

DAS WORT DES GLAUBENS UND DIE KRITIK AN METAPHYSIK BEI FERDINAND EBNER — GEGEN DIE KRANKHEIT DER ZEIT*

TAKASHI SHIMAZAKI

I. *In der Situation des Wiener Fin de siècle*

Ferdinand Ebner (1882-1931) ist in Japan kaum bekannt, jedoch besteht daran kein Zweifel, dass er ein wichtiger Vertreter der österreichischen Sprachphilosophie ist, wenn das starke Interesse an der Sprache die „österreichische Philosophie“ kennzeichnet und sie dadurch im Kontrast zur „deutschen Philosophie“ sein lässt.¹ Ebner selbst deutet in seinem „Tagebuch“ im Jahr 1918 zögernd daraufhin, dass seine Gedanken zur „Revolutionierung des gesamten europäischen Geisteslebens der Gegenwart“² beitragen könnten. Des Weiteren stellt er in seinem Tagebuch von 1920 Folgendes fest, nachdem er seine eigene Philosophie gebildet hatte:

„Es ist klar: am Problem der Sprache wird, wie ich zu Herrn F. sagte, die Unzulänglichkeit — und darum auch Unhaltbarkeit — des modernen Evolutionsgedankens am deutlichsten offenbar (am Problem der Sprache, also auch an dem der Menschen — jedoch beides ist ein und dasselbe; wenn ich ein Verdienst habe, so liegt es darin, dass ich dies deutlich eingesehen habe).“ (7. 8. 1920. S.187)

Wie sein Selbstvertrauen zeigt, war das Wort des Dialogs das Hauptthema Ebners. In diesem Kapitel möchte ich sein Leben vorstellen, so weit es die Bildung seiner Gedanken direkt betrifft. Ab dem zweiten Kapitel diskutiere ich seine grundlegende Religionstheorie, wobei im Mittelpunkt sein Hauptwerk „Das Wort und die geistigen Realitäten“³ stehen wird. Im dritten und vierten Kapitel betrachte ich die Ich-Du-Beziehung und das daraus entstehende Wort und

* Bei der Forschung von Ebner hat mir Herr Dr. Franz Scharl, Ebner-Forscher in Wien, viele Mal geholfen, wofür ich ihm herzlich danke. Ich danke auch ihm herzlich für die Korrektur meiner Abhandlung. In letzter Zeit gab es nun den Artikel über Ebner in einer Zeitung: G, Nennung, Wider die Verhuzung des Wortes, in: *Kronen Zeitung*, 30.Dez.2001, S.26f.

¹ Ein Vergleich Ebners mit anderem, berühmtem Sprachphilosoph, Wittgenstein, darstellt Peter Kampitz, Sprachspiel und Dialog, in: Rudolf Haller(Hg.), *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache*, Wien 1981.

² Ferdinand Ebner, *Das Wort ist der Weg*. Aus den Tagebüchern, Ausgewählt und eingeleitet von Hildegard Jone, Verlag Herder, Wien 1949, S.138. Ich zitiere dieses Werk unten nur als „Tagebuch“ mit Datierung und Seite. Dieses Tagebuch schrieb Ebner ab 1903 bis 1931. In letzter Zeit wurde ein anderes Tagebuch publiziert: Ebner, *Mühlauer Tagebuch*, 23.7-28.8.1920, Bohlau Verlag, Köln/Weimar 2001.

³ Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Pneumatologische Fragmente, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1980. Ebners Werke sind hauptsächlich in ein folgenden Schriften aufgenommen: Ebner, *Schriften* in 3 Bänden, Kösel Verlag, München 1963-65. Sein Hauptwerk, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, ist im 1. Band aufgenommen. Dasselbe Werk, welches aus 18 unsystematischen Fragmenten besteht, wurde im Urlaub von 1918/19, am Ende des 1. Weltkriegs, geschrieben. Die Seiten dieses Werkes sind in der vorliegenden Abhandlung zitiert. Die „geistigen Realitäten“ heißen dabei „Ich“ und „Du“.

die Liebe. Ab dem fünften Kapitel möchte ich seine heftige Kritik an den damals verbreiteten Ideologien (metaphysischer Idealismus, Naturwissenschaften und Ästhetizismus oder l'Art pour Art, etc.) vorstellen und untersuchen.

Ebner, der im südlich von Wien befindlichen Wiener Neustadt geboren wurde und zeitlebens Niederösterreich wenig verließ, war ein typischer „kleiner Mann“.⁴ Seine Gedanken weisen Ähnlichkeiten mit dem religiösen, ebenso „Denker des Dialogs“ genannten Martin Buber (worüber ich später sprechen möchte,) auf, allerdings ist bei Ebner etwas Engstirniges daran. Dies hängt wahrscheinlich auch mit seiner körperlichen und geistigen Schwäche und mit seinem frenetischen Glauben zusammen. In sozialer Hinsicht möchte Ich Ebners kritische Haltung zur kulturellen Situation des Wiener Fin de siècle als etwas Wesentlicheres sehen, obwohl er selbst negativ davon beeinflusst wurde. Er schrieb in seinem „Tagebuch“: „Löst der Tod etwa die „Probleme“ des Lebens? Nein. Er ist es ja vielmehr, der sie dem Leben zur Lösung aufgibt.“ (18.5.1918. S.148). Er selbst unternahm zwei Selbstmord, als er in die Sackgasse des Lebens geriet.⁵ Ich sage das deshalb, weil das Wiener Fin de siècle durch die Schwäche des nach Modernisierung strebenden „österreichischen Liberalismus“ entstand, wiewohl man diese Situation der Jahrhundertwende auch als notwendige Folge des Versagung des modernen aufklärerischen Rationalismus in Europa interpretieren könnte, wenn man die Sache verallgemeinert. Also hat die Jahrhundertwende mit ihren Problemen, die nach dem Zusammenbruch der Moderne entstanden, für uns einen universellen Charakter.⁶

Wie vehement Ebner gegen die kulturelle Situation des Fin de siècle kämpfte, möchte ich im Folgenden klar machen. Weiters kann wohl die frustrierte Situation des europäischen Geistes nach dem 1. Weltkrieg als zeitbedingter Faktor genannt werden. Dennoch findet sich in seinem Tagebuch nach 1914, obwohl der Ausdruck „Krieg“ mehrmals vorkommt, keine eingehende Analyse darüber. Jedoch zeigt M. Theunissen auf, dass Ebner in diesem Weltkrieg den „kulturellen und politischen Bankrott Europas“⁷ gesehen habe.

W. Johnston zählt als kulturelle Eigenschaften des Wiener Fin de siècle den Ästhetizismus, den therapeutischen Nihilismus, den Impressionismus, die Faszination des Todes usw. auf, was man als zufriedenend sehen kann.⁸ Es ist auch eine bekannte Tatsache, dass die Problematik des Wortes und der Kommunikation damals auf dem Gebiet der Literatur, der Philosophie, der Ideologie etc. für wichtig gehalten wurde. Daraus folgend benannte ich vier charakteristische Züge der österreichischen Philosophie⁹:

⁴ Der „kleine Mann“ (the „little man“) war eine typische Figur im damaligen Österreich. W. Johnston, *Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938*, University Press of California Press, Berkeley usw., 1972, p.21.

