

Jean Gebser und Heinrich Rombach

Denken jenseits des Dualismus von Mensch und Natur und jenseits der Metaphysik – zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Gebser und der Phänomenologie

Daniel Zöllner

Mai 2016

Die Frage, in welchem Verhältnis Gebser zu dem Traditionsstrang der Philosophie des 20. Jahrhunderts steht, den man als „Phänomenologie“ bezeichnet, wurde bisher noch nie gründlich erörtert. Sie lässt sich meiner Ansicht nach auch nicht pauschal beantworten, da die phänomenologische Bewegung in sich keineswegs einheitlich ist. Ich wähle daher den Weg, dass ich Gebser mit einem *bestimmten* Phänomenologen ins Gespräch bringen werde, nämlich mit Heinrich Rombach, und nur relativ kurz Gebsters Verhältnis zu Husserl und Heidegger thematisieren werde.

Der vorliegende Versuch ist in drei Abschnitte unterteilt. Er beginnt mit einer kurzen Vergegenwärtigung des Weges der Phänomenologie anhand der drei Stationen Husserl – Heidegger – Rombach. Im Verlauf dieses Weges wird der Dualismus Husserls überwunden und es setzt sich die Erkenntnis der radikalen Geschichtlichkeit des Menschen durch. Der zweite Abschnitt beginnt das Gespräch zwischen Gebser und Rombach mit dem Gedanken, die Bewusstseinsstrukturen nicht dualistisch, sondern als Mensch und Natur übergreifende „Megastrukturen“ im Sinne Rombachs zu verstehen. Der dritte Abschnitt treibt das Gespräch der beiden Denker weiter, indem er den Begriff des Ursprungs ins Spiel bringt. Bei Rombach markiert dieser Begriff das Zentrum eines Denkens jenseits der traditionellen metaphysischen Begriffe von Ursache und Grund. Es wird der Gedanke vorgeschlagen, dass auch Gebsters Begriff des Ursprungs eigentlich jenseits der Metaphysik zu verorten wäre, auch wenn seine Formulierungen oft einen anderen Anschein erwecken, da sie die Sprache der Metaphysik verwenden.

I Der Weg der Phänomenologie

Heinrich Rombach sieht den Weg der Phänomenologie als Weg einer immer erneuten Selbsttranszendenz, die zugleich eine Vertiefung bedeutet. Wie Heidegger Husserl transzendiert und zugleich wesentliche seiner Gedanken radikalisiert, so ist auch Rombachs Ansatz seinem Selbstverständnis zufolge als Übersteigerung und Vertiefung von Heideggers Ansatz anzusehen.

Die beiden Schritte – von der transzendentalen Phänomenologie zur existenzialen, und von dort zur Strukturphänomenologie – wurden von Rombach vor allem in der *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* aus dem Jahr 1980 und in dem Aufsatz »Das Tao der Phänomenologie« von 1991 dargestellt. Auf diese Darstellungen werde ich im Folgenden immer wieder zurückgreifen.

1.1 Husserl

Bei Husserl gewinnt die Phänomenologie als Erforschung des transzendentalen Egos ihre erste reife Gestalt. Husserls Forschung ist auf die Erkenntnis absoluter, zeitloser Wesensstrukturen gerichtet. In Nachfolge von Descartes und Kant glaubt Husserl absolute Gewissheiten in der Immanenz des „reinen“ Bewusstseins finden zu können. Das transzendente Ego, das reine Bewusstsein, ist von der Sphäre des empirischen, „mundanen“, also der Welt zugehörigen Ego streng zu unterscheiden. Ein „wahrer Abgrund des Sinnes“¹ gähne zwischen Bewusstsein und Realität, schreibt Husserl im ersten Band der *Ideen*.²

Doch Husserls Ansatz ist hier ambivalent, denn andererseits hat sich mit seinem Begriff der Intentionalität der neuzeitliche Dualismus von Bewusstsein und Realität, Subjekt und Objekt, im Prinzip erledigt. Im intentionalen Geschehen bildet sich in der „Immanenz“ des Bewusstseins eine Erwartung, die ihre Erfüllung im „Auftreffen“ auf einen bewusstseins-transzendenten Gegenstand findet. Die Intentionalität ist bei Husserl somit ein Geschehen, das gleichermaßen „Ichpol“ und „Weltpol“ (wie Husserls eigene Begriffe lauten) umgreift. Hierzu sagt Lambert Wiesing: „Wenn die Intentionalität zum primären philosophischen Thema erhoben wird, ist ein Bild von der Lage des Menschen gemalt, welches ein Selbstverständnis des Menschen ausdrückt. Statt Descartes' These vom denkenden Ding lautet der neu-cartesianische Vorschlag: Ich bin in Relationen verstrickt.“³ Damit aber ist das Ego zumindest prinzipiell nicht länger isoliert, sondern tausendfältig mit der Welt verbunden, ja eigentlich sogar in sie hineinverstrickt. Der Grundgedanke eines zweipoligen Geschehens der Intentionalität ist somit der Keim für die weitere Entwicklung der Phänomenologie, in der sie den radikalen Dualismus Husserls hinter sich lässt.⁴

Wie ist das Verhältnis von Jean Gebser zu Husserl zu sehen? Der Gedanke, dass verschiedene „Bewusstseinsformen“ historisch in Erscheinung getreten sind, wie Gebser behauptet, steht in einer gewissen Spannung zu Husserls Postulat eines zeitlosen transzendentalen Egos. Zwar ließen sich an manchen Stellen in Husserls Werk durchaus Ansatzpunkte für eine historische Betrachtung verschiedener kultureller „Lebenswelten“ finden, doch der Gedanke einer radikalen Verzeitlichung und Historisierung des Bewusstseins (im Sinne des „reinen“, transzendentalen Bewusstsein) liegt Husserl nicht nur fern, sondern steht geradezu im *Gegen-*

¹Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 6. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 2002, S. 93.

