

Ludwig Wittgenstein und Ferdinand Ebner. Die Suche nach dem "erlösenden" Wort.

von
Monika Seekircher (Innsbruck)

Diese Arbeit befaßt sich mit der Frage, ob die Sprache den Solipsismus überwinden kann. Mit dieser Frage werden Ferdinand Ebners Buch "Das Wort und die geistigen Realitäten" und Ludwig Wittgensteins "Tractatus logico-philosophicus" konfrontiert. Es geht hier also um Ebners und Wittgensteins Stellungnahme dazu, ob und wie weit man sich sprachlich mitteilen kann.

Wenn auch diese beiden Werke formal sehr verschieden sind, so zeigen sich in ihnen doch einige Gemeinsamkeiten. Zudem stehen beide Werke in einem gewissen Zusammenhang mit der Zeitschrift "Der Brenner" und ihrem Herausgeber Ludwig von Ficker. Das Leitmotiv des "Brenner" war die Sprache, "die Frage nach dem Wort, das 'trägt und nicht trägt'".¹ Durch diese Thematik sahen sich Wittgenstein und Ebner mit der Zeitschrift verbunden. Zudem waren beide mit Ludwig von Ficker persönlich bekannt. Daß Ebner seine "Fragmente"² im "Brenner" veröffentlichte, war daher recht naheliegend. Auch Wittgenstein, der seine Anteilnahme am "Brenner" zudem durch eine hohe Geldspende für bedürftige Mitarbeiter dieser Zeitschrift bekundete, wäre an einer Veröffentlichung im "Brenner" interessiert gewesen. Sie scheiterte allerdings am mangelnden Verständnis Fickers für den "Tractatus".³

Für die These dieser Arbeit ist es zudem von großer Bedeutung, daß Wittgenstein und Ebner Zeitgenossen waren. Es soll hier nämlich gezeigt werden, daß die beiden Werke eine Reaktion auf die Zeit um den Ersten Weltkrieg sind - eine Zeit, die trotz der schrecklichen Ereignisse durch einen besonders phrasenhaften Gebrauch der Sprache gekennzeichnet war und deshalb von Karl Kraus zu den "letzten Tagen der Menschheit" erklärt wurde. Ein wesentlicher Teil dieser Arbeit wird daher darin bestehen, die Zusammenhänge zwischen dem phrasenhaften Sprachgebrauch der damaligen Zeit und den Sprachauffassungen von Wittgenstein und Ebner aufzuzeigen.

Zuletzt soll noch kurz auf Wittgensteins und Ebners Spätwerk eingegangen werden, und es soll untersucht werden, ob es hier zu einer Überwindung des Solipsismus kommt.

1 Vgl. 25 Jahre Brenner Archiv. Innsbruck 1989, S. 1.

2 Der Untertitel zu Ebners Werk "Das Wort und die geistigen Realitäten" lautet "Pneumatologische Fragmente". Dieses Werk wird daher häufig, auch von Ebner selbst, einfach als die "Fragmente" bezeichnet.

3 Vgl. Walter Methlagl: Erläuterungen zur Beziehung zwischen Ludwig Wittgenstein und Ludwig von Ficker. In: Ludwig Wittgenstein: Briefe an Ludwig von Ficker. Hrsg. v. Georg Henrik von Wright. Salzburg 1969, S. 59ff.

Solipsistische Aspekte im "Tractatus"

Im "Tractatus" legt Wittgenstein eine Abbildtheorie der Sprache dar. Ihr Grundgedanke ist die Wort-Gegenstand-Relation, die Auffassung, daß die Sprache die Welt widerspiegelt. Die Voraussetzung für die Abbildtheorie des Satzes ist die Repräsentation von Gegenständen durch Zeichen,⁴ wobei jedoch die logische Form, die Voraussetzung für die Abbildung ist, nicht abgebildet werden kann: "Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm."⁵ Aber gerade weil sich die logische Form im Satz zeigt, ist sie für Wittgenstein sprachlich nicht erfassbar: "Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden."⁶ Hier bringt Wittgenstein bereits deutlich die Mystik in seiner Sprachauffassung zum Ausdruck.

Zimmermann beschreibt Wittgensteins Sprachauffassung im "Tractatus", indem er zwischen sinnvollen, sinnlosen und unsinnigen Sätzen unterscheidet.⁷ Sinnvolle Sätze sind demnach die Sätze der Naturwissenschaft. Das sind Sätze, die Bilder der Wirklichkeit sind, die anhand der Wirklichkeit entweder verifiziert oder falsifiziert werden können. Sinnlos sind Tautologien und Kontradiktionen, das sind Sätze, die a priori wahr bzw. a priori falsch sind.⁸ Unsinnig sind die Sätze der Metaphysik, der Ethik und der Ästhetik, da sie sich überhaupt nicht auf die Welt als die Gesamtheit der Tatsachen beziehen.

Da für den frühen Wittgenstein der einzig sinnvolle Sprachgebrauch in der Abbildung der Wirklichkeit liegt, wird natürlich die Möglichkeit der Sprache sehr stark eingeschränkt. Wie sehr, zeigt Wittgenstein selbst in den "Philosophischen Untersuchungen" auf und kritisiert dabei zugleich seine frühere Position:

Führe dir die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele an diesen Beispielen, und anderen, vor Augen:

- Befehlen, und nach Befehlen handeln –
- Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen –
- Herstellen eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung) –
- Berichten eines Hergangs –
- Über den Hergang Vermutungen anstellen –
- Eine Hypothese aufstellen und prüfen –
- Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme –
- Eine Geschichte erfinden; und lesen –
- Theater spielen –
- Reigen singen –
- Rätsel raten –
- Einen Witz machen; erzählen –
- Ein angewandtes Rechenexempel lösen –
- Aus einer Sprache in die andere übersetzen –
- Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.
- Es ist interessant, die Mannigfaltigkeit der Werkzeuge der Sprache und ihrer Verwendungs-

4 Vgl. Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus [= TLP]. In: Werkausgabe Bd.1. Frankfurt am Main 1984, 4.0312, S. 29.

5 TLP, 4.121, S. 33.

6 TLP, 4.1212, S. 34.

7 Vgl. Jörg Zimmermann: Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik. Frankfurt am Main 1975, S. 31.

8 Vgl. TLP, 4.461, S. 43.

weisen, die Mannigfaltigkeit der Wort- und Satzarten, mit dem zu vergleichen, was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben. (Und auch der Verfasser der *Logisch-Philosophischen Abhandlung*.)⁹

Auch wenn Wittgenstein seine einseitige Sprachauffassung später selbst kritisierte, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß er sich der radikalen Einschränkung der Möglichkeit der Sprache nicht bewußt war, als er den "Tractatus" schrieb. Es bedarf daher noch einer eingehenderen Untersuchung der Gründe, die Wittgenstein zu diesem sprachlichen Reduktionismus führten. Zuvor soll jedoch noch die Abbildtheorie der Sprache mit dem Solipsismus in Zusammenhang gebracht werden.

Daß die Umgangssprache mit der Abbildtheorie unvereinbar ist, macht Wittgenstein mehrfach deutlich:

In der Umgangssprache kommt es ungemein häufig vor, daß dasselbe Wort auf verschiedene Art und Weise bezeichnet – also verschiedenen Symbolen angehört –, oder, daß zwei Wörter, die auf verschiedene Art und Weise bezeichnen, äußerlich in der gleichen Weise im Satze angewandt werden.¹⁰

Für Wittgenstein ist diese Mehrdeutigkeit ein Makel, den er beseitigt wissen will:

Um diesen Irrtümern zu entgehen, müssen wir eine Zeichensprache verwenden, welche sie ausschließt, indem sie nicht das gleiche Zeichen in verschiedenen Symbolen, und Zeichen, welche auf verschiedene Art bezeichnen, nicht äußerlich auf die gleiche Art verwendet. Eine Zeichensprache also, die der *logischen* Grammatik – der logischen Syntax – gehorcht.¹¹

Es wird also deutlich, daß zwischen der Semantik der Wissenschaftssprachen und der Semantik der Umgangssprache ein großer Unterschied besteht. Die Begriffe der Wissenschaftssprachen sind definitorisch bestimmt. Dadurch lassen sie sich eindeutig voneinander abgrenzen. Den Begriffen der Umgangssprache fehlt hingegen diese Eindeutigkeit, sodaß nicht jeder genau dieselben Vorstellungen mit einem Begriff verbindet. Das führt nun zu der Vermutung, daß es – wenn überhaupt – nur durch Wissenschaftssprachen möglich ist, den Solipsismus zu überwinden, da nur hier eine völlige begriffliche Übereinstimmung gewährleistet ist.

Aber in der Wissenschaft geht es primär um die Darstellungsfunktion der Sprache, um die reine Denotation. Dies geht Hand in Hand mit dem Objektivitätsideal der Wissenschaften, das heißt also, daß das subjektive Moment so weit als möglich ausgeschaltet wird. Auch für Wittgenstein gibt es – zumindest was die Abbildtheorie betrifft – kein Subjekt. Wenn er die Welt unkritisch als die "Gesamtheit der Tatsachen" bezeichnet, scheint er sogar dem naiven Realismus nahe zu stehen. Aber gerade durch diese Ausschaltung des Subjektiven wird die Sprache völlig unpersönlich. Das Unpersönliche der Wissenschaftssprachen wird auch dadurch deutlich, daß wissenschaftliche Termini völlig unabhängig von den Kommunizierenden und der Kommunikationssituation sind. Das mag für die Anliegen der Wissenschaft sinnvoll

9 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* [= PU]. In: Werkausgabe Bd.1, 23, S. 250.

10 TLP, 3.323, S. 22.

11 TLP, 3.325, S. 22.

sein. Aber gerade dadurch, daß die Begriffe nicht durch die jeweiligen Kommunizierenden und die jeweilige Kommunikationssituation immer wieder von neuem bestimmt werden können, ist die Wissenschaftssprache für zwischenmenschliche Gespräche nicht geeignet. In der Wissenschaft geht es jedoch um eine möglichst exakte Erfassung der "objektiven" Wirklichkeit bzw. eines Aspekts dieser Wirklichkeit und nicht um die Wirklichkeit in ihrer existentiellen Dimension. In der Wissenschaft, d.h. auch gemäß der Abbildtheorie der Sprache, kann es daher niemals zu einer Überwindung des Solipsismus kommen. Die Problematik des Solipsismus stellt sich hier vielmehr überhaupt nicht, da versucht wird, das Subjektive so weit als möglich auszuschalten.

Obwohl Wittgenstein den Großteil des "Tractatus" der Abbildtheorie widmet, ist sein wesentliches Anliegen die Grenzziehung zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren: "*Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken [...]*"¹² Die Abbildtheorie ist daher für Wittgenstein nicht so sehr als Sprachmodell für sich von Bedeutung, sondern dient dazu zu zeigen, was sprachlich erfaßbar ist und was nicht. Aber gerade durch die Abbildtheorie kann er eine eindeutige Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren ziehen. Nach dieser Theorie sind die einzig sinnvollen Sätze Bilder der Wirklichkeit, das heißt, Sprache wird nur dann sinnvoll gebraucht, wenn sie der Darstellung von Tatsachen dient. Damit wird nur den Naturwissenschaften eine Berechtigung in der Sprache gegeben. Die Philosophie, die Logik, die Ethik und die Ästhetik rechnet Wittgenstein dem Bereich des Unsagbaren zu.¹³ Aber auch wenn diese Bereiche keine sprachliche Existenz haben, so leugnet Wittgenstein nicht deren Existenz schlechthin. Dadurch daß er sie aus dem Bereich des Unsagbaren hervorhebt, läßt er ihnen sogar eine besondere Bedeutung zukommen. Problematisch ist nur, daß sich Wittgenstein dem Unausprechlichen sprachlich nähert, auch wenn er sich selbst dieser Diskrepanz bewußt ist.

Für Ingeborg Bachmann ist der "Tractatus" eine "verzweifelte Bemühung um das Unausprechliche"¹⁴. Nur dadurch, daß Wittgenstein das Sagbare so exakt und präzise wie möglich darstellt, kann er einen Eindruck vom Unsagbaren vermitteln.

Daß allein mit der naturwissenschaftlichen Erklärung der Welt sehr wenig getan ist, bringt Wittgenstein deutlich zum Ausdruck, wenn seiner Meinung nach die Naturwissenschaft niemals letzte Erklärungen geben kann, obwohl nur sie es mit sinnvollen Sätzen zu tun hat: "Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien."¹⁵ Nicht die beschreibbare und durch Naturgesetze erklärable Welt der Tatsachen ist für Wittgenstein von Bedeutung, sondern der unsagbare Grund für diese Welt: "Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist."¹⁶

12 TLP, S. 9.

13 Vgl. TLP, S. 33, 76 u. 83.

14 Ingeborg Bachmann: Ludwig Wittgenstein. Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte. In: Ludwig Wittgenstein/Schriften. Beiheft, S. 8.

15 TLP, 6.371, S. 81f.

16 TLP, 6.44, S. 84.

Wittgenstein stellt also der Sprache, die für ihn nur als naturwissenschaftliche Sprache sinnvoll gebraucht wird, das Mystische, nur im Schweigen Erfahrbare gegenüber. Dieses Schweigen "besagt" für Wittgenstein letztlich mehr, als es die Sprache vermag. Damit wendet er sich nicht nur gegen den Positivismus, sondern gegen die gesamte rationalistische Tradition. Dieser antirationalistische Zug wird bereits im Vorwort deutlich, wenn er behauptet, die Probleme gelöst zu haben, und zugleich sagt, daß damit wenig getan ist:

Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Und wenn ich mich hierin nicht irre, so besteht nun der Wert dieser Arbeit zweitens darin, daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind.¹⁷

Die Stellung und Lösung von Problemen kann sich nur auf der sprachlichen Ebene abspielen. Gemäß der naturwissenschaftlichen Sprachauffassung sind daher tatsächlich alle Probleme gelöst, da diese Sprachauffassung die Stellung von metaphysischen Fragen überhaupt nicht zuläßt. Die Beantwortung der wissenschaftlichen Fragen hat aber überhaupt nichts mit unseren existentiellen Problemen zu tun: "Wir fühlen, daß, selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort."¹⁸ Hier wird die existentielle Dimension von Wittgensteins Denken besonders deutlich. Die Beantwortung der wissenschaftlichen Fragen erscheint angesichts der Lebensproblematik völlig unbedeutend. Allerdings gibt es das Problem des Lebens insofern nicht, als es sich überhaupt nicht stellen läßt. Um dies zu zeigen, benötigt Wittgenstein jedoch die Sprache.

