

Eberhard-Karls-Universität Tübingen

Philosophisches Seminar

Magisterarbeit

Prüfer: PD Dr. Wolfgang M. Schröder

Dietmar Koch

Daniel Zöllner

**Zur philosophischen Rezeption
Jean Gebsters**

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	3
1. Annäherungen an Gebsters Konzeption.....	8
1.1. „Diaphanik“ – eine Annäherung an Gebsters „Methode“.....	8
1.2. „Bewusstseinsstrukturen“ – eine Annäherung an Gebsters Grundgedanken.....	12
2. Die Stellung von Gebsters Konzeption in der Philosophiegeschichte.....	17
2.1. Drei Modelle zum Verhältnis von Bewusstseinsarten.....	17
2.2. Historische Vorläufer.....	19
3. Die Stellung der Philosophie in Gebsters Bewusstseinsgeschichte.....	23
3.1. Die „mentale Bewusstseinsstruktur“.....	23
3.2. Philosophiegeschichtliches in Ursprung und Gegenwart.....	28
3.3. Philosophische Denkformen.....	29
4. Philosophie und integrales Bewusstsein.....	32
4.1. Die „integrale Bewusstseinsstruktur“.....	32
4.2. Ende der Philosophie?.....	36
4.3. „Manifestationen der aperspektivischen Welt“ in der Philosophie.....	39
4.4. Nietzsches „Perspektivismus“ und Gebsters „Aperspektivität“.....	44
4.5. Das rhizomatische Denken – eine neue Denkform.....	46
4.6. Was ist „Eteologie“?.....	47
5. Der Gegensatz zwischen Geist und Natur und seine Überwindung.....	51
5.1. Die historischen Wurzeln des Gegensatzes zwischen Geist und Natur.....	51
5.2. Die „Welt ohne Gegenüber“.....	54
6. Bewusstsein und Zeit in neuer Sicht.....	59
6.1. Gebsters Begriff des Bewusstseins und verwandte Bewusstseinsbegriffe.....	59
6.2. Das Problem der Zeit.....	64
7. Abschließende Bemerkungen.....	70
Verwendete Literatur.....	74

Einleitung

Die Bedeutung Jean Gebsters für die Wissenschaften ist umstritten. Sieht man auf die überschaubare Anzahl an Veröffentlichungen über ihn und vergleicht sie beispielsweise mit der Anzahl der Veröffentlichungen über Heidegger, scheint Gebster ein eher marginaler Denker zu sein. Zwar blieb sein Werk nicht ohne Wirkung. Es wirkte in Musik¹ und Musikwissenschaft,² in Architektur und Architekturtheorie,³ vereinzelt auch in der Philosophie. Der Karlsruher Philosophieprofessor Ernst Oldemeyer greift Gebsters Konzeption im Rahmen von einigen Studien und Skizzen zur Phänomenologie des Bewusstseins auf, um mit ihrer Hilfe der Mehrschichtigkeit des menschlichen Bewusstseins gerecht zu werden. Er sagt außerdem über Gebster, er habe „mit seiner reichen Sammlung von Indizien und Symptomen aus Künsten und Wissenschaften bahnbrechend gewirkt für die Erfassung einer *integralen* Bewußtseinsinformation, in der die analytisch-abgrenzende Subjekt-Objekt-Rationalität durch ein synthetisch-systemisches Denken in Netzwerken überformt wird.“⁴ Explizit greift auch der Theologe Hubertus Halbfas Jean Gebsters Konzeption auf, wenn er in seinem Werk *Der Glaube* im ersten Kapitel das Verhältnis von Glaube und Bewusstsein darstellt.⁵ Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Gebsters Hauptwerk *Ursprung und Gegenwart* bereits ins Amerikanische übersetzt wurde und auch in den USA gewirkt hat, z. B. auf Ken Wilber. 2011 soll eine spanische Übersetzung von *Ursprung und Gegenwart* erscheinen.

Dem stehen mit Karen Gloy und Willy Hochkeppel Autoren gegenüber, die nicht nur den wissenschaftlichen Wert, sondern sogar grundsätzlich die *Wissenschaftlichkeit* von Gebsters Werk in Frage stellen.⁶ Seit der Veröffentlichung von Kai Hellbuschs Dissertation über Gebster⁷ ist jedoch der Boden für eine Neubewertung bereitet. Diese Dissertation ist deshalb so bedeutsam, weil sie ihr Ziel erreicht, „die Konzeption Gebsters als philosophisch relevantes Unternehmen darzustellen, um die Grundlagen unserer Wirklichkeit, die Bedingungen ihrer Möglichkeit, besser zu erkennen und zu verstehen.“⁸ Trotz der kompetenten und umfangreichen Arbeit Hellbuschs steckt die philosophische

1 Der deutsche Komponist Peter Michael Hamel komponierte mit *Diaphainon* eine musikalische Darstellung der Bewusstseinsstrukturen Gebsters. (Erschienen auf CD: Deutscher Musikrat. Edition zeitgenössische Musik – Peter Michael Hamel. Violinkonzert. Diaphainon. Gralbilder.)

2 Eva-Maria Houben: *Die Aufhebung der Zeit. Zur Utopie unbegrenzter Gegenwart in der Musik des 20. Jahrhunderts.* Stuttgart: Steiner 1992.

3 Vgl. die Arbeiten von Jürgen Pahl, z. B. ders: *Stadtgestalt als Prozess. Versuch über die Entsprechung von Stadtgestalt und Gesellschaft anhand eines bewusstseinsgeschichtlichen Modells.* Tübingen / Berlin: Wasmuth 2004.

4 Ernst Oldemeyer: *Zur Phänomenologie des Bewusstseins. Studien und Skizzen.* Würzburg: Königshausen und Neumann 2005. S. 53.

5 Vgl. Hubertus Halbfas: *Der Glaube.* Ostfildern: Patmos 2010. S. 17-40.

6 Vgl. Karen Gloy: *Zeit. Eine Morphologie.* Freiburg / München: Alber 2006. S. 23. Auf den hier geäußerten Ideologieverdacht werde ich noch eingehen. Außerdem: Willy Hochkeppel: *Modelle des gegenwärtigen Zeitalters. Thesen der Kulturphilosophie im Zwanzigsten Jahrhundert.* München: Nymphenburger 1973. S. 162-165.

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

8 Ebd. S. 5.

Rezeption Gebsters noch in den Kinderschuhen. Sie wird wohl weiterhin mit den Akzeptanzproblemen zu kämpfen haben, mit denen sich Gebster schon zu Lebzeiten konfrontiert sah.

Jean Gebster wurde 1905 in Posen (damals im deutschen Kaiserreich, heute in Polen gelegen) geboren.⁹ Er kann als Autodidakt bezeichnet werden und war, wie sein Freund, der Historiker Jean Rudolf von Salis formuliert, „kein 'Fachmann'“. ¹⁰ Zwar hatte er von der Klosterschule und vom Gymnasium her Kenntnisse in alten Sprachen (Latein, Griechisch) und eine gewisse „humanistische Bildung“, auf die er zurückgreifen konnte, doch er hat niemals ein reguläres akademisches Studium absolviert. Lediglich in den Jahren 1924/1925 – während einer Banklehre in Berlin – hörte er als Werkstudent an der Humboldt-Universität akademische Vorlesungen, u. a. bei Romano Guardini und Werner Sombart. Gebsters Werke dokumentieren jedoch ein beeindruckendes Selbststudium der natur- und geisteswissenschaftlichen Literatur seiner Zeit. Auch mit belletristischer Literatur war Gebster vertraut, er hat sich mit Hölderlin, vor allem aber mit Rilke intensiv auseinandergesetzt.

1931 verließ Gebster Deutschland endgültig und ließ sich nach Wanderjahren in Madrid nieder. Dort war er mit Federico García Lorca und anderen spanischen Dichtern befreundet. Eine der ersten Publikationen Gebsters waren Übertragungen spanischer Gedichte ins Deutsche. 1936 verfasste Gebster sein erstes kulturphilosophisches Werk *Rilke und Spanien*, zunächst auf Spanisch. In diesem Buch schrieb Gebster zum ersten Mal über das neue, „aperspektivische“ Bewusstsein. Die Drucklegung in einem spanischen Verlag wurde jedoch durch den Ausbruch des Bürgerkriegs verhindert. *Rilke und Spanien* wurde erst 1939 auf Deutsch veröffentlicht. Nach Beginn des Bürgerkrieges und Loras Ermordung verließ Gebster Spanien. Es folgten „Hungerjahre“ (VII, 439)¹¹ in Paris. Jean Gebster gehörte in diesen Jahren zu einem Kreis von Künstlern, zu denen Eluard, Aragon, Malraux und Picasso zählten.¹²

1939 ließ sich Gebster in der Schweiz nieder, wo er Zeit fand, sein erstes größeres synoptisches Werk, die *Abendländische Wandlung* zu schreiben. Dieses 1943 beim Schweizer Verlag Oprecht erschienene Buch stellte Forschungsergebnisse aus Physik, Biologie und Psychologie zusammen, um so ein Gesamtbild der sich nach Gebsters Auffassung anbahnenden „abendländischen Wandlung“ zu gewinnen. Es erlebte mehrere Auflagen, wurde mehrfach umgearbeitet und enthält bereits keimhaft die Hauptgedanken aus *Ursprung und Gegenwart*. Zu den Lesern und Kritikern des Buches zählten C. G. Jung, Wolfgang Pauli und der Biologe Adolf Portmann, die auch in brieflichem Kontakt mit

9 Zur Biographie Gebsters vgl. Elmar Schübl: Jean Gebster (1905-1973). Ein Sucher und Forscher an den Grenz- und Übergangsgebieten des menschlichen Wissens und Philosophierens. Zürich: Chronos 2003. Mein folgender biographischer Überblick stützt sich vor allem auf die Chronologie am Ende der Gebster-Gesamtausgabe.

10 Jean Rudolf von Salis: Grenzüberschreitungen. Ein Lebensbericht. Zweiter Teil 1939-1978. Frankfurt a. M.: Insel 1978. S. 154.

11 Römische Zahlen mit einer Seitenzahl dahinter verweisen immer auf die Bände der Jean-Gebster-Gesamtausgabe. Hrsg. v. Rudolf Hämmerli. Schaffhausen: Novalis 1975-1980.

12 Eine entscheidende Begegnung mit Picasso schildert Gebster im ersten Band von *Ursprung und Gegenwart* (II, 66f.).

Gebser standen. „Bereits bei der Ausarbeitung der verschiedenen Fassungen des Buches 'Abendländische Wandlung' zeigte sich ein Zug, der auch für Gebasers weitere Arbeitsweise bezeichnend ist: der intensive Austausch mit Wissenschaftlern und Forschern verschiedenster Disziplinen, aber auch mit Künstlern.“¹³

1947 war Gebser Dozent am Psychologischen Seminar des „Institutes für angewandte Psychologie“ in Zürich. Er hielt Vorlesungen *Zur Geschichte der Vorstellungen von Seele und Geist*, die später in überarbeiteter Form als das Kapitel *Zur Geschichte der Phänomene Seele und Geist* in den ersten Teil von *Ursprung und Gegenwart* eingingen.

In den Jahren um 1943 lernte Gebser den Historiker Jean Rudolf von Salis kennen, mit dem ihn dann eine lebenslange Freundschaft verband. Von Salis schreibt über Gebser in seinem Lebensbericht *Grenzüberschreitungen*:

Unter den ausgewanderten Deutschen befand sich Jean Gebser, der Ende der dreißiger Jahre dem Spanischen Bürgerkrieg knapp entronnen und über Paris in die Schweiz gekommen war. Er hatte bei Oprecht, der ihn an mich wies, sein Buch über Rilke in Spanien herausgebracht; darauf folgte das Buch „Abendländische Wandlung“, das seinen Namen bekannt machte. Gebser, ein hochempfindlicher, medial veranlagter Mensch, der, von einer inneren Melodie getragen, ein großes kulturphilosophisches Werk in Arbeit hatte, lebte mit seiner jungen Frau, einer Bernerin, in Moscia bei Ascona. Es waren, glaube ich, seine besten und fruchtbarsten Jahre.¹⁴

Aus diesen wohl tatsächlich „fruchtbarsten Jahren“ ging schließlich das Hauptwerk Gebasers hervor: 1949 erschien der erste Teil von *Ursprung und Gegenwart*, 1953 der zweite. Es ist vor allem der philosophische Gehalt dieses Werkes, den ich in der vorliegenden Arbeit entfalten werde. Die nach *Ursprung und Gegenwart* erschienenen Schriften Gebasers sind größtenteils Entfaltungen schon im Hauptwerk enthaltener Ideen, so etwas wie Brüche gibt es in Gebasers Werk nicht.

1951 veranstaltete die Handelshochschule St. Gallen eine Vortragsreihe unter dem Titel *Die neue Weltschau. Internationale Aussprache über den Anbruch eines neuen aperspektivischen Zeitalters*, bei der neben Jean Gebser auch Max Bense, Max Brod, Gustav Hartlaub, Arthur March, Alexander Mitscherlich, Adolf Portmann, Walter Tritsch und Carl Friedrich von Weizsäcker referierten. Die Vortragsreihe wurde mehrfach im Radio gesendet und ist auch in Buchform erschienen. 1953 fand eine zweite internationale Aussprache zum selben Thema statt, diesmal mit Luigi Dallapiccola, Arnold Gehlen, Werner Heisenberg und anderen.¹⁵ Diese Vortragsreihen zeigen, dass damals ein breites und tiefes Interesse an den Thesen Jean Gebasers zum aperspektivisch-integralen Bewusstsein bestand.

In der Zeit von 1952 (nach der Niederschrift des zweiten Teils von *Ursprung und Gegenwart*) bis zu

13 Schübl 2003. S. 70.

14 Salis 1978. S. 153.

15 Beide „Aussprachen“ finden sich in: Die neue Weltschau. Internationale Aussprache über den Anbruch eines neuen aperspektivischen Zeitalters veranstaltet von der Handels-Hochschule St. Gallen. 2 Bde. Stuttgart: DVA 1952-53.

einem gesundheitlichen Zusammenbruch im Jahre 1966 war Gebser fast ununterbrochen auf Vortragsreisen in Deutschland und der Schweiz unterwegs, da er so seinen Lebensunterhalt sichern musste. Nach Georg Strickrodt ist von Gebsters Vortragstätigkeit „eine ganz einzigartige breite und tiefe Öffentlichkeitswirkung ausgegangen“. ¹⁶ Auch wenn sich einflussreiche Freunde und Bekannte, unter ihnen auch Theodor W. Adorno, ¹⁷ bemühten, ihm eine gesicherte akademische Position zu verschaffen, dauerte es bis 1967, ehe Gebser eine Honorarprofessur für „Vergleichende Kulturlehre mit besonderer Berücksichtigung der Gegenwart“ an der Universität Salzburg erhielt. „Die Ernennung zum Honorarprofessor war damals in Österreich mit einer Habilitation gleichzusetzen; bei einer Verleihung dieses Titels hätte Gebser die Lehrberechtigung an der Universität erworben [...]“. ¹⁸ Dann verhinderte jedoch seine angeschlagene Gesundheit, dass er die Professur antreten konnte. Sechs Jahre später, im Jahr 1973, starb Gebser nach kurzer, einwöchiger Krankheit zu Hause in Wabern bei Bern.

Gebsters Werk, das seit Anfang der achtziger Jahre in einer siebenbändigen Gesamtausgabe vorliegt, ist von beeindruckender Geschlossenheit. Das liegt daran, dass hier ein Grundgedanke konsequent durchdacht wurde. Gebser selbst hat es klar ausgesprochen: „Ohne die Erfindung, den Einfall, die große Konzeption geht es nicht.“ (V/I, 129) Es käme nicht darauf an, „vielerlei Verschiedenes zu denken, sondern einen oder zwei Haupt- oder Grundgedanken möglichst klar zu Ende zu denken.“ (I, 235) Der Grundgedanke Gebsters ist, dass in unserer Zeit ein neues Bewusstsein im Werden ist. Dieser Gedanke ist heute schon fast zu einem Gemeinplatz geworden, seit in den achtziger Jahren Fritjof Capra über „Wendezeit“ schrieb und in den USA die New-Age-Bewegung aufkam. Als Jean Gebser Ende der vierziger Jahre den ersten Band von *Ursprung und Gegenwart* veröffentlichte, war dies noch keineswegs der Fall. Deshalb leitete er das erste Kapitel seines Hauptwerks mit folgenden Worten ein:

Wer heute das Werden einer neuen Epoche der Menschheit als Gewißheit betrachten würde, wer die Überzeugung ausspräche, daß es infolge einer neuen Geisteshaltung der Menschen, und infolge eines neu sich bildenden Bewußtseins, eine Errettung aus Zusammenbrüchen und Chaos geben könne, der würde ohne Zweifel weniger Glauben finden als jene, die den Untergang des Abendlandes verkündet haben. (II, 23)

Die Prophetenrolle wies Jean Gebser dabei von Anfang an zurück. So schreibt er in der *Abendländischen Wandlung*: „Es war nicht unsere Absicht, den Propheten oder den Mahner zu spielen. Propheten täuschen sich meistens, und Mahner sind ziemlich überflüssig, solange es nicht die ‚innere Stimme‘ des Einzelnen ist, die den Mahner spielt.“ (I, 320) Und in *Ursprung und Gegenwart* betont er,

¹⁶ Georg Strickrodt: Zeitalterprägung und Standortbestimmung des personalen und des politischen Bewußtseins. Wiesbaden: Franz Steiner 1979. S. 44.

¹⁷ Vgl. Schübl 2003. S. 111f.

¹⁸ Ebd. S. 147f.

dass der Bericht über das Werden des neuen Bewusstseins „nicht auf Grund von Wunschbildern und Spekulationen“ (II, 23) erfolge. Außerdem hat Gebser von Anfang an die Vereinfachungen vieler New-Age-Propheten vermieden und die Konsequenzen seines Grundgedankens klar durchdacht. Auf diese Weise ist er zu einer historischen Konzeption der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins gelangt, die von der Philosophie nicht ignoriert werden sollte.

Der Titel der vorliegenden Arbeit könnte nun dahingehend missverstanden werden, dass hier versucht wird, eine bisher stattgefundene Rezeption der Schriften Gebsters durch die Philosophie darzustellen und zu bewerten. Ein solches Unternehmen wäre jedoch sinnlos, da eine richtige Rezeption Gebsters durch die Philosophie bisher gar nicht stattgefunden hat. Deshalb soll hier allererst gezeigt werden, dass Gebser durch die Philosophie rezipiert werden *sollte*, worauf eine solche Rezeption zu achten hätte und wie sie Anknüpfungspunkte finden kann. Um dies zu erreichen, muss zuerst eine Annäherung an Gebsters originelle und innovative Konzeption erfolgen. Nachdem Methode und Grundkonzeption Gebsters dargestellt worden sind, kann der Versuch gemacht werden, Gebser in die Philosophiegeschichte einzuordnen. Drittens soll gezeigt werden, welche Stellung die Philosophie im historischen Entwicklungsmodell Gebsters besitzt. Dabei wird zugleich deutlich, welchen Philosophiebegriff Gebser seinen Überlegungen zugrunde legt. Jean Gebser hat das Bewusstsein, das sich nach dem Grundgedanken seines Werkes neu herausbildet, genau beschrieben und „integrales Bewusstsein“ genannt. Nachdem dargestellt worden ist, was unter diesem integralen Bewusstsein zu verstehen ist, kann die für eine philosophische Rezeption Gebsters so wichtige Frage beantwortet werden, in welchem Verhältnis die Philosophie zu dem neuen Bewusstsein steht. Danach wird in drei Punkten die hohe Relevanz Gebsters sowohl für praktische als auch für theoretische Probleme der Gegenwart erwiesen. Während der erste Punkt eher praktischer Art ist und die Bedeutung Gebsters angesichts der ökologischen Krise darstellt, sind die beiden anderen Punkte theoretischer Natur und zeigen, wie Gebser die alten philosophischen Probleme des Bewusstseins und der Zeit neu erhellen helfen kann.