²Vgl. hierzu Uwe Meixner. »Husserls Dualismus«. In: *e-Journal Philosophie der Psychologie* 9 (2007). URL: <http://www.jp.philo.at/texte/MeixnerU1.pdf>.

³Lambert Wiesing. *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, S. 87.

⁴Das wird beispielsweise schlaglichtartig deutlich in dem Essay von Jean-Paul Sartre. »Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität«. In: ders.: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997, S. 33–38.

satz zu seinem Versuch absolute, *zeitlose* Wesensstrukturen des Bewusstseins aufzuweisen. Zudem steht Husserls radikaler Dualismus von Bewusstsein und Realität in Spannung zu Gebser's Konzept einer „Welt ohne Gegenüber“ und einer „neuen Teilhabe“ an der Welt, die das integrale Bewusstsein ihm zufolge erschließt.⁵ Hinzu kommt schließlich noch – und damit leite ich bereits zu Heideggers Kritik an Husserl über –, dass Husserl Bewusstsein im Grunde nur als *Wachbewusstsein* denkt und die theoretische, distanzierte Haltung des Beobachters gegenüber allen anderen Einstellungen privilegiert. Hierzu sagt Rombach: „Husserl denkt Etwas immer nur als *Gegenstand*. Demgemäß denkt er Ich auch nur als *waches* Ich und Intentionalität nur als *theoretisch* gewendete Aufmerksamkeit. Darum ist ein intentionaler Akt (also eine Aktualität des transzendentalen Ego) nur innerhalb des verhältnismäßig engen Spielraumes des sogenannten Wachbewusstseins möglich.“⁶ Dem steht Gebser's Gedanke gegenüber, dass das Wachbewusstsein (als „mentale Bewusstseinsstruktur“) nur eine *bestimmte Form* des Bewusstseins ist, nicht aber Bewusstsein schlechthin.

1.2 Heidegger

An die Stelle des transzendentalen Egos setzt Heidegger in *Sein und Zeit* das „Dasein“. Er sprengt Husserls Beschränkung auf das reine Bewusstsein; mit ihm wird die Phänomenologie entschieden zur Ontologie, und das heißt, dass er die Seinsweisen und Seinsverfassungen des Seienden thematisiert, wo Husserl in der Immanenz des Bewusstseins verbleibt. Damit wird die „Intentionalität“ Husserls zum „In-der-Welt-sein“, das transzendente Ego bleibt nicht in seine Immanenz verschlossen, sondern wird zur Bewegung der Transzendenz. Das In-der-Welt-sein Heideggers ist, wie Rombach schreibt, „kein Ich und ist kein Ding [...]“. Durch diese eigentümliche Verfassung dieses ‚In-der-Welt-seins‘ wird es erst möglich, daß sich in der Folge eine Struktur herausbildet, die als Kraftfeld die Pole ‚Ich‘ und ‚Gegenstand‘ hat.“⁷ Das In-der-Welt-sein ist somit eine Radikalisierung des intentionalen Geschehens bei Husserl, denn es umgreift das Sein der Gegenstände und klammert es nicht ein, um zum „reinen“ Bewusstsein zu gelangen.

Heidegger kritisiert an Husserl, dass dieser zwar den Anspruch auf radikale Forschung hat, die Seinsweise des transzendentalen Egos aber nicht zum Thema macht, sondern vielmehr unhinterfragt eine *bestimmte* Seinsweise voraussetzt: die des distanzierten theoretischen Beobachters. Aus dieser Privilegierung der theoretischen Haltung und des Wachbewusstseins ergibt sich Husserls Privilegierung der „Gegenständlichkeit“, die Heidegger durchbricht. Husserl denkt das Phänomen als „Gegenständlichkeit“, d. h. als „Hohlform aller Dinge, als den allgemeinen, allen einzelnen Gegebenheiten übergeworfenen Gesamttypus von Entgegenstehen.“⁸ Demgegenüber unterscheidet Heidegger verschiedene Typen von „Sein überhaupt“, die

⁵Vgl. hierzu vor allem Jean Gebser. »Die Welt ohne Gegenüber«. In: *Jean Gebser Gesamtausgabe Bd. V/I*. Schaffhausen: Novalis, 1976, S. 267–281.

⁶Heinrich Rombach. *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. Freiburg i. Br. und München: Alber, 1980, S. 58.

⁷Heinrich Rombach. *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*. 3., grundlegend neubearb. Aufl. Freiburg i. Br.: Alber, 1988, S. 130.

⁸Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, S. 87.

„Seinsweisen“ des Seienden: Der Mensch, das „Dasein“, hat eine andere Seinsweise als seine Gebrauchsdinge, das „Zeug“, dieses wiederum hat eine andere Seinsweise als die „vorhandenen“ Gegenstände theoretischer Betrachtung. Unterschiedlichen Seinsweisen korrelieren unterschiedliche Einstellungen des Daseins. Dieses ist der letzte Konstitutionsgrund aller Seinsweisen, denn das „Seinsverständnis“ des Daseins und das Sein des Seienden stehen in einer streng konstitutiven Relation zueinander.

