik

beiden Theoreme zur Lösung des Problems der Mittelbarkeit vorzuziehen ist. Wittgenstein legt es mit seiner Form philosophischer Schriftstellerei ebenso wie Kierkegaard darauf an, dem Leser die Entscheidung nicht abzunehmen.³⁸ In jedem Fall ändert auch die Einführung des Regelbegriffs nichts daran, daß man in der Kommunikation unter Individuen beim Gebrauch von Zeichen nicht »weiß«, was der andere (und man selbst) »meint«, sondern »sehen« muß, wie der andere die Zeichen gebraucht, um darauf den eigenen Gebrauch einzustellen. Denn so, wie Wittgenstein den Regelbegriff einführt, läßt er unberührt, »daß dem, was wir Regel eines Sprachspiels nennen, sehr verschiedene Rollen im Spiel zukommen können« (§ 53), und daß auch, wer im Gebrauch von Zeichen einer Regel folgt, gleichwohl »jedesmal etwas Anderes« tut – jedesmal andere Zeichen mit einem anderen Sinn gebraucht.³⁹

Doch so viel wird man sagen können: *Wenn Kierkegaard auf dem Boden seines unangefochtenen religiösen Glaubens zu einem neuen Denken des Zeichens kam, des Zeichens als Ärgernisses, sofern es nicht für etwas schon Bekanntes steht, sondern der eine es so, der andere anders verstehen kann, so kommt Wittgenstein, nun ohne den Boden eines unangefochtenen religiösen Glaubens, zu einem neuen Vertrauen in die Zeichen, einem Vertrauen, das sich in der Annahme ausspricht, daß ihr Gebrauch geregelt ist – wie auch immer.* Auch bei diesem Vertrauen handelt es sich, wie Wittgenstein zuletzt, in *Über Gewißheit*, notiert, um einen Glauben, einen

von Kripkes Diskussion des Regelparadoxes im § 201 der *Philosophischen Untersuchungen* darauf aufmerksam, daß Saul Kripkes Problem, wie man einer Regel folgt, nicht Wittgensteins Problem ist. Dennoch unterscheidet er dann selbst zwischen tatsächlicher und »nur scheinbarer« Regelbefolgung, für die es freilich, auch nach Vossenkuhl selbst, »keine weitere Instanz« gibt. Zwischen Regel und Regelanwendung gibt es deshalb »keine Lücke«, weil nach Wittgenstein die Regel, um ihren Sinn zu erfüllen, gar nicht formuliert und bewußt zu sein braucht.

³⁸ Es dürfte sich auch nicht ohne weiteres entscheiden lassen, ob es sich bei Kierkegaards Theorem der indirekten, doppelt reflektierten Mitteilung um eine Erklärung handelt, die dann unter Wittgensteins Verdikt fiele, oder um eine Beschreibung in seinem eigenen Sinn.

³⁹ Vgl. Wittgenstein, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, hg. von G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, G. H. von Wright, Werkausgabe Bd. 6, Frankfurt am Main 1984 (stw 506), 416, und dazu Vossenkuhl, Ludwig Wittgenstein, a.a.O., 270.

Glauben, der eine Praxis ermöglicht. Dort heißt es zwar (§ 166): »Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.« Und (§ 173): Es liegt nicht »in meiner Macht, was ich glaube«. Doch es heißt dann auch (§ 174): »Ich handle mit voller Gewißheit. Aber diese Gewißheit ist meine eigene.«⁴⁰

⁴⁰ Man kann von hier aus die Unbegreiflichkeit Gottes und die Unbegündbarkeit der Sprachspiele zusammenführen und auf einen religiösen Rand aller Sprachspiele, alles Sprechens schließen (vgl. Schweidler, Wittgensteins Philosophiebegriff, a.a.O., und Malcolm, Wittgenstein, a.a.O.) und so Wittgensteins Denken im ganzen, wenn man so will, »kierkegaardisieren«. So weit muß man, denke ich, nicht gehen (vgl. auch Vossenkuhl, Ludwig Wittgenstein, a.a.O., 293). Wittgenstein selbst jedenfalls ist, indem er den religiösen Glauben als *besonderes* Sprachspiel beschrieb (s.o.), nicht so weit gegangen.