1. Annäherungen an Gebsters Konzeption

1.1. „Diaphanik“ – eine Annäherung an Gebsters „Methode“

Versucht man Gebsters Werk einem Wissensgebiet zuzuordnen, bietet sich zunächst der Begriff der Kulturphilosophie an. Dies umso mehr, als Gebster selbst sein Verständnis von Kulturphilosophie in einem 1956 – also bereits nach *Ursprung und Gegenwart* – veröffentlichten Aufsatz¹⁹ dargelegt hat, in dem er die Anliegen seines eigenen Werkes und seine Arbeitsmethode beschreibt. Es geht in diesem Aufsatz nicht in erster Linie um die Frage, was Kulturphilosophie an sich ist, sondern um eine gegenwärtige, besondere Ausprägung von ihr: „[H]ier interessiert uns vornehmlich die Frage: Was ist Kulturphilosophie heute, beziehungsweise, was sollte sie sein?“ (V/I, 123)

Kulturphilosophie in Gebsters Verständnis wendet sich, wie er schon im ersten Absatz des zitierten Aufsatzes ausführt, gegen das „Gefühl der Isolation, das heute nicht nur in einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen, sondern ganz allgemein herrscht“ (V/I, 121). Sie tut dies, indem sie versucht, „Bilanz zu ziehen, das heißt, die sinngebenden Zusammenhänge aufzudecken.“ (Ebd.) Gebster stellt die Kulturphilosophie in Gegensatz zu einer „bloßen, letztlich stets verwaschenen und affektiv wertenden Weltanschauung“ (ebd.), da sie „von den konkreten Gegebenheiten“ (ebd.) ausgeht und „die Grundströmung unserer Kultur, auch in ihrem Verhältnis zu früheren oder gleichzeitigen Kulturen“ (ebd.) erkennbar macht.

An diesen Ausführungen ist zweierlei hervorzuheben: Erstens Gebsters Zurückweisung einer „bloßen Weltanschauung“, die für ihn lediglich „idealisierend“ (ebd.) oder, wie er in *Ursprung und Gegenwart* schreibt, „spekulativ“ (III, 494) verfährt, und seine Hinwendung zu den „konkreten Gegebenheiten“. Zweitens Gebsters Überzeugung, dass es so etwas wie eine „Grundströmung“ der europäischen Kultur gibt, ein „Grundthema“ (III, 493), das unserer Epoche ihr Gepräge gibt. Diese Überzeugung von einer „Einheit der Kultur“ (V/I, 125) scheint nur schwer vereinbar mit neueren Kulturtheorien wie Lyotards These vom Ende der „großen Erzählungen“ und Luhmanns Beschreibung der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in soziale Subsysteme, die ihrer je eigenen Logik folgen. Gebster geht hier mit *seiner* Kulturtheorie einen eigenen Weg, den ich in dieser Arbeit nachzuzeichnen versuche.

Das initiale Werk einer Kulturphilosophie neuerer Prägung sind für Gebster Jacob Burckhardts *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.²⁰ Drei grundlegende Elemente rechtfertigen für Gebster diese Stellung der *Betrachtungen*:

19 Jean Gebster: Kulturphilosophie als Methode und Wagnis (V/I, 121-130).

20 Dieses Buch entstand aus den Manuskripten zu einem Kolleg *Über das Studium der Geschichte*, das Burckhardt von 1868 bis 1872 dreimal hielt. Die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* wurden erst 1905 von Burckhardts Neffen Jacob Oeri veröffentlicht.

[E]rstens die Bewußtseins-Intensivierung, welche seiner [Burckhardts] Art, geschichtlich erfaßbaren Kulturen relative Berechtigung zuzuerkennen, innewohnt, zweitens sein Hinweis auf die System-Ungebundenheit, welche das „offene Denken“ vorbereitete, und drittens die Anerkennung des Spontan-Charakters der geistigen Kulturentwicklung. (V/I, 122)

Diese drei Elemente sind gleichzeitig grundlegend für Gebsters eigene Konzeption, was im Folgenden deutlich werden wird.

Mit der Kulturphilosophie verbindet Gebster außerdem die Hoffnung, den Graben zwischen Geistes- und Naturwissenschaften zu überwinden. 1959, wenige Jahre nach der Veröffentlichung von Gebsters Aufsatz über Kulturphilosophie, hielt C. P. Snow seine bekannte Rede über die „zwei Kulturen“, die geisteswissenschaftlich-literarische und die naturwissenschaftlich-technische. Diese beiden „Kulturen“ stehen sich nach Snow unversöhnlich gegenüber. Dem kann nach Gebster die Kulturphilosophie abhelfen: Sie „steht zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften, bestenfalls ist sie das Bindeglied zwischen ihnen, schlimmstenfalls ist sie ein Zwitter [...]. Im Gegensatz aber zu den systemgebundenen Disziplinen der beiden Hauptwissenschaftszweige ist sie eine *offene* Wissenschaft; sie ist nicht so sehr eine Disziplin, nämlich eine Fachwissenschaft, sondern, falls der Ausdruck gestattet ist: sie ist eine Fächerwissenschaft.“ (V/I, 125) Damit wird gleichzeitig die Stellung der Kulturphilosophie im Gefüge der Wissenschaften deutlich: Sie steht für Gebster weder „über der Mathematik, der grundlegenden Disziplin der Naturwissenschaften, noch steht sie über der Philosophie, der grundlegenden Disziplin der Geisteswissenschaften.“ (Ebd.) Während „die Geisteswissenschaften mehr der Weltseite des Seins zugewandt“ (V/I, 126) seien und „die Naturwissenschaften mehr der Weltseite des Habens“ (ebd.), sei die Kulturphilosophie der Versuch, dem „geistigen Weltganzen“ (ebd.) zu entsprechen.

Auch mit ihrer *Methode* versucht die Kulturphilosophie ihrer Stellung als Bindeglied zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften gerecht zu werden. Sie wendet sich den bereits erwähnten „konkreten Gegebenheiten“ zu, den Kulturphänomenen. Damit ist ein weiter Kreis gezogen, denn Gebster versteht unter Kulturphänomenen sowohl Forschungsergebnisse der Wissenschaften als auch Schöpfungen der Künste, aber auch alltägliche Sachverhalte.²¹ All diese Kulturphänomene können symptomatischen Charakter haben, das heißt sie verweisen auf jene „Grundströmung“ (V/I, 121) oder jenes „Grundthema“ (III, 493), das eine Epoche prägt. Ihm versucht sich die Kulturphilosophie in drei Schritten anzunähern. Ihre erste Aufgabe besteht darin, die Phänomene verstehend abzulesen. „Der zweite Schritt ist, daß sie die einzelnen Phänomene zu komparieren, zu vergleichen sucht, um sie dann, drittens – der schwerste und undankbarste, weil bereits wertende Schritt – mit-

21 „Die Kulturphilosophie sollte heute der Versuch sein, aus den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, den Künsten und anderen auch alltäglichen, aber symptomatischen Sachverhalten jene Bilanz zu ziehen, welche die Einheit unserer Kultur sinngebend sichtbar macht.“ (V/I, 125)

einander auf das ihnen Gemeinsame hin zu koordinieren; dadurch wird schließlich jene Reduktion auf das möglich, was den koordinierten Phänomenen zugrunde liegt.“ (V/I, 126) Diese reduktive Methode soll die Zurückführung der Phänomene auf ihre „Grundstrukturen“ ermöglichen. Wichtige Grundstrukturen des Menschseins sind beispielsweise die „Bewusstseinsstrukturen“, die in Abschnitt 1.2. dieser Arbeit genauer betrachtet werden sollen.

Gebser war sich der Schwierigkeiten bewusst, die mit der Methode der Kulturphilosophie einhergehen: Die Vielseitigkeit, ja Disparatheit der wissenschaftlichen Erkenntnisse und der rasche Erkenntniszuwachs der Wissenschaften stellen den Kulturphilosophen vor fast unlösbare Probleme. Der entscheidende Schritt zur Lösung dieser Probleme besteht für Gebser im Finden einer großen Konzeption. Scheinbar paradox spricht er von einer „Erkenntnis *vor* dem Beweis“ (V/I, 129). Er zitiert Albert Einstein:

„Das Erfinden ist kein Produkt des logischen Denkens, wenn auch das Endprodukt an die logische Gestalt gebunden ist.“ Wenn dieser Satz bereits für den Naturwissenschaftler gilt, so gilt er zweifelsohne – um es vorsichtig auszudrücken – nicht minder für den Geisteswissenschaftler. Ohne die Erfindung, den Einfall, die große Konzeption geht es nicht. Dabei besteht für den Physiker die Aussicht, die logische Gestaltung des Endresultates zu erreichen, während sich der Geisteswissenschaftler in jedem Fall mit der Evidenz begnügen muß. (Ebd.)

Wie sieht nun aber das Forschungsergebnis aus, zu dem die Kulturphilosophie gelangt? Eine „bloße Weltanschauung“ kann es ja nicht sein, denn ein solches Ergebnis wies Gebser bereits im ersten Absatz seines Aufsatzes über Kulturphilosophie zurück. Die Kulturphilosophie, so wurde durch die Lektüre von Gebsters Aufsatz deutlich, versucht, von konkreten Gegebenheiten ausgehend, *sichtbar zu machen, was schon da ist*. Sie versucht nicht, ein System zu etablieren. Erinnerung sei an Gebsters Betonung der „System-Ungebundenheit“ (V/I, 122) und Offenheit der Kulturphilosophie. Der amerikanische Gebser-Kommentator Georg Feuerstein stellt fest: „[...] Gebser is adamant that he is not engaged in any system-building. That is to say, he does not want his efforts to be understood as science in the conventional sense of the term.“²² Wenn Philosophie identisch mit dem Aufbau von Systemen ist,²³ wäre Gebsters Werk jenseits der Philosophiegeschichte zu lokalisieren. Gegen Ende von *Ursprung und Gegenwart* betont Gebser nochmals in Abgrenzung zur konventionellen Wissenschaft: „Hier wurde keine These vorgetragen. Thesen sind Bestandteile des perspektivischen, fixierenden Denkens.“ (III, 693) Diese Überlegungen lassen auch den Begriff der Kulturphilosophie als nur bedingt geeignet zur Einordnung von Gebsters Werk erscheinen.

Den Bemühungen der Kulturphilosophie, dem „geistigen Weltganzen“ (V/I, 126) zu entsprechen,

22 Georg Feuerstein: Structures of Consciousness. The Genius of Jean Gebser – an Introduction and Critique. Lower Lake, California: Integral Publishing 1987. S. 194.

23 So z. B. bei Hegel: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“ (G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986. S. 14.)

versucht Gebsters Methodik gerecht zu werden. In *Ursprung und Gegenwart* schreibt er über die Schwierigkeit, „daß jede Abhandlung nur ein Nacheinander zuläßt und damit jedem ganzheitlichen Zugleich widerspricht.“ (II, 213) Er fährt fort:

[I]n dem Augenblick, da wir mehrschichtige Probleme darzustellen haben, überkreuzen sich in jedem Moment nicht nur die verschiedenen Aspekte der Probleme, sondern diese selbst; reißen wir nur einen der Aspekte heraus, so gewinnen wir zwar durch das geordnete Nacheinander der Darstellung ein Teilresultat, aber inzwischen ging uns das Ganzheitliche des Problems verloren. Wir haben versucht, diese Schwierigkeit zu lösen, indem wir bei der Abhandlung eines Problems sogleich auch auf seine *Mehrschichtigkeit* hinwiesen. Dadurch ergab sich eine große Zahl von Bezügen; es ergaben sich vor allem aber nicht nur dauernd Bezugnahmen auf bereits in anderem Zusammenhange Ausgeführtes, sondern es mußten sich auch Voraussetzungen einstellen, wollten wir nicht in den dualistischen Sackgassen stecken bleiben. Die Mehrschichtigkeit der Probleme, in welcher ihre Ganzheit durchschimmert, führte zu einer mehrschichtigen Methodik der Darstellung; da man aber eine mehrschichtige Methode als etwas in sich Widersprüchliches auffassen kann, weil jede Methode jeweils nur einen Sachverhalt auf einmal zu messen vermag, haben wir unsere mehrschichtige Methodik „Diaphanik“ genannt, mit der im Gegensatz zur Methode das ganzheitliche Zugleich wenigstens durchsichtig gemacht werden kann. Diese bezeichnet also die Art und Weise, wie trotz des erzwungenen Nacheinander das ganzheitliche Zugleich wenigstens zum Durchscheinen gebracht werden kann, da es sich einer sprachlichen Darstellung entzieht. (II, 213f.)

Dieser Text wurde 1949 erstmals veröffentlicht. Gebster zeigt sich hier – wie häufig – als Vorreiter. Vor Derrida, vor Luhmanns *Soziale Systeme* und vor den *Mille plateaux* von Deleuze und Guattari thematisierte er die Unzulänglichkeit eines ausschließlich linear fortschreitenden Denkens.

In dem Zitat von Gebster wird außerdem deutlich, wie er sein eigenes Denken von dem methodisch-linear fortschreitenden Denken der Philosophie abhebt. Diese gewinnt zwar „durch das geordnete Nacheinander der Darstellung ein Teilresultat“, verliert dabei aber „das Ganzheitliche des Problems“ aus den Augen. Als Beispiel hierfür hätte Gebster auf den *Discours de la méthode* von Descartes verweisen können, in dem empfohlen wird, ein Problem erst („rationierend“ und „rationalisierend“) in Teilprobleme oder Teilaspekte zu zerlegen, um diese Teile dann wieder in einer methodischen Abfolge von Schritten „zusammenzufügen“. ²⁴ Im Unterschied dazu versucht Gebster in seinen Schriften das Ganze, das sich hinter der linearen Abfolge verbirgt, in jedem Teil zumindest durchscheinen zu lassen. Dies geschieht, wie Rudolf Hämmerli – Herausgeber der Gebster-Gesamtausgabe – zeigt, indem der Gedankengang bei Gebster „spiralförmig“ verläuft.

Der Gang der Gedanken schreitet nicht vom Ausgangspunkt zum Resultat, von den Thesen zu ihrer Begründung fort, sondern intensiviert und konkretisiert das, was meist schon der Titel einer Schrift im Keim enthält [...]. Die spiralförmige Bewegung ist vom Nacheinander befreit: immer sind alle Bezüge wirksam, ob sich der Leser am Anfang der Schrift, in der Mitte oder am Schluß befindet. ²⁵

Vielleicht ist das einer der Gründe, warum Gebsters Schriften nicht einfach zu lesen sind.

24 Vgl. René Descartes: *Discours de la méthode*, II, 14/15.

25 Rudolf Hämmerli: Nachwort des Herausgebers (VII, 423-432, hier S. 430).

1.2. „Bewusstseinsstrukturen“ – eine Annäherung an Gebsters Grundgedanken

Mit seiner mehrschichtigen Methodik, der „Diaphanik“, versucht Gebster einem Sachverhalt gerecht zu werden, den er in dem Aufsatz *Menschenbild und Lebensgestaltung* wie folgt beschreibt: „Wir selber sind, was das Bewußtsein anbetrifft, auf eine sehr merkwürdige, sehr hintergründige und von uns meistens verdrängte und verratene Art, wenn wir sehr genau hinschauen, mehrfach strukturiert.“ (VI, 360)

Gebster spricht von vier unterschiedlichen „Strukturen“ des Bewusstseins des heutigen Menschen, die er auch als Arten oder Intensitäten des Bewusstseins bezeichnet (vgl. II, 290). Die sich aufdrängenden Begriffe der „Ebenen“, „Schichten“, „Lagen“ oder „Stufen“ des Bewusstseins meidet er, da er sie für „unzulänglich“ und „verfälschend“ hält (vgl. Anm. 34 zu II, 291). Als räumliche Metaphern würden sie das raumbetonte Denken fördern, das Gebster ja gerade überwinden will (vgl. II, 83). Hier zeigt sich, wie präzise und wach Gebster bei der Wahl seiner Terminologie ist.

Bewusstsein im Sinne von Selbstbewusstsein ist für Gebster nur ein Ausschnitt aus dem Spektrum des Bewusstseins. Eine ähnliche Erkenntnis formuliert Gernot Böhme in seinen Vorlesungen über *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

[...] es ist doch keineswegs sicher, daß Bewußtheit, also Bewußtsein im Sinne von Selbstbewußtsein, zu haben, ein Charakteristikum aller Menschen und innerhalb ihres Lebens zu allen Zeiten ist. Es könnte doch sein, daß Selbstbewußtsein eine europäische Krankheit ist oder daß hier Menschen mit einer bestimmten psychologischen Konstitution versuchen, ihr Selbstverständnis den anderen zu oktroyieren. Schließlich wissen wir ja, daß es in der Entwicklung des Kindes eine entscheidende Wendung ist, wenn das Kind 'ich' zu sagen beginnt. Wir wissen auch, daß in manchen Sprachen, beispielsweise im Japanischen, das Wort 'ich' gar nicht existiert. Schließlich wissen wir, daß auch innerhalb unserer Kultur sich der reflektierte Mensch historisch erst durchgesetzt hat und, als er in Gestalt des Sokrates das Licht der Welt erblickte, als durchaus merkwürdig, „atopos“, wie man damals sagte, also ortlos, nicht unterzubringen, empfunden wurde.²⁶

Auf die phylogenetische und ontogenetische Entstehung des Ich-Bewusstseins verweisen auch Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*:

Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart.²⁷

Der Begrenztheit und Bedingtheit des Ich-Bewusstseins Rechnung tragend, ist Bewusstsein für Gebster stets mehr als nur Selbstbewusstsein.²⁸ Zwar ist letzteres auch eine 'Farbe' im Spektrum des

26 Gernot Böhme: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Überarb. und erw. Neuauflage. Bielefeld / Basel: Edition Sirius 2010. S. 30.

27 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. 17. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer 2008. S. 40.

28 „Bewußtsein erschöpft sich nicht in formalem Wissen, ja selbst nicht in verarbeitetem Wissen. Es ist weder mit dem Denkprozeß identisch, noch beschränkt es sich auf das bloße Ich-Bewußtsein.“ (II, 291)

Bewusstseins. Das gilt jedoch gleichzeitig auch für das sogenannte „Unbewusste“, das zwar eine niedrigere Bewusstseins-Intensität, aber keineswegs, wie der Begriff nahelegt, die völlige Abwesenheit von Bewusstsein bezeichnet. Konsequenterweise ist für Gebser die psychologische Terminologie, die dualistisch zwischen Bewusstsein und Unbewusstem unterscheidet, verfälschend und inadäquat: „Diese Terminologie und die durch sie falsch strukturierten Phänomene sind ein Schulbeispiel für die Fehlschlüsse, welche einem radikal angewandten Dualismus entspringen. *Es gibt kein sogenanntes Unbewußtes. Es gibt nur verschiedene Arten (oder Intensitäten) des Bewußtseins* [...]“ (II, 290) Diese Arten des Bewusstseins benennt Gebser als die archaische, die magische, die mythische, die mentale und die integrale Struktur. Jede dieser Bewusstseinsstrukturen konstituiert unterschiedliche Welten oder Wirklichkeiten.