Rombach schreibt über Heideggers Radikalisierung von Husserls Philosophie: „Die Heideggersche Philosophie bedeutet einen wesentlichen ‚Fortschritt‘ gegenüber Husserl in zwei Richtungen. Sie *universalisiert den Themenkreis*, insofern sie die Beschränkung auf Gegenständlichkeit aufhebt; sie *radikalisiert die Frageweise*, insofern sie den Konstitutionsgrund selbst zu thematisieren vermag.“⁹

Doch Heideggers „Dasein“ bleibt im Grunde ebenso ungeschichtlich wie das transzendente Ego Husserls. Zwar hat Heidegger in *Sein und Zeit* den Anspruch, eine zeit- und kulturübergreifende Daseinsstruktur aufzuweisen, doch Rombach kritisiert, dass „die von Heidegger beschriebene Daseinsstruktur nicht die menschliche Faktizität als solche und überhaupt erfasst, sondern nur auf diejenige Epoche der europäischen Geschichte zutrifft, die wir ‚Expressionismus‘ nennen“.¹⁰ Selbst wenn Heidegger nach *Sein und Zeit* von „Seinsgeschichte“ zu sprechen beginnt, ergibt sich kaum eine Nähe zu Gebser, denn die von Heidegger unterschiedenen „Epochen“ des Seins kleben, wie auch Rombach kritisiert,¹¹ zu sehr an der Philosophiegeschichte und vermögen diese noch nicht zur „Bewusstseinsgeschichte“ auszuweiten. Und auch wenn Heidegger mit seiner Wendung zur Ontologie und seiner Thematisierung des „In-der-Welt-seins“ den Dualismus Husserls hinter sich lässt, bleibt ein Dualismus im Sinne eines radikalen Unterschieds zwischen dem „Dasein“ und allem „nicht-daseinsmäßigen Seienden“ erhalten. Es blieb Rombach vorbehalten, diesen Dualismus zu überwinden und den Schritt von der „Seinsgeschichte“ zur „Fundamentalgeschichte“ zu tun.

1.3 Rombach

In seinem »Versuch einer Selbstdarstellung« schreibt Rombach über seinen eigenen Ansatz: „Die Strukturontologie will in der Weise die ‚Fundamentalontologie‘ Heideggers weiterführen, daß sie die Struktur des ‚Daseins‘ nicht nur im Menschen, sondern in allem Wirklichen findet. Alles geschieht nach den Grundregeln von Struktur überhaupt. Die verschiedenen Seinsstufen der Wirklichkeit ergeben sich dabei durch bloße Modifikation der Grundgesetze der ‚Struktur‘, nicht durch jeweils andere ‚Seinsverfassungen‘, wie Heidegger meinte, und wegen denen er streng zwischen ‚daseinsmäßigem‘ und ‚nichtdaseinsmäßigem‘ Seienden unterschied.“¹²

⁹Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, S. 105.

¹⁰Heinrich Rombach. »Das Tao der Phänomenologie«. In: ders.: *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*. Freiburg i. Br.: Rombach, 2003, S. 51–70, hier S. 54.

¹¹Vgl. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, S. 164–166.

¹²Heinrich Rombach. *Versuch einer Selbstdarstellung*. URL: <http://josef-doebber.heimat.eu/media/files/Ro-Selbstdarstellung.pdf>, S. 3.

Mit seinem Begriff der Struktur überwindet Rombach den Dualismus von Mensch und Natur. „Struktur“ im Sinne Rombachs ist ein Ganzes, an dem sich verschiedene Momente unterscheiden lassen¹³ – als ein solches umgreift die Struktur den Dualismus von Mensch und Natur, ohne jedoch diese beiden Momente in eine undifferenzierbare Einheit aufzulösen. Grundlegender als jede Gegenüberstellung von Bewusstsein und Realität ist für Rombach das Geschehen der Selbstfindung von Strukturen.¹⁴ In der *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins* heißt es dazu: „Nicht nur Ich und Gegenstand, sondern auch die Korrelation zwischen beiden und die Dimension, innerhalb deren diese Korrelation spielt, werden *innerhalb* des Gesamtphänomens konstituiert und korrelieren so streng, daß sich das, was das eine ist, aus dem ergibt, was das andere ist, oder *daß sich alles aus allem ergibt*. Jedes Phänomen ist seine Struktur.“¹⁵

In dem Aufsatz »Das Tao der Phänomenologie« begreift Rombach die Strukturen als „Megastrukturen“, die jeden Gegensatz von Mensch und Natur umgreifen. Sein wichtigstes Beispiel für die Findung einer „Megastruktur“ ist die „neolithische Revolution“, das Geschehen in der Menschheitsgeschichte, in dem aus nomadischen Jäger- und Sammlerkulturen sesshafte Bauernkulturen wurden. Rombach geht davon aus, dass die neolithische Revolution nur verstehbar ist, wenn man sie weder einseitig von der Seite des Menschen noch einseitig von der Seite der Natur aus zu verstehen sucht. Denn einerseits ist es unwahrscheinlich, dass die für die Ernährung des Menschen grundlegenden Getreidesorten und Tierarten einfach durch Zufall in der Natur entstanden sind; andererseits ist ihre Entstehung auch nicht ausschließlich auf Planung und Züchtung vonseiten des Menschen zurückzuführen, da der Mensch ja anfangs gar nichts von der Möglichkeit der Züchtung wissen konnte. Nur als ein Findungsgeschehen, an dem *sowohl* die Natur *als auch* der Mensch als Momente einer übergreifenden „Megastruktur“ beteiligt waren, kann die neolithische Revolution verstanden werden. Hierzu sagt Rombach: „Es geht dabei nicht nur um die Selbstgestaltung des Menschen, sondern es geht zugleich um seine Weltgestaltung, ja um einen Prozeß der Naturgeschichte selbst.“¹⁶