⁵ Vgl. *Tagebuch*, S.11. Man könnte in diesem Sinne sich vorstellen, dass Wittgenstein immer Zwangsideen des Selbstmordes hatte, denn seine drei Brüder begingen alle Selbstmord.

⁶ Über die Krise des österreichischen Liberalismus: Carl E. Schorske, *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*, Piper, München/Zürich 1994, S.5ff. Es gab bei uns viele Abhandlungen und Bücher, die das Wiener Fin de siècle oder das Fin de siècle im allgemeinen auf dem Gebiet der Kunst sowie Literatur behandelten. Aber es gibt wenige Werke, die Hinblick auf das Wiener Fin de siècle oder das Fin de siècle im allgemeinen ganz und breit betrachten. Ich behandle in meiner Arbeit: *Philosophie aus Wien*, Miraisya, Tokyo 2000(jap.), dieses Thema so breit wie möglich.

⁷ Michel Theunissen, Über Ferdinand Ebner, in: Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, S.271.

⁸ Johnston, *Op. cit.*, pp.116ff., 166ff., 185f., 223ff. Über den Zusammenhang des Ebner mit der damaligen kulturellen Situation: Vgl. Hans G. Hödl, Ferdinand Ebners Kulturkritik im Kontext zeitgenössischer Kulturtheorien, in: *Mesotes*, Heft3/1992.

⁹ Vgl. dazu 7. Kapitel „Die Forschung der Eigentümlichkeit der österreichischen Philosophie“ in: Shimazaki, *Op. cit.*

1. Antimetaphysische und antiidealistische Haltung
2. Starkes Interesse an der Sprache
3. Hochschätzung der Naturwissenschaften bei der Bildung der Philosophie
4. Positivistische und realistische Haltung.

Darunter sind die Punkte 1 und 2 besonders wichtig, wie Ebner sie auch stark hervorhob, während die Punkte 3 und 4 ihn nicht direkt betreffen. Dennoch ist der Punkt 3 wohl ein bedeutendes Charakteristikum der österreichischen Philosophie und Ideologie im Gegensatz zum deutschen Idealismus, wie er durch den „Ahnherrn einer spezifisch österreichischen Philosophie“,¹⁰ Franz Brentano, und den Wiener Kreis vertreten wird, auch wenn es manche Ausnahmen gibt. Ich habe ziemlich um den Ausdruck des Punktes 4 gerungen, jetzt möchte ich ihn zur „Hochschätzung der direkten Gegebenheiten bei der Erkenntnis“ korrigieren. Dazu gehören wohl auch Ernst Machs Diskussion über die sinnlichen Elemente der Einheit des Subjekts und des Objekts und der logische Empirismus des Wiener Kreises. Jedenfalls ist dies die Verleugnung solcher mittelbarer Haltung, in der spekulativen Rekonstruktion der Wirklichkeit das Wesen der Erkenntnis zu sehen, sei es Kants transzendente Philosophie oder Hegels dialektische Philosophie. Ebner ist keineswegs positivistisch, jedoch könnte man den Punkt 4 auch als ihn betreffend deuten, wenn man von der Selbstverständlichkeit, Unmittelbarkeit, und der Absolutheit des Glaubens ausgeht.

Der kränkliche Ebner machte den Volksschullehrer zu seinem Lebensberuf. seine Sprache ist voller poetischer, musikalischer, lebendiger Sinnlichkeit, wie sein Tagebuch beweist. Er hatte ursprünglich Dichter werden wollen. Er spürte die Veränderung der Natur in seiner Umgebung sensibel und hält deren Schönheit in seinem Tagebuch fest. Auch spielte er gerne Klavier und machte sich Gedanken z.B über Beethovens „Mondscheinsonate“: „Es ist der stille, tiefe, namenlose Schmerz der nie befriedigten Sehnsucht des Künstlers...“ (19.8.1903. S. 19f.). Was aber wirklich interessant ist, ist, dass der derart künstlerische Ebner später konsequente Kritik an der Kunst übte. Was wandte seine Meinung in eine umgekehrte Richtung¹¹?

II. *Religion/Gott/Pneumatologie bei Ebner*

Außerdem übte der tiefgläubige Ebner konsequente Kritik an der Kirche. Er verabscheute die Verbindung zwischen dem Staat und der Kirche und verwarf den Segen des Militärs mit dem Kreuz der Kirche als Heuchelei. Dies ist der Grund, warum er den „Kierkegaard des Katholizismus“ genannt wird. Wie verstand er das Christentum?

Zuerst muss man bestätigen, dass er das Christentum zur einzigen, absoluten Religion macht(S.31). Darauf fussend sagt er, dass das wahre Objekt Gott, besonders seine Vermenschlichung, der „fleischgewordene Logos“ sei (S.164). „Menschwerdung Gottes, der

¹⁰ vgl. Peter Kampits, *Zwischen Schein und Wirklichkeit*, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1984, S.101.

¹¹ Scharl analysiert Ebners intellektuellen Bildungsprozess vom philologischen standpunkt aus sehr ausführlich und teilt ihn danach in vier Phasen: Phase 1(Dichtung), Phase 2(Übergang), Phase 3(Philosophie) und Phase 4 (Pneumatologie). vgl. Franz Scharl, *Weg(-ung) im Denken Ferdinand Ebners*, Peter Lang, Frankfurt/M usw. 1997, S.57ff. S.154ff. Scharl kritisiert die Forscher, die Ebners Philosophie bis jetzt als „Philosophie des Dialogs“, „Dialogismus“, „Personalismus“, „personalistische Existenzphilosophie“ usw. betrachten, und betont das religiöse Moment und die Pneumatologie Ebners. Scharl hält selbst ihn als Denker des „Wegs(-ung)“. Vgl. *Ibid.*, S.447ff.

fleischgewordene Logos“ ist selbstverständlich Christus, jedoch kann es bei Ebner auch gleichzeitig in der Bedeutung verstanden werden, dass Gott als Logos zum Menschen als Wort geschickt wird. Am Anfang des Johannes-Evangeliums findet sich der berühmte Ausdruck:

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht...In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen...Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns...“¹²

Hier wird die Frage Gottes und des Glaubens unmittelbar zum Problem des „Wortes“. Nach Ebner: „Gott aber schuf den Menschen, indem er zu ihm sprach. Er schuf ihn durch das Wort, in dem das Leben war, und das Leben war das Licht der Menschen...“ (S.26). Sicherlich hat Gott nur durch das Wort die ganze Welt, Adam und Eva, geschaffen. Umgekehrt kann man sagen, dass über das ganze Wesen Gottes gesprochen wird, wenn der Mensch Gott in Worten mit „Du“ anredet. In Worten zu Gott zu reden heißt, an ihn zu glauben, also der „Glaube“. Es sei der falsche Weg, ohne die notwendige Handlung des Anredens über Gott objektiv etwas auszusagen. (Wie ich dies später diskutieren werde, liege hier der Fehler der Metaphysik.) Deshalb ist die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott keine objektive, sondern eine persönliche, mit dem Wort als Mittler. Dort ist Gott die „erste Person“ und der Mensch die „zweite Person“. Dabei stellt Ebner zwei Thesen auf:

1. Ich bin und durch mich bist du.
2. Du bist und durch Dich bin ich.

Der erste Satz ist die von Gott ausgehende These. So sprach er mit Gnade und Liebe und schuf den Menschen. Der zweite Punkt ist die These, die vom Menschen beim Gebet ausgeht. Es ist klar, wie wichtig dabei die Pronomina „Ich“ und „Du“ sind und wie entscheidend die Worte als deren Mittler sind. Außerdem ist das Gebet nichts anderes als ein „Dialog mit Gott“ (S.39). Offen gesagt ist Ebners frenetischer Glaube für Nichtchristen etwas peinlich. Seine Sprache gleichen manchmal einem Bekenntnis an Gott. Auch als Nichtchrist möchte ich einen ernsthaften Dialog mit Ebner versuchen; andererseits muss ich seine Engstirnigkeit erweitern, indem ich beispielsweise das „Du“ als den Menschen allgemein betrachte oder es aus dem Kontext der Religion herausnehme. Dann werden solche Aussagen wie die folgende neue Exegesen zulassen: „Denn das Wort in der Geistigkeit seines Ursprungs ist die Quelle aller Wahrheit und alles Seins: alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort ist nichts geworden, was geworden ist“ (S.249).

Dies ist das Johannes-Evangelium selbst, aber wenn man bedenkt, dass der durch das Wort Nennende in Wahrheit der Mensch selbst ist, spricht dies über die wichtige und universelle Wahrheit. Denn der Mensch hat jedes Objekt tatsächlich durch das Nennen und Vergeistigung zu eigen gemacht; so ist etwas ohne Namen etwas Unaussprechliches, ein Nichts für den Menschen. Dabei ist es interessant, dass Ebner, der das Wort sehr schätzt, deshalb die Mystik, die ohne Wort Gott erfassen will, konsequent verdrängt.

Was über Ebners zu Grunde liegende Religionstheorie zuletzt besprochen werden soll, ist seine Pneumatologie. Das altgriechische Wort „Pneuma“ heißt ursprünglich Hauch oder Wind, bzw. das Prinzip, das dem Menschen das Leben gibt. Nach Ebner ist das Pneuma der Grund des Wortes, und wenn sie gegliedert wird, wird sie zum Wort im konventionellen Sinn.

¹² Der Bibel, nach der deutschen Übersetzung von Dr. Martin Luther, Berlin 1877, S.93(Neue Testament).

Das Pneuma wird stets mit dem psychologisch interpretierten „Seele oder Geist“ verglichen. In diesem Punkt wird das oben erwähnte Ich auf zweierlei Art gedeutet: Entweder als Psyche oder als Pneuma. Das erstere Ich ist als psychologisch Interpretiertes verschlossen gegenüber dem Du und krankhaft eingeschlossen in seiner Relation zu sich. (Darin liegt die Kritik an der Psychoanalyse in der Situation der Jahrhundertwende.) Dagegen versucht das letztere Ich gesunderweise, sich in der Beziehung zum Du zu finden (S.44.) Weil diese Kritik mit dem Descartes' schen Ich in „Ich denke“ zusammenhängt, möchte ich das später diskutieren.

In diesem Sinne schreibt Ebner: „Das Problem der Sprache ist kein philosophisches, kein psychologisches und auch nicht anders wissenschaftliches, sondern ein pneumatologisches, und solange man es nicht in diesem Sinne auffasst, wird man das Wesen des Wortes nie ergründen.“ (S.55) Ebner hebt die Pneumatologie hervor, um einen klaren Unterschied von der oberflächlichen Sprachanalyse und von der Psychologie zu machen, jedoch ist es schwierig, die Pneumatologie ausreichend zu verstehen.

III. *Der Dialog zwischen dem Ich und Du — im Vergleich mit M. Buber*

„Das Problem des Wortes, weil es mit dem des Selbstbewusstseins identisch ist, ist wahrlich der archimedische Punkt der Philosophie. Dass jedoch bisher die Philosophen an das Sprachproblem nur gelegentlich rührten, es aber niemals zum Mittelpunkt des Philosophierens machen, das hieß sie ihr philosophischer Selbsterhaltungsinstinkt so tun.“ (S.121) Nach dieser Überzeugung Ebners ist das Ich als erste Person, also als solches Selbstbewusstsein selbst, eine anredende konkrete Person und hat notwendigerweise das angesprochene Du in der zweiten Person. Man könnte sagen, dass das Wort in der dialektischen Wechselwirkung zwischen dem Ich und Du wichtig ist. Dieses zu Grunde liegende Wort wird als Umgangssprache vor der Entstehung der Schriftsprache angesehen. Wie ich dies später zeigen werde, wird behauptet, dass die idealistische Philosophie damit beginnt, dass sie diese Tatsache verbiegt.

Ebner legt der Ich-Du-Beziehung das „Urwort“ zu Grunde und stellt gleich daraus den „Ursatz“ fest. „Das »Urwort« ging aus einer Schmerzensinterjektion [des Neugeborenen].“ hervor (S.127) „Auch das »bin« im Urwort war der zu Sprache und Wort gewordene Ausdruck dieser Bewegung; und zwar einerseits in gewissem Sinne, weil aus einem Wehschrei entsprungen und Leiden aussagend, ein wahres »Passivum«, andererseits aber, als »Akt« des geistigen Lebens im Menschen, vor allem nicht ein zielloses Intransitivum, sondern so recht das »Transitivum«, die innere Bewegung des Ichs hinführend zu seinem Ziel im Du. Und es war auch kein »Reflexivum«...“ (S.173)

Der scharfe Sinn Ebners für Sprache ist sicher erstaunlich. Das Geschrei des Neugeborenen liegt allen unzähligen Worten danach zu Grunde. Es ist eine Erklärung, dass „ich da bin.“ Ich erinnere mich dabei an das Wort M. Heideggers „Dasein“ als Mensch. Es kann nur Leiden als Passivität sein, jedoch ist es zugleich der Beginn der aktiven Handlung des Menschen. Wenn man Freuds Stil nachahmen will, wird das Neugeborene durch die Geburt vom Paradies im Mutterleib in die kalte Außenwelt hinausgeschoben. Das Geschrei ist aber nicht ein Wort, das niemand vernimmt (intransitiv), sondern es wird als etwas Transitives von der Mutter (von Gott — im absoluten Sinne) erhört. Deshalb ist dies kein verschlossenes reflexives Verb in „Ich bin ich“ (Ich mache nur mich zu meinem Objekt), solange man das Urwort im Griff hat. So wird das „Urwort“ in den Ursatz „Ich bin“ (Subjekt-Verb) gegliedert.