Zum Bewusstseinsbegriff Gebasers schreibt Hellbusch:

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.²⁹

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. Dieses Bewußtsein ist keine Sache eines Subjekts, sondern eine spezifische Form dieses Bewußtseins ist die Voraussetzung dafür, daß Subjektivität überhaupt gedacht werden kann.“³⁰

Die durch die unterschiedlichen Bewusstseinsstrukturen konstituierten Wirklichkeiten oder Welten traten – sieht man statt auf das ganzheitliche Zugleich nun auf die zeitliche Abfolge – aufeinanderfolgend in Erscheinung. In diesem Sinne sind Bewusstsein und Bewusstwerdung für Gebser untrennbar miteinander verbunden. Die geschichtsphilosophische Vorstellung „einer fortschreitenden, kontinuierlichen Entwicklung“ (II, 72) in der Geschichte der Bewusstwerdung bezeichnet Gebser jedoch als „antiquiert. Sie war über 200 Jahre lang Mode: seit der 1725 erfolgten Publikation von Giambattista Vicos ‚Principi di scienza nuova d’intorno alla commune natura delle nazioni‘. Dieser Entwicklungsgedanke war vielleicht eine gute Arbeitshypothese, wurde aber mit der Zeit als eine allgemeingültige Realität genommen, während ihr nur eine beschränkte zukommt, und zeitigte im biologisierenden Spenglerismus die bekannten Konsequenzen.“ (Ebd.)

Der Vorstellung einer kontinuierlichen Entwicklung des menschlichen Bewusstseins setzt Gebser sein Konzept der „*Bewusstseinsmutationen*“ entgegen:

29 Hellbusch 2003. S. 104.

30 Ebd. S. 7.

Kein wirklich entscheidender Prozeß, der also mehr ist als ein bloßes hier- und dorthin tastendes, fast spielerisches Geschehen mit seinen Vor- und Rückläufigkeiten verläuft kontinuierlich, sondern stets quantenmäßig, also in Sprüngen, oder, wenn wir es nicht physikalisch, sondern scheinbar biologisierend formulieren wollen: er verläuft mutierend, d. h. gleichfalls spontan, indeterminiert, also sprunghaft [...]. (Ebd.)

Die Geschichte der Bewusstwerdung des Menschen verlief nach Gebser mutierend, also als Abfolge von spontanen, sprunghaften „Durchbrüchen“ neuer Bewusstseinsarten.³¹ In einem wichtigen Zitat führt Gebser weiter aus:

Dieses Mutationsgeschehen, sein In-Erscheinung-Treten ist nicht etwa als bloße Aufeinanderfolge oder als Fortschritt oder historisierend als Ablauf aufzufassen, sondern als über und durch die Zeiten und Kulturen ausgeteiltes Sichtbarwerden anlagemäßig vorgegebener Bewußtseinsmöglichkeiten, welche teils mindernd, teils bereichernd die jeweilige Wirklichkeitserfassung des Menschen bestimmen. (II, 79)

Der Begriff „Mutation“ entstammt der biologischen Terminologie. Erstmals benutzte ihn der Botaniker Hugo De Vries in seiner „Mutationstheorie“.³² Wird er nun auf das menschliche Bewusstsein angewandt, so unterstreicht dieser Begriff für Gebser, „im Sinne eines sprunghaften, ruckhaften Geschehens, den vom *Ur-Sprung* her im Bewußtsein veranlagten *geistigen Gehalt* und die Umlagerung ursprunghafter Gegebenheiten in das Bewußtsein.“ (II, 74)

Auch der Religionsphilosoph Georg Picht ist der Auffassung, dass das bewusstseinsgeschichtlich Neue in Mutationen sichtbar wird:

Es gibt nichts Neues ohne Vorgeschichte; trotzdem läßt sich das Neue nicht als Resultat der vorangegangenen Entwicklung erklären. In der Evolution erscheint das Neue als Mutation. Mutationen sind unvorhersagbar, einmalig, unwahrscheinlich. Aber ohne Mutationen gäbe es keine Evolution. So tritt auch in der Geschichte das Neue auf. Es hat immer eine Vorgeschichte. Es enthält kein Element, das nicht aus einer Entwicklung hervorgegangen wäre, und ist trotzdem das schlechthin Unerwartete, das eintritt, wenn die Zeit „sich erfüllt hat“, <das> dann aber eine neue Ära eröffnet, von der zuvor niemand etwas wissen konnte.³³

Gebser will die Bewusstseins-Mutation von der biologischen streng unterschieden wissen. Beiden sei „zwar eines gemeinsam: die spontane, gewissermaßen zeitfreie Schöpfung neuer Arten, Fähigkeiten oder Strukturen, die, einmal vollbracht, vererbbar bleiben. Sie unterscheiden sich jedoch in einem wesentlichen Punkte.“ (II, 73) Während die biologische zu einer Spezialisierung führe und daher als *Minus-Mutation* bezeichnet werden könne, habe die Bewusstseinsmutation eine Intensivierung und eine strukturelle Anreicherung zur Folge und könne aus diesem Grund als *Plus-Mutation* bezeichnet werden. Diese Intensivierung und strukturelle Anreicherung des menschlichen Bewusstseins, die jede Bewusstseinsmutation mit sich bringt, bezeichnet Gebser als *Überdeterminati-*

31 Es sei hier daran erinnert, dass Gebser die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* von Jacob Burckhardt deshalb hervorhob, weil sie eine „Anerkennung des Spontan-Charakters der geistigen Kulturentwicklung“ (V/I, 122) beinhalten.

32 Siehe den Abschnitt in Gebasers *Abendländischer Wandlung* (I, 239-242).

33 Georg Picht: *Von der Zeit*. Stuttgart: Klett-Cotta 1999. S. 1f.

on. Mit jeder Mutation überdeterminiert eine neue Bewusstseinsstruktur alle vorangegangenen Strukturen.

Die Auffassung, dass die Übergänge in der Bewusstseinsgeschichte als Mutationen, also nicht kontinuierlich, sondern spontan und indeterminiert verlaufen, blieb nicht unwidersprochen. Nach Oldemeyer ist der Mutationsbegriff grundsätzlich „ungeeignet zur Charakterisierung der sehr langfristigen, allmählich sich ausrichtenden Übergänge von einer zur anderen Bewusstseinsformation.“³⁴

Gebser wird jedoch durch diese Kritik nicht getroffen. Seine Auffassung der Bewusstseinsmutation schließt keineswegs langfristige und allmähliche Übergänge aus, insofern es sehr langwierig sein kann, die aus dem „Ursprung“ zum Menschen kommende Herausforderung zu meistern. Es ist jedoch Gebasers Gedanke festzuhalten, dass wirklich schöpferische Prozesse innerhalb einer Kultur sich niemals aus einer Kausalitätsreihe ableiten lassen, sondern eben das plötzliche Sichtbarwerden oder die „Umlagerung ursprunghafter Gegebenheiten“ (II, 74) darstellen.

In den Situationen, in denen sich Kulturen in den defizienten Erscheinungsformen ihrer Bewusstseinsstruktur verrannt haben, können sie sich nicht mehr am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen. „Die Erschöpfung [...] birgt keine Kontinuitätsmöglichkeit [...]. Aus der erschöpften Struktur geht keine neue hervor; aber aus dem, was *ursprungsgegenwärtig* ist, aus der Ganzheit heraus, kann sehr wohl eine Mutation entspringen.“ (II, 213)

Noch in anderer Hinsicht möchte Gebser seine Bewusstseinsgeschichte vom Entwicklungsgedanken und vom traditionellen Geschichtsbegriff unterschieden wissen: Er betont die Wirksamkeit „vergänger“ Bewusstseinsstrukturen im heutigen Menschen. Feuerstein sieht hierin sogar den entscheidenden Unterschied zwischen Gebasers Konzeption und anderen Kultur- und Geschichtsphilosophien wie denen Hegels und Spenglers:

Kulturphilosophie is largely synonymous with *Geschichtsphilosophie* (philosophy of history), whose earliest beginnings date back to antiquity – to Herodotus, Thucydides, Plutarch, Augustine – though the word was coined by Voltaire. However, in cultural philosophy the accent lies obviously on the theme of culture rather than the historical dimension of human existence. Hence the emphasis is on the present moment rather than the past, although, certainly in Gebser's case, the past is not ignored but treated as an integral constituent of the present. Indeed, it is this insight into the continuing presence and efficacy of the past that distinguishes Gebser's model of the unfolding of the human consciousness from other similar attempts, which – witness the philosophies of Hegel and Spengler – succumb to the spell of the mental-rational metaphor of linearity and progress.³⁵

Das Vergangene ist für Gebser keineswegs „ein bloßer Leichnam“ (II, 82), sondern weiterwirkend: „Jede Bewusstseinsmutation ist die anscheinend plötzliche Akut-Werdung latenter, seit dem U[r]sprung vorhandener Möglichkeiten. Keine dieser Mutationen bedingt [...] den Verlust vorheri-

34 Oldemeyer 2005. S. 60.

35 Feuerstein 1987. S. 192.

ger Möglichkeiten und Eigenschaften, sondern deren plötzliches Einbezogenwerden in eine neue Struktur, wodurch die vorherigen Möglichkeiten und Eigenschaften überdeterminiert werden.“ (II, 74) Die überdeterminierten Bewusstseinsarten bleiben also stets präsent und wirken bis heute fort. Durch die Überdetermination verlieren sie ihre ausschließliche Gültigkeit und werden in einen neuen Rahmen gestellt.³⁶

In dem gleichen Sinn wie Gebser spricht übrigens auch Ivar Lissner von einer „Unsterblichkeit“ des Vergangenen:

Alles historische Geschehen ist unsterblich. Es kann unsichtbar, unerkannt und auf seine leise unmerkliche Art in uns wirken. Eine „vergangene“ Kultur kann zuweilen schlafen, sie kann träumen im unermeßlichen Meer ihrer Jahrtausende und ihrer Erinnerungen. Sie kann begraben sein, von dem Gewicht gewaltiger Erd- und Geisteinsmassen überlagert. Und dennoch ist sie in uns, wenn auch ihre materiellen Reste noch unentdeckt und weit entfernt verborgen sind. Alle einstigen Kulturen leben in uns, und wir leben erstaunlich tief verwurzelt auch in den fernen, rätselhaften und sehr alten Kulturen. Sie müssen immer aufs neue wieder erweckt werden. Denn sie haben die eigentümliche Neigung, oft zu verstummen und uns dadurch zu täuschen, als seien sie nicht mehr unter uns und in uns. Aber einmal in die Welt gesetzt, wirken sie fort.³⁷

Es geht Gebser also durchaus nicht nur um eine Beschäftigung mit vergangenen Kulturen, sondern in erster Linie um Einsicht in die Gegenwart und in die in unserer Zeit sich ereignende „Mutation“ zum „integralen Bewusstsein“.

Neben dem theoretischen habe die Aufzeigung der Bewusstseinsstrukturen auch einen praktischen Wert „zur Klärung des eigenen Lebens.“ (II, 226f.) Gebser betont, dass die von ihm charakterisierten Strukturen „nicht nur auf dem Papiere stehen, sondern daß sie Wirklichkeiten sind, Gegebenheiten, die uns konstituieren. Gewiß enthalten sie, so wie wir sie dargestellt haben und so wie alles Dargestellte, ein Ordnungsschema, das, wie jedes Schema etwas Vergewaltigendes an sich hat; aber unser Schema bezieht sich auf lebendige Vorgänge, die aus sich heraus dort den schematischen Zwang korrigieren, wo dieser zu stark werden sollte.“ (II, 227) So weist Gebser den Vorwurf zurück, es handle sich bei seiner Konzeption der Bewusstseinsstrukturen um bloße „Konstruktion“: was er in *Ursprung und Gegenwart* beschreibe, sei sowohl durchdacht als auch gelebt und erfahren (III, 490).

36 Kai Hellbusch spricht sich zur Beschreibung dieses Sachverhalts für den Begriff der Überdetermination aus und ist dafür, Begriffe wie „Überhöhung“ und „Aufhebung“ zu vermeiden, da sie der Klarheit der Sache schaden würden. (Hellbusch 2003. S. 86.)

37 Ivar Lissner: Die Rätsel der großen Kulturen. 2. Aufl. München: DTV 1981. S. 11.

2. Die Stellung von Gebsters Konzeption in der Philosophiegeschichte

2.1. Drei Modelle zum Verhältnis von Bewusstseinsarten

Bevor ich meinen Blick auf die historische Entwicklung richte, die Gebsters Konzeption vorbereitete, gebe ich einen systematischen Überblick über drei verschiedene Modelle, die in unterschiedlicher Weise das Verhältnis verschiedener Bewusstseinsarten zueinander bestimmen.

Wo – wie bei Gebster – unterschiedliche Bewusstseinsarten oder -formationen unterschieden werden, lassen sich (nach Ernst Oldemeyer) hauptsächlich drei Modelle erkennen: „die Auffassung der Formationen (a) als sukzessiv *aufeinanderfolgender Stadien*, (b) als grundsätzlich gleichursprünglicher, in wechselnden Relationen *nebeneinander vorfindlicher Einstellungen*, (c) als sukzessiv *einander überformender Schichten*, die in kulturellen Verhaltenmustern, Erfahrungsweisen und Objektivationen auch koexistieren und wechselwirken können.“³⁸

Auf das erste Modell (a) verweisen Horkheimer und Adorno, wenn sie schreiben:

Mimetische, mythische, metaphysische Verhaltensweisen galten nacheinander als überwundene Weltalter, auf die hinabzusinken mit dem Schrecken behaftet war, daß das Selbst in jene bloße Natur zurückverwandelt werde, der es sich mit unsäglicher Anstrengung entfremdet hatte, und die ihm eben darum unsägliches Grauen einflößte.³⁹

Beispielsweise gelten in der Drei-Stadien-Lehre Auguste Comtes theologische und metaphysische Bewusstseinsarten als durch das positivistisch-wissenschaftliche Stadium „überwundene Weltalter“, auf die hinabzusinken dem (streng teleologischen) Gang der Entwicklung widersprechen würde. Und ich stimme Oldemeyer voll und ganz zu, wenn er kommentiert:

Die erste Auffassung (a), am ausgeprägtesten bei Comte, ist die phänomenologisch am wenigsten befriedigende, da sie dem offenkundigen Überleben von magischen und mythischen Orientierungen in dominant-rationalen Gesellschaften (keineswegs nur bei Kindern und in pathologischen Fällen) nicht genügend Rechnung trägt.⁴⁰

Auch Gebster empfand die Notwendigkeit einer Abgrenzung gegen Comte: Es sei „naiv“, anzunehmen, dass „sich nach der Überwindung der Theologie und der Metaphysik durch den Positivismus ein theologisches oder metaphysisches Denken nicht mehr durchsetzen könne.“ (II, 78) Gebster fährt fort:

38 Oldemeyer 2005. S. 55.

39 Horkheimer / Adorno 2008. S. 37. Einige Parallelen lassen sich zwischen Gebster und Horkheimer / Adorno erkennen. Die mimetischen, mythischen und aufklärerischen Bewusstseinsverfassungen in der *Dialektik der Aufklärung* entsprechen in etwa den Bewusstseinsstrukturen bei Gebster. Außerdem werden Horkheimer und Adorno (wie Gebster) nicht müde zu betonen, dass kulturell früher erworbene Bewusstseinsarten auch heute noch weiterwirken, nicht selten in einer defizienten Ausprägung. Etwas wie eine „integrale Bewusstseinsstruktur“ kennen Horkheimer und Adorno allerdings nicht.

40 Oldemeyer 2005. S. 55.

Der ausgesprochen teleologische und finale, also zweck- und zielgerichtete Charakter dieses Postulats (worin seine perspektivische Fixiertheit zutage tritt), der fast biologisierend zu nennende Blickwinkel, unter dem es konzipiert ist (wo bei seine Sektorhaftigkeit sichtbar wird), und vor allem seine „Entwicklungs“-Thematik verhindern, daß diese Theorie von Comte in irgendeine Parallele zu dem gesetzt werden kann, was wir hier als die „*Vier Bewußtseins-Mutationen*“ bezeichnen. (Ebd.)

Die zweite Auffassung (b) wird zum Beispiel (ausdrücklich gegen Gebasers These von einer *Geschichte* der Bewusstwerdung) von Karen Gloy vertreten. Für sie sind die Bewusstseinsarten gleichursprünglich, so etwas wie eine Entfaltung oder „Mutationen“ des Bewusstseins gibt es ihrer Meinung nach nicht. Gloys „strukturalistische Betrachtungsweise enthält sich jedes chronologischen, vitalistisch-biologistischen Urteils und jeder finalistisch-evolutionären Deutung und unterstellt die prinzipielle Realisationsmöglichkeit jeder der genannten Formen zu jeder Zeit.“⁴¹

Als weiteres Beispiel für die Auffassung (b) nennt Oldemeyer die strukturelle Anthropologie von Lévi-Strauss.⁴² Sie läuft letztlich auf einen Dualismus von „wildem“ und „domestiziertem Denken“ hinaus und behauptet, es gebe zwischen diesen Bewusstseinsformen keine strukturellen, sondern lediglich inhaltliche Unterschiede.

Diese Auffassung kommentiert Oldemeyer wie folgt:

Der Ansicht vom entwicklungslosen Nebeneinander der Bewußtseinsorientierungen haftet indes etwas Künstliches an. Gewiß, ein Mindestmaß an praktisch-technischer Kompetenz, ohne die sie nicht hätten überleben können, muß auch für früheste menschliche Gesellschaften vorausgesetzt werden. Aber vor allem die Forschungsergebnisse zur menschlichen Ontogenese [Piaget] sprechen dafür, daß es sich bei den partizipatorisch-magischen Traditionsbeständen in gegenwärtigen Stammeskulturen doch um 'ältere' Schichten der Verhaltens-Bewußtseins-Orientierung handelt, die sich in ungünstigen Rückzugsgebieten (z. T. mit Verfallssymptomen) besser erhalten haben als in den vom Kulturwandel betroffenen Zonen.⁴³

Schließlich wende ich mich noch dem Modell (c) zu. Das beste Beispiel dafür ist wohl die Konzeption Gebasers selbst, an die ja bereits eine erste Annäherung erfolgt ist. Für Oldemeyer bietet das Modell (c) die „plausibelste bewußtseinsgeschichtliche Hypothese [...]. Nach ihr entwickeln sich 'Schichten' des Welt- und Selbstbewußtseins in zeitlicher Folge so, daß die früher dominanten 'unterhalb' der späteren latent (eventuell in 'bearbeiteter' Form) erhalten bleiben und sich unter Umständen noch im Verhalten auswirken können.“⁴⁴ Gebaser verwendet zur Beschreibung dieses Vorgangs – daran sei erinnert – den Terminus der „Überdetermination“. Oldemeyer fährt fort:

Die 'Schichten'- oder 'Formationen'-Metapher, die größere Verbreitung gefunden hat, seit Nicolai Hartmann sie zur Kennzeichnung seiner „neuen Ontologie“ verwendete, ist indes in Bezug auf Bewußtseinsverhältnisse keineswegs statisch zu verstehen, wie es ihre Herkunft aus der geologischen Gesteinskunde, oberflächlich gesehen, nahelegen könnte.

41 Karen Gloy: Aperspektivität – Perspektivität – Multiperspektivität. In: dies. (Hrsg.): Kunst und Philosophie. Wien: Passagen-Verlag 2003. S. 99.

42 Oldemeyer 2005. S. 57.

43 Ebd.

44 Ebd. S. 58.

Die Bewußtseinschichten bilden vielmehr ein dynamisches Gefüge von Wechseleinflüssen 'von oben nach unten' und 'von unten nach oben'.

Diese Tatsachen veranlassen Gebser – auch daran sei erinnert – auf die Schichten-Metapher ganz zu verzichten und den Terminus der Bewusstseins-, „Strukturen“ vorzuziehen.