Wittgenstein macht also Aussagen über das Unsagbare, obwohl er bereits im Vorwort darauf hingewiesen hat, daß es sich dabei nur um Unsinn handeln könne: "*Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.*"¹⁹ Wie sehr Wittgenstein unter den von ihm selbst gesetzten Grenzen der Sprache leidet, wird besonders deutlich, wenn er in sein Tagebuch schreibt: "An dieser Stelle versuche ich wieder etwas auszudrücken, was sich nicht ausdrücken läßt."²⁰

Das Unsagbare hat zwar die Möglichkeit, dadurch zum Ausdruck gebracht zu werden, daß es sich zeigt: "Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische."²¹ Dieses "Sich Zeigen" bleibt jedoch letztlich auch an die Sprache gebunden:

Was sich "jenseits" allen kontingenten Sinnes "zeigt", hat keine Sprache (mehr), um entlastend in ein Wissen eingehen zu können. [...] Dennoch zeigt sich der (transzendente) "Sinn" des Unsagbaren nicht schlechthin außerhalb der Sprache, sondern im Scheitern der Sprache selbst, und bleibt insofern auf Sprache angewiesen. – Das Paradox manifestiert sich als "Anrennen gegen die Grenzen der Sprache" – im Bewußtsein, daß solches Anrennen "unsinnig" ist.²²

Daß das Unsagbare – wenn auch nicht direkt, so doch indirekt – durch die Sprache zum Ausdruck gebracht wird, wird besonders deutlich, wenn Wittgenstein die Methode der Philoso-

17 TLP, S. 10.

18 TLP, 6.52, S. 85.

19 TLP, S. 9.

20 Ludwig Wittgenstein: Tagebücher 1914-1916. In: Werkausgabe Bd.1, 22. 11. 1914, S. 121.

21 TLP, 6.522, S. 85.

22 Zimmermann: Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik, S. 62.

phie beschreibt: "Sie [die Philosophie] wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt."²³

Die Philosophie, die es nicht mit Tatsachen zu tun hat und sich daher auf das Unsagbare bezieht, kann also durch die Darstellung des Sagbaren die Bedeutung des Unsagbaren aufzeigen. Wittgensteins Sprachauffassung beruht daher letztlich auf der Annahme von zwei unterschiedlichen Bedeutungsebenen, der direkten und der indirekten. Die direkte Bedeutung ist die Welt der Tatsachen, die durch die Sprache abgebildet wird. Die indirekte Bedeutung zeigt sich in all dem, was über die direkte Bedeutung hinausweist. Der naturwissenschaftliche Sprachgebrauch soll also bei Wittgenstein neben der Darstellung der Welt der Tatsachen noch etwas zeigen, das über die Welt der Tatsachen hinausweist. Dieses "Zeigen" erfolgt gerade dadurch, daß die naturwissenschaftliche Sprache diesem "Höheren" nicht gerecht werden kann. Das heißt letztlich, daß es neben der streng abgegrenzten Bedeutung noch eine extrem vage Bedeutung gibt, die aber gerade durch diese Vagheit in einer naturwissenschaftlichen Sprache nicht faßbar ist. Eine sprachlich nicht faßbare Bedeutung ist natürlich ein Widerspruch in sich selbst. Aber genau dieser Widerspruch zieht sich durch das ganze Buch. Insofern ist der gesamte "Tractatus" ein Anrennen gegen die Grenze der Sprache. Die banal erscheinende Schlußfolgerung dieses Buches "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen"²⁴ wird dadurch geradezu zur Ironie.

Wittgenstein schweigt zwar nicht im "Tractatus" über das Unsagbare, da ihm so viel daran liegt zu zeigen, daß es etwas außerhalb der Tatsachen gibt. Insofern muß es im "Tractatus" zu Widersprüchen kommen. Wittgenstein nimmt aber dennoch seine Schlußfolgerung ernst, indem er sich als Volksschullehrer zurückzieht und nichts mehr schreibt. Obwohl er unter diesem Zustand sehr leidet, bricht er sein Schweigen erst nach Jahren.

Diese Widersprüchlichkeiten, deren Wittgenstein sich selbst bewußt war, veranlassen zu der Frage, wieso er überhaupt auf die Idee einer absoluten Grenze kommen konnte. Er macht selbst deutlich, daß dieser Grenzerfahrung der Sprache eine Grenzerfahrung der Welt zugrundeliegt: "*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt."²⁵

Die Welt als die Gesamtheit der Tatsachen kann zwar durch die Sprache erfaßt werden. Die Sprache kann also beschreiben, wie die Welt ist. Daß die Welt ist, ist jedoch nicht sprachlich faßbar: "Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist."²⁶ Aber gerade das Daß-Sein der Welt ist für Wittgenstein bedeutend. Das So-Sein der Welt ist zufällig und dadurch ohne Wert: "Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig."²⁷

Die Ethik hängt also mit dem Daß-Sein der Welt zusammen und ist daher unaussprechlich. Überhaupt bezieht sich der gesamte Bereich des Unsagbaren auf das Daß-Sein der Welt: "Die

23 TLP, 4.115, S. 33.

24 TLP, 7, S. 85.

25 TLP, 5.6, S. 67.

26 Vgl. TLP, 6.44, S. 84.

27 TLP, 6.41, S. 83.

Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als - begrenztes - Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische."²⁸ Es bleibt nur mehr das wortlose Staunen über die Existenz der Welt, die rational nicht erklärbar ist. Diese Grenzerfahrung der Welt ist für Wittgenstein zugleich die Grunderfahrung des Solipsismus.

Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Solipsismus ist jedoch nicht vom Zweifel an einer bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit geprägt. Vielmehr geht es ihm um die Position des Subjekts in der Welt:

[...] contrary to popular belief, the *Tractatus* is not concerned with the kind of solipsist who complains that he cannot penetrate the veil of his own sense-data and so cannot establish the existence of the physical world or of other people inhabiting it. The whole argument is concerned with the detachment of the subject from the one and only world.²⁹

In der Abbildtheorie der Sprache ist nie von einem Subjekt die Rede. Die Tatsachen sind für Wittgenstein subjektunabhängig und damit auch die Sätze als Bilder der Tatsachen:

Der Satz ist das Bild der Tatsache. Ich kann von einer Tatsache verschiedene Bilder entwerfen. (Dazu dienen mir die logischen Operationen.) Aber das für die *Tatsache* Charakteristische in diesen Bildern wird in allen dasselbe sein und von mir nicht abhängen.³⁰

Durch die Möglichkeit der exakten Darstellung in der Sprache und die Unabhängigkeit vom Subjekt wird die Welt der Tatsachen oder – um die obige Terminologie wieder aufzugreifen – das So-Sein der Welt nicht weiter problematisiert.

Das Daß-Sein der Welt und das damit verbundene "Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes" ist jedoch ohne ein Subjekt ein Widerspruch in sich selbst. Wittgenstein führt daher ein Subjekt ein, obwohl dies mit der Abbildtheorie schwer zu vereinbaren ist. Er macht dies letztlich deshalb, weil die Ethik ein Subjekt erfordert.³¹

Die Stellung des Subjekts in Bezug zu dieser Welt ist jedoch nicht unproblematisch. Wittgenstein versteht nun diese "Welt als begrenztes Ganzes" zuerst einmal solipsistisch: "Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos)."³² Diese solipsistische Anschauung, auf deren Unsagbarkeit Wittgenstein zuvor noch explizit hingewiesen hat, sieht er in der Sprache begründet: "Daß die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten."³³ Speziell mit dem in Klammer Geschriebenen befassen sich viele Interpretationen des "Tractatus" genauer, da sich "allein" sowohl auf "Sprache" als auch auf "ich" beziehen kann. Da aber die Annahme einer privaten Sprache im "Tractatus" sonst keinen Anhaltspunkt findet, scheint die erste Leseweise plausibler. Pears gibt dazu folgende Interpretation:

28 TLP, 6.45, S. 84.

29 David Pears: *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy. Volume I.* New York 1987, S. 187f.

30 Wittgenstein: *Tagebücher*, 9. 5. 1915, S. 138.

31 Vgl. Derek Bolton: *An Approach to Wittgenstein's Philosophy. Volume I.* New York 1987, S. 36f.

32 TLP, 5.63, S. 67.

33 TLP, 5.62, S. 67.

He [Wittgenstein] is not saying that my language is identifiable as the language that is intelligible to me alone, but, rather, that it is identifiable as the language that expresses only what is intelligible to me. The source of this limitation of my language is my point of view and yet my point of view cannot be identified or mentioned in my language.³⁴

Hier macht Pears zugleich deutlich, daß die Grenzen der Sprache und die damit verbundenen Grenzen der Welt letztlich auf den Standpunkt des Subjekts, den "point of view" zurückzuführen sind. Die Position des Subjekts in Bezug zur Welt stellt Wittgenstein recht anschaulich durch folgenden Vergleich dar:

Wo *in* der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.³⁵

Genauso wie sich das Auge weder innerhalb noch außerhalb des Gesichtsfeldes befindet, ist das Subjekt nicht in der Welt, aber auch nicht außerhalb der Welt. Der Vergleich mit Auge und Gesichtsfeld macht jedoch auch deutlich, daß die Welt durch das Subjekt begrenzt wird. Wittgenstein definiert daher das Subjekt als eine Grenze der Welt: "Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt."³⁶

Das Subjekt als Grenze der Welt bedeutet aber zugleich, daß es eine Grenze der Sprache ist, das heißt, daß es sprachlich nicht faßbar ist. Das führt zu einem Identifikationsproblem des Subjekts. Wenn das Subjekt sprachlich nicht faßbar ist, dann ist es auch nicht identifizierbar. Die Subjektsidentifikation ist aber eine Grundvoraussetzung für den Solipsismus. Es bleibt die Möglichkeit, das Subjekt mit dem menschlichen Körper zu identifizieren. Dadurch widerspricht sich jedoch der Solipsismus selbst, da dann das Subjekt innerhalb der Welt ist und nicht mehr deren Grenze:

Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper oder die menschliche Seele mit den psychologischen Eigenschaften, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze (nicht ein Teil) der Welt. Der menschliche Körper aber, *mein* Körper insbesondere, ist ein Teil der Welt unter anderen Teilen der Welt, unter Tieren, Pflanzen, Steinen etc. etc.³⁷

Wird also das Subjekt mit dem menschlichen Körper identifiziert, ist es ein Teil der Welt und dadurch mit dem Solipsismus unvereinbar. Als Grenze der Welt ist jedoch das Subjekt überhaupt nicht sprachlich faßbar und kann daher auch nicht solipsistisch verstanden werden.

Nachdem Wittgenstein die Widersprüchlichkeit des Solipsismus aufgezeigt hat, kommt er zu der Schlußfolgerung, "daß der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt"³⁸. Er beschreibt seinen Weg folgendermaßen:

34 Pears: *The False Prison*, S. 166.

35 TLP, 5.633, S. 68.

36 TLP, 5.632, S. 68.

37 Wittgenstein: *Tagebücher*, 2. 9. 1916, S. 177.

38 TLP, 5.64, S. 68.

Der Weg, den ich gegangen bin, ist der: Der Idealismus scheidet aus der Welt als unik die Menschen aus, der Solipsismus scheidet mich allein aus, und endlich sehe ich, daß auch ich zur übrigen Welt gehöre, auf der einen Seite bleibt also *nichts* übrig, auf der anderen als unik *die* Welt. So führt der Idealismus streng durchdacht zum Realismus.³⁹

Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Solipsismus ist allerdings insofern paradox, als er zuerst Übereinstimmung mit dem Solipsismus zeigt, zugleich aber sagt, daß er sprachlich nicht faßbar ist,⁴⁰ und ihn daraufhin auf logisch-argumentative Weise widerlegt, wodurch er zu einer realistischen Anschauung kommt. Dadurch daß Wittgenstein zuerst auf die Unsagbarkeit des Solipsismus hinweist, erscheint seine Argumentation gegen den Solipsismus als fragwürdig, auch wenn diese sehr durchdacht ist.

Seine Widerlegung des Solipsismus macht zwar deutlich, daß er im Bereich des Sagbaren keine Geltung haben kann. Die Abbildtheorie der Sprache steht bereits für sich im Widerspruch zum Solipsismus, da die Auffassung, daß Sätze Bilder der Wirklichkeit sind, nur mit dem Realismus vereinbar ist. Aber auch wenn der Solipsismus im Bereich des Sagbaren keine Geltung hat, so scheint er doch für Wittgenstein nicht völlig bedeutungslos zu sein. Denn das, was "der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur läßt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich."⁴¹ Dadurch daß sich die Wahrheit des Solipsismus nur zeigen kann, gewinnt er eine mystische Bedeutung. Er hängt also mit der sprachlosen Erfahrung, daß die Welt ist, mit dem "Gefühl der Welt als begrenztem Ganzen", zusammen. Der Realismus bezieht sich hingegen auf die Welt der Tatsachen, also darauf, wie die Welt ist. Die solipsistische Welt als "begrenztes Ganzes" und die realistische Welt der "Gesamtheit der Tatsachen" sind zwei völlig unterschiedliche Sichtweisen, wobei die Welt als "begrenztes Ganzes" gerade wegen ihrer Unsagbarkeit für Wittgenstein von viel größerer Bedeutung zu sein scheint. Sie wird nur durch das Subjekt bestimmt, und mit dem Tod des Subjekts hört diese Welt auf.⁴² Dadurch daß sie existiert, sprachlich aber nicht faßbar ist, kann sie nur solipsistisch verstanden werden, auch wenn es sich dabei um einen widersprüchlichen Solipsismus handeln muß.