Hier entsteht das Ich, das das Subjekt und die erste Person ist, und gleichzeitig auch das Verb „bin“. Das ist ein Existenzanspruch des sprechenden Menschen. Ebner sagt hier in Anlehnung an Jakob Grimm, dass das Verb die „Seele“ jeder These sei. Weiters hat ein Verbum ursprünglich die Macht, einer These die Lebenskraft und die Seele zu geben (S.127).

So stehen das Ich und das Du in einer engen, untrennbaren Beziehung, jedoch sind sie in keiner gleich berechtigten Beziehung, in der die Pronomina vertauscht werden könnten. So ist dies keine wechselseitig gleiche Anerkennung.¹³ „Das Ich ist etwas »Werdendes«; etwas, das im Verhältnis zum Du wird oder auch entwirft, je nachdem es sich eben in diesem zum Du hin- oder von ihm wegbewegt. Das Du ist etwas »Seiendes«, etwas, das im Verhältnis des Ichs zu ihm nicht erst wird wie jenes, sondern schon als dessen und seines Werdens Voraussetzung ist.“ (S.197) So ist das Ich der endliche Mensch, das Du der ewige Gott. Aber wenn dem nur so wäre, dann wäre dies bloß Bekenntnis eines isolierten Gläubigen. Jedoch existiert für Ebner das Du als Gott in körperlicher und physischer Hinsicht in jedem Menschen. Gott sei im Nächsten, in jedem Menschen, der Leid tragen muss, im Kranken, im Hungernden, in jedem Menschen, der Liebe und Worte braucht (S.198). „In seinem Sein im Du findet es[Ich] die Vollendung seines Werdens, in Gott findet die Unruhe des Geistes ihre Ruhe.“ (S.195)

Es ist daran nicht zu zweifeln, dass diese Ich-Du-Beziehung mit jener Bubers sehr markante Gemeinsamkeiten zeigt. Ich versuche zunächst einen vereinfachten Vergleich zwischen den beiden. Wie bekannt, zeigt Buber „Ich-Du“ und „Ich-Es“ als „Urwort“.¹⁴ Erstens ist Bubers „Ich-Du“ Beziehung in dem Punkt, dass das Ich in der dialogischen Relation zum Du sein wahres Selbst findet, fast gleich derjenigen Ebners. Zweitens stimmen die Meinungen beider Denker in der Hinsicht überein, dass es religiöse Dialoge sind, die sich Gott als „ewiges Du“¹⁵ vorstellen.

Drittens hat Bubers „Kommunion“,¹⁶ also die wahre Kommunikation, sehr merkwürdige Ähnlichkeiten mit der Meinung Ebners, dass das „Pneuma“ überall sei. Viertens würde Ebner wohl gerne anerkennen, dass seine wesentliche grundlegende „Ich-Du-Beziehung“ nun zur „Ich-Es-Beziehung“ Bubers umschlägt, in dem Punkt, dass Ebner „Icheinsamkeit“ und „Duverschlossenheit (Dulosigkeit)“ als Krankheit des modernen Menschen oft betont, obwohl er die „Ich-Es-Beziehung“ nicht erwähnt. Buber nannte diesen Zustand der Entfremdung „Gottesfinsternis“.¹⁷ Fünftens ist es nicht anzuzweifeln, dass sowohl Ebner als auch Buber die tragische Situation nach dem 1. Weltkrieg gemeinsam haben.

Ein Unterschied zwischen beiden ist, dass der Gegenstandsbereich des „Du“ bei Buber größer ist. Er versucht, nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Tieren und Pflanzen, sogar mit Kunstwerken einen Dialog zu führen. Ebner würde wohl diese Vorstellung von „Zwiesprache mit dem Weltgeschehen“¹⁸ gar nicht akzeptieren können.

Zweitens liegt dieser Weite Bubers die allgemeine Toleranz gegenüber der Mystik — die

¹³ Es ist oftmals die Anerkennungstheorie bemerkt in letzter Zeit auf dem Gebiet der Hegel-Forschung. Obwohl Ebners Kritik an Hegel richtig ist, ist es dennoch bekannt, dass es viele Schichten der Anerkennungstheorie in Hegels Philosophie gibt. Vgl. dazu, Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Karl Alber, Freiburg/München 1979.

¹⁴ M. Buber, *Ich und Du*, in: *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1984, S.7f.

¹⁵ *Ibid.*, S.76, 113.

¹⁶ Buber, *Zwiesprache*, in: *Op. cit.*, S.144f.

¹⁷ Buber, *Gottesfinsternis*, Misuzusyobou, Tokyo 1968, S.32. (jap.)

¹⁸ Buber, *Ich und Du*, in: *Das dialogische Prinzip*, S.194.

auch pantheistisch wird —, zu Grunde, weil er von mystischen religiösen Bewegungen wie vom Hasidismus beeinflusst wurde. Ebner nimmt zur Mystik eine äußerst kritische Haltung ein, in dem Sinne, dass sie den ekstatischen, selbst vergessenden Zustand ohne Worte als Ideal hat. Außerdem ist auch Buber gegenüber dem mystischen Rausch der „Versenkungslehre“ kritisch.

Drittens manifestiert sich die Größe der Sichtweite Bubers darin, dass er aus der Ich-Du-Beziehung noch die „wahre Gemeinschaft“ bilden will. So hatte er meiner Meinung nach ein Konzept, das man als „dialogischen Sozialismus“ bezeichnen könnte.¹⁹ Bei Ebner scheint die Passage sehr schwach zu sein, die zwischenmenschliche Beziehung als Soziales konkret zu charakterisieren sucht.

Viertens ist Ebners Sinn für Sprache dennoch viel sensibler als die Bubers, woraus seine schöne Sprachtheorie ausführlich entwickelt wird.

IV. *Das Wort und die Liebe*

Es ist klar, dass das Wort und die Liebe im Dialog mit Gott eine spezielle Bedeutung haben, was ich im Nachfolgenden diskutieren möchte.

Nach Ebner besitzen die beiden geistigen Existenzen, das Ich und Du, im Wort eine „objektive“ Existenz von sich, in der Liebe eine „subjektive“ Existenz von sich (S.127). Beide sind ein „Vehikel“ zwischen dem Ich und dem Du (S.54). Demnach ist das Wort „Bewegungsmittel, dasjenige, wodurch sich das Ich im Menschen zum Du hinbewegt“ (S.173). Über Liebe sagt er, dass sie weder als einfach etwas Erotisches dargestellt werden könne (S. 164), wie der exzentrische Denker der Jahrhundertwende, O. Weininger, sie verstand noch, dass sie noch zur Selbstliebe reduziert werden dürfe (S.131,199). Auch wenn Ebner dazu neigt, einseitig an die Liebe zu Gott zu denken, wird diese Kritik wohl berechtigt sein. „Sie [die Liebe] ist es, und nicht das Gesetz [der Natur], was die wahre Gemeinschaft der Menschen schafft.“ (S.202) „Obwohl der Mensch gerade in seinem Gottesverhältnis als der »Einzelne« vor Gott steht, so kann er doch nicht beten, ohne nicht in der geistigen Gemeinschaft mit allen Menschen zu beten.“ (S.203.)