2.2. Historische Vorläufer

Entscheidend für die historische Vorbereitung der Konzeption Gebsters war eine Anerkennung des Eigenwerts „irrationaler“ oder „prä-rationaler“ Bewusstseinsformen. In seinem Aufsatz über Kulturphilosophie hebt Gebser Burckhardts *Weltgeschichtliche Betrachtungen* deshalb hervor, weil Burckhardt darin eine „Grundhaltung universellen Charakters“ (V/I, 122) sichtbar werden lasse. Diese äußere sich u. a. darin, dass Burckhardt „geschichtlich erfaßbaren Kulturen⁴⁵ relative Berechtigung“ (ebd.) zuerkennt, was mit einer „Bewußtseins-Intensivierung“ (ebd.) verbunden sei. Eine Anerkennung des Eigenwerts geschichtlicher, durch „prä-rationale“ Bewusstseinsstrukturen geprägter Kulturen ist aber schon vor Burckhardt festzustellen:

Im Sinne einer Abfolge aufeinander aufbauender Entfaltungsstadien ist Bewußtseinsgeschichte explizit seit etwa zwei bis drei Jahrhunderten philosophisch-wissenschaftlich entdeckt worden. Am bedeutsamsten in diesem Entdeckungsprozeß war die allmählich sich festigende Einsicht, daß die der dominant-rationalen Bewußtseinsverfassung vorausgehenden Weisen des Weltverständnisses nicht nur unselbständige, 'kindliche', 'primitive', 'barbarische' Vorstufen einer objektivierenden Rationalität, sondern eigenständige Weltansichten darstellen.⁴⁶

Oldemeyer nennt einige wichtige Etappen auf dem Weg zu dieser Einsicht:

Zwar war die Entdeckung einer Andersartigkeit des 'mythischen' Denkens schon alt, ging sie doch auf die ersten philosophischen und objektivierend-'wissenschaftlichen' Welterklärungen bei den Vorsokratikern zurück, die den Schritt „vom Mythos zum Logos“ (W. Nestle) wagten. Doch die von daher datierende Kritik am 'Amoralischen' und 'Lügnerischen' der Göttergeschichten sowie ihre Deutung als ausgeschmückte Berichte von großen Menschen der Vergangenheit (Euhemerismus) oder als Allegorien von kausal erklärbaren Naturerscheinungen erfolgte am Maßstab der erreichten Stufe objektivierender Rationalität. Es war noch ein weiter Weg bis zur Anerkennung eines zunächst 'poetischen' Eigenwerts (in Klassik, Romantik und Deutschem Idealismus), einer Etappenfunktion in der geistigen Entwicklung der Menschheit (wie bei Comte und in den Spätphilosophien Hegels und Schellings) und des Einzelmenschen (wie in der Tiefen- und Entwicklungspsychologie), schließlich einer eigenständigen „Wahrheit“ des Mythos (K. Hübner).⁴⁷

Ein Meilenstein auf dem Weg zur Anerkennung der eigenständigen „Wahrheit“ prä-rationaler Bewusstseinsstrukturen stellt zweifellos die Kulturphilosophie Giovanni Battista Vicos dar, die sich in den *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (Erstfassung 1725, Endfassung 1744) findet. Vicos epochale Entdeckung besteht, wie Vittorio Hösle in seiner Einlei-

45 Damit meint Gebser wahrscheinlich vor allem jene Kulturen, die durch „irrationale“, einer rationalisierenden Hermeneutik unzugängliche Bewusstseinsverfassungen gekennzeichnet sind.

46 Oldemeyer 2005. S. 48.

47 Ebd. S. 50f.

tung zur *Neuen Wissenschaft* feststellt, „in der Einsicht in die Geschichtlichkeit der menschlichen Natur.“⁴⁸ Hösle fährt fort:

Natürlich wußte man schon lange vor ihm, daß sich Völker entwickeln, daß Reiche entstehen und vergehen, daß Staatsformen sich ändern. Damit aber war die Überzeugung verbunden, daß es im Grunde stets die gleichen Menschen seien, die diesen Wandel erlebten – die antiken Historiker ebenso wie in der Neuzeit etwa Machiavelli sind von dieser Überzeugung durchdrungen. Vico hat sich hingegen, spät und mit großer Mühe, zu der Einsicht durchgerungen, daß es nicht nur eine äußere Geschichte im Sinne einer Folge von Ereignissen gibt – auch die innere Natur der handelnden Menschen ändere sich. Der archaische Mensch sehe die Welt anders als der moderne, er fühle anders, ja er denke anders. Er halte anderes für gerecht, anderes für schön, sein Gottesbegriff sei ganz anders als der eines gebildeten Europäers des 18. Jahrhunderts. Und dies sei ihm nicht etwa vorzuwerfen – notwendigerweise sei seine Welt eine andere, und es sei die göttliche Vorsehung selbst, die diese Andersheit gewollt habe.⁴⁹

Diese Einsichten Vicos stellen eine große Ähnlichkeit zwischen ihm und Gebser her, was auch Hösle erkennt: „Vicos Ansatz erinnert insofern an J. Gebasers Kultur- und Geschichtsphilosophie, als er wie dieser von verschiedenen Weisen der Weltwahrnehmung ausgeht, die den verschiedenen Zeitaltern zugrunde lägen.“⁵⁰

Die von Vico erstmals in die Philosophiegeschichte eingebrachten Einsichten spielen eine wichtige Rolle im Deutschen Idealismus, ohne dass im Einzelnen an eine direkte Beeinflussung durch Vico zu denken wäre. Im Anschluss an Schellings *Geschichte des Selbstbewusstseins im System des transzendentalen Idealismus* (1800) veröffentlichte Hegel 1807 seine *Phänomenologie des Geistes*. Sie stellte nach Oldemeyer „die erste anhand eines reichen geistesgeschichtlichen Materials konkretisierte Bewußtseinsgeschichte dar.“⁵¹ In seiner Selbstanzeige charakterisierte Hegel die *Phänomenologie* wie folgt:

Sie faßt die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird. Es wird daher in den Hauptabteilungen dieser Wissenschaft, die wieder in mehrere zerfallen, das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die beobachtende und handelnde Vernunft, der Geist selbst, als sittlicher, gebildeter und moralischer Geist, und endlich als religiöser in seinen unterschiedlichen Formen betrachtet. Der dem ersten Blick sich als Chaos darbietende Reichtum der Erscheinungen des Geistes ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sie nach ihrer Notwendigkeit darstellt, in der die unvollkommenen sich auflösen und in höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit sind. Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion und dann in der Wissenschaft, als dem Resultate des Ganzen.⁵²

Parallelen zwischen Gebser und Hegels *Phänomenologie* wurden öfters festgestellt. Was Hegel „Gestalten des Geistes“ nennt, entspricht in etwa den unterschiedlichen Bewusstseinsstrukturen bei Gebser. Und auch Hegels Absicht, den chaotischen „Reichtum der Erscheinungen des Geistes“ in

48 Vittorio Hösle: Einleitung. Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. In: Giovanni Battista Vico: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Übers. v. Vittorio Hösle und Christoph Jeremann. Hamburg: Meiner 1990. S. CXXXV.

49 Ebd. S. CXXXVf.

50 Ebd. S. CIL.

51 Oldemeyer 2005. S. 49.

52 Hegel 1986. S. 593.

eine „wissenschaftliche Ordnung“ zu bringen, ist dem Unternehmen Gebsters im ersten Teil von *Ursprung und Gegenwart* sehr verwandt. Wilhelm Szilasi, Freiburger Philosophieprofessor, schrieb in einem Brief an Gebser: „Ein so grosses Unternehmen wie das Ihre ist seit Hegels Phänomenologie nie unternommen worden. Ihres ist historisch inhaltsreicher. Aber wenn ich richtig verstehe, ist die Intention die gleiche: den Geist in seiner Geschichte zum Erscheinen zu bringen.“⁵³ Auch Hochkeppel vermutet, dass „Gebsters eigenwilliges geistesgeschichtliches Konzept sich in seiner Grundidee der Phänomenologie Hegels verdankt.“⁵⁴ Es ist nach Hochkeppel „das methodologische Moment, das uns bei Gebser auf Hegel verweist.“⁵⁵ Der Begriff der Aufhebung bei Hegel weist nämlich eine große Ähnlichkeit mit dem Konzept der Überdetermination bei Gebser auf.⁵⁶

Gebser selbst sah wohl auch die Ähnlichkeiten mit Hegel, empfand jedoch auch die Notwendigkeit der Abgrenzung. So warnt er vor einer „Nachbetung des Hegelschen Theorems von der Selbstbewußtwerdung eines dazu noch verabsolutierten 'Geistes'“ (II, 79). Außerdem grenzt sich Gebser – dessen „aperspektivisch-integrales Bewusstsein“ die Überwindung von Gegensätzen bringen soll – vom dialektischen Denkschema ab, als dessen Urheber meist Hegel gilt. Denn „keine Synthese hat Dauer.“ (II, 157) Jede Synthese sei nämlich „eine mentale (trinitäre) Einigung von These und Antithese, die aber sofort wieder zerfällt, weil sie selber zur These wird und somit Resultat eines teilenden, perspektivischen Sehens bleibt“ (Anm. 5 zu III, 420). Im Sinne Gebsters stellt Atmanspacher fest: „Im Rahmen des dialektischen Denkschemas steht ja jede Synthese auf der nächsthöheren Betrachtungsebene wieder als These oder Antithese zur Verfügung, so daß keine Möglichkeit vorgesehen ist, den gegebenen konzeptuellen Rahmen zu verlassen.“⁵⁷ Gebser resümiert: „Synthetisierend fallen wir trotz jedes Einigungsversuches in die Dualität zurück.“ (II, 165) So ist Gebsters Konzept der Integration anders zu verstehen als das dialektische Denkschema, auch wenn der Grundgedanke einer Überwindung der Gegensätze derselbe ist.

Im 20. Jahrhundert gewannen jene Wissenschaften an Bedeutung, die, wie die Psychoanalyse und die Ethnographie, explizit prä-rationale Bewusstseinsformen erforschen und uns deren fortdauernde Wirksamkeit bewusst machen. Diese Wissenschaften erschlossen die Mehrschichtigkeit des Bewusstseins des heutigen Menschen und bereiteten somit die Konzeption Gebsters vor, was dieser auch anerkennt:

Hat uns die neue Ethnographie das Verständnis für das Weiterleben der magischen Haltung und für ihre noch fortbau-

53 Aus einem Brief Wilhelm Szilasis an Jean Gebser. Freiburg i. Br., 10. 1. 1950. Zit. nach Schübl 2003. S. 88.

Natürlich ist der Text mit Vorsicht zu genießen, da es sich lediglich um eine briefliche Äußerung handelt.

54 Hochkeppel 1973. S. 163.

55 Ebd.

56 Ebd. S. 163f.

57 Harald Atmanspacher: *Die Vernunft der Metis. Theorie und Praxis einer integralen Wirklichkeit.* Stuttgart / Weimar: Metzler 1993. S. 42. Zur Problematik des dialektischen Denkschemas vgl. auch ebd. S. 224f.

ernde Wirksamkeit erschlossen, so erbrachte die neue Psychologie, vor allem die durch Sigmund Freud begonnene und von C. G. Jung erweiterte psychologisierende Mythenforschung den Nachweis, daß die mythische Haltung ebenfalls noch immer und durchaus nicht nur residuenhaft in uns weiterwirkt. (II, 82)

Mehrschichtigkeit war dann ein wichtiges Thema des 20. Jahrhunderts, u. a. bei Sigmund Freud, der verschiedene „Schichten“ der menschlichen Psyche unterschied, aber auch in der „neuen Ontologie“ Nicolai Hartmanns, der zwischen Seins-„Schichten“ differenzierte. Eduard Spranger sprach 1934 über *Die Urschichten des Wirklichkeitsbewusstseins*, unter Berufung auf Piagets Forschungen über die Psyche des Kindes.⁵⁸ In diesen Theorieentwürfen ist *in nuce* bereits Gebbers Konzeption von unterschiedlichen „Strukturen“ des menschlichen Bewusstseins enthalten.

⁵⁸ Vgl. Eduard Spranger: *Die Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins*. In: ders.: *Gesammelte Schriften Bd. 4: Psychologie und Menschenbildung*. Tübingen: Niemeyer 1974. S. 263-280.

3. Die Stellung der Philosophie in Gebsters Bewusstseinsgeschichte

3.1. Die „mentale Bewusstseinsstruktur“

Gebster unterscheidet zwischen einer archaischen, einer magischen, einer mythischen, einer mentalen und einer integralen Bewusstseinsstruktur.⁵⁹ Die Philosophie ist dabei in Gebsters Konzeption quasi untrennbar mit der mentalen Struktur verbunden. Es ist daher unerlässlich, die mentale Bewusstseinsstruktur zunächst genauer zu betrachten, um ein Verständnis von der Stellung der Philosophie in Gebsters Bewusstseinsgeschichte zu gewinnen.

In der *Dialektik der Aufklärung* schildern Horkheimer und Adorno den Übergang von der mythischen Anschauung zum philosophischen Denken in folgenden Worten:

Die Kategorien, in denen die abendländische Philosophie ihre ewige Naturordnung bestimmte, markierten die Stellen, die einst Oknos und Persephone, Ariadne und Nereus innehatten. Die vorsokratischen Kosmologien halten den Augenblick des Übergangs fest. Die Feuchte, das Ungeschiedene, die Luft, das Feuer, die dort als Urstoff der Natur angesprochen werden, sind gerade erst rationalisierte Niederschläge der mythischen Anschauung. Wie die Bilder der Zeugung aus Strom und Erde, die vom Nil zu den Griechen kamen, hier zu hylozoistischen Prinzipien, zu Elementen wurden, so vergeistigte sich insgesamt die wuchernde Vieldeutigkeit der mythischen Dämonen zur reinen Form der ontologischen Wesenheiten. Durch Platons Ideen werden schließlich auch die patriarchalen Götter des Olymp vom philosophischen Logos erfaßt.⁶⁰

Auch Gebster versucht diesem Übergang gerecht zu werden, den er als Durchbruch einer völlig neuen Bewusstseinsstruktur charakterisiert. Die „Mutation“ von der mythischen zur mentalen Struktur datiert Gebster in die Zeit um 500 v. Chr., und er lokalisiert ihr Sichtbarwerden vor allem in Griechenland (II, 126). Da Gebsters Fokus auf Europa liegt, widmet er sich vor allem der Geburt des neuen Bewusstseins in Griechenland, auch wenn er auf Parallelen in China und Indien verweist (II, 135f.). Mit dem Hinweis auf diese Parallelen nähert sich Gebster der Einsicht Karl Jaspers', der in seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* von drei Ursprungsorten der neuen Denkweise der „Achsenzeit“ spricht (im Abendland, in China und in Indien).⁶¹

Zur Bezeichnung „mental“ führt Gebster aus, dass er sie wegen der in dem Wort enthaltenen sprachlichen Wurzeln wählte (II, 127). Aufgrund seiner etymologischen Quellen führt Gebster das Wort „mental“ auf die Sanskrit-Wurzel „ma“ zurück, die auch in den altgriechischen Worten „menis“

59 Da die Bewusstseinsstrukturen in der Sekundärliteratur zu Gebster schon oft charakterisiert wurden (vgl. z. B. Hellbusch 2003, S. 116-157), verzichte ich hier darauf, die archaische und die magische Struktur näher zu beschreiben und konzentriere mich im Folgenden auf die Unterschiede zwischen der mythischen, der mentalen und der integralen Bewusstseinsstruktur.

60 Horkheimer / Adorno 2008. S. 11f.

61 Vgl. Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper 1949. S. 20. Vgl. auch folgende Notiz Gebsters aus den Jahren 1949-1961: „Echte Zeitenwenden sind immer weltweit!“ (VII, 315) Außerdem sagt Gebster, es sei „nachgewiesen [...], daß derart wirklichkeitsverändernde Vorgänge [wie die heutige Mutation zum integralen Bewusstsein] auch in den vergangenen Jahrtausenden niemals auf einen Erdteil beschränkt waren, sondern immer gleichzeitig in den verschiedensten Kulturen zum Durchbruch kamen.“ (V/I, 279)

(Zorn, Mut), „menos“ (Vorsatz, Zorn, Mut, Kraft), und im lateinischen „mens“ enthalten sei. Allen diesen Worten ist nach Gebser gemeinsam, dass sie ein *gerichtetes Denken* bezeichnen. Damit ist der entscheidende Unterschied zur mythischen Struktur benannt:

War das mythische Denken, soweit man es als ein „Denken“ bezeichnen darf, ein imaginierendes Bilder-Entwerfen, das sich in der Eingeschlossenheit des die Polarität umfassenden Kreises abspielte, so handelt es sich bei dem gerichteten Denken um ein grundsätzlich andersartiges: es ist nicht mehr polarbezogen, in die Polarität, diese spiegelnd, eingeschlossen und gewinnt aus ihr seine Kraft, sondern es ist objektbezogen und somit auf die Dualität, diese herstellend, gerichtet, und erhält seine Kraft aus dem einzelnen Ich. (II, 128)

Zeit seines Lebens war es Gebser wichtig, genau zwischen (mythischer) *Polarität* und (mentaler) *Dualität* zu unterscheiden. Noch in der späten Schrift *Verfall und Teilhabe* betonte er in zwei Kapiteln (*Über die Polarität* und *Dualismus und Polarität*) diesen Unterschied. Das beste Symbol für die Polarität ist wohl das kreisförmige *Tàiji*-Symbol aus Asien, das die polaren Kräfte des Yin und Yang versinnbildlicht. Polarität ist dabei zu verstehen als „die lebendige Konstellation des Sich-Ergänzenden, des Einander-Bedingenden: Tag und Nacht, männliches und weibliches Prinzip sind Polaritäten, die man nicht ungestraft als sich gegenseitig bekämpfende und sich ausschließende Gegensätze, die nur unsere Ratio als solche gegeneinander setzte, werten darf [...].“ (V/I, 271)

Im Unterschied dazu setzt der Dualismus scharfe, einander ausschließende oder sogar bekämpfende Gegensätze. So führt Aristoteles in seiner *Metaphysik* zum Beispiel folgende Tafel der Prinzipien und ihrer Gegensätze auf, die er den Pythagoräern zuschreibt:

„Grenze – Unbegrenztes
Ungerades – Gerades
Eines – Menge
Rechtes – Linkes
Männliches – Weibliches
Ruhendes – Bewegtes
Gerades – Gekrümmtes
Licht – Dunkel
Gutes – Schlechtes
Quadrat – Rechteck“⁶²

Diese Dualismen sind durch eine auffällige Asymmetrie gekennzeichnet. Sie betonen das „Rechte“ und werten ab, was dem „Rechten“ entgegengesetzt ist: Männliches ist mehr wert als Weibliches (eine Entgegensetzung, in der sich die Herabwürdigung der Frau ankündigt); Licht – also Bewusstsein im Sinne von Selbstbewusstsein – ist besser als Dunkel – also „Unbewusstes“ – usw. Hanna-Barbara Gerl schreibt darüber:

62 Aristoteles: *Metaphysik*. Übersetzt und hrsg. v. Franz F. Schwarz. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Reclam 2000. S. 31. (1. Buch, 986a 20-30)

Die Gegensatzreihe darf nicht mehr symmetrisch gelesen werden; sie ist vom Ansatz her asymmetrisch, da nur die eine Seite, die eine, rechte, lichte, gute, männliche Seite qua Definition (= Grenze) sich der Einsicht zuordnet. [...] Damit wird die bisherige Verwiesenheit der beiden Hälften aufeinander nicht aufgegeben, aber sie wird nun neu bewertet, genauer: Der Wert richtet den Unwert, bestimmt ihn durch Bändigung. [...] Nun wird die Leere, das Unbestimmte, die Potenz von der männlichen Form her gelesen, gehalten, eben definiert.⁶³

Man kann in Gebsters Betonung des dualistischen Charakters der mentalen Bewusstseinsstruktur (und somit auch des philosophischen Denkens) eine Parallele zu Derrida erkennen, der herausgestellt hat, dass die Philosophie immer neue binär-hierarchische Oppositionen von Ursprung und Derivat hervorbringt. Diese zweiwertige Logik prägt auch längst den Alltag der europäischen Menschen, wie Atmanspacher ausführt:

Eine Vielzahl sprachlicher Wendungen unterstreicht, wie oft – durchaus auch unhinterfragt – zweiwertige Logik Eingang in diesen Bereich [der Alltagsangelegenheiten] gefunden hat: *Alternative, Dichotomie, Ambivalenz, Dualität, Anfang und Ende, entweder-oder*. Wenn etwas sich nicht bewegt, wird unmittelbar angenommen, daß es ruht. Wenn etwas nicht hell ist, so muß es dunkel sein (was sich sogar bis in den affektiv-emotionalen Bereich fortsetzt). Wenn etwas nicht lebt, so kann es nur tot sein. Wir tendieren gewöhnlich dazu, jegliche idiomatische Grauskalen zwischen schwarz und weiß zu vernachlässigen.⁶⁴

Nun wende ich mich der Raum-Zeit-Konstitution der mentalen Bewusstseinsstruktur zu. „Wenn wir von Raum und Zeit sprechen, so müssen wir uns daran erinnern, daß diese Begriffe von unserem Bewußtsein erarbeitet wurden und daß vornehmlich sie es sind, die es konstituieren und seine Wirksamkeit ermöglichen.“ (II, 234) Oder, wie Gebster an anderer Stelle schreibt: „Die Art und der Umfang jeder bewußtseinsmäßigen Realisationsform bestimmen unser jeweiliges Verhältnis zu Raum und Zeit. Denn Raum und Zeit sind Modalitäten unseres Bewußtseins. Ändert sich ihre Wertung in unserem Bewußtsein, so ändert sich damit auch die Art unseres Bewußtseins selbst und infolgedessen das Bild, die Vorstellung, die Schau oder Sicht von der Welt, die wir, sei es haben, sei es uns machen.“ (V/I, 205)⁶⁵

Gebster nennt die mentale Bewusstseinsstruktur auch die „perspektivische“. In ihr vollzieht sich eine Bewusstwerdung des Raumes als perspektivisches Gegenüber:

Verglichen mit der zeithaft-seelisch betonten mythischen Struktur, mutet der Übergang in die mentale an wie *ein Fall aus der Zeit in den Raum*. Aus der Geborgenheit des zweidimensionalen Kreises und aus dessen Einschließung tritt der Mensch hinaus in den dreidimensionalen Raum: da ist kein In-Sein polarer Ergänzung mehr; da ist das fremde Gegenüber, der Dualismus, der durch die denkerische Synthese, diese mentale Form der Trinität, überbrückt werden soll; denn von Einheit, Entsprechung, Ergänzung, geschweige denn von Ganzheit ist nun nicht mehr die Rede. (II, 132)

63 Hanna-Barbara Gerl: Die bekannte Unbekannte. Frauen-Bilder in der Kultur- und Geistesgeschichte. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1988. S. 37f.