Wird nun also im "Tractatus" eine solipsistische Sprachauffassung dargelegt? Es wurde bereits gezeigt, daß in der naturwissenschaftlichen Sprache, welche für Wittgenstein die einzig sinnvolle ist, der Solipsismus nicht überwunden werden kann. Das Unsagbare, das dadurch zum Ausdruck gebracht werden kann, daß es sich zeigt, bleibt zwar letztlich auch an die Sprache gebunden. Die Auffassung, daß das durch die naturwissenschaftliche Sprache klar Dargestellte indirekt noch etwas "Höheres" zeigen könne, ist jedoch zu mystisch, um dabei von der Möglichkeit der sprachlichen Überwindung des Solipsismus zu reden. Dadurch wird man zu der Annahme geführt, daß dem "Tractatus" eine solipsistische Sprachauffassung zugrundeliegt. Diese Annahme wird noch dadurch verstärkt, daß Wittgenstein von einer sprachlich nicht faßbaren Welt als einem "begrenzten Ganzen" spricht, die nur solipsistisch verstanden werden kann.

39 Wittgenstein: Tagebücher, 15. 10. 1916, S. 180.

40 Vgl. TLP, 5.62, S. 67.

41 TLP, 5.62, S. 67.

42 Vgl. TLP, 6.431, S. 84.

Aber auch wenn die im "Tractatus" dargelegte Sprachauffassung solipsistisch zu sein scheint, so spiegelt doch die Sprache des "Tractatus" diese Sprachauffassung nicht wider. Die im "Tractatus" gebrauchte Sprache entspricht also nicht der im "Tractatus" dargelegten Sprachauffassung, da Wittgenstein die selbst gesetzten Grenzen der Sprache überschreitet. Aber Wittgenstein spricht nicht nur über das, worüber man gemäß seiner eigenen Sprachauffassung schweigen müßte; er glaubt auch noch, daß das, was eigentlich nicht gesagt werden kann, zumindest von einigen verstanden wird.

Daß Wittgenstein am Verständnis des Lesers viel gelegen ist, wird bereits im Vorwort deutlich, dessen erster Satz folgendermaßen lautet: *"Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind – oder doch ähnliche Gedanken – schon selbst einmal gedacht hat."*⁴³ Wenn auch Wittgenstein den Akt des Verstehens nicht näher beschreibt, so wird doch deutlich, daß sich das Verstehen des "Tractatus" nicht in einer naturwissenschaftlichen Sprache vollziehen kann. Auch am Schluß des "Tractatus" geht Wittgenstein noch einmal auf das Verständnis des Lesers ein:

Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.⁴⁴

Hier löst Wittgenstein seine eigene Widersprüchlichkeit auf, indem er explizit sagt, daß seine Sätze unsinnig sind. Das heißt aber nicht, daß sie nicht verstanden werden können. Das Verständnis dieser Sätze zeigt sich gerade an der Erkenntnis ihrer Unsinnigkeit. Auch wenn also Wittgensteins Sätze gemäß seiner eigenen Sprachauffassung unsinnig sind, so ist dies aber nicht sein Bemühen, das Unsagbare aufzuzeigen, sofern dieses Bemühen verstanden wird. Gerade die Möglichkeit des Verstehens, die auch von Wittgenstein nicht verleugnet wird, spricht dagegen. Das Verstehen bleibt zwar auch auf die Sprache angewiesen, hat es aber dennoch nicht mit Abbildern der Wirklichkeit zu tun.

Wittgensteins "Anrennen gegen die Grenze der Sprache" muß zwar rein theoretisch, das heißt hier gemäß seiner eigenen Sprachauffassung, immer sinnlos bleiben. Praktisch bekommt es jedoch Sinn, und zwar dort, wo es vom Leser verstanden wird. Dadurch wird deutlich, daß sich Wittgenstein genau dann sprachlich mitteilen kann, wenn er die Grenzen der Sprache überschreitet und dabei verstanden wird.

Solipsistische Aspekte in den "Fragmenten"

Für Ebner ist nicht mehr das Ich der Ausgangspunkt, so wie dies im Solipsismus bzw. Idealismus der Fall ist, sondern die Beziehung des Ichs zum Du, welche gerade durch die Sprache zum Ausdruck gebracht wird. Die wesentliche Bestimmung der Sprache ist daher für Ebner die Mitteilung und nicht die Darstellung der Wirklichkeit:

43 TLP, S. 9.

44 TLP, 6.54, S. 85.

Nicht dort, wo wir also etwas sagen, wo wir im Kontext von Sprechhandlungen den Anderen zu etwas bewegen wollen, sondern dort, wo wir einander mitteilen oder sagen und wo wir einander darin erschließen, liegt für Ebner das Zentrum, der Ursprung und auch die Erfüllung des Wortes.⁴⁵

Der Gedanke, daß sich im Wort die "Ich-Du-Beziehung" offenbart, durchzieht das ganze Buch, ohne daß es jedoch dabei zu einer systematischen Entwicklung der einzelnen Gedankengänge kommt. Im Vorwort legt Ebner bereits sehr klar seinen Grundgedanken dar:

Vorausgesetzt, daß die menschliche Existenz in ihrem Kern überhaupt eine geistige [...] Bedeutung hat [...]: so ist dieses wesentlich dadurch bestimmt, daß es vom Grund aus angelegt ist auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem *außer* ihm, *durch* das es und *in* dem es existiert. Ein Ausdruck [...] des Angelegtseins auf eine derartige Beziehung ist in der Tatsache zu finden, daß der Mensch ein *sprechendes* Wesen ist, daß er das "Wort hat".⁴⁶

Das Wort ist für Ebner etwas, das sich zwischen einem Ich und einem Du zuträgt, das sich "zwischen der 'ersten' und 'zweiten Person' abspielt"⁴⁷. Sprache setzt damit eine persönliche Beziehung voraus und bringt diese mit jedem Wort von neuem zum Ausdruck. "Ich" und "Du" bedeuten daher für Ebner die Ansprechbarkeit und die Möglichkeit zur Aussprache: "Das 'Du' ist die 'Ansprechbarkeit' im anderen und diese gehört ebenso mit zum Wesen der Personalität wie die Möglichkeit 'sich' auszusprechen, in der eben das 'Ich' gegeben ist."⁴⁸ Hier wird zugleich deutlich, daß das Ich erst durch das "Sich-Aussprechen-Können" gegeben ist, daß die Möglichkeit zur Aussprache eine Voraussetzung für die Existenz ist: "Das wirkliche Ich existiert [...] nicht dadurch, daß es sich *denkt*, sondern daß es sich *ausspricht*."⁴⁹ Das Sein kann also nur persönlich verstanden werden und damit nur in der ersten und zweiten Person ausgesagt werden. Die Existentialaussage in der dritten Person ist durch ihre objektivierende und substantialisierende Form unpersönlich und dadurch "eben bloß *gedacht*":⁵⁰ "Die Satzform 'Das Ich ist' besagt gar nichts, die Form 'Ich bin' alles [...]"⁵¹ Ebner befaßt sich hier also mit dem dialogischen Prinzip der Sprache auf einer grammatikalischen Ebene. Er spricht sogar von einer "pneumatologischen Grammatik".⁵² Er erklärt das dialogische Prinzip aber nicht nur anhand grammatikalischer Kategorien, sondern begründet es außerdem noch etymologisch: "Und wirklich hat ja insbesondere die deutsche Sprache eine 'etymologische Physiognomie und Miene', in deren Deutung sich uns das tiefste und innerste Leben der Sprache und der 'Sinn' dieses Lebens verrät."⁵³ Anhand etwas fragwürdiger etymologischer Untersuchungen kommt er zu dem Schluß, daß das "m" in "mein mir mich" eine zurückweisende

45 Peter Kampits: Der Sprachdenker Ferdinand Ebner. In: Walter Methlagl, Peter Kampits, Christoph König und Franz Josef Brandfellner (Hrsg.): Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981. Salzburg 1985, S. 91.

46 Ferdinand Ebner: Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. [= Fragmente]. In: Schriften. Bd.1. München 1963, S. 80f.

47 Fragmente, S. 87.

48 Fragmente, S. 87.

49 Fragmente, S. 196.

50 Vgl. Fragmente, S. 262.

51 Fragmente, S. 188.

52 Fragmente, S. 125.

53 Fragmente, S. 125f.

Bedeutung hat,⁵⁴ während das "t" in den Pronomina der zweiten (angesprochenen) Person eine hinweisende Bedeutung hat.⁵⁵ Die grammatikalischen Aspekte erscheinen jedoch wesentlich aussagekräftiger als die etymologischen.

Damit das Wort sein Du erreichen kann, bedarf es noch einer weiteren Voraussetzung, und zwar der Liebe: "Das Wort als das 'objektive' und die Liebe als das 'subjektive Vehikel' des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen."⁵⁶ Das unter diesen Umständen gesprochene Wort hat für Ebner erlösende Wirkung und hilft, mit jeder Lebenssituation fertig zu werden: "Es gibt kein menschliches Leid, das nicht durch das rechte Wort gebannt werden könnte, und es gibt in allem Unglück dieses Lebens keinen anderen wirklichen Trost, als der vom rechten Wort kommt."⁵⁷ Jedes Problem kann also allein dadurch bewältigt werden, daß es zur Aussprache kommt: "Ebner war der Ansicht, daß nicht die Darstellung irgendeiner 'Idee' zur Lösung eines Problems ver helfe; vielmehr bedeute schon das Aufrollen des Problems dessen Lösung."⁵⁸

Ebners dialogisches Denken läuft also auf eine Erlösung durch das Wort hinaus. Da aber für ihn die Sprache göttlichen Ursprungs ist, ist auch die Erlösung durch das Wort von Gott. Gerade weil der Mensch das Wort und damit auch seine Existenz von Gott hat, ist "Gott das wahre Du des wahren Ichs im Menschen"⁵⁹, worauf Ebner in den "Fragmenten" immer wieder hinweist. Diese Annahme ist jedoch nicht ganz unproblematisch, da dadurch die menschliche "Ich-Du-Beziehung" relativiert wird. Diese Relativierung wird besonders deutlich, wenn Ebner sagt, daß "das Du im Heinrich nicht ein ganz anderes als im Josef oder Ludwig"⁶⁰ ist, sondern letztlich immer das göttliche Du. An einer anderen Stelle wendet sich Ebner jedoch gegen eine völlige Verabsolutierung des göttlichen Du: "Wessen Ich aber nur deshalb in Gott sein Du sucht, weil er es im Menschen niemals finden kann, der hat sich auch den Weg zu Gott versperrt."⁶¹ Aus den soeben zitierten und ähnlichen Äußerungen Ebners ist nicht eindeutig zu entnehmen, wie das menschliche Verhältnis und das Gottesverhältnis zueinander stehen. Das Gottesverhältnis zeigt sich also auf eine nicht genau bestimmte Weise in der zwischenmenschlichen Beziehung. Es findet jedoch noch einen direkteren Ausdruck im Gebet, das Ebner als den "Dialog mit Gott"⁶² bezeichnet. Dieser Dialog kann nur ein Anruf Gottes sein. Auch wenn in diesem Anruf das "unaussprechliche Geheimnis Gottes" Wort wird,⁶³ so bleibt es doch für den Menschen unfaßbar. In seinen Aphorismen beschreibt daher Ebner das Gebet als ein "Schweigen im Wort".⁶⁴

Daß Ebner die Bedeutung des Schweigens erfahren hat, wird auch an folgender Stelle aus seinen Tagebüchern deutlich:

54 Vgl. Fragmente, S. 198ff.

55 Vgl. Fragmente, S. 247ff.

56 Fragmente, S. 124.

57 Fragmente, S. 196f.

58 Walter Methlagl: Ästhetische Alternative. Ferdinand Ebners Kulturpessimismus und seine Überwindung im "Brenner". In: Gegen den Traum vom Geist, S. 215.

59 Fragmente, S. 86.

60 Fragmente, S. 94.

61 Fragmente, S. 270.

62 Fragmente, S. 109.

63 Vgl. Fragmente, S. 109.

64 Ferdinand Ebner: Aphorismen 1931. In: Schriften. Bd.1, S. 952.

Eine Erkenntnis, die ausgesprochen wird, kann niemals eine letzte Erkenntnis sein. Denn eine letzte Erkenntnis – die spricht man überhaupt nicht mehr aus. In der existiert man. Vielleicht auch stirbt man in ihr, zumindest für diese Welt.⁶⁵

Gerade dadurch, daß Ebner um die Spannung zwischen Sagen und Schweigen Bescheid weiß, kann er zum Glauben an das erlösende Wort kommen.