Ebner hält das Wort und die Liebe deshalb für wichtig, weil die Menschen in der Situation der Jahrhundertwende an dem „Kerker unserer Icheinsamkeit“ und an der „Abschliessung vor dem Du“ leiden und die „chinesische Mauer“ um sich aufgebaut haben (S.167). Die größte These des Fin de siècle wäre wohl jene, die besagt: „Nie geboren werden ist weitaus das Beste“ (S.219). Derartige Kritik füllt das Werk „Das Wort und die geistigen Realitäten“; und Ebners Kritik am Menschen und an der Kultur aus der psychopathologischen Sicht ist wirklich scharf. So behauptet Ebner, dass der „Wahnsinn“ dadurch entsteht, dass die menschliche Beziehung zwischen dem Ich und Du scheitert, dass man in den „Abgrund des Ichs“ (S.112) verfällt und dass man in eine isolierte Lage gerät. Im Wahnsinn will man sein Selbst nur auf sich selbst aufbauen. So leidet der Geist eines Wahnsinnigen, auch wenn er vernünftig erscheint, weil ihm das Du fehlt (S.50). In der Gegenwart wird zum Beispiel die Schizophrenie als Krankheit des Ich bezeichnet, und deren Grund ist schwer zu fassen; dennoch scheint es wahr zu sein, dass

¹⁹ Shimazaki, „Der Sozialismus des Dialogs“ bei Martin Buber, in: *Yuibutsuron*, Nr. 69, Osaka, 1999, S.101. (jap.)

dort das Problem in der zwischenmenschlichen Beziehung verborgen liegt.²⁰ Der Ebner'sche Wahnsinnsbegriff reicht vom wirklichen Wahnsinn bis zum Wahnsinn als Krankheit der Zeit und als Metapher und hat etwas Einschneidendes an sich. Unerwarteterweise nähert sich Ebners Sprachtheorie der modernen Theorie des Sprechakts von Austin an.

Denn Ebner erachtet die Sprache immer und konsequent als Tat, die den Anderen voraussetzt, und er sagt sogar, dass abstrakte Worte, abgeschnitten von der menschlichen Beziehung, Heuchelei seien. Wie ich später abhandeln möchte, liegt darin der Grund, die objektive Wissenschaft und die abstrakte Metaphysik zu kritisieren.

Überdies wird Ebners Sprachphilosophie auch in der Betrachtung von Grammatik, Lautlehre und Etymologie weiter entfaltet. Diese drei Aspekte sind untrennbar voneinander, wofür ich einige Beispiele anführen möchte.

Es wurde bereits erwähnt, die sprachlichen Aktionen aus der grammatikalischen Sicht (etwa über Pronomina) zu analysieren. Beispielsweise ist die Diskussion über die Personalpronomina grammatikalisch interessant, besonders das Ich im Casus rectus und Casus obliquus. „Das vor dem Du sich verschließende Ich ist nicht das eigentliche und wahre Ich, das Mein-Mir-Mich, das moi des Pascal...“ (S.106). Warum kann man derlei behaupten? Nach Ebner wird das Ich pneumatologisch gesehen zum isolierten Ego, wenn das zum Du in Verbindung stehende ursächliche Ich zum Objekt gemacht und objektiviert wird. Wenn man vom Vokativ im Griechischen etc. und vom Nominativ absieht, zeigt zunächst der Genitiv die Habsucht des Menschen, der Dativ bedeutet Verlangen, Besitz, Annahme usw., und der Akkusativ meint die Bewegung hin zum Objektivierten (S.128). Außerdem, wenn das Ich objektiviert wird und dort nur die Selbstliebe entsteht, verliert es das Du (S.131). Wie später noch einmal zur Sprache kommt, bedeutet das isolierte Descartes'sche Ich in „Ich denke“ gleichzeitig auch die Habgier auf das Objekt (S.139).

Weiters ist das zum Ich gehörige Verb „bin“ ein Urverb der geistigen Existenz, wogegen „sein“ ein zur sinnlichen, materiellen Existenz dazugehöriges Verb ist (zu einem Subjekt in der dritten Person gehörig), deshalb ein leeres Wort ohne Beziehung (S.189). Deshalb sei es überhaupt nicht möglich, über ein Pronomen zu sagen: „Das Ich ist“, „Das Du ist.“ (S.184). Deshalb wendet der Idealismus, der das Ich objektiv betrachtet, diesen Umstand falsch an, indem er postuliert: „Ich ist“ statt „Ich bin“. In der oben diskutierten sprachlichen Betrachtung liegt tief Einschneidendes.²¹

In Bezug auf die Problematik der Personalpronomina kommen auch Betrachtungen der Lautlehre und der Etymologie häufig vor. Beispielsweise ist die Wurzel der oben erwähnten Casus obliqui „me“, aus dem Genitive usf. entstehen. Dies entspräche dem lateinischen „me“, „mihi“ dem griechischen „me“, und auch dem sanskritischen „makina“ (= mein). In dieser Lautlehre wird der m-Laut allgemein für wichtig gehalten. Das Wort Mutter (lat. mamma) bedeutet die Mutterbrust, den ersten Gegenstand des Begehrens eines Kindes. „Mama“ ist ein Laut, den das Neugeborene physiologisch natürlicherweise von sich gibt, in der Sprache der Tataren heißt sie „Erde“... Im Allgemeinen sei der m-Laut „eine Lautgebärde des Begehrens“ (S.132).

Ebner erwähnt auch den t-Laut (S.177ff.). Wie „Du“ kennzeichnet der t-Laut den

²⁰ Vgl. Iida/Kazamatsuri(Hg.), *Schizophrenie*, Yuuhikaku, Tokyo 1987, S.126. (jap).

²¹ Obwohl ich leider Ebners Sprachanalyse nicht genauer vorstellen kann, ist eine weitere Erwähnung, wie der Vergleich zwischen „sein“ und „gewesen“, Konjunktiv, sein-Stamm usw.(S.190f.) auch bemerkenswert.

Charakter der angesprochenen Person. Dies entspreche dem lateinischen „deus“, dem griechischen „theos“, dem altgermanischen „Tiwaz“ (Himmels-gott), dem sanskritischen „div“ (Himmel). Dies bedeutet dann das Licht aus dem Himmel, das im lateinischen „dies“, im deutschen „dämmern“, im mittelniederdeutschen „deemster“ (Finsternis) etc. zum Ausdruck kommt. Solche Betrachtungen, die man als „religiöse Etymologie“ bezeichnen könnte, werden auch über die japanischen Sprache angestellt, jedoch gehe ich jetzt nicht über diese kurze Vorstellung hinaus, weil ich selbst nicht in der Lage bin, darüber ein Urteil abzugeben.