64 Atmanspacher 1993. S. 224.

65 Gloy stimmt hierin mit Gebster überein: „[D]ie Zeitauffassung [ist] nicht definitiv festgelegt; weder ist sie eine anthropologische Konstante noch eine apriorische Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, vielmehr handelt es sich um eine bewußtseinsgeschichtlich wie kulturell bedingte Sicht- und Interpretationsweise, nicht anders wie bei der Raumerfahrung und -konzeption auch.“ (Gloy 2006. S. 245f.)

Ihren vollkommenen Ausdruck findet die perspektivische Bewusstseinsstruktur erst in der Malerei der Renaissance, genauer in der zentralperspektivischen Technik, die damals zu ihrer Perfektion geführt wurde. Gleichwohl – und nicht zufällig – finden sich Ansätze zur Zentralperspektive bereits in der antiken Malerei Griechenlands.⁶⁶ Schon Platon erhob Einspruch gegen diese Technik, die er als „trugbildnerische Kunst“ kritisierte.⁶⁷ Bei Georg Picht findet sich ein wichtiges Zitat, das die enge Verbindung zwischen mentaler Bewusstseinsstruktur, Philosophie und Perspektive nochmals deutlich werden lässt:

So wie alle perspektivische Kunst eine Kunst ist, die sämtliche Gestaltungen, die den Bildraum erfüllen, auf das Auge des postulierten Betrachters orientiert, so ist auch die gesamte Philosophie der Neuzeit und die aus ihr hervorgegangene Wissenschaft eine Kunst, durch das Mittel der Objektivierung Phänomene so zur Vorstellung zu bringen, daß sie dem Bewußtsein der Betrachter adäquat sind.⁶⁸

Die Raumhaftigkeit, ja Raumbetontheit der mentalen (perspektivischen) Bewusstseinsstruktur schlägt sich auch in der Sprache nieder. In dem Buch *Metaphors we live by* haben Lakoff und Johnson dargestellt, wie Metaphern unsere geistigen Konzepte strukturieren. In der Sprache der Philosophen sind nun – symptomatisch für die Raumbetontheit der ihr zugrunde liegenden Bewusstseinsstruktur – räumliche Metaphern vorherrschend, worauf Leisegang hinweist:

Die Philosophensprache [...] ist durchzogen von Ausdrücken, die auf eine anschauliche Ordnung im vorgestellten Raume hindeuten. Sprechen wir von *über-* und *untergeordneten*, *bei-* und *nebeneordneten* Begriffen, *höheren* und *niederen* Gattungen, so liegt diesen Bezeichnungen die Vorstellung eines räumlichen Oben und Unten, Rechts und Links zugrunde. [...] Wenn Platon uns im Symposion zu den Ideen „auf Stufen“ hinaufführt, die Materie aber als das „*Darunterliegende*“ (*ὑποκείμενον*, lateinisch: *substantia*) bezeichnet, so verlangt dies die Anschauung eines vertikalen Aufbaus seines Weltbildes und seines Systems, während Kants Dualismus, in dem die Erscheinungen der Anschauung und dem Verstande *gegenübertreten* und das Ding an sich *hinter* den Erscheinungen zu suchen ist, eine horizontale Lagerung der Grundbegriffe und ihrer Inhalte voraussetzt. Es ist gewiß ein wesentlicher Unterschied der platonischen und der kantischen Philosophie, daß Kants Ideen nicht mehr *über* dem Menschen liegen, sondern Orientierungspunkte in gleicher Ebene mit ihm selbst sind. Aus solchen Anschauungen ergeben sich Folgerungen, die für die Form des Denkens und die Gestaltung des Systems oft ausschlaggebend sind.⁶⁹

Die Bewusstwerdung des Raumes bei der Mutation zur mentalen Bewusstseinsstruktur ist gleichzeitig, wie Gebser ausführt, mit einer folgenreichen Neubewertung des Phänomens der Zeit verbunden. In gewissem Sinne kann man sagen, dass erst hier das bewusst wird, was wir heute „Zeit“ nennen. Die mythische Bewusstseinsstruktur nimmt die „Zeit“ als ein zyklisches Schwingen zwischen Polaritäten wahr, „so wie im ewigen Kreislauf das Jahr über seine polaren Erscheinungsformen von

66 „Es ist [...] kein Zufall, wenn diese perspektivische Raumschauung in dem bisherigen Verlauf der künstlerischen Entwicklung zweimal sich durchgesetzt hat: das eine Mal als Zeichen eines Endes, als die antike Theokratie zerbrach, – das andere Mal als Zeichen eines Anfangs, als die moderne Anthropokratie sich aufrichtete.“ (Erwin Panofsky: Die Perspektive als symbolische Form. In: ders.: Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. Hrsg. v. Hariolf Oberer und Egon Verheyen. 2., erw. u. verb. Aufl. Berlin: Hessling 1974. S. 126.)

67 Vgl. Platon: Sophistes, 235b-236c.

68 Georg Picht: Glauben und Wissen. Stuttgart: Klett-Cotta 1991. S. 237.

69 Hans Leisegang: Denkformen. Berlin: de Gruyter 1928. S. 10f.

Sommer und Winter in sich zurückkehrt; so wie der Sonne Lauf über Mittag und Mitternacht, Licht und Dunkelheit umschließend, in sich zurückkehrt; so wie die Bahn der Planeten in Auf- und Niedergang, sichtbare und unsichtbare Wege umfassend, in sich zurückkehrt.“ (II, 113)

Diese noch in ihrer Bewegung geborgene Welt, die wiederum wie bewegungslos war, da ja jede Bewegung in sich selber zurückkehrte und sich aufhob, barst entzwei, als der zielende Gedanke den Kreislauf der Sonne vorübergehend zum Stillstand brachte: damals als Helios, entsetzt über die Geburt der Athene seinen Lauf unterbrach, als der Gedanke, das Gleichgewicht der Erscheinungen zerschneidend, den Kreis zerschnitt, da erst wurde unsere „Zeit“ und unser „Raum“ geboren, damals entstand die Gerichtetheit, derer der Kreis entbehrt, da er anfangslos und endlos ist. Erst die gerichtete Bewegung gebar das, was wir heute „Zeit“ nennen. (II, 240f.)

Nach Gebser ist die dreifache Unterteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur denkbar als Folge des gerichteten Denkens der mentalen Struktur (II, 250f.). Während dem Denken der Vorsokratiker Anaximander, Heraklit und Empedokles noch eine zyklische Zeitgestalt zugrunde liegt,⁷⁰ ist diese dreifache Unterteilung grundlegend für den mentalen „Zeitbegriff“⁷¹ seit Homer: „Platon kennt wie auch die ihm voraufgehende Tradition seit Homer die Dreiteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ausgedrückt durch die Temporalformen der Verben: 'war' (ἦν), 'ist' (ἔστι) und 'wird sein' (ἔσται).“⁷² Die Unterteilung, Verräumlichung und Messung der Zeit führte schließlich zu einer Abwertung des Zeit-Phänomens zugunsten des Raumes (vgl. II, 258f.). Auf diese wichtigen Zusammenhänge werde ich in einem späteren Kapitel noch genauer eingehen.

Für jede Bewusstseinsstruktur unterscheidet Gebser zwischen einer effizienten und einer defizienten Ausprägung: „[...] denn gesetzmäßig wiederholt sich in jeder einzelnen Struktur, daß die qualitative (maßvolle) Form, die effizient ist, von der quantitativen (maßlosen) Formlosigkeit, die defizient ist, abgelöst wird.“ (II, 194) Die defiziente Ausprägung der mentalen Struktur beginnt in der Renaissance, Gebser nennt sie die „rationale Phase“ (II, 158) der mentalen Bewusstseinsstruktur. Das Wort „Ratio“ dürfe nicht nur im Sinne von „Verstand“ übersetzt werden, es bedeute vor allem auch „berechnen“ und „teilen“ (II, 161). Die Ratio überschreite „maßlos die durch Menis und Menos gesetzten Grenzen der ermessenen Richtung und des Maßes, indem sie alles rationiert, also teilt, zerstückelt und zur Erreichung ihrer Zwecke über fremde, ihr unangemessene Substanzen verfügt.“ (II, 158f.) Das klingt nach einer Vernunftkritik, deren Schärfe an die *Dialektik der Aufklärung* erinnert. Wichtig ist jedoch, Gebasers Kritik an der Ratio nicht als Verurteilung des gerichteten Denkens an sich zu verstehen. Er kritisiert lediglich die defiziente Formlosigkeit, die dem gerichteten Denken dann eignet, wenn es seine Grenzen überschreitet.

70 Vgl. Karen Gloy: Philosophiegeschichte der Zeit. München: Fink 2008. S. 17-20.

71 Man beachte: Ein *Zeit-Begriff* im Unterschied zur psychischen *Zeit-Haftigkeit*. Gebser geht auch hier bei der Wahl seiner Terminologie sehr bedacht vor.

72 Gloy 2008. S. 54. Gebser spricht von einer „durch Parmenides vollzogenen Dreiteilung der Zeit“. Parmenides habe „als erster die Dreiphasigkeit der Zeit formuliert“ (II, 258). Leider erwähnt Gebser nicht, auf welche Aspekte aus dem parmenidischen Lehrgedicht er diese Behauptungen stützt – mir scheinen sie jedenfalls kaum begründet.

3.2. Philosophiegeschichtliches in *Ursprung und Gegenwart*

Gebser betreibt keine Exegese philosophischer Texte. Seine Andeutungen sind spärlich und teilweise vage. Trotzdem sind sie wichtig für ein Verständnis der Stellung der Philosophie in Gebasers Bewusstseinsgeschichte.

Nach Gebser spielte *Parmenides* eine entscheidende Rolle bei der Geburt der mentalen Struktur und bei der Entstehung der Philosophie. Parmenides habe mit seinem Satz: „Denn dasselbe ist Denken und Sein“ das „Hauptmotiv der abendländischen Welt“ (II, 132) ausgesprochen. „Damit ist das Mythische durchbrochen: statt der Gleichwertung von Seele und Leben, die das Wort 'Psyche' enthält, gilt von nun an die Gleichsetzung von Denken und Sein; der erste philosophische Satz, die erste, und zwar räumlichende, mentale Äußerung ist damit formuliert.“ (Ebd.) In seiner synoptischen Tafel zu den Bewusstseinsstrukturen verwendet Gebser den parmenidischen Satz als „Motto“ der mentalen Struktur (II, 369). Außerdem spricht Gebser von einem „Dualismus“, der „der Seinslehre des Parmenides innewohnt, der dem Sein ein Nichtsein gegenüberstellt.“ (II, 136) Das parmenidische „Nichtsein“ sei „vornehmlich unmeßbare Raumlosigkeit, also ein mythisierender Gedanke, während sein Seinsbegriff durchaus raumbetont, ein erster mentaler, messender *Begriff* ist.“ (Ebd.)

Über *Platon* sagt Gebser, dass er „das erste große mentale philosophische Netzwerk flocht“ (II, 151f.), das den Menschen vor dem Zurückgleiten in das „Meer“ des Seelisch-Bildhaften bewahren sollte. Im platonischen Höhlengleichnis erkennt Gebser ein Porträt des Menschen, der aus der „Höhle“ der mythischen Bewusstseinsstruktur heraustritt und der Sonne (d. h. einer neuen Bewusstseins-helle) ansichtig wird (vgl. II, 37). Platon habe mit seinem philosophischen System, namentlich mit seiner Ideenlehre, entscheidend dazu beigetragen, dass der griechische Mensch sich aus der mythischen Struktur „befreien“ konnte: „Die Ideen Platons fixierten die seelischen Denkinhalte, ohne die sich der griechische Mensch niemals aus der Seele und dem Mythos hätte befreien können.“ (II, 373)⁷³ Außerdem betrachtet Gebser Platons autobiographischen *Siebten Brief* als symptomatisch für die Mutation zum mentalen Bewusstsein (II, 70). Denn in der Autobiographie, so muss man Gebser vermutlich verstehen, kommt die Entdeckung des Ichs, der Persönlichkeit zum Ausdruck. Gebser ist sich zwar bewusst, dass die Echtheit des *Siebten Briefes* umstritten ist. „Jedoch, seien einige der Briefe *Platons* nun echt oder unecht, die Tatsache der Form des biographischen Briefes, und vor allem zu jener Zeit, dürfte das Ausschlaggebende sein.“ (Anm. 145 zu II, 158) Auch der platonische Dialog sei typisch für die sichtbar werdende mentale Bewusstseinsstruktur. Der Mensch vermittelt dem Mitmenschen „sein Wissen nicht mehr durch einfache Aussage, einen Bericht oder eine sym-

⁷³ Vgl. auch II, 353: „Die Quantifizierungs-Tendenz der defizienten mythischen Struktur bedrohte den Menschen mit der psychischen Zertrümmerung. Hier liegt der Ursprung der platonischen Ideen, durch welche die massenhaft werdenden psychischen Manifestationen und Projektionen fixiert und geordnet werden konnten.“

bolische Schilderung, sondern im Dialog. Dieses Phänomen, daß etwa ab 500 v. Chr. zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte Texte geschrieben werden, die in der Dialogform gründen, ist ein Hinweis darauf, daß der Lehrende sich nun plötzlich an einen bestimmten Lernenden, daß ein Ich sich an ein Du wendet.“ (VI, 369)

Zwischen dem ersten Sichtbarwerden der mentalen Struktur im antiken Griechenland und ihrer endgültigen Konsolidierung in der Renaissance liegt die weitgehend unperspektivische, noch von der mythischen Struktur geprägte Welt des Mittelalters (vgl. II, 35-38). Ein wichtiges Bindeglied zwischen antikem Griechenland und Renaissance stellt *Augustinus* dar:

In Augustin laufen die drei großen Komponenten, die unsere Zivilisation möglich machten, zusammen: die griechische, die jüdische und die lateinische. Er selber war Afrikaner, aber im Lateinischen beheimatet, und brachte endgültig die beiden großen Monologien, sie verknüpfend, zu christlicher Verwirklichung: den jüdischen Monotheismus, die jenseitige Ein-Gott-Lehre, und die diesseitige ein-elementare Ursprungslehre der ionischen Naturphilosophie. Hier bildet sich letztgültig der erweiterte Dualismus, der später durch Descartes und in der europäischen Aufklärung seine radikalste Form durch die Gegensätzlichkeit von „Geist“ und „Materie“ fand. (II, 156)

Außerdem habe Augustinus die bei Herodot beginnende Historiographie zu christlichem Bewusstsein gebracht und mit seinen *Confessiones* die Ansätze zu einer Autobiographie, wie man sie in Platons *Siebtem Brief* findet, zu voller Verwirklichung gebracht (II, 158).

Descartes läutet für Gebser bereits die defiziente Phase der mentalen Struktur ein. Im parmenidischen Satz „Denn dasselbe ist Denken und Sein“ sei noch „Maß und Gleichgewicht“ (II, 163). Das sei im cartesischen Satz „Ich denke, also bin ich“ nicht mehr der Fall. „Hier hat nur noch das individuelle, isolierte Denken Gültigkeit, und das räumlich betonte Sein des Parmenides wird, noch dazu als Folge des Denkens, mit dem persönlichen Sein identifiziert.“ (Ebd.) Außerdem habe Descartes die Trennung dessen vollzogen, „was urverwandt zusammengehört: Mentales und Materie.“ (II, 165) Gebser denkt hierbei vermutlich an die cartesische Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans*. Er kommentiert: „Der Mensch hat sich isoliert und damit von seinen Grundbezügen abgeschnitten. Das maßvoll messende Band von Menis und Menos ist zerrissen.“ (II, 164) Descartes leitet somit eine bewusstseinsgeschichtliche Periode ein, in der sich eine neue Mutation vorbereitet: die erst in unseren Tagen sich vollziehende Mutation zur integralen Bewusstseinsstruktur. Ihr wird das nächste Kapitel gewidmet sein. Zuvor aber sollen noch jene vier philosophischen Denkformen betrachtet werden, zwischen denen Gebser unterscheidet.

3.3. Philosophische Denkformen

Im Anschluss an Hans Leisegang unterscheidet Gebser zwischen vier verschiedenen philosophischen „Denkformen“. Er bezeichnet sie als okeanisches, pyramidales, perspektivisches und para-

doxales Denken.

Das *okeanische Denken* ist nach Okeanos benannt, dem Strom, der, nach der griechischen Mythologie, die Erde kreisend umfließt. Dieses Denken ist der mythischen Bewusstseinsstruktur noch nahe, ist „aber insofern mehr als nur ein kreisendes Verbinden von Bildern oder Vorstellungen, als es auch schon setzt und postuliert“ (II, 345). In seinen *Denkformen* bezeichnet Leisegang das okeanische Denken auch als „Gedankenkreis“.⁷⁴ Diese Denkform verläuft nicht linear, sondern kreisförmig, wie in dem folgenden Satz von Heraklit: „Für Seelen ist es Tod Wasser zu werden, für Wasser aber Tod Erde zu werden. Aus der Erde aber wird Wasser, und aus Wasser Seele.“⁷⁵ In diesem Satz wird der Begriff des Todes „umkreist“, und der Kreis führt von der Seele zurück zur Seele, über Wasser, Erde, Erde und Wasser. Leisegang führt viele weitere Beispiele für derartige „Begriffsketten“ an,⁷⁶ die nach den Maßstäben moderner Rationalität „sinnlos“ (und das heißt auch: richtungslos) sind. Gebser weist darauf hin, dass in der okeanischen Denkform das *Sowohl-als-auch*, also die polare Ergänzung der mythischen Bewusstseinsstruktur, noch Geltung hat, während die moderne Rationalität das dualistische *Entweder-Oder* forciert (II, 348).