Die Tatsache, daß der Mensch ein sprechendes Wesen ist, spricht also nach Ebner gegen den Solipsismus. Er zeigt jedoch auch auf, daß die Sprache so gebraucht werden kann, daß ihre wesentliche Bestimmung verfehlt wird. In diesem Fall spricht er von "Icheinsamkeit" bzw. "Dulosigkeit". Unter "Icheinsamkeit" versteht Ebner das "Bezogensein auf sich selbst"⁶⁶. Da jedoch das Ich "keine 'absolute' Existenz" hat, sondern "nur im Verhältnis zum Du" existiert,⁶⁷ entspricht diese "Icheinsamkeit" nicht dem Menschen:

Das Fürsichsein des Ichs in seiner Einsamkeit ist kein ursprüngliches Faktum im geistigen Leben des Menschen – angenommen das Ich existiere außerhalb seiner Beziehung zum Du und unabhängig von diesem: dann wäre der Mensch ebenso stumm und sprachlos wie das Tier, wie die ganze Natur –, sondern ein Ergebnis seiner Abschließung vor dem Du.⁶⁸

In Zusammenhang mit den Begriffen "Icheinsamkeit" bzw. "Dulosigkeit" ist noch der Begriff "Traum vom Geist" zu erwähnen. Darunter versteht Ebner das Vorbeileben an den geistigen Realitäten in der Kultur. In der Kultur wird zwar die Notwendigkeit eines geistigen Lebens erkannt, aber es kann durch die Abschließung vor dem Du zu keiner Verwirklichung kommen. Die Kultur ist daher für Ebner nur ein "Traum vom Geist":

Alle Kultur war bisher nichts anderes und wird niemals etwas anderes sein als ein Traum vom Geist, den der Mensch in der Icheinsamkeit seiner Existenz, abseits von den geistigen Realitäten des Lebens träumt und dessen inneres Gesetz er vornehmlich in der "Konzeption der Idee" empfing.⁶⁹

Durch die unpersönliche Sprechweise in der dritten Person kommt es in der Kultur zu einer "'Objektivierung' des an sich 'subjektiven' Lebensproblems"⁷⁰. Das Ich steht nicht mehr im Verhältnis zu einem Du, sondern nur mehr im Verhältnis zu einer Idee. Dadurch wird an den geistigen Realitäten von Ich und Du vorbeigelebt und nur mehr vom Geist geträumt.

Dieser "Traum vom Geist" vollzieht sich in den verschiedenen künstlerischen und kulturellen Beschäftigungen auf unterschiedliche Weise. Am deutlichsten wird die "Icheinsamkeit" im Idealismus zum Ausdruck gebracht. Das "cogito ergo sum" von Descartes, welches der idealistische Ausgangspunkt ist, ist für Ebner geradezu eine Definition der "Icheinsamkeit":

65 Ferdinand Ebner: Tagebücher. In: Schriften. Bd.2, München 1963, 28. 3. 1917, S. 698.

66 Fragmente, S. 84.

67 Vgl. Fragmente, S. 96.

68 Fragmente, S. 91.

69 Fragmente, S. 89.

70 Fragmente, S. 171.

Man könnte vielleicht sagen, das Ich sei dadurch, daß es sich denkt. Also doch *cogito, ergo sum*. So wird es zur Identität von Denken und Sein: es ist, weil es sich denkt, es denkt sich, weil es ist; zur Identität von Subjekt und Objekt: es ist das Subjekt, das, indem es sich denkt, zugleich sich selbst Objekt ist. [...] Natürlich ist das nicht das wirkliche Ich, sondern – weil es eben sich selbst denkt, sich denkend auf sich selbst bezieht und so zum "Objekt" macht – das abstrakt gewordene *moi* des Pascal, das Mein-Mir-Mich, das Ich in der Icheinsamkeit eines bloßen Gedankens existierend. Das wirkliche existiert im Verhältnis zum Du [...], nicht dadurch, daß es sich *denkt*, sondern daß es sich *ausspricht*.⁷¹

Existenz wird für Ebner nur im "Sich-Aussprechen" begründet, was eine persönliche Beziehung zu einem Du voraussetzt. In der neuzeitlichen Philosophie wird jedoch das Sein durch das Denken begründet. Dies ist zugleich der Ausgangspunkt für den Solipsismus.⁷² Das Ich braucht dadurch weder ein menschliches noch ein göttliches Du, sondern ruht sozusagen in sich selbst. Das gesamte Sein sowie das Ich sind im Denken objektivierbar. Durch diese Abstraktion wird ein persönliches Seinsverständnis geradezu ausgeschlossen, denn die "Personalität einer Existenz wird niemals durch das Denken erfaßt"⁷³. Letztlich ist für Ebner die gesamte Philosophie ein "Traum vom Geist", denn: "Alle Philosophie lebt vom Idealismus."⁷⁴

Aber nicht nur die Philosophie, sondern sogar die gesamte Wissenschaft ist für Ebner ein Ausdruck der "Icheinsamkeit". Besonders deutlich zeigt sich dies in der Mathematik, die wegen ihrer völligen Abstraktheit ganz den Sinn des Wortes verfehlt.⁷⁵

Selbst die Psychologie hat es nach Ebner nicht mit den geistigen Realitäten zu tun. Die Psychologen erkennen zwar den Idealismus als "Traum vom Geist", deuten ihn jedoch als eine Sublimierung natürlicher Bedürfnisse und nicht wie Ebner als eine Verdrängung der wahren geistigen Bedürfnisse.⁷⁶ Obwohl es die Psychologie und insbesondere die Psychoanalyse gerade mit der Persönlichkeit eines Menschen zu tun hat, geht es ihr nicht um den Menschen in seiner Persönlichkeit. Sie will vielmehr die Persönlichkeit eines Menschen erklären, wozu sie sie zuerst auflösen muß. Aber gerade diese Überschreitung der Grenzen der Persönlichkeit kritisiert Ebner: "Am wahren Innenleben jedoch, wo es nichts zu durchschauen und aufzulösen gibt, wird sie [die Psychologie] zuschanden. An der Persönlichkeit findet sie ihre Grenze."⁷⁷ Daher fordert er von der Psychologie: "vor der Persönlichkeit anspruchslos und schweigend beiseitetreten."⁷⁸

Auch die Sprachforscher können trotz ihrer intensiven Beschäftigung mit der Sprache das Wesen der Sprache nicht erfassen, da sie "immer nur das lieblose und darum zum Begriffszeichen erstarrende und tote Wort im Auge"⁷⁹ haben.

Das typische Kennzeichen jeder wissenschaftlichen Richtung ist eine gewisse Abstraktionsstufe. In der Wissenschaft wird also immer vom konkreten Menschen bzw. Ding abstrahiert,

71 Fragmente, S. 195f.

72 Die Begriffe "Solipsismus" und "subjektiver Idealismus" werden synonym verwendet.

73 Fragmente, S. 103.

74 Fragmente, S. 191.

75 Vgl. Fragmente, S. 223f.

76 Vgl. Fragmente, S. 177f.

77 Fragmente, S. 179.

78 Fragmente, S. 179.

79 Fragmente, S. 197.

um so zu allgemeineren Erkenntnissen zu kommen. Diese Abstraktion, der eine Objektivierung vorausgeht, bedeutet jedoch für Ebner, daß die Wissenschaft letztlich immer ein Ausdruck der "Icheinsamkeit" ist. Aber nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Kunst ist für Ebner ein "Traum vom Geist", da das Geistige in der Kunst nur ästhetisch verstanden wird.

Indem Ebner sowohl die Wissenschaft als auch die Kunst als einen "Traum vom Geist" bezeichnet, stellt er die gesamte Kultur in Frage. Letztlich fordert er sogar, sich überhaupt von der Welt abzuwenden, da sie ein Erwachen aus dem "Traum vom Geist" verhindert: "Der Mensch muß seinen Blick von der Welt wegwenden, dann wird sie ihm nicht mehr seinen Ausblick auf Gott hin verstellen. Dann kann er erwachen aus seinem Traum vom Geiste zu den Realitäten des geistigen Lebens."⁸⁰ Diese Forderung ist jedoch nicht unproblematisch, da dadurch das gesamte Welterlebnis ohne geistige Bedeutung bleibt.

Ebners Kulturpessimismus ist darauf zurückzuführen, daß für ihn die gesamte Kultur eine Verdrängung der wahren geistigen Bedürfnisse ist. Sie ist für Ebner letztlich eine Flucht vor der Auseinandersetzung mit der ganz persönlichen Lebensproblematik, mit der Frage nach dem Sinn meines Lebens: "[...] hinter aller Kultur steckt die Frage nach dem Sinn und das heimliche, so gut verheimlichte Leiden an der Sinnlosigkeit des Lebens"⁸¹. Die Verdrängung der Sinnfrage in der Kultur kann natürlich – genauso wie jede andere Form von Verdrängung – niemals gelingen. Hinter dem Traum vom Geist verbirgt sich daher immer eine "Unseligkeit".⁸² Wer jedoch der persönlichen Lebensproblematik nicht aus dem Wege geht, "der muß an Gott, an das 'Entgegenkommen des Du', glauben können – oder er wird wahnsinnig"⁸³. Der Wahnsinn ist für Ebner die deutlichste Form der "Icheinsamkeit". Er äußert sich oft in Selbstgesprächen, welche der ursprünglichen Bestimmung des Wortes völlig widersprechen. Letztlich sehnt sich jedoch der Mensch auch im Selbstgespräch nach einem Verhältnis zu einem Du,⁸⁴ denn die absolute Abschließung, die es allerdings wegen der ursprünglichen dialogischen Existenz des Menschen gar nicht gibt, würde nach Ebner den "Tod des Ichs" bedeuten und hätte den Verlust der Sprache zur Folge.⁸⁵

Gerade die "Icheinsamkeit" ist aber für Ebner selbst eine existentielle Grunderfahrung, welche er in seinen Tagebüchern eindringlich schildert. Er hat überhaupt sehr umfangreiche Tagebuchaufzeichnungen gemacht, was natürlich im Widerspruch zu seinem dialogischen Grundgedanken steht. Er weist selbst darauf hin, daß "in einem bloßen Tagebuchmonolog" das "konkrete Du" niemals erreicht werden kann.⁸⁶ Somit sind bereits seine Tagebuchaufzeichnungen ein Ausdruck seiner "Icheinsamkeit", und er ist sich dessen selbst bewußt: "Ein Dasein wie das meine kann wohl nicht in anderen als psychopathographischen Tagesaufzeichnungen beschrieben werden."⁸⁷

80 Fragmente, S. 283.

81 Fragmente, S. 325.

82 Vgl. Fragmente, S. 132.

83 Fragmente, S. 335.

84 Vgl. Fragmente, S. 117.

85 Vgl. Fragmente, S. 183.

86 Vgl. Fragmente, S. 317.

87 Ebner: Tagebücher, 29. 5. 1914, S. 576.

Ebners "Icheinsamkeit" zeigt sich aber nicht nur darin, daß er schreibt, sondern noch viel deutlicher in dem, was er schreibt. Er sieht sich selbst sogar zur Einsamkeit prädestiniert: "So wie ich ist kein Mensch unter allen, die mir untergekommen, so sehr zur Einsamkeit bestimmt wie ich."⁸⁸ Diese Bestimmung zur Einsamkeit stellt Ebner später prinzipiell in Frage: "Kommt tatsächlich alles, was das Leben eines Menschen fruchtbar macht, ganz und gar aus ihm allein, allein aus seinem Menschlichsten und Persönlichsten?"⁸⁹ Hier ist bereits der Ansatz zu Ebners dialogischem Prinzip sehr deutlich erkennbar, was jedoch nichts an seiner inneren Vereinsamung ändert. Besonders stark leidet er an seinen mitmenschlichen Beziehungen, von denen er sagt: "Es war immer irgendwie ein falscher Ton in allen meinen Beziehungen zu anderen"⁹⁰. Er glaubt sogar, daß ihm jegliches Verständnis für die Welt und die Menschen fehlt: "Gibt es für mich ein anderes Refugium als immer mehr durchdrungen zu sein von dem Bewußtsein, daß ich diese Welt und die Menschen in ihr nicht verstehe, absolut nicht verstehe?"⁹¹

Ebner weiß selbst, daß er vielmehr das "ideelle Du" vor Augen hat, anstatt mit einem "konkreten Du" in Beziehung zu treten. Diese Erklärung seiner "Icheinsamkeit" hilft ihm jedoch nicht, sie zu überwinden. Ebner hat sogar noch weitere typische Kennzeichen der "Icheinsamkeit" selbst durchlebt. So führt er "lauter Selbstgespräche" und redet oft "wie im Traum".⁹² Zudem redet er gern von sich in der dritten Person.⁹³ Den "Traum vom Geist" in der Dichtung und Philosophie hat Ebner auch geträumt:

[...] der eine geistige Irrtum meines Lebens: der Versuch, mein geistiges "Problem" in der Sphäre der dichterischen Auseinandersetzung mit ihm zu einer Lösung zu bringen. [...] Dann kamen die Jahre des Philosophierens, der "Psychologie", der metaphysischen Spekulation. Und auch das alles bedeutete, auf einem Irrweg gehen. In allem dem war noch nicht der Ernst des geistigen Lebens. In allem dem fand ich noch nicht die geistige Bestimmtheit meiner Existenz.⁹⁴

Obwohl Ebner in dieser Zeit bereits die Notwendigkeit einer "Ich-Du-Beziehung" erkannt hat, kann er sie nicht finden. Das führt dazu, daß er sogar eine Nähe zum Wahnsinn fühlt:

Die Dulosigkeit des Ichs, das ist ein fürchterlicher Abgrund im Menschen. Ich habe Augenblicke, wo er sich zu meinem Entsetzen vor mir in seiner ganzen Tiefe – und "Grundlosigkeit" – auftut. Augenblicke, wo mich eine Verzweiflung über mich selbst erfaßt, in der ich meine, sofort wahnsinnig werden zu müssen.⁹⁵

Ebner durchlebt also die "Icheinsamkeit" mit all ihren Symptomen – jene Symptome, die er in den "Fragmenten" genau beschreibt. Gerade weil er die "Icheinsamkeit" so gut kennt, kann er vielleicht auf die große Bedeutung einer wahren "Ich-Du-Beziehung" schließen. Die große Tragik bei Ebner ist, daß sein Leben – zumindest bei Betrachtung seiner Tagebücher – viel mehr durch die "Icheinsamkeit" geprägt war als durch die Beziehung zu einem Du.