Warum für Ebner die Sprache und deren genaue Struktur solch ein großes Anliegen sind, ist klar. Gerade das Wort ist das von Gott Gegebene, ja Gott selbst; die Struktur der Sprache impliziert als etwas, das zwischen dem Ich und dem Du einhergeht, eine konsequente tiefe Bedeutung. Ich denke, dass der Struktur der Sprache als Produkt der menschlichen Kultur und der Geschichte eine große Signifikanz zukommt, auch wenn man Gott nicht unbedingt voraussetzt. Man könnte sagen, dass Ebner der Sprachphilosophie einen dialogischen und christlichen Grundstein legte. Andererseits sagte er: „Politik und Wirtschaft liegen immer nur an der Oberfläche des Geschehens und werden am letzten Ende von dessen Tiefe im Geist bestimmt.“ (S.270). Er selbst neigte dazu, sich in seinem Geist einzuschließen. Dennoch übte sein sensibler Sinn für Sprache in vielen Gebieten wahrhaftig tief gehende Kritik, auch wenn Ebner selbst in die depressive Stimmung seiner Zeit verwickelt blieb. Diesen Aspekt möchte ich im nächsten Kapitel verfolgen.

V. *Kritik des metaphysischen Idealismus*

(1) **Kritik des Descartes' schen Ich**

Ebners vehementeste Kritik am deutschen Idealismus von Fichte und Hegel, an der kantischen Philosophie fängt schon bei der Philosophie Platos und Descartes' an. Im Kontrast zu diesen Denkern schätzt er solche, die das Wort für wichtig erachteten: Hamann, Herder, weiters Pascal, Kierkegaard, Dostojewski et al. Man könnte sagen, dass auch Schopenhauer und Nietzsche von ihm mit Wohlwollen angesehen werden. Im Folgenden möchte ich das Descartes' sche Ich und Ebners konsequente Kritik an Kant und am deutschen Idealismus vorstellen und untersuchen.²²

Ebners Kritik am Idealismus konzentriert sich zunächst auf Descartes. Wie schon angedeutet, ist die Konfrontation mit dem Descartes' schen Ich ein grosses Thema, solange Ebner das Ich unterstreicht. Ebner will die „Krankheit“, die in der dunklen Seite der modernen Descartes' schen Denkweise verborgen liegt, scharfsinnig herausgreifen.

„[Descartes' sches] Denken ist einerseits ein Ausdruck des Haben-, andererseits jedoch des Seinwollens. »Ich denke« kann heißen: ich denke, wie ich mir dieses oder jenes aneignen oder,

²² Ich kann noch präziser sagen, dass, wenn Ebner „Idealismus“ meint, er den spekulativen, objektiven Idealismus d.h. sogenannte Metaphysik bedeutet. Außerdem gibt es noch eine andere Form des Idealismus, den subjektiven Idealismus. Es scheint, dass Ebners Standpunkt den objektiven Idealismus vertritt, soviel er „Gott“ setzt. Weil er aber den Glauben der Individuen für wichtig geachtet, in dem die Geistigkeit immer im Mittelpunkt steht, so nähert er sich dem subjektiven Idealismus. Kann man sagen, dass es einen Streit zwischen den Idealismen gibt?

handelt es sich um eine drohende Gefahr, vom Leibe halten kann; wobei dieses »Sichaneignen« und »Sich-vom-Leibe-Halten« sehr »vergeistigte« Formen annehmen kann...Nicht cogito, ergo sum, sondern: ich denke, weil ich noch »nicht« bin, nämlich das nicht bin, was ich sein will — oder sein soll.“ (S.139)

Die zweite Hälfte dieser Kritik ist kompliziert. Hier werden die „Habsucht“ und das „Seinwollen“ kritisiert. Die Habsucht ist das praktische, wissenschaftliche Verlangen. Descartes versuchte, durch seine Philosophie zum Besitzer und Herren der Natur zu werden²³; in dieser Hinsicht ist der übergroße Einfluss Descartes' auf die moderne Wissenschaft unbezweifelbar. Das Seinwollen meint das Verlangen, seine Raison d'être durch Metaphysik zu begründen. In diesem Punkt wird die „Konzeption der »Begriffe« im »Seinwollen«“ (S. 139) besprochen. Hier wird sozusagen die „Mittäterschaft“ der Gier, der Wissenschaft und des metaphysischen Denkens angezeigt. Die Kritik an der Wissenschaft wird später erörtert; jetzt möchte ich die metaphysischen Aspekte abhandeln.

Die Gründe, derentwegen die Philosophie seit Plato die Idee verfolgt und darüber spricht, sind die falsche Intention zum Ich (also zur Selbsterkenntnis) und das Scheitern am Leben. Die Verbiegung des Ich wird bereits klar sein. Dies ist ein Problem, das auch mit Kant, Fichte, Schelling und Hegel zusammenhängt. „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.“ (S.125). Aber es ist zu bemerken, „dass diese Verabsolutierung der Icheinsamkeit nichts weniger als den Tod des Ichs, den geistigen Tod des Menschen bedeuten müsste“ (S.123). Wie bis jetzt schon klar geworden ist, stellt sich das Descartes' sche Ich selbst fest, von wo ausgehend es alles objektiviert, analysiert und ausnützt, obwohl das Ich in der persönlichen sprachlichen Beziehung sein Selbst gewinnen muss.²⁴

Diese Kritik am Ich ist auch in der Gegenwart gerade nicht unaktuell geworden, sondern sie tadelt uns noch weiter. Nach Ebner passt zum Ich korrekterweise „bin“ und nicht „ist“ (S. 117). Deshalb existiert das Descartes' sche Ich noch nicht, wie dies in der zweiten Hälfte eines oben erwähnten Zitats gesagt wurde; es ist noch nicht das geworden, was es sein sollte. Das Descartes' sche „ist“ in „Das Ich ist“ ist nichts mehr als ein abstraktes Wort. Es ist noch das objektive Ich in der dritten Person, es ist noch kein Dasein geworden, das in der Realität existiert, vor dem Anderen (Du) steht und Worte ausspricht. Obendrein kann man auch nicht sagen: „Der Mensch ist ein Ich“ oder „Der Mensch hat ein Ich“. Denn das Ich ist konsequent konkret, jedoch nicht im sinnlichen Sinne, sondern im geistigen Sinne. „Das Ich der Philosophie gibt es in Wirklichkeit gar nicht.“ „Der wirkliche Mensch: das bist du, das bin ich diese simpelste aller Wahrheiten erfasst der Idealismus niemals.“ (S.119) Derartige Kritik am Ich und am Idealismus ähnelt jener F. Feuerbachs. Ebners Kritik kommt nicht vom

²³ Vgl. Descartes, *Einleitung in die Philosophie*, Kadokawasyoten, S.78.(jap.) F. Mauthner, erster Sprachphilosoph in Österreich, kritisiert Descartes stark von dem Standpunkt der Sprachkritik aus. Vgl. Artikel „Cogito ergo sum“ in: Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Erster Band, Diogenes, S.158ff.