Für Leisegang ist der „Gedankenkreis“ eine „mystische Denkform“.⁷⁷ Vor dem Hintergrund der Konzeption Gebsters wäre jedoch zu betonen, dass es sich um ein Denken handelt, das zur mentalen Bewusstseinsstruktur und zur Philosophie ebenso dazugehört wie das perspektivische Denken. Das okeanische Denken ist allerdings, wegen seiner Nähe zur mythischen Bewusstseinsstruktur, eine eher verdrängte Denkform.

Dem heutigen Bewusstsein deutlich näher ist die *pyramidale Denkform*. Leisegang bezeichnet sie als „Begriffspyramide“,⁷⁸ da ihr „immer irgendeine Klassifikation und damit ein Begriffsschema in Pyramidenform zugrundeliegt“.⁷⁹ Auf solchen Klassifikationen und Begriffsschemata beruhen dann Syllogismen wie der folgende:

Erstes Urteil:	Alle Menschen sind sterblich.	A = B
Zweites Urteil:	Sokrates ist ein Mensch.	C = A
Schluss:	Folglich ist Sokrates sterblich.	C = B

Gebser kommentiert diesen Syllogismus wie folgt:

74 Leisegang 1928. S. 60.

75 Heraklit: Fragment Nr. 36 nach Diels / Kranz, nach der Übersetzung derselben.

76 Z. B. den Anfang des Johannesevangeliums: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei dem Gott, und Gott war der Logos.“ (Leisegang 1928. S. 64.)

77 Ebd. S. 72.

78 Ebd. S. 201.

79 Ebd. S. 205.

[...] dieser Schluß ist nur deshalb überzeugend, weil ihm ein pyramidenmäßig gebautes Ordnungsschema zugrundeliegt: die beiden ersten Sätze sind „Vordersätze“ oder „Prämissen“; die drei in ihnen enthaltenen Begriffe, „sterblich, Mensch, Sokrates“, werden als „Ober-, Mittel- und Unterglied“ bezeichnet; die trinitäre Form, die den dreidimensionalen Raum erschließt und begrenzt, kommt auch hier zum Ausdruck. (II, 354)

„Dieses Pyramidendenken“, so Gebser, „ist die effiziente Denkform der mentalen Struktur, während das perspektivische Denken ihre defiziente Form darstellt.“ (II, 352) Leider erwähnt Gebser nicht, was das perspektivische Denken seiner logischen Form nach vom Pyramidendenken unterscheidet. Er nennt jedoch einige Eigenschaften des perspektivischen Denkens: „das gerichtete, ausschnittshafte Sehen entspricht ihm weitgehend; es fixiert den zu erfassenden Gegenstand; zwei gleiche Sehstrahlen erfassen ihn als das Dritte auf die gleiche Weise, wie zwei Gleichungen die dritte zur Folge haben.“ (II, 355) Beruhend auf Gebsters Ausführungen zur defizienten Phase der mentalen Bewusstseinsstruktur lässt sich außerdem vermuten, dass Gebser dem perspektivischen Denken jenes „teilende, maßlose Zerdenken“ vorwirft, das – laut der synoptischen Tafel am Ende von *Ursprung und Gegenwart* (vgl. III, 697) – die defiziente Manifestationsform der mentalen Struktur darstellt. Das *paradoxe Denken* schließlich ist „eine Mischform von okeanischem und perspektivischem Denken“ (II, 355). Es ist eine Denkform, die „in einer an das Rationale anklingende Formulierungsweise das Irrationale als mitgütig erschließt.“ (II, 357) Als Beispiel für eine paradoxe Aussage nennt Gebser einen Satz aus den *Pensées* von Pascal: „Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé (Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest).“

Dieser Satz enthält die soeben erwähnten Elemente: er bedient sich des „wenn“, also er folgert und ordnet sich damit dem mentalen Denken ein; zugleich aber enthält er die psychische Umkehrung, denn rational gesehen ist nicht der zweite Satzteil Folge des ersten, sondern umgekehrt; trotz dieses irrationalen Elementes besteht er jedoch vor einer, natürlich bedingten, Kritik durch das perspektivische Denken, das in ihm über den perspektivisch fixierten Punkt hinaus geführt wird. (II, 358)

Die paradoxe Aussage sei „die religiöse par excellence“ (II, 357). Sie finde sich deshalb vor allem bei religiösen Denkern wie Pascal und Kierkegaard.

4. Philosophie und integrales Bewusstsein

4.1. Die „integrale Bewusstseinsstruktur“

Die Wissensform der mentalen Bewusstseinsstruktur und das perspektivische Denken waren (und sind) gekennzeichnet durch ein *systematisches* Erfassen der Wirklichkeit. Dies mündete laut Gebser seit der Renaissance in eine defiziente Formlosigkeit. Seit dem Tod Hegels jedoch, z. B. in Jacob Burckhardts *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, findet eine Abkehr vom Systemgedanken statt. Das erkennt auch Heinrich Rombach:

Es [das System] ist schon bei Hegel gescheitert – und mit steigender Deutlichkeit in der Folgezeit. Es ist freilich nicht am Unvermögen der Menschen gescheitert und vor allem nicht am Unvermögen Hegels, sondern primär daran, daß es ein *System* sein sollte. Umso unverständlicher, daß es heute noch Autoren gibt, die die Welt mit einem neuen „System der Philosophie“ beglücken. Ein solcher Versuch ist tot, noch ehe er geboren ist.⁸⁰

Und Rombach fährt fort: „*Nach* Hegel gibt es kein *System* der Philosophie mehr, kann es keines mehr geben. Alle *großen* Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts weisen den Systemcharakter ausdrücklich zurück.“⁸¹ Diese philosophiegeschichtliche Entwicklung lässt sich mit Gebser deuten als ein Symptom für die Herausbildung der neuen, „integralen“ Bewusstseinsstruktur. Wie lässt sich diese Struktur charakterisieren, was ist ihr Grundthema?

Systematisieren bedeutet für Gebser räumlichen. Er verwendet für diesen Vorgang den Neologismus „Spatialisierung“ (II, 144; von lat. *spatium* = Raum). Mit der Etablierung der mentalen Bewusstseinsstruktur wurde auch die Zeit von der Spatialisierung der Welt, des Denkens und der Sprache ergriffen:

Sie [die Zeit] wurde in den philosophischen Spekulationen weitgehend geräumlicht, eine Räumlichung durch die sie, da sie selber räumlichende Eigenschaft hat, weitgehend dematerialisiert wird. Diese Umkehrung ist eine typische *speculatio rationis*: das Teilende, statt als Teilendes gehandhabt zu werden, wird selber geteilt. Dieser Umkehrung gemäß mußte eine Entwertung des Zeitbegriffes eintreten. Und diese Entwertung der Zeit dürfte, vor allem nach der Erfindung der Perspektive, nachdem die vollständige Räumlichung der Welt gesiegt hatte, zu einer offensichtlichen Deklassierung der Zeit geführt haben. (II, 258)

In einer ähnlichen Weise wie Gebser spricht auch Henri Bergson von einer Verräumlichung der Zeit, die zu einer Unterordnung der Zeit unter den Raum führte:

Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch sind Zeit und Raum auf die gleiche Ebene gestellt und wie Dinge derselben Art behandelt worden. Man untersucht dann eben nur den Raum, bestimmt seine Natur und seine Funktion und überträgt die gefundenen Ergebnisse auf die Zeit. Die Theorie der Zeit wird so ein Seitenstück zur Theorie des Raumes: um von der einen zur anderen zu gelangen genügt es, ein Wort zu ändern: man hat „Nebeneinanderstellung“

80 Heinrich Rombach: *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*. 3., grundlegend neu bearb. Aufl. Freiburg / München: Alber 1988. S. 168.

81 Ebd.

durch „Aufeinanderfolge“ ersetzt. Von der wirklichen Dauer hat man sich systematisch abgewandt. Warum? Die Wissenschaft hat ihre Gründe, es zu tun. Aber schon die Metaphysik, die der Wissenschaft vorausging, ging auf diese Weise vor, obwohl sie nicht die gleichen Gründe hatte. Beim Überprüfen der Lehren schien es, als ob die Sprache dabei bereits eine große Rolle gespielt hätte. Die Dauer drückt sie immer als Ausdehnung aus. Die Ausdrücke, die die Zeit bezeichnen, sind der Sprache des Raumes entlehnt. Wenn wir die Vorstellung der Zeit bilden wollen, so ist es in Wirklichkeit der Raum, der sich uns darstellt. Die Metaphysik hat sich den Denkgewohnheiten der Sprache anpassen müssen, und diese richteten sich nach dem Denken des gesunden Menschenverstandes.⁸²

Als Beleg für seine Auffassung zieht Gebser die Schriften Werner Gents⁸³ heran, bei dem es heißt: In den Systemen von Philosophen wie Hobbes und Descartes habe die Zeit keinen rechten Platz mehr. Dies sei typisch für die Philosophie der Neuzeit insgesamt. Auch für Naturwissenschaftler wie Kepler und Galilei sei die Zeit lediglich Rechnungsgröße (vgl. II, 259).

Das Grundthema der Mutation zum integralen Bewusstsein ist nun der „Einbruch der Zeit“⁸⁴ in das Bewusstsein des europäischen Menschen. Eine – um es psychologisch auszudrücken – „verdrängte“ Größe wird bewusst, drängt sich in die Raumwelt. In diesem Sinne bezeichnet der Gebsersche Begriff der „Temporik“ die „Versuche hinsichtlich aller Strukturen und auf allen Gebieten für unsere ganze Wirklichkeit das bewußt zu machen, was sich 'hinter' dem Begriff Zeit an Fülle und Freiheit verbirgt.“ (III, 487) Was mit der Mutation zur integralen Struktur bewusst wird, ist dabei nicht der Begriff „Zeit“, sondern die Zeit als Weltkonstituante, als Intensität und Qualität, die sich jeder quantifizierenden Messung und verräumlichenden Einordnung in Systeme widersetzt. Bewusst wird die Zeit als „*akategoriale*“ Größe:

Jedes kategoriale System ist ein ideelles Ordnungsschema, durch welches reale Erscheinungstatsachen fixiert und absolutiert werden; damit ist es ein dreidimensionales Gerüst und hat statischen und räumlichen Charakter. Kategoriale Systeme reichen zu einer Weltbewältigung nur aus innerhalb der dreidimensionalen Weltvorstellung und Begriffswelt. Man wird sich deshalb daran gewöhnen müssen, auch *akategoriale* Elemente anzuerkennen. Die akategoriale Größe par excellence ist die „Zeit“ als Intensität. (III, 383)⁸⁵

Was hinter diesen Überlegungen steht, ist ein komplexer Zeit-„Begriff“,⁸⁶ den Gebser in Abgrenzung von dem, um mit Heidegger zu sprechen, „vulgären Zeitbegriff“⁸⁷ gewonnen hat. Um dies zu verstehen, ist es hilfreich, noch einmal einen Blick in Gebsers Kulturphilosophie-Aufsatz zu wer-

82 Henri Bergson: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Meisenheim am Glan: Westkulturverlag 1948. S. 24f. Was Bergson hier „gesunden Menschenverstand“ nennt, ist wohl nichts anderes als die „mentale Bewusstseinsstruktur“ Gebsers.

83 Werner Gent: Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts. Bonn: Cohen 1930. Ders.: Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung. Frankfurt a. M.: Schulte-Bulmke 1934.

84 So der Titel des ersten Kapitels des zweiten Bandes von *Ursprung und Gegenwart*.

85 Vgl. zu Gebsers Begriff der *Akategorialität* auch den Versuch, den ihm entsprechenden geistigen Zustand im Rahmen der Theorie nicht-linearer dynamischer Systeme mathematisch zu beschreiben (ein Versuch, der allerdings für den Nicht-Fachmann kaum nachvollziehbar ist): Harald Atmanspacher / Wolfgang Fach: Akategorialität als mentale Instabilität. In: Wilfried Belschner, Harald Piron, Harald Walach (Hrsg.): Bewusstseins transformation als individuelles und gesellschaftliches Ziel. Münster: LIT Verlag 2005. S. 74-115.

86 Das Wort „Begriff“ steht hier in Anführungszeichen, da es – für Gebser – eigentlich ausschließlich die Wissensform der mentalen Struktur bezeichnet. Es geht hier jedoch gerade darum, diese Wissensform zu überwinden.

87 Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit. 19. Aufl. Tübingen: Niemeyer 2006. S. 17f.

fen. Darin heißt es:

Was kann nun die Kulturphilosophie tun, um beispielsweise dem Phänomen Zeit, das ein Grundphänomen der Kultur ist, auf verbindliche Weise auf den Grund zu kommen? Sie muß zur Kenntnis nehmen, welcher Art die Zeitauffassungen in den verschiedenen Kulturen und kulturellen Bereichen sind. Die Zeitvorstellung der Physik ist eine andere als die der Biologie oder der Psychologie. Physikalisch ist die Zeit eine meßbare Größe; biologisch ist sie bereits weniger linear, mehr rhythmisch betont; psychologisch gesehen ist sie, wie allein schon die Träume beweisen, teils Ablauf, teils Zeitlosigkeit; nationalökonomisch gesehen ist sie Arbeitsleistung; für den Maler scheint sie irrelevant; für den Dichter kann sie die Spontaneität des Geistigen sein, für den Philosophen ist sie je nach seiner Denkrichtung entweder nur Anschauungsform (Kant) oder auch „durée“ Dauer (Bergson) oder als Konstitution, als Zeitkonstitution die Voraussetzung jeder Raumdingkonstitution (Husserl).

Was tut angesichts eines so vielaspektigen Anblicks die Kulturphilosophie? Zuerst nimmt sie diese Wertbarkeiten und Interpretationen als Erscheinungsformen zur Kenntnis, betrachtet diese Phänomene, treibt Phänomenologie; dann vergleicht sie die verschiedenen Definitionen des Phänomens Zeit unter Berücksichtigung der jeweiligen Methode, zu Folge deren sie gewonnen wurden; dieses Vergleichen ermöglicht ein sauberes Koordinieren und dieses die Reduktion auf den Grundgehalt, der allen untersuchten Zeitphänomenen gemeinsam ist; die Reduktion darauf, daß die Zeit in ihrem eigenen Gehalt eine Weltkonstituante, möglicherweise das schöpferische Prinzip schlechthin sei. (V/I, 127f.)

Gebser zufolge ist die Zeit somit dem Raum vorgeordnet:

Jeder Körper (insofern er auch raumhaft aufgefaßt wird) ist nichts anderes als erstarrte, geronnene, dichtgewordene, materialisierte Zeit, die zu ihrer Entfaltung, Formwerdung und Erstarrung des Raumes bedarf, der ein Spannungsfeld darstellt und infolge seiner latenten Energetik Träger der akuten Zeitenenergetik ist, wobei sich die beiden energetischen Prinzipien, das latente des Raumes und das akute der Zeit, gegenseitig bedingen. (II, 63)⁸⁸

Anstatt die Zeit also, wie es in den Systemen der mental-rationalen Epoche geschah, dem Raum unterzuordnen, wäre die Zeit vielmehr als „Gebärrerin des Raumes“ (V/II, 41) anzuerkennen, und somit als akategoriale Größe zu verstehen, die in kategorialen Systemen nicht erfasst werden kann.

Außerdem ist die Weltkonstituante Zeit für Gebser, im Unterschied zur geteilten Zeit der mental-rationalen Epoche, eine Ganzheit. Sie ist für das integrale Bewusstsein „nicht nur eine Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also geteilte Zeit, sondern ein Ineinanderspielen der drei Teile als Inbegriff des *vorgegebenen Ganzen*.“ (V/I, 224) „Erst dort, wo die Zeit nicht mehr in ihre drei Phasen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerfällt, sondern zur reinen Gegenwart wird, ist sie konkret geworden.“ (II, 63)

Es lohnt sich, diesen zentralen Gedanken Jean Gebsters in den Zitaten zweier Dichter zu vertiefen. Beide Zitate verweisen auf die *eigentliche Zeit*, die „reine Gegenwart“ ist, und die nach Gebser mit der Mutation zur integralen Struktur bewusst wird.

Max Rychner notiert in einem Brief an Carl Jacob Burckhardt: „Heute fiel mir auf der Strasse ein, die Zeit sei darum ein Geschenk für den Menschen, weil er nur durch sie begreifen kann. Eigentlich ist alles zugleich da, aber wir müssen es Stück für Stück auswickeln, da wir sonst geblendet blieben vom Ganzen, das sich zu offenbaren begehrt.“⁸⁹

⁸⁸ Vgl. auch II, 260.

⁸⁹ Carl J. Burckhardt / Max Rychner: Briefe 1926-1965. Frankfurt a. M.: Fischer 1970. S. 165. Von Gebser ohne

Max Frisch schreibt in seinem *Tagebuch*:

Die Zeit?

Sie wäre damit nur ein Zaubermittel, das unser Wesen auseinanderzieht und sichtbar macht, indem sie das Leben, das eine Allgegenwart alles Möglichen ist, in ein Nacheinander zerlegt; allein dadurch erscheint es als Verwandlung, und darum drängt es uns immer wieder zur Vermutung, daß die Zeit, das Nacheinander, nicht wesentlich ist, sondern scheinbar, ein Hilfsmittel unsrer Vorstellung, eine Abwicklung, die uns nacheinander zeigt, was eigentlich ein Ineinander ist, ein Zugleich, das wir allerdings als solches nicht wahrnehmen können, so wenig wie die Farben des Lichtes, wenn sein Strahl nicht gebrochen und zerlegt ist.⁹⁰

Auch Gebser verwendet den Terminus des „Zugleich“ – in seiner letzten Schrift *Verfall und Teilhabe* spricht er sogar von einem „Einbruch des Zugleich' in unser Bewußtsein“ (V/II, 101), statt, wie in *Ursprung und Gegenwart*, von einem „Einbruch der Zeit“ zu sprechen. Denn die Zeit ist für Gebser, in ihrem Wesen, ein Zugleich von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es ist fraglich, ob Gebser hier terminologische Verwirrung vermeiden konnte. Denn das Wort „Zeit“ bezeichnet für Gebser einerseits den Ablauf von „Augenblicken“, das Nacheinander der Zeitphasen (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), andererseits aber auch die ungeteilte, reine Gegenwart.

Um letztere geht es bei der Mutation zum Integralen. Es geht also um eine Bewusstwerdung der Zeit als „*Achronon*“, womit Gebser ein Weltverständnis bezeichnet, „welches sich der verschiedenen Zeitformen, seien diese nun Zeitlosigkeit, Naturzeit oder gemessene Uhrzeit, bewußt ist, wobei unser Verfügungkönnen über sie uns von ihnen befreit und uns in die Zeitfreiheit, in die bewußt realisierte und immer gegenwärtige Ursprungsnähe stellt.“ (V/I, 271) Gebser spricht hier also von „Zeitfreiheit“, andernorts auch von „Raum-Zeit-Freiheit“ (II, 175) und meint damit das Bewusstsein einer „aperspektivischen Welt, die sowohl raumfrei als zeitfrei ist, d. h. in der unser Bewußtsein frei (bzw. befreit) über alle latenten und akuten Formen des Raumes und der Zeit verfügen kann, ohne sie abzuleugnen, aber auch ohne ihnen gänzlich unterworfen zu sein.“ (Ebd.)⁹¹

Der Aspekt einer Konkretion und Integration der überdeterminierten Bewusstseinsstrukturen und ihrer Zeitformen ist im Begriff des Integralen also immer mitgedacht:

Nur die Anerkennung aller den Menschen mitkonstituierenden Zeitformen entrückt ihn der ausschließlichen Gültigkeit der mentalen Zeitform, schafft Distanz, befähigt ihn zu ihrer Integrierung. Der Mut, die praerationale magische Zeitlosigkeit und die irrationale mythische Zeithaftigkeit neben dem mentalen Zeitbegriff als wirkend anzuerkennen, ermöglicht den Sprung in die arationale Zeitfreiheit. Diese ist nicht etwa ein *Freisein* von früheren Zeitformen, die ja jeden Menschen mitkonstituieren. Sie ist zuerst einmal ein *Freisein* zu ihnen. Aus dieser Art Freisein, die aus der Konkretion und Integration aller Zeitformen hervorgeht und als solche nur von einem Bewußtsein geleistet werden kann, das sich

Quellenangabe zitiert: VI, 344.