88 Ebd., 28. 9. 1909, S. 556.

89 Ebd., 2. 10. 1912, S. 567.

90 Ebd., 25. 6. 1913, S. 571.

91 Ebd., 28. 4. 1916, S. 622.

92 Vgl. ebd., 27. 7. 1917, S. 727.

93 Vgl. ebd., 1. 8. 1917, S. 730f.

94 Ebd., 23. 12. 1917, S. 746f.

95 Ebd., 31. 12. 1917, S. 757.

Aber auch wenn Ebners "Fragmente" existentiell begründet sind, sind sie nicht frei von Widersprüchen. So wurde bereits auf eine gewisse Tendenz zur Verabsolutierung des göttlichen Du hingewiesen, womit die Relativierung des konkreten menschlichen Du verbunden ist. Das konkrete Du wird zudem durch die Negierung des gesamten Welterlebnisses, auf welche ebenfalls bereits hingewiesen wurde, in Frage gestellt. Aber gerade die Konkretheit des Du ist in Ebners "Fragmenten" von grundlegender Bedeutung und eine Voraussetzung für die tatsächliche Überwindung des Solipsismus. Es soll daher im folgenden untersucht werden, wie konkret Ebners Du wirklich ist.

Ebner weist selbst im Vorwort auf zwei Hauptmängel der "Fragmente" hin. Den ersten Hauptmangel sieht er darin, daß sein Vater, dessen Andenken er das Buch widmet, dieses nicht verstehen würde:

Derjenige, dessen Andenken die Fragmente gewidmet sind, würde, wenn er noch lebte, sie nicht verstehen. Obwohl vermutlich gerade er ihren Grundgedanken – freilich von einer ganz anderen Seite, die von seiner Beziehung zum Sprachproblem nichts wußte und aber auch nichts zu wissen brauchte – für sich selbst in der "Praxis" seines stillen, mühevollen, entbehrungsreichen Lebens ganz gut erfaßt hatte. Daß er sie nicht verstehen würde, darin muß ich und kann nicht anders als einen Hauptmangel der ganzen Arbeit erblicken. Ihn zu vermeiden, war mir nicht gegeben. So bleibe er denn stehen mit seinem Anschein der Entfernung und des Widerspruchs zum Sinn des Grundgedankens.⁹⁶

Ebner bezieht sich also mit seinem Buch auf ein ganz konkretes Du, nämlich auf seinen Vater. Daß dieser die "Fragmente" nicht verstehen würde, ist für Ebner zwar ein Mangel. Aber er sagt nicht, daß das dem Grundgedanken völlig widerspricht, sondern nur den "Anschein" des Widerspruchs hat. Ebners "Ich-Du-Beziehung" basiert nämlich auf dem Offensein füreinander, wobei nur das liebevolle Wort zählt. Es geht nicht um ein gegenseitiges Verstehen in kommunikationswissenschaftlichem Sinn. Das "allermenschlichste Bedürfnis, verstanden zu werden", hat nach Ebner "der wahrhaft religiöse Mensch" sogar "in sich überwunden".⁹⁷ Demzufolge ist die "Icheinsamkeit" auch nicht mit der "Schmerzlichkeit des Nichtverstandenerwerdens" gleichzusetzen.⁹⁸ Das heißt aber nicht, daß das gegenseitige Verstehen in der "Ich-Du-Beziehung" überhaupt keine Rolle spielt. Ebner geht jedoch auf die Zusammenhänge und Unterschiede nicht genauer ein. Es wird aber doch deutlich, daß die "Ich-Du-Beziehung" jenseits der Verstehensproblematik liegt, wodurch sie aber einen schwer faßbaren Charakter bekommt.

Ebner bringt seine "Fragmente" mit noch einem anderen konkreten Du in Verbindung, nämlich mit Ludwig von Ficker. Aus einer Tagebucheintragung geht hervor, daß ihn die "Fragmente" geradezu zu Ludwig von Ficker hingeführt haben: "Es ist doch gut, daß ich die Fragmente geschrieben habe. Denn ohne sie hätte ich ja die Bekanntschaft des Herrn F. niemals gemacht."⁹⁹ Ficker war von den "Fragmenten", durch die er erstmals mit Ebner in Berührung kam, tief beeindruckt, was sich darin zeigt, daß er sie in seinem Verlag veröffentlichte. Durch

96 Fragmente, S. 82f.

97 Vgl. Ebner: Tagebücher, 29. 12. 1917, S. 755.

98 Vgl. Fragmente, S. 92.

99 Ebner: Tagebücher, 23. 8. 1920, S. 936.

die "Fragmente" sind sich also Ebner und Ficker begegnet und haben eine tiefe freundschaftliche Beziehung aufgebaut. Daß sich Ebner bei Ficker sehr gut aussprechen konnte, wird deutlich, wenn er schreibt: "Herr F. verhält sich in Gesprächen meistens zuhörend. Und er hat eine merkwürdig gute Art des Zuhörens, der gegenüber man gern den Mund auf tut, und auch das Herz."¹⁰⁰ Wenn Ebner durch die "Fragmente" zu einer "Ich-Du-Beziehung" findet, dann erfüllt sich für ihn persönlich der Sinn der "Fragmente" auf ganz konkrete Weise. Allerdings geht es hier nur um das konkrete Du aus kontextueller Sicht. Neben dieser kontextuellen Perspektive ist natürlich in bezug auf das konkrete Du auch die formale und die inhaltliche Perspektive von Bedeutung.

Der zweite Hauptmangel, der für Ebner sogar der schwerwiegendere ist, bezieht sich auf die Form der "Fragmente". Diesen Mangel herauszufinden, überläßt er dem Leser:

Den zweiten Hauptmangel – mich dünkt er bedenklicher noch als der erste – wird wohl nur derjenige herausfinden, der den Grundgedanken und seine Durchführung sowohl nach der "objektiven" als auch "subjektiven" Seite hin wirklich verstanden hat [...]. Ich überlasse es dem Leser, ihn zu entdecken und mir zum Vorwurf zu machen. Der Vorwurf müßte mich freuen – nicht nur, weil er ein Beweis dafür wäre, daß man mich verstanden habe. Was liegt auch daran? Diesen Mangel zu beheben, erforderte eine durchgehende Umarbeitung des ganzen Werkes, deren Gelingen [...] schließlich doch zweifelhaft bliebe.¹⁰¹

Mit diesem zweiten Hauptmangel meint Ebner die substantialisierende Form, die er zwar in den "Fragmenten" kritisiert, über die er aber selbst nicht hinauskommt: "'Das Ich' und 'das Du', von denen Ebner doch sagt, man könne sie nie mit dem 'ist' verbinden, tauchen bei ihm dauernd auf und werden sowohl mit dem 'ist' wie mit zahllosen anderen Verben in der 3. Person verbunden."¹⁰² Die Form der "Fragmente" widerspricht also deren Grundgedanken, da sich der Sinn dieses Buches nur im Dialog erfüllen kann: "Ebners Gedanke müßte zum Gebete werden, um in Übereinstimmung mit sich sein zu können."¹⁰³ Daß Ebner trotz dieser Einsicht die "Fragmente" schrieb, führt Leser auf sein persönliches Scheitern an einem Dialog zurück:

Und hätte Ebner, wenn er wirklich ein so konsequenter Gegner der Ontologisierung des Existentiellen gewesen und geblieben wäre, nicht überhaupt darauf verzichten dürfen, seine Gedanken über den Dialog in systematische Form zu bringen, hätte er sich nicht damit begnügen können, ja müssen, den Dialog mit Gott und seinen Mitmenschen als existentielle Erfahrung zu pflegen, wie es ein Sokrates tat, und das übrige der Mitwelt zu überlassen? Doch wissen wir nicht gerade aus der Lebensgeschichte Ebners, daß es nicht zuletzt das persönliche Scheitern an einem Dialog war, das ihn den Weg der begrifflichen Verarbeitung beschreiten ließ?¹⁰⁴

Jede begriffliche Verarbeitung bringt jedoch unweigerlich eine Substantialisierungstendenz mit sich, die zudem mit einer gewissen Abstraktion verbunden ist. Auch wenn Ebner das

100 Ebd., 30. 7. 1920, S. 921.

101 Fragmente, S. 83.

102 Bernhard Casper: Das dialogische Denken. Freiburg im Breisgau 1967, S. 259f.

103 Michael Theunissen: Über Ferdinand Ebner. In: Ferdinand Ebner: Das Wort und die geistigen Realitäten. München 1963, S. 293.

104 Norbert Leser: Der zeit- und geistesgeschichtliche Hintergrund des Werkes von Ferdinand Ebner. In: Gegen den Traum vom Geist, S. 23.

konkret gesprochene Wort betont und sich gegen jegliche Substantivierung und Abstraktion wendet, kann er sie in seinem eigenen Werk nicht verhindern:

Denn Sprechen ist zwar praktisches Tun, aber Sprechen über das Sprechen ist auch theoretisches Tun: was Ich und Du sind, wird im Sprechen über das Sprechen kategorial bestimmt und wird zu Wesensbegriffen, das konkrete Du wird zum verallgemeinerten Anderen.¹⁰⁵

Bereits der "dialogische Gedanke" ist ein Widerspruch in sich selbst, da das Wort nicht im Denken, sondern nur im "Sich-Aussprechen" seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß verwendet wird. Es gibt also nach Ebners eigener Aussage nichts, das über den unmittelbar gesprochenen Dialog hinausweist. Daß er sich bewußt in solche Widersprüche verwickelt, zeigt sein existentielles Bemühen, das hinter diesem Werk steht.

Neben diesen formalen Widersprüchlichkeiten, derer sich Ebner selbst bewußt ist, ist noch ein weiterer formaler Aspekt von Bedeutung, nämlich die Tatsache, daß Ebner in Form von Fragmenten schreibt. Er betrachtet sein Buch nicht als abgeschlossenes vollendetes Werk, sondern bezeichnet seine Aufzeichnungen als "Fragmente, Bruchstücke, rohe Bausteine zu einem Gebäude"¹⁰⁶. Für Ebner haben seine Aufzeichnungen "den Sinn eines Testaments"¹⁰⁷, das heißt, daß sich der Sinn dieses Buches nur dann erfüllt, wenn sich jemand dadurch angesprochen fühlt und die "rohen Bausteine" zu einem "Gebäude" zusammenfügt. Wenn auch das Buch dadurch nicht zum Dialog werden kann, so schafft es doch durch diese Offenheit, welche auf den fragmentarischen Charakter dieses Buches zurückzuführen ist, Raum für einen Dialog.

Zuletzt soll noch auf die Problematik des konkreten Du aus inhaltlicher Perspektive eingegangen werden. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß bei Ebner der Zusammenhang zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Du problematisch ist. Ebner beschreibt "das wahre Gottesverhältnis des Menschen" als "das Verhältnis des selber keine Vorstellung Seienden, aber jeder Vorstellung zugrundeliegenden Ichs zu dem jenseits aller Vorstellbarkeit stehenden Du"¹⁰⁸. Daß dies sehr abstrakt ist, weiß Ebner selbst. Er sieht daher im menschlichen Verhältnis den konkreten Ausdruck für das Gottesverhältnis:

Daß aber dieses Verhältnis als das wahre Gottesverhältnis des Menschen nicht im luftleeren Raum einer phantastischen Abstraktion alle Realitätsbedeutung verliere, muß es im Verhältnis des Menschen zum Menschen seinen konkreten, lebendigen Ausdruck finden.¹⁰⁹

Hier wird wieder die Relativierung des menschlichen Verhältnisses deutlich sichtbar, da es nur in Hinblick auf das Gottesverhältnis Bedeutung hat. Abgesehen davon muß hier aber auch die Frage aufgeworfen werden, ob sich bei Ebner nicht auch das menschliche Verhältnis "im

105 Klaus Dethloff: Gablitzer Ebner-Symposium. In: Walter Methlagl und Eberhard Sauer mann (Hrsg.): Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv, Nr.1, 1982, S. 66.

106 Ebner: Tagebücher, 23. 10. 1918, S. 837.

107 Ebd., S. 837.

108 Fragmente, S. 282.

109 Fragmente, S. 282.

luftleeren Raum" befindet. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Ebner nicht nur die gesamte Kultur negiert, sondern sogar fordert, "den Blick von der Welt wegzuwenden". Nur die "Ich-Du-Beziehung" hat für Ebner geistige Realität. Wegen dieser Abwendung von der Welt scheint nur das zeit- und raumlose Wort zu einem Du im geistigen Sinne real zu sein, das heißt nur das Wort, mit dem ein Du angesprochen wird, das sich aber sonst auf nichts bezieht. Diese ausschließliche Konzentration auf das Du wirkt etwas unreal, da in einer menschlichen Beziehung immer auch die Situation, das heißt die Welt, in der sich die Beziehung abspielt, von Bedeutung ist. Durch diese Abwendung von der Welt scheint sich daher Ebners "Ich-Du-Beziehung" im "luftleeren Raum" zu befinden und ihre Konkretheit zu verlieren.

Ebner läßt jedoch nicht nur die Welt außer Betracht, sondern sieht auch davon ab, daß menschliche Beziehungen unterschiedlich strukturiert sind und sich nicht nur auf ein Du konzentrieren. Es wurde ihm daher der Vorwurf der "Ich-Du-Einsamkeit" gemacht. Damit ist gemeint, daß Ebners "Ich-Du-Beziehung" zu individualistisch ausgeprägt ist und daher letztlich auch eine Form der Abschließung ist. Ebner spricht immer nur von einem Du, und wenn dieses gefunden ist, scheint die "Ich-Du-Beziehung" in sich abgeschlossen zu sein. Die Offenheit und Mehrdimensionalität von Beziehungen, wie dies in jeder größeren Gemeinschaft der Fall ist, läßt Ebner außer Betracht. Diese Einseitigkeit ist wahrscheinlich auch darauf zurückzuführen, daß bei Ebner hinter dem menschlichen Du immer das Du Gottes steht.