Die Beispiele für die Findung von „Megastrukturen“ lassen sich weiter vermehren. So wäre beispielsweise auch die Entstehung der ersten Zellen aus anorganischer Materie als Findung einer „Megastruktur“ zu beschreiben, denn das Leben hat sich gewissermaßen selbst die Bedingungen geschaffen, unter denen es existieren kann.¹⁷ Der entscheidende Gedanke, der Rombach und Gebser in ein Gespräch bringt, in dem sich die Ansätze wechselseitig

¹³Hier müsste im Grunde die Beschreibung der „Strukturverfassung“ aus Rombachs *Strukturontologie* rekapituliert werden. Dies würde jedoch den Rahmen des vorliegenden Versuchs sprengen; vgl. Heinrich Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, 2. Aufl. Freiburg i. Br. und München: Alber, 1988, S. 25–74.

¹⁴Auch hier muss wieder auf Rombachs *Strukturontologie* verwiesen werden, wo dieses Findungsgeschehen als „Strukturdynamik“ beschrieben wird; vgl. ebd., S. 75–220.

¹⁵Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, S. 241.

¹⁶Rombach, »Das Tao der Phänomenologie«, S. 56.

¹⁷Bei Rombach selbst findet sich dieses Beispiel nicht explizit. Er bespricht als weitere Beispiele in dem Buch *Der Ursprung* (hier unter dem Begriff des „Dimensionensprungs“): die evolutive Entstehung des ersten Vogels aus einer Echtenart und das Aufkommen des aufrechten Ganges bei den Hominiden; vgl. Heinrich Rombach, *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*. Freiburg i. Br.: Rombach, 1994, S. 88–109.

vertiefen, ist jedoch der folgende: Die von Gebser beschriebenen Bewusstseinsstrukturen sind „Megastrukturen“, und Bewusstseinsmutationen lassen sich als Strukturfindungen verstehen. Dieser Gedanke wird bereits dadurch nahegelegt, dass Gebser die Mutation zur „mythischen Bewusstseinsstruktur“ mit der neolithischen Revolution in Verbindung bringt.¹⁸

2 Bewusstseinsstrukturen als Megastrukturen

2.1 Die dualistische Deutung der Bewusstseinsstrukturen

Mit der Benennung „Bewusstseinsstruktur“ stellt sich Gebser – ob bewusst oder unbewusst – in eine bestimmte Tradition, nämlich die der Bewusstseinsphilosophie der Neuzeit, in die auch Husserl hineingehört und von der sich Heidegger und Rombach abzugrenzen versuchen. Gebser suggeriert im Grunde, dass es sich bei den Bewusstseinsmutationen um Geschehnisse handelt, die sich nur am Menschen abspielen und die nur sekundär Auswirkungen auf die Naturgeschichte haben. Bewusstsein wäre dann als eine Art Filter zu betrachten, der nur das zum Menschen hindurchlässt, was seiner Struktur entspricht, oder als eine Art Brille, die den Menschen nur das sehen lässt, was ihrer Struktur entspricht. Wie die Welt selbst beschaffen ist, müsste dann aus der Sicht des Menschen offenbleiben, und man wäre bei einer Form des Dualismus von Mensch und Welt (oder Bewusstsein und Realität), die gleichzeitig eine Form des „Konstruktivismus“ impliziert. Damit wäre Gebser in die Tradition einer neuzeitlichen Denkform eingeordnet, die Wolfgang Welsch die „anthropische“ nennt. Den „tiefsten Grund“ dieser Denkform sieht Welsch „in der Annahme einer grundlegenden Inkongruenz zwischen Mensch und Welt. Mensch und Welt sollen von gänzlich verschiedener Seinsart sein: *res cogitans* auf der einen, *res extensa* auf der anderen Seite. Der Mensch soll, gerade aufgrund seiner Geistnatur (also als *res cogitans*), nicht ein Weltwesen, sondern ein Weltfremdling sein.“¹⁹ Welsch sagt außerdem über diese Denkform: „Im Grunde ist die moderne Denkform idealistisch – weil sie ihrem Ansatz nach konstruktivistisch ist. Allerdings verbleibt dabei ein Restproblem: das Problem der Welt – der eigentlichen Welt, zu der man auf idealistische Weise nicht zu kommen vermag. Da haben dann die modernen Realismen ihren Auftritt.“²⁰ Diese seien jedoch bis auf wenige Ausnahmen „idealistisch gefärbte Realismen“²¹ und blieben der „anthropischen Denkform“ verhaftet.

Gebser selbst legt eine „idealistische“ oder „konstruktivistische“ Deutung seiner Konzeption mancherorts nahe, etwa wenn er sagt: „Die Art, wie wir die Welt sehen, hängt durchaus

¹⁸Vgl. Jean Gebser. *Ursprung und Gegenwart*. 3. Aufl. München: DTV, 1988, S. 412. Gebser selbst verwendet nicht die Bezeichnung „neolithische Revolution“. Er unterscheidet zwischen Tierzüchter- und Pflanzenzüchterkulturen und rechnet nur die letzteren dem mythischen Bewusstsein zu, die ersteren jedoch dem magischen. Die Details müssten im Grunde durch neueste kulturwissenschaftliche Forschungsliteratur geklärt werden, was hier nicht geleistet werden kann. Die vielleicht nötigen Differenzierungen tun der grundsätzlichen Parallelität zwischen Gebser und Rombach jedoch keinen Abbruch.