90 Max Frisch: *Tagebuch 1946-1949*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985. S. 19. Weitere Zitate mit dem selben Tenor, u. a. von Rilke und Busoni, finden sich in Houben 1992, S. 11f.

91 Mit diesem Verständnis wäre Gebasers Begriff der „Zeitfreiheit“ in Analogie zu Karlheinz A. Geißlers Begriff der „Zeitsouveränität“ zu sehen: „Zeitsouveränität heißt nichts anderes, als unterschiedliche Zeitformen leben, ertragen und koordinieren zu können und zwischen ihnen frei wählen zu dürfen.“ (Karlheinz A. Geißler: *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit*. Freiburg i. Br.: Herder 1999. S. 202.)

frei „über“ die bisherigen Zeitformen zu stellen vermag, kann eine bewußte Annäherung an den Ursprung erfolgen. (III, 388)

Die Anerkennung akategorialer Elemente verwandelt Systeme in *Strukturen*. Dabei gilt, dass „jede Struktur stets raumzeitlich wahrgenommen werden muß, um nicht in ein abstraktes System zu degenerieren, wobei die zeitliche Komponente in einem achronischen Sinne zu werten ist und nicht nur als die oder jene Ausdrucksform dessen, was 'Zeit' als Vorstellung, sondern was sie als Urphänomen zeitloser Art in sich schließt.“ (III, 614)

Gebbers Gedanken werden in dem Artikel „Aperspektivisch“ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* wie folgt zusammengefasst: „War im perspektivischen Wirklichkeitsverständnis die Zeit dem rational kontrollierten Raum als entsprechend rationalisierte meßbare Extensität untergeordnet, so resultiert umgekehrt die neue aperspektivische Raum-Zeit-Freiheit aus der Dominanz der arationalen, als nicht meßbare Intensität gegenwärtigen Zeit über einen entsprechend arationalen Raum.“⁹²

Zu den Begriffen „akategorial“, „aperspektivisch“ und „arational“ ist anzumerken, dass sie keinesfalls mit „nicht-kategorial“, „unperspektivisch“ und „irrational“ verwechselt werden dürfen. Die Vorsilbe „a“ soll bei diesen Begriffen nicht im Sinne eines Alpha negativum, sondern im Sinne eines Alpha privativum (von lat. *privare* = befreien) verstanden werden, d. h. im Sinne einer Befreiung von der ausschließlichen Gültigkeit des Kategorialen, des Perspektivischen und des Rationalen (vgl. II, 25). Damit ist nicht an eine Abschaffung der Ratio oder des Rationalen zu denken, sondern an ihre „Überdetermination“.

Das „integrale Bewusstsein“ Gebbers ist somit kein differenzierungsloses Einheitsbewusstsein. Aufgrund eines „paradoxen Doppelanspruches von Integration *und* Differenzierung“⁹³ ist es nötig, dass jene Integration der unterschiedlichen Zeitformen, welche die Zeitfreiheit erschließt, vollzogen wird, ohne dass das Differenzierungsvermögen verlorenght. Damit ist einerseits eine Bewahrung des dualistischen Denkschemas der Philosophie anzustreben, andererseits seine Überdetermination. Gebser spricht von einer „Überwindung des dualistischen Prinzips“ (V/I, 270), außerdem von einer „*Transparenz*“ (III, 487) der Gegensätze, die das aperspektivische Bewusstsein erschließt. Dazu später mehr. Jetzt ist zuerst die Frage zu stellen, ob und inwiefern die gegenwärtige Mutation des Bewusstseins ein „Ende der Philosophie“ mit sich bringt.

4.2. Ende der Philosophie?

Die Aussageform der mythischen Bewusstseinsstruktur war (und ist) das *Mythologem*. Es wurde mit

92 W[alter] Kambartel: Aperspektivisch. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Band 1: A-C. Darmstadt: WBG 1971.

93 Atmanspacher 1993. S. 10.

der Mutation zur mentalen Struktur zwar nicht abgeschafft, aber zurückgedrängt, „um in abgeschwächter Form in der Religion und in der Legende, in diffuser Form im Märchen weiterzuleben, und in bereits rationalisierter Form in der Sage fast gänzlich abzuklingen.“ (II, 143) Die dominierende Aussageform der mentalen Struktur wurde dann das *Philosophem*. Diese Mutation, die Geburt der Philosophie, wurde in Abschnitt 3.1. bereits dargestellt. Mit der Mutation zum integralen Bewusstsein vollzieht sich nach Gebser ein ähnlicher Vorgang wie bereits um 500 v. Chr.: Eine neue Aussageform bildet sich heraus.

Denn dies sei festgehalten: die systematische Philosophie individueller Prägung ist zu Ende. Nicht Philosopheme wie beispielsweise phänomenologische, ontologische oder existentielle sind heute notwendig, sondern Eteologeme. Die Eteologie tritt an die Stelle der Philosophie, so wie einst diese an die Stelle der Mythen trat. (III, 418)

Die „Eteologie“ (ein Neologismus Gebsters) ist jene Aussageform, die den Anforderungen der Mutation zum Integralen gerecht werden und die „Wahrung“ akategorialer Elemente wie der Zeit erlauben soll. Dazu später mehr. Zuerst stellt sich für eine philosophische Rezeption Jean Gebsters die Frage, wie genau das Ende der „systematischen Philosophie individueller Prägung“ zu verstehen ist. Die These von einem „Ende der Philosophie“ hat auch Martin Heidegger aufgestellt; er publizierte sie 1969 in dem Buch *Zur Sache des Denkens*.⁹⁴ Bereits in dem Aufsatz *Der Spruch des Anaximander* nennt Heidegger uns heutige Menschen die „vermutlich spätesten Spätlinge der Philosophie“.⁹⁵ Und er stellt daraufhin die Frage: „Stehen wir gar am Vorabend der ungeheuersten Veränderung der ganzen Erde und der Zeit des Geschichtsraumes, darin sie hängt?“⁹⁶ Heidegger verstand das Ende der Philosophie und den Anbruch einer neuen Epoche jedoch grundlegend anders als Gebser. Heideggers Aufsatz *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* beginnt mit einer Bestimmung der Aufgabe der Philosophie als Metaphysik: „Diese denkt das Seiende im Ganzen – die Welt, den Menschen, Gott – hinsichtlich des Seins, hinsichtlich der Zusammengehörigkeit des Seienden im Sein.“⁹⁷ Sein ist nach Heidegger bestimmt als Grund (ἀρχή, αἴτιον, Prinzip), und dieser „Grund hat je nach dem Gepräge der Anwesenheit den Charakter des Gründens als ontische Verursachung des Wirklichen, als transzendente Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände, als dialektische Vermittlung der Bewegung des absoluten Geistes, des historischen Produktionsprozesses, als der wertsetzende Wille zur Macht.“⁹⁸

Das Ende des abendländischen Projektes der Metaphysik ist nach Heidegger nun nicht als „das blo-

94 Martin Heidegger: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In: ders.: *Zur Sache des Denkens*. 4. Aufl. Tübingen: Niemeyer 2000. S. 61-80.

95 Martin Heidegger: *Holzwege*. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 1963. S. 300.

96 Ebd. Von Gebser zitiert: III, 542.

97 Heidegger 2000. S. 61.

98 Ebd. S. 62.

ße Aufhören, als das Ausbleiben eines Fortgangs“, noch weniger als „Verfall und Unvermögen“⁹⁹ zu verstehen. Stattdessen bedeutet es eine „Vollendung“.¹⁰⁰ „Ende ist Vollendung als Versammlung in die äußersten Möglichkeiten.“¹⁰¹

Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend. Die Metaphysik ist Platonismus. Nietzsche kennzeichnet seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. Mit der Umkehrung der Metaphysik, die bereits durch Karl Marx vollzogen wird, ist die äußerste Möglichkeit der Philosophie erreicht. Sie ist in ihr Ende eingegangen. Soweit philosophisches Denken noch versucht wird, gelangt es nur noch zu epigonalen Renaissance und deren Spielarten.¹⁰²

Das Ende der Philosophie bedeutet für Heidegger den Triumph der Einzelwissenschaften, die ursprünglich aus der Philosophie hervorgingen. Auch diese Wissenschaften sprechen noch vom Sein des Seienden, haben jedoch für Heidegger technischen Charakter, d. h. sie betreiben ihre Forschung vor allem im Hinblick auf eine technische Verwendung der gefundenen Wahrheiten.¹⁰³ Deshalb kann Heidegger folgern: „Das Ende der Philosophie zeigt sich als Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation.“¹⁰⁴ Auch diese Weltzivilisation hat nach Heidegger eine Grundwissenschaft. Dies ist jedoch nicht länger die Philosophie, sondern die Kybernetik. „Diese Wissenschaft entspricht der Bestimmung des Menschen als des gesellschaftlich-handelnden Wesens. Denn sie ist die Theorie der Steuerung des möglichen Planens und Einrichtens menschlicher Arbeit.“¹⁰⁵

Was in Heideggers Denken nicht auftaucht, ist eine neue schöpferische Möglichkeit des Menschseins, wie sie Gebser gerade auch in den Ergebnissen der Einzelwissenschaften erkennt und nachweist. Heidegger sieht gleichwohl eine neue Aufgabe, die dem Denken am Ende der Philosophie vorbehalten bleibt. Ein Aufweis dieser Aufgabe müsste tief in Heideggers Werk eindringen und gehört nicht in den Rahmen der vorliegenden Arbeit. Es sei jedoch betont: Ein Denken, das sich dieser Aufgabe annimmt, ist für Heidegger keine Philosophie mehr. Auf die rhetorische Frage, ob dieses neue Denken nicht „irrational“ sei, erwidert Heidegger, dass noch gar nicht hinreichend bedacht wurde, was unter Ratio zu verstehen ist.¹⁰⁶ Und er fährt fort:

Vielleicht gibt es ein Denken, das nüchterner ist als das unaufhaltsame Rasen der Rationalisierung und das Forttreibende der Kybernetik. Vermutlich ist gerade dieser Fortriß äußerst irrational.

99 Heidegger 2000. S. 62.

100 Ebd.

101 Ebd. S. 63.

102 Ebd.

103 Vgl. ebd. S. 64.

104 Ebd. S. 65.

105 Ebd. S. 64.

106 Vgl. ebd. S. 79.

Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik, nüchterner und darum abseits, ohne Effekt und gleichwohl von eigener Notwendigkeit.¹⁰⁷

„Außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational“ – ist es verfehlt, hier das Bedürfnis nach „Arationalität“ im Sinne Gebasers herauszuhören?

Die Verschränkung von Bewahrung und Überwindung, die im Terminus der Überdetermination nach Gebaser (ähnlich wie im Hegelschen Terminus der „Aufhebung“) gedacht werden soll, macht das „Ende der Philosophie“ im Sinne Gebasers zu einer komplexen Angelegenheit. Keinesfalls ist dabei an eine Abschaffung der Philosophie zu denken, an ihre Selbstaufgabe oder ihr Verlöschen. Sicher ist zwar: Das integrale Bewusstsein geht über die „systematische Philosophie individueller Prägung“ (III, 418) hinaus. Das schließt jedoch nicht aus, dass neue Denkformen oder neue philosophische Ansätze gerade jenes „integrale Bewusstsein“ vorbereiten helfen könnten und im Sinne einer Umgestaltung der Wissensformen und der Wissenschaften auch auf eine Umgestaltung der Bewusstseinsstruktur hinarbeiten könnten.

Der Physiker Harald Atmanspacher beispielsweise bezeichnet in seinem Buch *Die Vernunft der Metis* mit „metischer Vernunft“ eine rational darstellbare Vorform des integralen Bewusstseins. Metische Vernunft meint dabei, wie Atmanspacher ausführt, „eine spezifisch europäische Art und Weise der Auseinandersetzung mit den Themen Integration, integrale Wirklichkeit bzw. integrales Bewußtsein“.¹⁰⁸ Diese Auseinandersetzung „muß über das mentale Bewußtsein, über rationale Objektivität, über die analytische Differenzierung führen, und sie darf die positiven Aspekte dieser abendländischen Formen der Erkenntnissuche nicht einfach im Überschwang der Erwartung eines 'neuen Zeitalters' über Bord werfen.“¹⁰⁹ Diese Ausführungen sind zu unterstreichen und machen deutlich, in welcher Art man ein „Ende der Philosophie“ in Gebasers Sinn verstehen könnte: Die Philosophie wird in dem Maße an der „aperspektivischen Welt“ teilhaben, in dem sie bereit ist, sich gemäß den Anforderungen der gegenwärtigen Bewusstseinsmutation umzubilden in etwas, das Gebaser als „Eteologie“ bezeichnet (vgl. dazu Abschnitt 4.6.).

4.3. „Manifestationen der aperspektivischen Welt“ in der Philosophie

Der zweite Teil von *Ursprung und Gegenwart* ist größtenteils dem Aufweis von „Manifestationen der aperspektivischen Welt“¹¹⁰ in den Wissenschaften und Künsten gewidmet. Gemeint sind damit Symptome für die sich anbahnende Mutation zum integralen Bewusstsein, aber auch Hinweise auf

107 Heidegger 2000. S. 79.

108 Atmanspacher 1993. S. 246.

109 Ebd.

110 „Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen“ ist der Titel des zweiten Teils von *Ursprung und Gegenwart*.

eine neue Weltsicht. In einem eigenen Kapitel weist Gebser auf, wie die Philosophie durch die gegenwärtige Bewusstseinsmutation umgestaltet wird. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich jedoch eigene Einschätzungen zur Sprache bringen.

„Die Normaluhr einer abstrakten Epoche ist explodiert“,¹¹¹ schreibt Hugo Ball in seinen Aufzeichnungen *Die Flucht aus der Zeit*. In Heideggers Nachdenken über den „Augenblick“, gleichermaßen jedoch in philosophischen Konzepten wie Ernst Blochs „Dunkel des gelebten Augenblicks“, Carl Schmitts „Augenblick der Entscheidung“, Ernst Jüngers „plötzlichem Schrecken“ und Paul Tillichs „Kairós“¹¹² äußert sich ein Ungenügen am mentalen Zeitbegriff. All diese Konzepte eines „Zeitenbruchs“ gehen auf Kierkegaard und seinen Begriff des „*Augenblicks*“ zurück. Damit ist kein Zeitteil gemeint, sondern *eine qualitativ andere Zeit*, und im Denken des Augenblicks ereignet sich die „Explosion“ und Destruktion des Zeitbegriffs der mental-rationalen Epoche. „Gegen das flache Undsowweiter bürgerlicher Stabilität steht der grelle Genuß einer intensiven Unendlichkeit – im Augenblick.“¹¹³ Dass damit die Transparenz und Dauerhaftigkeit der Gebser'schen „Zeitfreiheit“ erreicht wird, ist nicht garantiert. Doch man darf zumindest vermuten, dass die Denkanstrengungen der Genannten in diese Richtung zielen.

Bergson mit seiner Theorie der „wahren Dauer“ (vgl. das Zitat in Abschnitt 4.1.) und Heidegger mit seinem Bedenken der „eigentlichen Zeitlichkeit“ werfen der philosophischen Tradition gewissermaßen „Zeitvergessenheit“ vor. „Die bei Bergson und Heidegger besonders prononcierte These lautet, Zeit sei in der abendländischen Denktradition zwar nominell, aber nicht faktisch Thema.“¹¹⁴ Diese These ist zwar umstritten, wäre jedoch im Sinne Gebser's und seiner These von einer Verräumlichung und Deklassierung der Zeit durch die mentale Bewusstseinsstruktur. Im Sinne einer „*recherche du temps perdu*“, einer Suche nach der in ihrer Verräumlichung verlorenen Zeit, lassen sich dann die Versuche Heideggers, Bergsons und vieler anderer Philosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts deuten.

Die diesbezüglichen Erörterungen Gebser's finden sich in dem Kapitel aus *Ursprung und Gegenwart*, das die „Manifestationen der aperspektivischen Welt“ in der Philosophie zum Thema hat. Diese Erörterungen führen gleichzeitig die philosophiegeschichtlichen Motive fort, die in Abschnitt 3.2. dargestellt wurden. Gebser belässt es auch hier größtenteils bei Andeutungen und lässt manchmal –

111 Hugo Ball: *Die Flucht aus der Zeit*. München / Leipzig: Duncker & Humblot 1927. S. 161. Vgl. auch folgende Aussage Hugo Balls, die eine Tendenz in der Kunst des 20. Jahrhunderts benennt, die auch Jean Gebser zu fassen versuchte: „Unser jetziges Stilbemühen – was versucht es? Sich zu befreien von der Zeit, auch im Unterbewußten, und dadurch der Zeit ihre innerste Form zu geben.“ (Ebd. S. 158.)

112 Die Aufzählung habe ich entnommen aus: Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. 6. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer 2009. S. 199.

113 Ebd.

114 Walther Ch. Zimmerli / Mike Sandbothe: *Einleitung*. In: dies. (Hrsg.): *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*. 2., erw. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. S. 6.

das sei kritisch angemerkt – die nötige Präzision vermissen. Das war angesichts der Menge des von Gebser aufgenommenen Materials wohl kaum zu vermeiden.

Gerade in der Epoche, in der die Verräumlichung der Zeit ihren Höhepunkt erreicht, bei einem Zeitgenossen Descartes', taucht nach Gebser zum ersten Mal ein temporischer¹¹⁵ Versuch auf: bei Blaise Pascal.

Vorbereitet wurde der „Einbruch der Zeit“ wohl durch Pascal. [...] In dem Moment, da Descartes die analytische Methode einführt, die immer quantitativ ist, entwirft Pascal seine Philosophie des Herzens, die qualitativer, wertmäßiger Art ist. [...] Auch führt Pascal zwei Konzepte durchaus zeitgebundener Art ein: das des „ennui“, der Langeweile, und das des „divertissement“, der zeitlichen „Zerstreuung“; er faßt damit, zuerst einmal auf negative Weise, die Wirksamkeit aufgestauter, geräumlicher Kräfte. Gerade diese „Zeit“-Aspekte dürfen wir in der Formulierung dieser beiden gänzlich neuartigen Konzepte vermuten [...]. „Ennui“ und „divertissement“ sind Ausdrücke dafür, daß der Mensch auf der Suche nach der echten Zeit ist. Denn der Mensch müßte eigentlich, wie Pascal schreibt, fähig sein, „ruhig in seinem Zimmer zu sitzen“, also Zeit zu haben. (III, 545f.)

Nach dem temporischen Versuch Pascals habe dann vor allem seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhunderts das Zeitproblem die Philosophie immer mehr beschäftigt.