Daß jedoch Ebner auch bemüht ist, das Du auf einer möglichst konkreten Ebene zu finden, wird deutlich, wenn er den Leser direkt anspricht: "Dieses Ich ist [...] in mir selber, und in dir, der du vielleicht einmal diese Zeilen liest."¹¹⁰ Allerdings können dadurch die bestehenden Widersprüchlichkeiten nicht aufgehoben werden.

Es bestehen aber nicht nur Zweifel an der Konkretheit von Ebners Du. Es ist überhaupt fraglich, ob nur dem Wort, das sich an ein Du richtet, geistige Realität zukommt. Es soll damit nicht angezweifelt werden, daß die "Ich-Du-Beziehung" die wesentliche Funktion der Sprache ist. Es stellt sich aber die grundsätzliche Frage, ob jede Form der Bezogenheit auf sich selbst von vornherein dem Wesen des Menschen widerspricht. Theunissen kritisiert diese ausschließliche Ausrichtung auf ein Du bei Ebner:

Nicht zu rechtfertigen ist erstens seine Meinung, die Beziehung zum Du schließe jedes Bezogensein auf sich aus, und unausweisbar ist zweitens die Vorstellung, Bezogenheit auf sich sei als solches schon Icheinsamkeit.¹¹¹

Theunissen bringt hier zum Ausdruck, daß die Selbstbeziehung nicht völlig zu verleugnen ist. Die Sprache hat natürlich viel mehr Möglichkeiten, wenn neben der "Ich-Du-Beziehung" auch die Selbstbeziehung und die Beziehung zur Welt als geistig real anerkannt werden.

Obwohl Ebners sprachlicher Reduktionismus fragwürdig ist, hat er eine Erkenntnis von existentieller Bedeutung ausgesprochen, wenn er die "Ich-Du-Beziehung" für wesentlich für das menschliche Leben hält und in enger Verbindung mit der Sprache sieht. Damit zeigt er zugleich, daß gerade die Sprache gegen den Solipsismus spricht, was jedoch nicht heißt, daß

110 Fragmente, S. 94.

111 Theunissen: Über Ferdinand Ebner, S. 289.

dadurch der Solipsismus ausgeschlossen ist. Die "Icheinsamkeit" beschreibt Ebner als einen Zustand, der mit dem Solipsismus in seiner existentiellen Bedeutung vergleichbar ist. Dadurch daß jedoch für Ebner die Sprache ausschließlich dazu dient, eine "Ich-Du-Beziehung" herzustellen und jeder andere Sprachgebrauch letztlich ein Ausdruck der "Icheinsamkeit" ist, schränkt er nicht nur die Möglichkeit der Sprache stark ein, sondern verwickelt sich zudem in Widersprüche. Diese einseitige Sprachauffassung kann jedoch nur als eine Reaktion auf einen phrasenhaften Sprachgebrauch richtig verstanden werden.

Der "Tractatus" und die "Fragmente": eine Reaktion auf die Phrase

Sowohl Ebner als auch Wittgenstein grenzen also die Möglichkeit der Sprache auf radikale Weise ein, wenn sie dies auch auf sehr unterschiedliche Weise tun. Es wurde bereits dargelegt, daß das, was für Wittgenstein von Bedeutung ist, überhaupt nicht sprachlich faßbar ist, da für ihn die Möglichkeit der Sprache nur in der Abbildung der Welt liegt. In einem Brief an Ludwig von Ficker nimmt Wittgenstein zu seiner radikalen Einschränkung der Möglichkeit der Sprache folgendermaßen Stellung:

Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht [...]: Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es, *streng*, NUR so zu begrenzen ist. Kurz, ich glaube: Alles das, was *viele* heute *schwefeln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige.¹¹²

Es zeigt sich hier wieder, daß für Wittgenstein gerade das Unsagbare von Bedeutung ist. Er gibt hier aber auch eine Erklärung für seine radikale Einschränkung der Möglichkeit der Sprache. Seinem sprachlichen Reduktionismus liegt nämlich ein ethisches Anliegen zugrunde, wobei es ihm darum geht, die Möglichkeit der Phrase zu verhindern. Er fordert zu schweigen, über "alles das was viele heute schwefeln". Diese Intention wird auch im Motto des "Tractatus", einem Zitat von Kürnberger, erkennbar, welches Wittgenstein dem "Tractatus" voranstellt: "... und alles, was man weiß, nicht bloß rauschen und brausen gehört hat, läßt sich in drei Worten sagen."¹¹³ Das was für Kürnberger "bloß rauscht und braust", ist für Wittgenstein sicherlich das, "was viele heute schwefeln". Wittgenstein reagiert also mit dem "Tractatus" auf den phrasenhaften Sprachgebrauch seiner Zeit.

Die Abbildtheorie verhindert von vornherein die Möglichkeit der Phrase, da ein phrasenhafter Sprachgebrauch dem Kriterium der Verifizierbarkeit nicht standhalten kann. Dadurch daß Wittgenstein eine scharfe Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren zieht, bekämpft er die Phrase auf indirekte Weise, ohne zu moralisieren. Daß er dabei eine starke Einschränkung der Möglichkeit der Sprache in Kauf nimmt, zeigt nur, wie sehr er unter dem Mißbrauch der Sprache leidet. Auch Bachmann stellt die Vermutung in den Raum, daß Wittgensteins Aufforderung zum Schweigen eine Reaktion auf eine leere Sprache ist: "Oder

112 Wittgenstein: Briefe an Ficker, S. 35.

113 TLP, S. 7.

folgerte er auch, daß wir mit unserer Sprache verspielt haben, weil sie kein Wort enthält, auf das es ankäme?"¹¹⁴

Wittgenstein reagiert also auf den Mißbrauch der Sprache so sensibel, daß er im Schweigen die einzige Möglichkeit sieht, der Phrase wirkungsvoll entgegenzutreten. Mit seiner Aufforderung zum Schweigen bringt er daher nicht einen Gefallen an wortloser Mystik zum Ausdruck, sondern zieht die letzte Konsequenz aus einem phrasenhaften Sprachgebrauch. Seine Schlußfolgerung aus dem "Tractatus" "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" ist aber insofern nicht unproblematisch, als er hier behauptet, über etwas schweigen zu müssen, das überhaupt nicht sprachlich faßbar ist. Über etwas schweigen kann man nämlich nur, wenn man auch darüber sprechen könnte. Diesen inneren Zusammenhang von Schweigen und Sprechen macht auch Ebner deutlich, wenn er sagt: "Auch Schweigen und Beschweigen ist nur in einer vom Wort beherrschten Welt möglich."¹¹⁵ Es läßt sich daher nur dann sinnvoll vom "Schweigen" sprechen, wenn die Möglichkeit zur Sprache gegeben ist. Über das Unsagbare zu schweigen, ist ebenso widersprüchlich, wie über das Unsagbare zu sprechen. Daß Wittgensteins Sprachauffassung nicht widerspruchsfrei ist, wurde bereits dargelegt; und es wurde auch darauf hingewiesen, daß sich Wittgenstein dessen selbst bewußt ist. Aber gerade diese Widersprüchlichkeit zeigt, daß der "Tractatus" nicht dem logisch-rationalen Denken entspringt – so sehr dies auch den Anschein haben mag –, sondern daß ihm ein existentielles Anliegen zugrundeliegt.

Wenn Wittgenstein gerade das, was für ihn von Bedeutung ist, als unsagbar erklärt, so zeigt dies, daß er den für ihn wichtigen Bereich des Lebens vor jeglichem sprachlichen Mißbrauch schützen will; denn das, was seine Zeitgenossen über Ethik, Metaphysik und Ästhetik zu sagen haben, ist für ihn nur ein "Schwefeln". Seine "verzweifelte Bemühung um das Unausprechliche"¹¹⁶ bringt aber letztlich sein vergebliches Suchen nach dem Wort, das über die Abbildungsfunktion hinausweist, zum Ausdruck. In einem Brief an Ludwig von Ficker wird deutlich, daß er an das "erlösende" Wort glaubt:

Ihre traurige Nachrichten verstehe ich nur zu gut. Sie leben sozusagen im Dunkel dahin und haben das erlösende Wort nicht gefunden. Und wenn ich, der so grund verschieden von Ihnen bin, etwas raten will, so scheint das vielleicht eine Eiselei. Ich wage es aber trotzdem. Kennen Sie die "*Kurze Erläuterung des Evangeliums*" von Tolstoi? Dieses Buch hat mich seinerzeit geradezu am Leben erhalten. Würden sie sich dieses Buch kaufen und es lesen?! Wenn Sie es nicht kennen, so können Sie sich auch nicht denken, wie es auf den Menschen wirken kann. Wären Sie jetzt hier so möchte ich vieles sagen.¹¹⁷

Wenn Wittgenstein hier vom "erlösenden Wort" spricht, drängt sich die Assoziation mit Ebner geradezu auf. Es zeigt sich also auch bei Wittgenstein ein tiefer Glaube an das Wort. Dieser Glaube an das Wort steht jedoch im völligen Widerspruch zur Sprachauffassung des "Tractatus". Aber vielleicht mußte Wittgenstein angesichts der Phraseologie seiner Zeit zuerst jede

114 Bachmann: Ludwig Wittgenstein. In: Wittgenstein/Schriften. Beiheft, S. 15.

115 Ferdinand Ebner: Versuch eines Ausblicks in die Zukunft. In: Schriften. Bd. 1, S. 751.

116 Bachmann: Ludwig Wittgenstein. In: Wittgenstein/Schriften. Beiheft, S. 8.

117 Wittgenstein: Briefe an Ficker, S. 28.

Möglichkeit eines phrasenhaften Sprachgebrauchs ausschließen, um überhaupt zum Glauben an das Wort kommen zu können.

Ebner wendet sich viel deutlicher als Wittgenstein gegen den Sprachgebrauch seiner Zeit, da er in den "Fragmenten" immer wieder das "rechte" Wort mit einer "leeren" Sprache vergleicht. Die "Fragmente" sind geradezu auf diesem Gegensatz aufgebaut. Mit seinem Begriff "Traum vom Geist" macht er deutlich, daß für ihn die gesamte Kultur durch eine leere Sprache gekennzeichnet ist, in der sich der Sinn des Wortes niemals erfüllen kann. Den phrasenhaften Charakter der Sprache seiner Zeit zeigt er jedoch an anderen Stellen noch deutlicher auf, und er geht dabei auch auf den Gegensatz zwischen dem "rechten" Wort und dem "Geschwätz" ein. An folgender Stelle aus seinem Aufsatz "Zum Problem der Sprache und des Wortes" wird besonders deutlich, daß für Ebner der geistige Verfall der Menschheit in direktem Zusammenhang mit der Phrase steht:

Selbstverständlich mußte eine Menschheit, deren geistiger Verfall - im geheimen Bedürfnis, das Wort und seinen Sinn zu ignorieren - den Zerfall ihres Verhältnisses zur Sprache mit sich brachte und die darum nicht anders als in sinnverarmten, sinnverwirrten und verwischten, zu konventionellen Zeichen - Klischees - erstarrten Worten zu denken und sprechen vermag [...] ¹¹⁸

Diese klischeehafte Sprechweise führt Ebner dazu, die Bedeutung des Schweigens stärker zu betonen. Aus folgender Stelle in seinen Notizen geht hervor, daß dem Mißbrauch der Sprache nur im Schweigen ein Ende gesetzt werden kann:

Groß, fast könnte es einem scheinen, unendlich groß, ist der Mißbrauch, den der Mensch mit dem Worte treibt. Vermag er seine Schuld dieses Mißbrauchs anders abzutragen als im Schweigen? Auch von jedem unnützen Worte, das er geredet hat, muß er einmal Rechenschaft ablegen. Durch die Einsamkeit seines Ichs muß der Mensch hindurch, um den Weg zu seinem wahren Du zu finden. Und durch das Schweigen muß er hindurch, um das rechte Wort zu finden. ¹¹⁹

Hier wird aber auch deutlich, daß sich das Schweigen nicht gegen die Sprache schlechthin richtet, sondern nur gegen den Mißbrauch der Sprache. Die existentielle Bedeutung des "rechten" Wortes wird hier in keinerlei Hinsicht eingeschränkt. Aus dem obigen Zitat geht jedoch auch hervor, daß das "rechte" Wort letztlich gerade dem Schweigen entspringt. Dieser innere Zusammenhang zwischen Sprechen und Schweigen wird auch an folgender Stelle deutlich: "Ganz undenkbar ist es, daß einer, der der Wahrheit irgendwie nahekommt, dabei ein Schwätzer sein kann. Wer in der Wahrheit ist, der weiß zu reden, aber auch zu schweigen am rechten Ort und zur rechten Zeit."¹²⁰ Genauso wie sich Wittgenstein gegen die "Schwefler" wendet, so wendet sich Ebner gegen die "Schwätzer".