¹⁹Wolfgang Welsch. *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*. München: Beck, 2012, S. 56.

²⁰Ebd., S. 63.

²¹Ebd., S. 68.

von der Art unseres Bewußtseins ab, das dieser Welt Grenzen und Fristen zu setzen vermag.“²² Entsprechend sagt Kai Hellbusch in seiner Dissertation: Für Gebser sei Bewußtsein „eine Art Brille, durch die jeder Mensch immer schon und zu allen Zeiten die Welt sieht und in der Welt ist.“²³ Hellbusch schreibt außerdem: „Gebser versteht unter Bewußtsein in der Hauptsache diejenige Ausstattung des Menschen, durch die ihm allererst etwas gegeben ist. Keine Wahrnehmung ohne dieses Bewußtsein, kein Gefühl, kein Gedanke, keine Sozialität, kein Gegenstand, überhaupt keine Welt kann ohne dieses Bewußtsein für den Menschen sein. Leider führt Gebser an keiner Stelle dieses Konzept des Bewußtseins als Weltkonstituens explizit aus; implizit macht er es aber permanent deutlich.“²⁴

2.2 Die Deutung der Bewusstseinsstrukturen als Megastrukturen

Hier wird nun vorgeschlagen, die Bewusstseinsstrukturen nicht dualistisch, sondern als Megastrukturen im Sinne Rombachs zu deuten. Auch wenn man dies tut, bleibt die Primordialität der Bewusstseinsstrukturen in dem von Hellbusch beschriebenen Sinne erhalten. Es wäre dann jedoch irreführend, die Bewusstseinsstrukturen als „Filter“ oder „Brille“ zu deuten, denn sie wären ja keine „Eigenschaften“ des Menschen, die eine jenseits liegende Natur unberührt ließen, sondern die Natur wäre selbst Moment einer Megastruktur. Die Bewusstseinsmutationen wären dann jenes Findungsgeschehen, in dem sich Mensch und Natur (man könnte ebensogut sagen: Mensch und Welt oder Bewußtsein und Realität) *gemeinsam* wandeln. Hier ist nicht nur die durchgreifende Bearbeitung der Natur durch den Menschen gemeint, die dieser nach einer Mutation seines Bewußtseins vornimmt, nein, vielmehr wandelt sich die Natur im Findungsgeschehen einer „Mutation“ *gleichzeitig* und *gleichursprünglich* mit dem Menschen. Gegenüber diesem *primordialen* Geschehen ist die menschliche Naturbeherrschung, so sehr sie auch ins Auge springen mag, ein *Sekundärphänomen*, das nur auf dem Grunde des primordialen Geschehens denkbar ist.

Erst wenn man diese Deutung der Bewusstseinsstrukturen vornimmt, lässt man den Dualismus von Bewußtsein und Realität hinter sich. Dies scheint umso mehr gefordert zu sein, als Gebser selbst ja die Überwindung der Dualismen als Merkmal der heute notwendigen Mutation zum integralen Bewußtsein betrachtet. Es wäre dann inkonsequent, würde man vom philosophischen Grundansatz her Gebser doch wieder dualistisch verstehen. Die von mir vorgeschlagene Deutung geht zwar über das hinaus, was Gebser explizit formuliert hat, scheint mir aber keineswegs gegen seine Grundintentionen gerichtet, sondern denkt diese vielmehr konsequent weiter.

Der Gedanke lässt sich an einem Beispiel weiter verdeutlichen. Was bedeutet es, beispielsweise die „mentale Bewusstseinsstruktur“ bei Gebser als Megastruktur zu deuten? Ist nicht gerade das *Gegenüberstehen* von Mensch und Natur das entscheidende Merkmal der mentalen Struktur? Wie lässt sich hier von einem übergreifenden Zusammenhang von Mensch und Natur sprechen? Nun, gerade das Gegenüberstehen ist die spezifische Art und Weise, wie

²²Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, S. 291 f.

²³Kai Hellbusch. *Das integrale Bewußtsein. Jean Gebsters Konzeption der Bewußtseinsentfaltung als prima philosophia unserer Zeit*. Berlin: Tenea, 2003, S. 7.

²⁴Ebd., S. 104.

Mensch und Natur in der mentalen Struktur aufeinander zugehalten sind. Auch hierzu wird man bei Rombach fündig: „Eine jede Wirklichkeitsdimension entwirft sich naturgeschichtlich die ihr zugeordnete Erkenntnisweise, und selbst dann, wenn Subjekt und Objekt als ‚getrennte Sphären‘ vorkommen, handelt es sich um eine bestimmte Konstitutionstypik, in welcher ‚Getrenntheit‘ der *verbindende* Grundzug ist. Der Ansatz einer solchen Disparatheit zeugt für eine Subjektivität, die einer bestimmten Wirklichkeit entspricht, zwar weniger der sogenannten Natur, sondern mehr einer Kulturform, die durch die Bestimmung der Freiheit als Unabhängigkeit charakterisiert ist.“²⁵ Die gegenüberstehende Natur ist eben eine andere als die in einem polaren Ergänzungsverhältnis zum Menschen stehende Natur der „mythischen Bewusstseinsstruktur“. Verschiedenen Formen von Natur entsprechen verschiedene Subjektivitätsformen – und umgekehrt. Letztlich ist beides als Moment einer übergreifenden Megastruktur anzusehen. Jede Behauptung eines einseitigen Bedingungsverhältnisses (die Subjektivitätsform verursacht die Naturform oder umgekehrt) verfehlt die *Ganzheit* der Struktur. Ebenso falsch wäre es jedoch, die Megastruktur zu verdinglichen und sie zu einer Mensch und Natur gemeinsam beeinflussenden „Macht“ zu erklären. Nur im Zusammenspiel der Momente ‚Mensch‘ und ‚Natur‘, die sich nie in eine undifferenzierbare Einheit auflösen und sich gleichwohl auch nie trennen lassen, geschieht die Findung einer Megastruktur.