²⁴ Obgleich Descartes oder sein Standpunkt des Modernismus vom gegenwärtigen Standpunkt aus oft getadelt wird, soll man sowohl seine positive Seite als auch Begrenztheit ausreichend betrachten. Vgl. dazu, Katsuhiko Kawano, *Wo steht mein Bewusstsein in der Geschichte?* in: Shimazaki/Ishii(Hg.), *Philosophie des Bewusstseins und der Welt*, Aokisyoten, Tokyo 1994.(jap.)

Materialismus, dennoch gibt es bei ihm einen gewissen Realismus.

(2) Der Grund für die Entstehung der Metaphysik

Die Bemerkung, dass die Metaphysik ein Produkt des Scheiterns am Leben sei, betrifft gerade Kant und den deutschen Idealismus allgemein, weshalb ich zunächst zu dieser Thematik übergehen möchte. Ebner zeigt bezüglich des Entstehungsgrundes für Metaphysik Folgendes (S.84ff.):

Wie Hamann behauptete, ist die Vernunft ursprünglich das Wort, oder Logos, etwas, das vom Anderen vernommen wird. Deshalb kann über sie nur durch die Bedeutung des Wortes gesprochen werden. Erst dann kann es zur Problematik der Begriffsbildung oder der Idee kommen. Der Idealismus sieht jedoch diese Tatsache nicht und ignoriert die Sprache. So geraten die Gedanken in „Substantialisierungstendenz“ und beschäftigen sich vornehmlich mit der Begriffsbildung. Die „Substantialisierungstendenz“ ist eine Denkweise, die alles als objektive Gegenstände des Denkens isoliert und diese vornehmlich mit sprachloser Begriffsmanipulation oder mit Zeichenmanipulation wie mathematischen Formeln ausstattet (S.193). Dies ist die „träumerische“ Willkür durch Vernunft und dies insistiert hartnäckig auf der Isolation des Ich. Auch Kants Postulat Gottes durch die praktische Vernunft sieht Gott nicht als persönliche Existenz zum Dialog, Gott ist nichts als eine „Idee“...

Die isolierende Feststellung des Ich manifestiert sich wie bei Descartes auch bei Fichte. Ebner kritisiert Fichte samt dem Satz der Identität. „Fichte hat nun die bedeutsame Entdeckung gemacht, dass hinter ihm[Identitätssatz] nichts anderes steckte als die Selbstbehauptung...“ (S.161) Dies ist die „Selbstfeststellung“ des Ich, $A=A$, das heißt „Ich bin ich.“ Hier manifestiert sich „objektiv und abstrakt gewordene Icheinsamkeit.“ Aber „kein Mensch kann an sich selbst [unmittelbar] glauben, und wenn er es tut, wenn das Ich in seiner Icheinsamkeit an sich selbst glaubt, so ist das wahrhaftig die Perversität des geistigen Lebens. Glaube, könnte man auch sagen, ist die »persönliche Entscheidung« für das Du“ (S.164; vgl. S.35). Nicht nur Kant und Fichte, sondern den gesamten Idealismus sieht Ebner für einen Versuch des „Wahnsinns“ (vgl. das 4. Kapitel dieser Abhandlung). „Der Idealismus spielt wahrhaftig nur die Rolle einer Krankheit im geistigen Leben des Menschen.“ (S.62). So erachtet Ebner den abnormalen Sachverhalt des metaphysischen Idealismus für einen „Wahnsinn“. Es wird angedeutet, dass dieser Wahnwitz von etwas Düstere, vom Scheitern am Leben herrührt. So baut der Philosoph die „chinesische Mauer“ (S.86) um sich auf und stürzt sich darauf, ein System zu begründen. Auch wenn Gott da auftritt, ist er kein Dialogpartner, sondern ein Gegenstand der spekulativen Erkenntnis. Aber nach Ebner kann Gott nicht objektiv bewiesen werden, etwa durch Vernunft. Vielmehr will die Philosophie an die Stelle der Religion treten, und der Philosoph versucht, sich selbst zu Gott zu machen. Aber „in Gott verstummt das Warum des Menschen“. „Das Warum verstumme, wenn Gott zum Menschen spricht. Und er will gehört werden. Sein Wort aber ist wahrlich nicht die Antwort auf spekulative Fragen der Metaphysik nach dem letzten Grund der Dinge.“ (S.86) Also kehrt der Geist des Metaphysikers zur Normalität zurück, indem er aufhört, spekulativ nach dem Lebensinn zu fragen und indem er einen Dialog mit dem wahren Du, Gott, führt.

Ebner gibt keinen sozialen Grund für die Entstehung der Metaphysik bzw. der Philosophie an, jedoch könnte man sagen, dass Ebner eine psychopathologische Sektion der Entstehung der Philosophie durchführte, in dem Sinne, dass sie vom Scheitern am Leben

herrührt. Die Metaphysik ist ein Akt der Kompensation und versucht, dem isolierten Selbst systematisch eine Antwort auf sein „Warum“ zu geben, indem sie Gott ausnützt. Interessanterweise sagt M. Theunissen nun in Bezug auf seine „Aufhebung der Philosophie“, dass Ebner mit Marx nach der Kritik der Philosophie gestrebt habe, obwohl Theunissen Ebners Standpunkt nicht direkt mit Marx in Beziehung setzt.²⁵ Weiters entsteht hier das Problem, welche Position man der Philosophie als Akt der Kompensation im *Fin de siècle* zusprechen sollte. Dieses Thema wurde von mir in Anlehnung an R. Carnap und M. Schlick als metaphysisches Verlangen erwähnt, das sich hinter der wissenschaftlichen, rationalen Sprachkritik sogar im Wiener Kreis fand.²⁶

VI. *Kritik an der Wissenschaft und am Ästhetizismus*

In engem Zusammenhang mit der oben diskutierten Kritik an der Metaphysik entfaltet Ebner vielseitige und scharfsinnige Kritik an der Wissenschaft, insbesondere an der Mathematik, an der Psychologie sowie an der Psychoanalyse, weiters am Ästhetizismus und an der *Art pour l'art*. Denn ebenso wie im Fall der Metaphysik liegen auch in diesen Gebieten Probleme der pervertierten Selbststrettung des krankhaften Ich verborgen. Die Wissenschaft objektiviert wie die Metaphysik alles als Gegenstand der Analyse und herrscht darüber, auch im Zusammenhang mit Descartes. Es sei zwar richtig, dass der Mensch nach „Gottähnlichwerdung“ strebt, aber das ist nicht die »Vergottung« des Menschen (S.206). Meiner Meinung nach manifestiert sich die Absicht des Menschen, sich zu Gott zu erheben, in der Gegenwart typischerweise an der Genmanipulation etc., jedoch gehört diese Tendenz zur Metaphysik und Wissenschaft. Weiters: „Die Wissenschaft hat dann freilich wieder — am gründlichsten in unserer Zeit — für die »Entseelung« bis zur Geistloswerdung gesorgt; denn sie kann ja nur das »Tote« zu ihren Zwecken brauchen“ (S.176). Der wissenschaftliche Mensch ist ein sachliches Wesen, das vergleicht, misst, rechnet und disputiert. In diesem Punkt „war das Ich zum *moi* des Pascal geworden“ (S.176). Ebner zieht öfters die Kritik Pascals heran. Descartes und Pascal seien gerade gegensätzlich (S.151). Pascal beschäftigt sich kritisch mit der „*Libido sciendi*“, d.h. der Herrschaftsgier der Wissenschaften, die mit Machtgier und Lebenslust usf. wirkt. Das Problem liegt darin, wie das Ich beschaffen ist, das hier wirkt.²⁷

Im Allgemeinen könnte man Ebners Wissenschaftskritik im folgenden drei Aspekten

²⁵ Michael Theunissen, Über Ferdinand Ebner, in: *Op. cit.*, S.278.