Ebner geht aber auch genauer darauf ein, wodurch das Wort zur Phrase wird. Ihm ist viel daran gelegen, den grundlegenden Unterschied zwischen dem "rechten" Wort und dem

118 Ebner: Zum Problem der Sprache und des Wortes. In: Schriften, S. 706.

119 Ebner: Notizen, 15. 11. 1917, S. 242.

120 Ebner: Versuch eines Ausblicks in die Zukunft, S. 906.

"Geschwätz" darzulegen. Ein wichtiges Kriterium für die Wahrheit des Wortes ist nach Ebner die Deckung mit der Persönlichkeit:

Wort und Persönlichkeit dürfen nicht in ein Mißverhältnis zu einander geraten, weil sie wesentlich zusammengehören: Die Personalität der menschlichen Existenz liegt darin, daß der Mensch "das Wort hat", und das Wort wieder muß seine Deckung in der Persönlichkeit haben. Hat es diese nicht, dann wird es zur Phrase, wird die Rede zum Geschwätz und es tritt jenes Mißverhältnis zwischen Wort und Persönlichkeit ein, das bezeichnenderweise unausweichlich zum Verfall der Sprache führt. Wir machen einen solchen Verfall, wie ihn übrigens die Welt noch nie gesehen hat, jetzt mit.¹²¹

Ob also ein Wort zur Phrase wird oder nicht, ist vom jeweiligen Sprecher abhängig, genauso wie es vom Sprecher abhängt, ob ein Wort seinem Sinn gemäß gebraucht wird oder nicht. Der Sinn bzw. die Bedeutung eines Wortes ist daher nach Ebner nicht von vornherein bestimmt, sondern ergibt sich erst im konkreten Sprechen. Ebner spricht daher von der "Sinnweite und Beziehungsfülle" des Wortes, welche der "Weite des Lebens und Existenzgefühls" entspricht.¹²² Er kennzeichnet den Wortsinn als "etwas Bewegliches, im Geist Bewegtes und den Geist Bewegendes"¹²³. Gerade diese Beweglichkeit des Wortsinns zeugt von der Lebendigkeit eines Wortes. Der Phrase fehlt diese Lebendigkeit völlig. Auch der abstrakte Begriff ist für Ebner wegen seiner Unbeweglichkeit und Starre letztlich eine Phrase: "Der abstrakte Begriff macht das Wort zum toten Zeichen, zu etwas Starrem und Unbeweglichem – er liegt in der Richtung zur mathematischen Formel [...]"¹²⁴. Er ist für Ebner "ein 'totes' Werkzeug zur Darstellung des Bereits-Erkannten" und daher eine "fixierte Denkmöglichkeit".¹²⁵ Der Wirklichkeit kann diese Sprechweise nicht gerecht werden; denn die "Wirklichkeit duldet keine Schematismen, weder des Verstandes und der Begriffe, noch der Gefühle"¹²⁶. Von diesem mechanisierten Sprechen unterscheidet er das lebendige Sprechen: "Genau genommen ist ja unser ganzes Sprechen nichts anderes als entweder bloß mechanisch wiederholendes oder aber auch lebendig erneuerndes Zitieren schon geprägter Worte und Wörter."¹²⁷ Dieses lebendige Sprechen, um das es Ebner geht, setzt ein Offensein für den Wortsinn voraus, welches letztlich das Offensein für das Du bedeutet.¹²⁸

Das "rechte" Wort ist – im Gegensatz zur Phrase – mit dem konkreten Menschsein verbunden und hat so erlösende Wirkung:

Es gibt nichts wahrhaft Menschliches, dem nicht das Wort entspräche, nichts Menschliches, das in seiner Dunkelheit und Unerklärlichkeit, in seiner inneren Gebundenheit und Verborgenheit, nicht in seinem rechten Wort seine Klärung und Erklärung, seine Befreiung und Offenbarung erführe.¹²⁹

121 Ebner: Notizen, 17. 6. 1921, S. 272.

122 Vgl. Ebner: Versuch eines Ausblicks in die Zukunft, S. 893.

123 Ebd., S. 894.

124 Ebd., S. 894.

125 Vgl. ebd., S. 891.

126 Ebner: Notizen, 16. 8. 1921, S. 200.

127 Ebner: Versuch eines Ausblicks in die Zukunft, S. 898.

128 Vgl. ebd., S. 899f.

129 Ebd., S. 764f.

Um dieses "rechte" Wort geht es Ebner in seinem ganzen Werk. Dazu muß er sich allerdings zuerst vom Geschwätz seiner Zeit distanzieren – einer Zeit, die für ihn durch eine "Geistverlorenheit" gekennzeichnet ist, welche sich im "Sprachverfall" äußert.¹³⁰ Die gesamte abendländische Kultur ist für Ebner "angefressen und ausgehöhlt vom Geist der Bürgerlichkeit und des Kapitalismus"¹³¹. Er wendet sich gegen diese Kultur, indem er ihre Sprache völlig negiert. Unter diesem Aspekt ist seine reduktionistische Sprachauffassung verständlich, wenn sie auch zu Einseitigkeiten und Widersprüchlichkeiten führt.

Sowohl Wittgensteins Sprachauffassung im "Tractatus" als auch Ebners Sprachauffassung in den "Fragmenten" liegt ein sprachlicher Reduktionismus zugrunde, der nur aus der Zeit heraus verständlich ist. Allerdings ist diese reduktionistische Sprachauffassung bei Wittgenstein und Ebner sehr konträr. Nach Wittgensteins Abbildtheorie liegt die Möglichkeit der Sprache einzig und allein in der Abbildung der Wirklichkeit, wobei gerade das, was für ihn von Bedeutung ist, sprachlich nicht erfaßbar ist. Nach Ebners dialogischem Denken erfüllt die Sprache hingegen nur dann ihren Sinn, wenn sie dem Ausdruck einer "Ich-Du-Beziehung" dient. Jede objektivierende Sprechweise wird dabei zum "Traum vom Geist". Für Ebner hat es also die Sprache gerade mit dem Wesentlichen des Menschen – das ist seiner Meinung nach die Ausrichtung auf ein Du – zu tun, während für Wittgenstein gerade das für ihn Wesentliche sprachlich nicht faßbar ist.

Beiden gemeinsam ist jedoch, daß sie mit ihrem – wenn auch sehr unterschiedlichen – sprachlichen Reduktionismus auf einen phrasenhaften Sprachgebrauch reagieren. Ebner wendet sich allerdings viel direkter gegen seine Zeit, da er immer wieder auf den "Traum vom Geist" in der abendländischen Kultur hinweist und auch genauer darauf eingeht, warum diese Kultur für ihn so leer ist. Auch bei Wittgenstein gibt es einige eindeutige Stellen, in denen er sich gegen die Phrase seiner Zeit wendet – allerdings wesentlich weniger als bei Ebner. Wittgenstein schränkt jedoch die Möglichkeiten der Sprache auf viel radikalere Weise ein, als dies bei Ebner der Fall ist. Er legt eindeutig in logisch-mathematischem Sinn fest, was sprachlich erfaßbar ist und was nicht, und nimmt dabei auch in Kauf, daß gerade das für ihn Bedeutungsvolle unsagbar ist. Ebner unterscheidet hingegen zwischen dem "rechten" Wort und dem "Geschwätz" bzw. dem "Traum vom Geist", wobei für ihn letztlich die gesamte Kultur ein "Traum vom Geist" ist. Er schränkt so indirekt die Möglichkeit der Sprache stark ein.

Sowohl Wittgenstein als auch Ebner geht es um die unmittelbare Lebensproblematik, welche mit den wissenschaftlichen Fragen überhaupt nichts zu tun hat. Es wurde bereits gezeigt, daß weder Wittgensteins noch Ebners Sprachauffassung eine Spekulation auf einer intellektuellen Ebene ist, sondern daß bei beiden ein existentielles Anliegen dahintersteht. Dieses existentielle Anliegen wird bereits dadurch deutlich, daß sie sich beide bewußt in Widersprüche verstricken. Unter rationalen Gesichtspunkten ist es völlig sinnlos, eine Sprachauffassung darzulegen, von der der Verfasser von vornherein weiß, daß sie widersprüchlich ist. Trotzdem legen Wittgenstein und Ebner ihre Sprachauffassung dar – mit der Hoffnung, daß sie trotzdem verstanden werden.

130 Vgl. ebd., S. 727.

131 Ebd., S. 727.

Das gemeinsame Anliegen wird auch dadurch deutlich, daß sich beide mit der Zeitschrift "Der Brenner" verbunden fühlen, welche folgendes Programm hat:

[...] innerhalb dieser lärmenden Umgebung und ihr entgegen gilt es den Ausdruck der Verstumtheit so mächtig zu vertiefen, bis es dieser schwätzenden Welt endlich den Athem verschlägt: Das und nichts anderes schwebt mir mit dem Brenner vor!¹³²

Ludwig von Ficker, der Herausgeber dieser Zeitschrift, macht mit dieser Programmansage deutlich, daß er mit seiner Zeitschrift auf die Phraseologie seiner Zeit reagiert. Er hat jedoch nicht vor, die Phrase direkt zu bekämpfen, sondern er will der "schwätzenden Welt" den "Ausdruck der Verstumtheit" entgegensetzen.

Mit dieser Zielsetzung scheint der "Brenner" für die Herausgabe der "Fragmente" und des "Tractatus" geradezu prädestiniert zu sein. Bei den "Fragmenten" ist es auch tatsächlich dazu gekommen. Wittgenstein wäre auch an einer Veröffentlichung des "Tractatus" im "Brenner" interessiert gewesen, was jedoch am mangelnden Verständnis Fickers für den "Tractatus" scheiterte. Allerdings hat Wittgenstein selbst vorhergesehen, daß Ficker sein Buch nicht verstehen wird. In einem Brief an Ficker schreibt er:

*Und da ist es Ihnen vielleicht eine Hilfe, wenn ich Ihnen ein paar Worte über mein Buch schreibe: Von seiner Lektüre werden Sie nämlich – wie ich bestimmt glaube – nicht allzuviel haben. Denn Sie werden es nicht verstehen; der Stoff wird Ihnen ganz fremd erscheinen. In Wirklichkeit ist er Ihnen nicht fremd [...].*¹³³

Daß der Stoff des "Tractatus" Ficker "in Wirklichkeit nicht fremd" sein konnte, macht deutlich, daß die Zielsetzung des "Brenner" auch Wittgensteins Zielsetzung war. Wittgenstein setzt jedoch der "schwätzenden Welt" "den Ausdruck der Verstumtheit" auf sehr ungewöhnliche Weise entgegen, sodaß Ficker dieses gemeinsame Anliegen nicht erkannte.

Dadurch daß Ficker mit seiner Zeitschrift der Phrase entgentreten will, wird deutlich, daß nicht nur Wittgenstein und Ebner sensibel auf den Sprachgebrauch ihrer Zeit reagieren. Auch die Mitarbeiter des "Brenner", darunter Georg Trakl, Carl Dallago und Theodor Haecker, setzen sich mit dieser Thematik auseinander. Der Kampf gegen die Phrase wird zudem immer mit Karl Kraus und seiner Zeitschrift "Die Fackel" verbunden. Die Auseinandersetzung mit der Phrase findet jedoch nicht nur auf sprachlicher Ebene statt. Auch in anderen Bereichen wie der Architektur, der Malerei und der Musik zeigt sich dieses Anliegen, wobei insbesondere Adolf Loos, Oskar Kokoschka und Arnold Schönberg zu erwähnen sind. Im Kampf gegen die Phrase hat also eine geistige Bewegung ihren Ursprung.

Im folgenden soll nun die Bewegung von der Phrase über das Schweigen zum "rechten" bzw. "erlösenden" Wort näher betrachtet und mit der Problematik des Solipsismus in Zusammenhang gebracht werden. Ebner hat sich mit den Kennzeichen der Phrase genauer befaßt, was in

132 Ludwig von Ficker: Briefwechsel 1914-1925. Hrsg. v. Ignaz Zangerle, Walter Methlagl, Franz Seyr u. Anton Unterkircher. Innsbruck 1988, Brief an Theodor Haecker vom 11. 4. 1919, S. 167.

133 Wittgenstein: Briefe an Ficker, S. 35.

dieser Arbeit bereits kurz aufgezeigt wurde. Dabei wurde bereits der phrasenhafte Sprachgebrauch als eine völlig mechanisierte Sprechweise dargestellt, bei der "die Beziehung des Wortes zum Ding [...] als mechanisches, konventionelles Assoziationsergebnis verstanden"¹³⁴ wird. Diese mechanisierte Sprechweise kann natürlich niemals die Persönlichkeit eines Menschen zum Ausdruck bringen. Phrasen dienen aber letztlich gerade dazu, einen persönlichen Einsatz zu vermeiden. Begriffe wie "Ansprache" und "Aussprache" sind daher in bezug auf eine phrasenhafte Sprechweise völlig unangemessen, da die Phrase gerade davon zeugt, daß man sich gar nicht wirklich mitteilen will. Weil also die Phrase eine unpersönliche Sprechweise ist, kann sie sich überhaupt nicht auf ein Ich im existentiellen Sinn beziehen. Das heißt letztlich, daß sich hier die Problematik des Solipsismus – zumindest im existentiellen Sinn – überhaupt nicht stellt.

Einen phrasenhaften Sprachgebrauch mit Worten zu bekämpfen, ist immer etwas problematisch, da sich so der Kampf gegen die Phrase gegen das Medium richtet, auf das er letztlich selbst angewiesen bleibt. Wittgenstein und Ebner reagieren daher auf die Phrase mit einer reduktionistischen Sprachauffassung – einer Sprachauffassung, die die Möglichkeiten der Sprache in so radikaler Weise einschränkt, daß sich sowohl Wittgenstein als auch Ebner in Widersprüche verwickeln. Letztlich sind diese Sprachauffassungen ein "Ausdruck der Verstumtheit", aber damit zugleich eine Suche nach dem "erlösenden" Wort. Insbesondere Wittgensteins Sprachauffassung beruht auf einem "vielsagenden" Schweigen. Aber auch Ebner zeigt, daß gerade im Schweigen wieder die ursprüngliche Bestimmung der Sprache erkennbar wird. "[...] durch das Schweigen muß er [der Mensch] hindurch, um das rechte Wort zu finden."¹³⁵

Doch auch das Schweigen kann zur Phrase werden, wie dies in Sprüchen wie "Reden ist Silber, Schweigen ist Gold" oder "Stille Wasser sind tief" deutlich wird. Bollnow spricht in diesem Zusammenhang von der "Bequemlichkeit [...], die sich unter dem Vorwand, 'den tiefen Eindruck nicht zerreden zu wollen', der Anstrengung einer sprachlichen Bewältigung zu entziehen versucht."¹³⁶ Es wird so der Sprache jede Möglichkeit genommen und auch nicht in Betracht gezogen, daß es ein fragwürdiges Schweigen gibt.