Bewusstseinsstrukturen sind nicht nur Strukturen im und am Menschen, sondern *Welten*. Dass Gebser dies zumindest ahnte, zeigt die Tatsache, dass er ursprünglich plante, *Ursprung und Gegenwart* unter dem Titel „Aperspektivische Welt“ zu veröffentlichen.²⁶ Das zweite Kapitel im ersten Teil seines Hauptwerks trägt die Überschrift: „Die drei europäischen Welten“.

3 Denken des ‚Ursprungs‘ jenseits der Metaphysik

Das Gespräch zwischen Rombach und Gebser lässt sich noch weitertreiben, wenn man den Begriff des ‚Ursprungs‘ ins Spiel bringt, den beide Denker an zentralen Orten benutzen. In seinem Buch *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur* vertritt Rombach die These, dass der Begriff des Ursprungs in der abendländischen Metaphysik nie zum Thema gemacht worden ist, da er immer hinter den Begriffen der Ursache und des Grundes verborgen geblieben ist: „Ursprung ist nicht dasselbe wie Ursache oder Grund. ‚Ursache‘ gehört in die Ordnung der Zeit und ist der Ausgangspunkt einer ‚Wirkung‘. ‚Grund‘ gehört in die Ordnung der zeitlosen ‚Wesenheiten‘ und des ‚an sich‘ bestehenden Seins; der Grund ist Ausgangspunkt einer ‚Folge‘. [...] Der ‚Ursprung‘ gehört weder in die Ordnung der Zeit noch in die des Seins. Als weder zum Sein noch zur Zeit gehörig ist er in der abendländischen Denkgeschichte nie eigens zum Thema geworden und hat nie die Klarheit eines bestimmten Begriffs erlangt. Man sucht ihn daher in den philosophischen Lexika und Wörterbüchern vergebens.“²⁷

²⁵Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, S. 248.

²⁶Vgl. Elmar Schübl, *Jean Gebser (1905–1973). Ein Sucher und Forscher an den Grenz- und Übergangsgebieten des menschlichen Wissens und Philosophierens*. Zürich: Chronos, 2003, S. 85 f.

²⁷Rombach, *Der Ursprung*, S. 10.

3.1 Der ‚Ursprung‘ bei Rombach

Es ist vielleicht naheliegend, das Wort ‚Ursprung‘ nur als Übersetzung des griechischen ἀρχή (arché) oder des lateinischen *principium* zu hören, also als ein Synonym für ‚Grund‘. Zumindest bei Rombach eröffnet der Begriff aber eine Denkmöglichkeit jenseits des metaphysischen Denkens und ist als Begriff sui generis anzusehen. Nach Heidegger denkt alle Metaphysik „das Seiende im Ganzen – die Welt, den Menschen, Gott – hinsichtlich des Seins, hinsichtlich der Zusammengehörigkeit des Seienden im Sein.“²⁸ Das ‚Sein‘ der Metaphysik ist gewissermaßen der archimedische Punkt,²⁹ von dem aus die Zusammengehörigkeit des Seienden erkennbar wird. Heidegger fährt fort: „Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens. Denn das Sein des Seienden hat sich seit dem Beginn der Philosophie und mit ihm als der Grund [...] gezeigt. Der Grund ist jenes, von woher das Seiende als ein solches in seinem Werden, Vergehen und Bleiben als Erkennbares, Behandeltes, Bearbeitetes ist, was es ist und wie es ist.“³⁰ Man kann also sagen, dass die Metaphysik alles Seiende in einem absoluten Sein „gegründet“ sah, und dass sie außerdem das Seiende zueinander in Verhältnissen der Bedingung und Aufeinanderfolge sah, der Ursache und Wirkung. Für die Metaphysik ist alles Seiende Folge eines Grundes oder Wirkung einer Ursache.

Demgegenüber gehört der ‚Ursprung‘, wie Rombach in dem obigen Zitat formuliert, „weder in die Ordnung der Zeit noch in die des Seins.“ Dass etwas aus einem Ursprung kommt und lebt, heißt, dass es weder Folge noch Wirkung ist – durch anderes bedingt und in anderem gegründet –, sondern dass es *in sich selbst gründet* und das heißt: schöpferisch ist. „Schöpferisch ist nur diejenige Hervorbringung, die mit der Sache, die sie hervorbringt, zugleich eine neue *Dimension* für diese und ähnliche Sachen schafft.“³¹ Das „ursprünglich“ Geschehene verdankt sich nicht etwas *außerhalb* seiner Liegendem, sondern einem Prozess der Findung von *innerer* Stimmigkeit, die man eben auch als die ihm eigene „Dimension“ bezeichnen kann. Es ist dieser ‚Dimensionensprung‘, der für Rombach das Phänomen des Ursprungs am Deutlichsten bezeugt.³²