²⁶ Shimazaki, *Philosophie aus Wien*, S.204ff. Vgl. auch: Rudolf Carnap, Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen, in: Hubert Schreier (Hg.), *Logischer Empirismus — der Wiener Kreis*. Kritische Information, Wilhelm Fink Verlag, München, 1975; Moritz Schlick, Vom Sinn des Lebens, in: *Op. cit.* Die Behauptung, dass Hegelsche dialektische Philosophie in Wahrheit das Produkt des Scheiterns am Leben ist, ist keine so seltsame Idee, weil bereits ein fachlicher Hegel-Forscher eine ähnliche Meinung dargestellt hat: Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, in: *Hegel-Studien/Beiheft* 8, Bonn 1982. Als Hegel seine revolutionäre Energie gegen die Entfremdung der Welt verlor, begann er stattdessen mit der Konstruktion des dialektischen Systems mit Eifer. Man kann vom pathologischen Standpunkt aus sagen, dass das große System bei Hegel gerade das Produkt der Kompensation ist.

²⁷ Pascal, *Pensées*, Kawadesyobou, Tokyo 1956, §458.(jap.) Nakamura, ein repräsentativer Philosoph Japans, betont das Problem der gegenwärtigen Wissenschaft/Technik im Zusammenhang mit Pascals Behauptung dagegen. Nach Nakamura ist Pascals Behauptung sogar in der Gegenwart bemerkenswert: Yujiro Nakamura, Warum jetzt

zusammenfassen: Erstens verlöscht die Wissenschaft das ansprechende Wort und die Liebe, analysiert und manipuliert den Gegenstand einseitig, wie sich dies in mathematischen Formeln zeigt. Zweitens ist das dort wirkende denkende Subjekt das isolierte Ich, das gegenüber dem Du verschlossen ist. Drittens begeht die Wissenschaft die Hybris, nunmehr an Gottes Stelle die ganze Welt zu beherrschen.

Ebner übt ebenso am ästhetizistischen und künstlerischen Geist vielfältige Kritik, die auch mit dem Problem des Wortes eng zusammenhängt. Zuerst setzt sich Ebner mit dem sinnlichen Klang im Allgemeinen auseinander. Musik entsteht durch Entmaterialisierung und Vergeistigung dessen, so kritisiert er den künstlerischen Rausch heftig, angefangen bei Musik. „Die Erlebnissphären des Lichts und des Schalls sind deshalb auch das Reich des künstlerischen Schaffens. Nur in ihnen erfolgte die »Ästhetisierung« der Sinnlichkeit — dieses Wort in seinem engeren Sinn in Hinsicht auf die Kunst genommen.“ (S.70f.) Das Schaffen des künstlerischen Genies ist wunderbar, jedoch dürfen ästhetische und religiöse Motive nicht miteinander verwechselt werden. Die menschliche Stimme ist nicht einfach wie ein musikalisches Instrument. Hier wird bloß gestellt, dass die Rettung durch Ästhetizismus nur ein ekstatischer Rausch ist. „Diese Unmittelbarkeit [der Musik] ist eine ganz andere, als mit der das an das konkrete Du sich wendende Wort das Geistige im Menschen anspricht. Die Innerlichkeit des Musikalischen ist ichlos — wie die des mystischen »Gotteselebens«.“ (S.74) Tatsächlich schließt sich das Ich bei einem musikalischen Rausch in seine sinnliche Welt ein. Manchmal werden das Ästhetische und das Religiöse als Streben nach dem Absoluten als Einheit gedacht. Das sogenannte Wort „künstlerische Religion“ weist darauf hin. Bei Ebner ist aber die Flucht zur Kunst auch pervertiert wie im Fall der Metaphysik. Das Problem dabei ist erstens, dass sich beim Vertiefen in die Kunst sowohl das Ich als auch das Du auslöschten und zweitens, dass auch der „Sinn“ (die Bedeutung), der im Sinnlichen sein müsste, verschwindet. Und der Sinn kommt eben vom Wort. Das, was in die Ohren dringen soll, ist nicht Klang oder Klangfarbe durch »reine Sinnlichkeit« (S.74), sondern ein „Wort“, das durch den Geist gehört wird, wobei der »Sinn« des Wortes wichtig ist.

Als Gründe für derart heftige Kritik an der Intention von Kunst und Schönheit können wohl nur der extreme Ästhetizismus und die Flucht vor der Wirklichkeit im Wiener Fin de siècle gedacht werden, wie ich dies im ersten Kapitel meines Buches „Philosophie aus Wien“ detailliert zeigte. So vollendete Ebner seine Gesamtkritik an damaligen kulturellen Phänomenen. Die eminente Eigenschaft der Kritik Ebners ist, dass er sowohl Metaphysik als auch Wissenschaft samt Mathematik, Psychoanalyse, auch den Mystizismus und Ästhetizismus aus einer einheitlichen Sicht betrachtet, nämlich aus der Problematik des Ich, das Worte ausspricht, unabhängig davon, inwieweit ihm dies gelingt.

P. Kampitz zeigt auf, dass der einsame Denker Ebner nur selten die Wände um sich abbaute.²⁸ Sicherlich ist sein Dialog öfters geschlossen zwischen Gott und ihm, dennoch scheint seine Sprachphilosophie interessant, und wie er gegen die Situation der Jahrhundertwende kämpfte, während er selbst negativ davon beeinflusst wurde. Ebner fragt, was die Ewigkeit für den modernen Menschen ist, und zeigt auf: „Der kulturelle und politische Bankrott Europas ließ die soziale Frage, diese schleichende Krankheit im Körper der

Wissenschaft/Technik? in: Setsuto Okada et al.(Hg.), *Fragwürdige Wissenschaft/Technik*, Iwanamisyoten, Tokyo 1999. Wenn Pascals Kritik modern ist, so könnte man sagen, dass Ebners Kritik ebenso modern ist.

²⁸ Kampitz, *Op. cit.*, S.168.

Menschheit, akut werden.“ (S.271). Einschliesslich der religiösen Probleme hat Ebners scharfsinniges und meiner Meinung nach gründliches Problembewusstsein heute noch Überzeugungskraft.

HITOTSUBASHI UNIVERSITÄT

DENKSCHEMA BEI F. EBNER