Das Schweigen bzw. Verstummen als Reaktion auf die Phrase zeugt aber von einem tiefen Glauben an das Wort. Dieser Glaube an das Wort wird bei Ebner besonders deutlich, wenn er vom "erlösenden" Wort spricht. Daß sich gerade im Wort die wesentliche Bestimmung des Menschen offenbart, ist der Grundgedanke der "Fragmente". Aber auch bei Wittgenstein zeigt sich in dem bereits zitierten Brief an Ficker der Glaube an das "erlösende" Wort.¹³⁷ Auch in seinen Tagebüchern spricht er vom "erlösenden" Wort: "Aber noch immer kann ich das eine erlösende Wort nicht aussprechen."¹³⁸ Am Tag darauf schreibt er in sein Tagebuch: "Das erlösende Wort nicht ausgesprochen. Gestern lag es mir einmal ganz auf der Zunge. Dann aber gleitet es wieder zurück."¹³⁹ Hier zeigt sich ein wahres Ringen um das Wort. Vor diesem

134 Ebner: Zum Problem der Sprache und des Wortes, S. 700.

135 Ebner: Notizen. In: Schriften. Bd.2, 15. 11. 1917, S. 242.

136 Otto Friedrich Bollnow: Sprache und Erziehung. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979, S. 91.

137 Vgl. Wittgenstein: Briefe an Ficker, S. 28.

138 Ludwig Wittgenstein: Geheime Tagebücher. Der verschlüsselte Teil der "Gmundener" Notizbücher. Hrsg. v. Wilhelm Baum. In: Saber 6 (1985), 21. 11. 1914, S. 36.

139 Ebd., 22. 11. 1914, S. 36.

Hintergrund scheint der "Tractatus" letztlich ein Kampf um das "erlösende" Wort zu sein, auch wenn sich die Sprachauffassung des "Tractatus" – zumindest vordergründig – nicht mit dem Glauben an ein "erlösendes" Wort vereinbaren läßt.

Allerdings geht Wittgenstein nicht näher darauf ein, was er unter diesem "erlösenden" Wort versteht. Sein Glaube an das "erlösende" Wort bleibt also ohne Erklärung und Begründung. Ebner befaßt sich hingegen sehr ausführlich mit dem "rechten" Wort und seinen wesentlichen Kennzeichen. Eine gewisse Nähe zu Wittgenstein läßt sich erahnen, wenn er schreibt: "Ein rechtes Wort steht immer da, wo vorher ein leerer Lebensraum, ein Nichts war."¹⁴⁰ Daß es darum geht, dem Ungesagten etwas abzurufen, "zeigt" nämlich der "Tractatus".

Ansätze zur Überwindung des Solipsismus

Es wurde gezeigt, daß weder Wittgenstein noch Ebner mit ihrer reduktionistischen Sprachauffassung den Solipsismus völlig überwinden können. Daß gerade ihnen viel daran gelegen ist, zeigt allein die Tatsache, daß beide gegen den phrasenhaften Sprachgebrauch ihrer Zeit kämpfen. Sie schränken dabei aber die Möglichkeit der Sprache so stark ein, daß letztlich auch ein persönliches Gespräch unmöglich wird. Ob ihnen die Überwindung des Solipsismus in ihrem späteren Werk möglich ist, darauf soll im folgenden noch kurz eingegangen werden.

Wittgenstein hat in den "Philosophischen Untersuchungen" eine ganz andere Auffassung von der Bedeutung eines Wortes als im "Tractatus". Anstelle der Abbildtheorie der Sprache, der die Wort-Gegenstand-Relation zugrundeliegt, vertritt er hier die Auffassung, daß die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache ist.¹⁴¹ Damit gibt er das wissenschaftliche Exaktheitsideal, das er im "Tractatus" vertreten hat, auf. Anstelle der klassischen Definitionssemantik führt er den Begriff der "Familienähnlichkeit" ein.¹⁴² Damit wendet er sich gegen die Logik mit ihrem Interesse für das Wesen der Dinge. Die Philosophie kann seiner Meinung nach den Sprachgebrauch überhaupt nicht erklären, sondern nur beschreiben, wodurch die herkömmlichen Erwartungen an die Philosophie zerstört werden: "Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie läßt alles, wie es ist."¹⁴³ Jeder Satz unserer Sprache – auch der vagste – ist "in Ordnung".¹⁴⁴ Durch das Ideal der "Kristallreinheit der Logik"¹⁴⁵ können wir oft den tatsächlichen Sprachgebrauch nicht erkennen: "Wenn wir glauben, jene Ordnung, das Ideal, in der wirklichen Sprache finden zu müssen, werden wir nun mit dem unzufrieden, was man im gewöhnlichen Leben 'Satz', 'Wort', 'Zeichen', nennt."¹⁴⁶ Aber für Wittgenstein ist es gerade wichtig "zu sehen, daß wir bei den Dingen des alltäglichen Denkens bleiben müssen, um nicht auf den Abweg zu geraten"¹⁴⁷. Es gibt also für Wittgenstein nichts, das den alltäglichen Sprachgebrauch transzendiert. Wenn versucht wird, den all-

140 Ebner: Aphorismen 1931, S. 961.

141 Vgl. PU, 43, S. 262.

142 Vgl. PU, 67, S. 278.

143 PU, 124, S. 302.

144 Vgl. PU, 98, S. 295.

145 PU, 107, S. 297.

146 PU, 105, S. 297.

147 PU, 106, S. 297.

täglichen Sprachgebrauch zu transzendieren, kommt es zu den philosophischen Problemen, welche letztlich auf einen Leerlauf der Sprache zurückzuführen sind: "Die Verwirrungen, die uns beschäftigen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet."¹⁴⁸ Diese Verwirrungen will Wittgenstein auflösen, indem er zeigt, daß sie auf einem Mißverständnis der Sprache beruhen. Wenn Sprache in der Praxis zur Anwendung kommt, stellen sich also die Probleme, mit denen sich die Philosophie beschäftigt, überhaupt nicht. Gerade in dieser Kritik an den Problemen der Philosophie zeigt sich Wittgensteins "Glaube an die Heilskraft des einfachen Lebens der Sprache"¹⁴⁹.

Auch der Solipsismus – zumindest der Solipsismus von Descartes – ist letztlich ein philosophisches Problem, welches sich im alltäglichen Leben überhaupt nicht stellt. Zimmermann zeigt, daß der Solipsismus mit der Lebenspraxis unvereinbar ist: "Der Solipsismus, der als die Wahrheit des reflektierenden Bewußtseins 'in sich selbst absolut leer' ist, kann nur durch den Übergang zur *P r a x i s* bzw. zur 'praktischen Gewißheit' überwunden werden."¹⁵⁰ Wittgensteins Zuwendung zur Alltagssprache und der damit verbundene Übergang zur Praxis bedeutet daher zugleich die Überwindung des Solipsismus.

Aber auch Ebner gibt später seinen sprachlichen Reduktionismus auf und kann auch seinen dialogischen Gedanken in die Praxis umsetzen, – wie dies in seiner Verteidigungsrede für Heinrich Sch.¹⁵¹ deutlich wird. Heinrich Sch., ein Lehrerkollege Ebners, wurde am 18. Juni 1926 der Homosexualität an einem minderjährigen, ehemaligen Schüler angeklagt und gerichtlich zu zwei Monaten Arrest verurteilt. Für die schulamtliche Disziplinaruntersuchung verfaßte Ebner eine Verteidigungsrede, welche letztlich dazu beitrug, daß Sch. zwar versetzt wurde, aber im Schuldienst verbleiben durfte. In dieser Verteidigungsrede setzt sich Ebner – entgegen allen Vorverurteilungen – persönlich für Sch. ein. Er macht deutlich, daß diese Vorverurteilungen völlig automatisiert ausgelöst werden und sich letztlich überhaupt nicht auf den konkreten Fall beziehen. Gerade in dieser persönlichen Stellungnahme Ebners zeigt sich ein deutlicher Ansatz zur Überwindung des Solipsismus in einem komplexen gesellschaftlichen Bezugssystem – jenseits einer esoterischen "Ich-Du-Beziehung".

Ein weiterer Ansatz zur Überwindung des Solipsismus zeigt sich bei Ebner in der Überwindung seines Kulturpessimismus. Die Befreiung aus seiner Kunstaskese bewirkt letztlich Hildegard Jone. In ihren Gedichten und auch Bildern sieht Ebner nicht mehr einen bloßen "Traum vom Geist":

Je mehr ich in den Gedichten der Frau Jone las, desto mehr mußte ich staunen über die Fülle des Lebens, die in diesen Gedichten sich ausspricht. Und seit ich ihre letzten Bilder aus dem Jahr 1930 gesehen habe, weiß ich nicht nur, daß sie schöne, zu Herzen gehende Bilder malt, ich ahne es, daß sie eine große Malerin ist.¹⁵²

148 PU, 132, S. 305.

149 Erich Heller: Unphilosophische Betrachtungen. In: Wittgenstein/Schriften. Beiheft, S. 63.

150 Zimmermann: Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik, S. 210.

151 Das Manuskript "Der Fall Sch." liegt unveröffentlicht im Nachlaß Ferdinand Ebners im Brenner-Archiv auf.

152 Ferdinand Ebner: Lebenserinnerungen. In: Schriften. Bd.2, S. 1104.

Ob Ebner die Bedeutung der Gedichte von Joné nicht überschätzte, sei dahingestellt. Jedenfalls spielte bei der Beurteilung ihrer Gedichte sicherlich seine innige persönliche Beziehung zu ihr eine große Rolle. Methlagl zeigt, daß auch der "Brenner" an der Überwindung von Ebners Kulturpessimismus maßgeblich beteiligt war.¹⁵³ Wie offen Ebner für die Kunst wird, zeigt Seyr an konkreten Beispielen auf:

Nun öffnet sich sein geistiges Ohr neu für Sophokles und Aischylos, Homer – für Jean Paul war es nie ganz verschlossen gewesen; und er sieht auch Bilder, etwa die van Goghs, mit neuen Augen. In dieser Erkenntnis, in die er behutsam auch den 'Dichter' Platon miteinbezieht und damit auch der Philosophie eine Tür offen läßt, sich vor den geistigen Realitäten zu rechtfertigen, schreibt er die "*Aphorismen 1931*", die nun einen anderen Geist atmen als die bilderstürmerischen "*Fragmente*".¹⁵⁴

In einigen dieser Aphorismen wird sehr deutlich, daß Ebner nun auch in der Kunst die Möglichkeit zum Dialog sieht:

Die besten Gedichte eines Dichters, und ebenso die besten Gedanken eines Denkers, werden in der inneren Zweisamkeit des Lebens gedichtet und gedacht. Was wären zum Beispiel die Gedichte Hölderlins ohne sein Verhältnis zu Susette Gontard? Aber auch die Schönheit der Natur wird am tiefsten in der Zweisamkeit der Seele erlebt.¹⁵⁵

Ohne den Grundgedanken der "Fragmente" abzuschwächen, bejaht hier Ebner die Kunst und auch das Schönheitserlebnis in der Natur. Dies wird auch im folgenden Aphorismus deutlich: "Nicht das Artistische, sondern das Menschliche entscheidet im letzten Grunde über den wahren Wert eines Kunstwerkes oder Gedichts."¹⁵⁶ Ebner hält bis an sein Lebensende am Grundgedanken der "Fragmente" fest, auch wenn er die Widersprüchlichkeiten in den "Fragmenten" immer deutlicher erkennt:

In den letzten Jahren war ich mir über die Fragmente klar geworden. Ich sah unbeirrt ihre vielen Mängel ein, vor allem den inneren Widerspruch, der im Hintergrund der ganzen Gedankenentwicklung steht und deren Probleme verwirrt. Ich sah aber auch, daß der Grundgedanke des Buches etwas ist, das nun einmal gedacht und ausgesprochen werden mußte in der Welt und daß er jetzt nicht mehr verloren gehen kann. Freilich, wann es ihm bestimmt ist, zur Wirkung im Leben zu kommen – entweder durch dieses Buch selbst trotz seiner großen Mängel oder aber auch durch andere, die ihn aufgreifen und besser zur Darstellung bringen –, das ist eine andere Frage. Doch geht mich ihre Beantwortung nichts an. Der Wert dieses Gedankens liegt darin, daß er hinführt zu dem großen Gedanken des Lebens. In *diesem* Gedanken wird die Menschheit einmal ihr Leben in dieser Welt retten.¹⁵⁷

Der Mensch kann nur im Dialog zu sich finden, das Menschsein sich erst im Dialog erfüllen. Aber die Möglichkeiten zum Dialog sind für ihn jetzt größer, da für ihn jetzt auch die Kunst

153 Vgl. Methlagl: Ästhetische Alternative. Ferdinand Ebners Kulturpessimismus und seine Überwindung im "Brenner". In: Gegen den Traum vom Geist, S. 210-223.

154 Franz Seyr: Biographisches Nachwort. In: Ebner: Schriften. Bd.2, S. 1151.

155 Ebner: Aphorismen 1931, S. 937f.

156 Ebd., S. 948.

157 Ebner: Lebenserinnerungen, S. 1102.

eine "Ich-Du-Beziehung" zum Ausdruck bringen kann. Ebner begann sogar, die "Fragmente" umzuarbeiten und seine neuen Anschauungen in dieses Buch zu integrieren. Er führte dieses Vorhaben aber nicht zu Ende.¹⁵⁸ Seine Überwindung des Kulturpessimismus ist aber trotzdem von großer Bedeutung. Er gibt dadurch seinen sprachlichen Reduktionismus auf und läßt der Sprache mehr Möglichkeiten. Der Dialog muß nicht mehr im "luftleeren Raum" stattfinden.

Auch Wittgenstein gibt – noch viel deutlicher als Ebner – in den "Philosophischen Untersuchungen" seinen früheren sprachlichen Reduktionismus auf. Beide werden dadurch offener für die vielfältigen Möglichkeiten der Sprache. Das ist ihnen jedoch erst möglich, nachdem sie der Phrase eine radikale Absage erteilt haben.

158 Vgl. ebd., S.1102.