Neben dem Dimensionensprung gibt es für Rombach noch ein weiteres Phänomen, in dem sich der ‚Ursprung‘ zeigt: die *Konkreativität*.³³ Sie geht entscheidend über das bloße Machen hinaus, denn sie lässt einen Dimensionensprung geschehen und „Idemität“ entstehen. „Idemität“ (von lateinisch *idem*, „dasselbe“) bedeutet, dass sich im Zusammentreten zweier Momente als drittes die Ursprungsdimension erhebt, die vor aller Spaltung liegt: „Eines entsteht aus dem Andern, oder richtiger: Beides entsteht aus dem Zwischen zwischen beiden, also aus dem gemeinsamen Ursprung, der weder das eine noch das andere noch sonst etwas

²⁸Martin Heidegger. *Zur Sache des Denkens*. 4. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 2000, S. 61.

²⁹Dass man auch von einem perspektivischen „Fluchtpunkt“ sprechen könnte und sich damit ein interessanter Bezug zwischen der Metaphysik und dem „perspektivischen Bewusstsein“ bei Gebser ergäbe, sei hier nur angedeutet.

³⁰Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, S. 62.

³¹Rombach, *Der Ursprung*, S. 15.

³²Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass Rombach in dem Buch *Der Ursprung* zwei Beispiele für einen Dimensionensprung näher ausführt: die evolutive Entstehung des ersten Vogels aus einer Echsenart und das Aufkommen des aufrechten Ganges bei den Hominiden; vgl. ebd., S. 88–109.

³³Vgl. auch Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, S. 297–299.

ist, sondern der das ‚es‘ ist, das sich im gemeinsamen Geschehen erhebt.“³⁴ Die Konkreativität ist somit ein Phänomen, das den Dualismus von Mensch und Natur unterfängt. Aus dem Zusammengehen von Mensch und Natur erhebt sich die neue Dimension, nicht aus einem „Machen“ des Menschen oder aus einer Übermacht der Natur. Versteht man die neue Dimension, die sich in der Konkreativität von Mensch und Natur erhebt, als „Megastruktur“ im Sinne von Rombachs Aufsatz »Das Tao der Phänomenologie«, wird die Nähe zu Gebser erkennbar. Ein solcher Gedanke hat auch Auswirkungen auf den Begriff des ‚Ursprungs‘ bei Gebser. Dieser Begriff wäre dann auch in *Ursprung und Gegenwart* als jenseits der Metaphysik liegender Begriff zu verstehen und dürfte nicht mit Grund und Ursache verwechselt werden.

3.2 Der ‚Ursprung‘ bei Gebser als nachmetaphysischer Begriff

Ähnlich wie Gebsters Terminus der „Bewusstseinsstruktur“ der Tradition der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie – zumindest auf den ersten Blick – verhaftet bleibt, so scheint sein Terminus ‚Ursprung‘ in der Tradition metaphysischen Denkens zu bleiben. Gebser spricht vom ‚Ursprung‘ häufig in der Sprache der Metaphysik und suggeriert somit eine metaphysische Deutung dieses Begriffs.³⁵ Der ‚Ursprung‘ wäre dann der Weltgrund, eine mächtige Tiefendimension, die alles Geschehen in der Welt transzendental verursacht und das Seiende in seinem Sein begründet. Er wäre somit in die Nähe des metaphysischen Gottesbegriffs zu rücken. Doch Gebser will mit seiner Konzeption die „mentale Bewusstseinsstruktur“ überwinden, und die Metaphysik ist die wohl charakteristischste Äußerung dieser Struktur. Es wäre somit durchaus im Einklang mit Gebsters Intentionen, den ‚Ursprung‘ – ganz im Sinne Rombachs – *nachmetaphysisch* zu verstehen, als etwas, das sich in eigenständigen Phänomenen bekundet und ein neues Denken fordert.

Zu Beginn des dritten Kapitels im zweiten Teil von *Ursprung und Gegenwart*, das den Titel „Vom Wesen des Schöpferischen“ trägt, formuliert Gebser: „Im Schöpferischen ist der Ursprung Gegenwart. Das Schöpferische ist an Raum und Zeit nicht gebunden, und seine echtste Auswirkung findet es in der Mutation, die als solche nicht kontinuierlich in der Zeit verläuft, sondern spontan, akausal, sprunghaft ist.“³⁶ Es scheint mir, dass in Gebsters Überlegungen zum Schöpferischen eine große Nähe zu Rombachs nachmetaphysischem Begriff des ‚Ursprungs‘ erkennbar wird, besonders in der Betonung des sprunghaften Charakters der Mutationen und in dem Gedanken, dass der Ursprung „raumzeitfrei“ ist. Wie die Sprunghaftigkeit und Akausalität der Mutationen auf den „Dimensionensprung“ bei Rombach verweist, so verweist der Gedanke der „Raumzeitfreiheit“ des ‚Ursprungs‘ auf ein „Etwas“, das weder in die Ordnung der Zeit noch in die des statischen Seins gehört.

Nach Rombach konnte die Metaphysik das Schöpferische nicht unverkürzt denken, da sie es entweder als Übermacht eines Grundes, einer Natur, oder als Machen eines Subjekts verstand. Hier ergibt sich der Rückbezug zu der oben in Abschnitt 2 diskutierten Überwindung des

³⁴Rombach, *Der Ursprung*, S. 88.

³⁵So deutet z. B. Combs Gebsters Konzeption als moderne Fassung des Neu-Platonismus; vgl. Allan Combs. »Inner and Outer Realities: Jean Gebser in a Cultural/Historical Perspective«. In: *Integrative Explorations* 7–8 (2003), S. 22–34. URL: http://www.gebser.org/s/integrative_explorations_7_8.pdf.

³⁶Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, S. 424.

Dualismus von Mensch und Natur. Vollständig kann diese Überwindung nur gelingen, wenn die Dimension des Ursprungs gesehen wird, die *vor* oder *zwischen* der Spaltung der ganzen Wirklichkeit in Mensch und Natur liegt.

4 Fazit

Der vorliegende Versuch hat gewiss nicht alle Möglichkeiten des Gesprächs zwischen Rombach und Gebser ausgeschöpft. Besonders über die Tiefenstrukturen von Wahrnehmung und Wirklichkeit, die höhere „Niveaus“ fundieren, und über die ihnen eigene „Bewusstheit“ ließe sich im Dialog Rombach–Gebser noch einiges sagen.³⁷ Der Umschwung vom Systemdenken zum Strukturdenken, der nach Rombachs Auffassung eine Erkenntnis des genetischen, dynamischen Charakters der Wirklichkeit mit sich bringt, wäre außerdem analog zu dem von Gebser gesehenen „Einbruch der Zeit“ bei der Mutation zum „integralen Bewusstsein“ zu sehen. Auch diese Parallelität wäre sicherlich eine genauere Untersuchung wert. Mir scheinen die obigen Abschnitte 2 und 3 jedoch die beiden wichtigsten Themen des Gesprächs zu benennen. Abschnitt 1 erweist, dass die Phänomenologie im Grunde erst auf der Stufe, die sie bei Rombach erreicht hat, in ein wirklich fruchtbares Gespräch mit Gebser treten kann. Das heißt natürlich nicht, dass sich einzelne Erkenntnisse von Husserl und Heidegger nicht ebenfalls in den Dialog einbringen ließen.

Bei Rombach findet sich die philosophische Tiefe und Radikalität, die Gebser, der den philosophischen Diskurs stets eher distanziert betrachtete, nicht ganz erreichen konnte und vielleicht auch nicht wollte. Auf der anderen Seite jedoch kann Gebser eine Fülle historischen Materials und ein sinnvolles Ordnungsschema bieten, das man bei Rombach in dieser Form vergebens sucht. So ergibt sich im Gespräch zwischen den beiden Denkern das Verhältnis wechselseitiger Ergänzung und Vertiefung. Beide sind, wie man vermuten darf, zentrale Repräsentanten eines neuen Denkens, das alte Sicherheiten und Vorurteile hinter sich lässt und letztlich vielleicht sogar zur Entstehung eines neuen Menschen beitragen kann.

Literatur

Combs, Allan. »Inner and Outer Realities: Jean Gebser in a Cultural/Historical Perspective«. In: *Integrative Explorations* 7–8 (2003), S. 22–34. URL: http://www.gebser.org/s/integrative_explorations_7_8.pdf.

Gebser, Jean. »Die Welt ohne Gegenüber«. In: *Jean Gebser Gesamtausgabe Bd. V/I*. Schaffhausen: Novalis, 1976, S. 267–281.

— *Ursprung und Gegenwart*. 3. Aufl. München: DTV, 1988.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 2006.

— *Zur Sache des Denkens*. 4. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 2000.

³⁷Vgl. hierzu beispielsweise folgende Fußnote Rombachs: „Faßt man den echten Strukturbegriff, so fallen alle Unterschiede zwischen ‚bewußten‘ und ‚unbewußten‘ Vorgängen dahin. Die Strukturierungsprozesse, die sich im sogenannten Unbewußten abspielen, sind Strukturvorgänge, die ihre eigene Helle, ihr eigenes ‚Bewußtsein‘ haben und das des individuellen Menschen nicht benötigen.“ (Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, S. 288 f.) Ähnliche Erkenntnisse finden sich häufig im Werk Rombachs.

- Hellbusch, Kai. *Das integrale Bewußtsein. Jean Gebsters Konzeption der Bewußtseinsentfaltung als prima philosophia unserer Zeit*. Berlin: Tenea, 2003.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 6. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Meixner, Uwe. »Husserls Dualismus«. In: *e-Journal Philosophie der Psychologie* 9 (2007).
URL: <http://www.jp.philo.at/texte/MeixnerU1.pdf>.
- Rombach, Heinrich. »Das Tao der Phänomenologie«. In: ders.: *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*. Freiburg i. Br.: Rombach, 2003, S. 51–70.
- *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*. Freiburg i. Br.: Rombach, 1994.
- *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*. 3., grundlegend Neubearb. Aufl. Freiburg i. Br.: Alber, 1988.
- *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*. Freiburg i. Br. und München: Alber, 1980.
- *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. 2. Aufl. Freiburg i. Br. und München: Alber, 1988.
- *Versuch einer Selbstdarstellung*. URL: <http://josef-doebber.heimat.eu/media/files/Ro-Selbstdarstellung.pdf>.
- Sartre, Jean-Paul. »Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität«. In: ders.: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997, S. 33–38.
- Schübl, Elmar. *Jean Gebser (1905–1973). Ein Sucher und Forscher an den Grenz- und Übergangsgebieten des menschlichen Wissens und Philosophierens*. Zürich: Chronos, 2003.
- Welsch, Wolfgang. *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*. München: Beck, 2012.
- Wiesing, Lambert. *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.