Bei Hegel sei es die Beschäftigung mit dem Begriff der Arbeit, wie sie sich in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) findet, die auf eine Auseinandersetzung mit dem Zeitproblem hindeute. Denn die „Arbeit [...] verhält sich zum Besitz, wie die Zeit zum Raum!“ (III, 546) Darauf folgen dann, so Gebser, die großen philosophischen Zeitanalysen. In Kierkegaards *Der Begriff Angst* (1844) wird der Begriff der „Zeitlichkeit“ eingeführt, der dann – was Gebser nicht erwähnt – seinen großen Auftritt im Werk Heideggers haben wird. Bei Bergson sei es vor allem die Schrift *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) und die Auseinandersetzung mit den Themen Zeit und Freiheit, die den mental-rationalen Zeitbegriff und die Systeme „sprengt“. „Zeit und Freiheit sind [...] dem Determinismus inkongruent; ihre Koppelung sprengt die 'Systeme'.“ (Ebd.) „Diese erste Schrift ist wie das ganze Werk Bergsons Wegbereiter für die Erhellung dessen geworden, was Zeit ist, und noch heute von grundlegendem Einfluß auf die Ausgestaltung der neuen Denkweise, wofür dann sein Hauptwerk 'Schöpferische Entwicklung' (1907) ausschlaggebend war.“ (Ebd.) Hier werde nämlich „der schöpferische Aspekt der Zeit herausgearbeitet: 'Die Zeit ist Zeugung oder sie ist schlechthin nichts.'¹¹⁶ Damit wird sie vom Raume losgelöst, also raumfrei, und erhält jene Eigenständigkeit, die ihr durch bloße logistische Deduktion niemals zusprechbar gewesen wäre.“ (III, 546f.) Dann erwähnt Gebser auch *Sein und Zeit* (1927), in dem Heidegger „das Zeitproblem auf seine Weise in seiner Auseinandersetzung mit Hegel“ (III, 547) gelöst habe. Schließlich zitiert Gebser Husserl mit

115 Es sei daran erinnert: Der Gebsersche Begriff der „Temporik“ bezeichnet die „Versuche hinsichtlich aller Strukturen und auf allen Gebieten für unsere ganze Wirklichkeit das bewußt zu machen, was sich 'hinter' dem Begriff Zeit an Fülle und Freiheit verbirgt.“ (III, 487)

116 Gebser zufolge wird hier zitiert: Henri Bergson: *Schöpferische Entwicklung*. Jena: Diederichs 1912. S. 344.

der lapidaren Formulierung, dass „Raumdingkonstitution eine Zeitkonstitution voraussetze“.¹¹⁷ In diesem Zitat kommt nämlich genau jene Abhängigkeit des Raumes von der Weltkonstituante Zeit zum Ausdruck, die für Gebasers Konzeption eines aperspektivischen Bewusstseins so zentral ist.

Nach seiner Skizze zu den temporischen Versuchen in der Philosophie kommt Gebser zu folgendem Ergebnis:

Es dürfte deutlich geworden sein, in welchem Maße die Hereinnahme des Zeitproblems und die tiefreichende Auseinandersetzung mit ihm Anlaß zu einer grundsätzlichen Wendung der Philosophie geworden ist. Alle Aspekte der „Zeit“, die durch den Begriff „Zeit“ verdeckt worden waren, sind sichtbar, und ihre Vielschichtigkeit ist deutlich geworden. Zugleich hat die Anerkennung der Zeit als Intensität und Qualität, als eigenständiger Wert oder als Eigen-Element die rein formallogistische Systematik der bisherigen Philosophie gesprengt. Die Philosophie ist auf dem Sprung aus der räumlich gebundenen Vorstellungswelt dreidimensionaler Art in die vierdimensionale Wahrnehmungswelt der aperspektivischen Raumzeitfreiheit. Das aber ist gleichbedeutend mit ihrer Selbstüberwindung. Die systemgebunden stets der Dreidimensionalität verhafteten Philosopheme wandeln sich infolge der bewußtseinsmäßigen Überdeterminierung durch das Achronon in vierdimensionale Eteologeme, das will sagen in *reine Aussagen und Wahrgebungen* des durchsichtig werdenden Wahren. (III, 548)

Außer dem Einbezug der Zeit in das philosophische Denken erkennt Gebser in der Philosophie zwei weitere Ansätze zur Überwindung des mental-rationalen Bewusstseins: das Eingeständnis der Unzulänglichkeit des Rationalen und die Hinwendung zum Ganzen und zur „Diaphanität“, also zur Durchsichtigkeit (vgl. III, 544).

Ein *Eingeständnis der Unzulänglichkeit des Rationalen* sieht Gebser in der Entwicklung nicht-aristotelischer bzw. nicht-Boolescher Logiken (vgl. III, 549). Auf die Bedeutung des aristotelischen *tertium non datur*, des Dualismus und der Zweiwertigkeit im mental-rationalen Bewusstsein wurde bereits in Abschnitt 3.1. hingewiesen. Daraus wird ersichtlich, dass die Überwindung der Zweiwertigkeit in der Logik auch eine Überwindung des Denkschemas der mentalen Bewusstseinsstruktur bedeutet. Atmanspacher erläutert die Grundidee der nicht-Booleschen Logiken:

Verwendet man Boolesche Logik, so gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder das Symbol gehört zur Menge oder es gehört nicht dazu. Dementsprechend kann die Zugehörigkeitsfunktion lediglich zwei Werte annehmen: 1 oder 0. Im Gegensatz dazu ist nicht-Boolesche Logik im allgemeinen vielwertig anstatt zweiwertig. Auf diese Weise schließt sie das Konzept eines *Grades* von Zugehörigkeit ein, das auf den ersten Blick ungewöhnlich erscheint, das jedoch bei näherer Betrachtung den Gegebenheiten des Alltags wesentlich besser gerecht wird als zweiwertige Logik dies tut. Nicht-Boolesche Logik hat seit den Anfängen der Quantentheorie in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts langsam, aber stetig an Bedeutung gewonnen.¹¹⁸

Das Konzept einer vielwertigen Logik findet man bereits in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts bei dem polnischen Logiker Jan Łukasiewicz. Es wurde von dem Physiker und Philosophen Hans Reichenbach in dessen *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics* (1944) aufgegriffen.

117 Gebser zitiert hier nicht direkt aus einem Husserl-Text, sondern aus dem Buch von Werner Gent: Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts. Bonn: Cohen 1930. S. 368.

118 Atmanspacher 1993. S. 223.

Dort führt Reichenbach neben den Wahrheitswerten der *Wahrheit* und *Falschheit* als dritten Wahrheitswert den der *Unbestimmtheit* ein. Gebser sagt über die dreiwertige Logik Reichenbachs:

Durch sie erfolgte eine Auflockerung der Logik und eine Erweiterung der Systematik, die der Philosophie durch die neue Physik, vor allem durch die Indeterminiertheit des Planckschen Wirkungsquantums, aufgezwungen wurde. Sie ist damit [...] ein Versuch der Philosophie, ohne Aufgabe des Rationalen, die arationalen Konsequenzen der neuen Physik faßbar zu machen. Dieser Versuch selber sprengt jedoch ihre einstigen Grundlagen. (III, 549)

Außerdem setzte Gebser große Hoffnungen in eine „Quantenlogik“,¹¹⁹ wie sie u. a. von Werner Heisenberg gefordert worden ist.¹²⁰ Nach Gebser „dürfte [...] die Arbeit von C. F. v. Weizsäcker an der 'Quantenlogik' philosophisch zum entscheidenden Ereignis unserer Epoche werden.“ (Ebd.)

Diese „Nicht-aristotelische Logik“, die umfassender ist als die bisherigen Versuche der „Dreiwertigen Logik“ und die in ihren Folgen der „Nicht-Euklidischen Geometrie“ vergleichbar sein wird, wird uns die Denkmöglichkeiten eröffnen, die wir dringend benötigen, um die neue Wirklichkeit zu gewährleisten, deren Bewußtwerdung nicht zuletzt durch die Funde der Kernphysik ausgelöst worden ist.“ (III, 549f.)

In Gebser's später Schrift *Verfall und Teilhabe* heißt es:

Es sei mit allen Vorbehalten gestattet, eine bloße Vermutung zu äußern: daß nämlich die von den neuen kernphysikalischen Gegebenheiten ausgehende Arbeit an der sogenannten „Komplementaritätslogik“ (oder „Quantenlogik“) sehr wohl die gewissermaßen erhöhte (oder vertiefte) Form der aristotelischen Logik ermöglichen könnte, und daß sie damit den irrationalen Polaritäts-Charakter der „Innenteknik“ sowie die rational-logische Gegensatz-Systematik der „Außentechnik“ in eine Form überhöhte, welche diese beiden Techniken in einem Miteinander vollziehbar machen würde. (V/II, 26)

Was Gebser vermutlich nicht mehr zur Kenntnis nahm, ist die Entstehung der *Fuzzy-Logik*, deren Grundlage 1965 durch das Konzept sogenannter „unscharfer Mengen“ von Lotfi Zadeh geschaffen wurde. Die Fuzzy-Logik hat die Grauskalen zwischen Schwarz und Weiß zum Thema, für die die zweiwertige Logik blind ist.

Nun komme ich zum dritten und letzten Ansatz zur Arationalität in der Philosophie: die *Hinwendung zum Ganzen und zur „Diaphanität“* (d. h. zur Durchsichtigkeit). Sie wird nach Gebser unter anderem in einigen Äußerungen Heideggers sichtbar:

[E]s darf vielleicht als bedeutsam erachtet werden, daß Heidegger, der selbst auf die Begrenztheit des bloßen „Vor-Stellens“ hinweist, des öfteren von der „Durchsichtigkeit“ gewisser Sach- oder Denkverhalte spricht. Gewiß, diese Durchsichtigkeit ist bei Heidegger stets ontologisch bezogen. Aber wie auch immer sie gemeint ist, die Tatsache ist symptomatisch, daß bei seinen Bemühungen um die Klärung des Seins als Realisationsweise statt der Erlebbarkeit, Erfahrbarkeit oder Vorstellbarkeit vom Durchsichtig-Werden die Rede ist. (III, 554)

In dem Aufsatz „Wozu Dichter?“ aus den *Holzwegen* spricht Heidegger von der „Kugel des Seins“,

119 Eine kurze Einführung in die Grundideen der Quantenlogik findet sich in Atmanspacher 1993, S. 66-71.

120 Vgl. Werner Heisenberg: Physik und Philosophie. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien: Ullstein 1977. S. 152-155.

die wir „niemals gegenständlich vorstellen“¹²¹ dürften. Für Gebser weist das Wort von der „Kugel des Seins“, das Heidegger von Rilke¹²² übernommen hat, und das vermutlich letztlich auf Parmenides' Lehrgedicht zurückgeht, auf „das Ganze“ hin, das für das integrale Bewusstsein „transparent“ wird (vgl. ebd. und III, 665f.). Gebser ist der Meinung, dass Heidegger in einigen Ausführungen aus „Wozu Dichter?“ sowohl über Parmenides als auch über Rilke hinausgeht. Die von Gebser zitierten Sätze lauten:

Im unsichtbaren Innersten des Herzens ist der Mensch erst dem zugeneigt, was das zu Liebende ist: die Ahnen, die Toten, die Kindheit, die Kommenden. Dies gehört in den weitesten Umkreis, der sich jetzt als die Sphäre der Präsenz des ganzen heilen Bezuges erweist. Zwar ist auch diese Präsenz wie diejenige des gebräuchlichen Bewußtseins des rechnenden Herstellens eine solche der Immanenz. Aber das Innen des ungebräuchlichen Bewußtseins bleibt der Innenraum, in dem für uns jegliches über das Zahlhafte der Rechnung hinaus ist und, frei von solcher Schranke, überfließen kann in das entschränkte Ganze des Offenen.¹²³

Gebser kommentiert: „Durch diese Ausführungen erhält die 'Kugel des Seins' eine Transparenz, die sie weder bei Parmenides noch bei Rilke hat. Der bildhaft-mythische Bezug bei Parmenides und die ausgesprochen magische Verhaftung Rilkes, die nur potentiell die Transparenz enthalten, werden hier überwunden.“ (III, 556)

Gebser kommt zu dem Ergebnis, dass sich die aperspektivische Welt auch in der „letzten Philosophie“ (III, 557) manifestiert. „In ihr ist statt vom Vorstellen vom Durchsichtig-Werden, statt von Systemen vom Ganzen, statt vom mentalen Dreierschritt oder der 'Pyramide' von der Kugel als Sphäre der Gegenwart des ganzen Bezuges die Rede.“ (Ebd.) Den Beziehungen zwischen Heidegger und Gebser genauer nachzugehen wäre sicherlich ein lohnendes Unternehmen, das jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann und späteren Untersuchungen vorbehalten bleiben muss.

4.4. Nietzsches „Perspektivismus“ und Gebsters „Aperspektivität“

In Abschnitt 3.3. wurde mit der „oceanischen“ (kreisenden) Denkform eine Art des Denkens vorgestellt, in der das Sowohl-als-auch (die Polarität) und die kreisende Bewegung der mythischen Bewusstseinsstruktur *noch* gegenwärtig sind, obwohl das Denken als Realisationsweise bereits in den Bereich der mentalen Struktur gehört. Dies wirft die Frage auf, ob es in der Philosophie Denkformen gibt, die – im Bereich der mentalen Struktur – *schon* auf die arationale Realisationsweise der integralen, aperspektivischen Bewusstseinsstruktur vorausweisen. Ein erster Kandidat dafür ist der

121 Heidegger 1963. S. 278.

122 „[W]ie der Mond, so hat gewiß das Leben eine uns dauernd abgewendete Seite, die *nicht* sein Gegen-Teil ist, sondern seine Ergänzung zur Vollkommenheit, zur Vollzähligkeit, zu der wirklichen heilen und vollen Sphäre und Kugel des *Seins*.“ (Rainer Maria Rilke an Margot Sizzo am Drei-Königs-Tag 1923. Zitiert nach: Rainer Maria Rilke: Mitten im Lesen schreib ich dir. Ausgewählte Briefe. Hrsg. v. Rätus Luck. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998. S. 289.)

123 Heidegger 1963. S. 282.

Perspektivismus Nietzsches, den ich nun betrachten werde, bevor ich mich im nächsten Abschnitt dem „Rhizom-Denken“ von Deleuze und Guattari zuwende.

In der *Genealogie der Moral* schreibt Nietzsche, es müsse möglich sein, „dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiss.“¹²⁴ Nietzsche greift die Vorstellung einer „objektiven Erkenntnis“ an und spielt seinen radikalen Perspektivismus dagegen aus:

Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen, alten Begriffs-Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis“ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarnen solcher contradiktorischer Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntnis an sich“: – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches „Erkennen“.¹²⁵

Danach befürwortet Nietzsche etwas, was man statt Perspektivismus wohl besser „Multi-Perspektivismus“ nennen würde: „[J]e mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen; je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser 'Begriff' dieser Sache, unsre 'Objektivität' sein.“¹²⁶

Nietzsches „Perspektivismus“ ist also, zumindest in der Art, wie er in der *Genealogie der Moral* dargestellt wird, nicht als Aufforderung zu verstehen, seinen Blick auf nur *eine* Perspektive zu verengen. Im Gegenteil: Der reife Nietzsche vertritt etwas, das man als „Multi-Perspektivismus“ bezeichnen könnte und erhebt die Forderung nach einer Pluralität der Perspektiven. Keine der Perspektiven ist *die* richtige, keine „besser“ als die anderen – doch Nietzsche zufolge ist es dennoch nützlich, so viele Perspektiven wie möglich gegenwärtig zu haben.

Diese Vielfalt von Perspektiven befreit uns freilich nicht von dem, was nach Nietzsche ein universales Gesetz der Erkenntnis ist: dass sie immer *perspektivisch* ist.¹²⁷ Ich schlage daher vor, Nietzsches Perspektivismus – verstanden als „Multi-Perspektivismus“ – als *Übergangsphänomen* zu sehen, das zur „Aperspektivität“ im Sinne Gebasers führen kann. Bei Gebaser kommt nämlich zu der Pluralität der Perspektiven noch etwas hinzu: eine Befreiung von der ausschließlichen Gültigkeit des Perspektivischen. Diese Befreiung findet sich bei Nietzsche noch nicht.

124 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. In: ders.: Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. 9. Aufl. München: DTV 2007. S. 364f.

125 Ebd. S. 365.

126 Ebd.

127 „Auch führt eine solche Summierung von Perspektiven nicht zu einer perspektive-freien Erkenntnis.“ (Wolfgang Müller-Lauter: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin / New York: de Gruyter 1971. S. 62.)

4.5. Das rhizomatische Denken – eine neue Denkform

Für Karen Gloy entspricht die „postmoderne“ Denkform des „Rhizom-Denkens“ von Gilles Deleuze und Félix Guattari der Zeitauffassung der modernen Physik, in der Zeit nicht als Linie, sondern als sich auffächerndes Geflecht von Möglichkeiten verstanden werde.¹²⁸ Diese neuartige Zeitauffassung beruht auf der (durchaus anfechtbaren) Viele-Welten-Interpretation der Quantenmechanik von Hugh Everett und stellt vielleicht einen *Ansatz* zur „Zeitfreiheit“ im Sinne Gebasers dar. Ebenso könnte das nicht-lineare Denken von Deleuze und Guattari als *Ansatz* zu einem „aperspektivischen Denken“ im Sinne Gebasers verstanden werden. Ich beziehe mich im Folgenden auf die Einleitung zu dem auf Französisch erstmals 1980 erschienenen Buch *Tausend Plateaus*.

Die Abkehr vom „pyramidalen“ und vom „perspektivischen Denken“ (vgl. Abschnitt 3.3.) äußert sich bei Deleuze und Guattari in einer Abkehr vom „Wurzel-Buch“¹²⁹ der klassischen Tradition. „Es ist das klassische Buch als schöne Innerlichkeit, organisch, signifikant und subjektiv (die Schichten des Buches).“¹³⁰ Das „Wurzel-Buch“ folgt einer binären Logik, es erzeugt immer neue Dichotomien. „Die binäre Logik ist die geistige Realität des Wurzel-Baumes.“¹³¹ Als Beispiel verweisen Deleuze und Guattari auf den syntagmatischen Baum von Chomsky, der von einem Punkt S ausgeht und durch abzweigende Dichotomien erweitert wird.¹³² Hinsichtlich der Herrschaft dieses binären und hierarchischen, wurzel- und baumartig sich verzweigenden Denkens stellen die französischen Autoren fest: „Es ist merkwürdig, wie der Baum die Wirklichkeit und das gesamte Denken des Abendlandes beherrscht hat, von der Botanik bis zur Biologie und Anatomie, aber auch die Erkenntnistheorie, die Theologie, die Ontologie, die gesamte Philosophie... der Wurzelgrund, *Grund, roots* und *foundations*.“¹³³ Bei dieser Art des Denkens gibt es einen „Stamm“ oder eine „Hauptwurzel“, also ein Zentrum, und es schreitet linear fort nach den Gesetzen einer binären Logik.

In Abgrenzung von dieser Art des Denkens entwickeln Deleuze und Guattari ihre Theorie des „Rhizoms“. Dieser Begriff stammt ursprünglich aus der Botanik und meint ein Wurzelsystem ohne Hauptwurzel, z. B. das Myzel von Pilzen. Für Deleuze und Guattari hat dieser Begriff jedoch eine weit größere Reichweite:

Ein Rhizom ist als unterirdischer Strang grundsätzlich verschieden von großen und kleinen Wurzeln. Zwiebel- und Knollengewächse sind Rhizome. Pflanzen mit großen und kleinen Wurzeln können in ganz anderer Hinsicht rhizomorph sein, und man könnte sich fragen, ob das Spezifische der Botanik nicht gerade das Rhizomorphe ist. Sogar Tiere sind es, wenn sie eine Meute bilden, wie etwa Ratten. Auch der Bau der Tiere ist in all seinen Funktionen rhizomorph: als Wohnung, Vorratslager, Bewegungsraum, Versteck und Ausgangspunkt. Das Rhizom selber kann die unterschied-

128 Vgl. Gloy 2008. S. 32-35.

129 Gilles Deleuze / Félix Guattari: *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve 1992. S. 14.

130 Ebd.

131 Ebd.

132 Vgl. ebd. S. 14 / S. 16.

133 Ebd. S. 31f.

lichsten Formen annehmen, von der verästelten Ausbreitung in alle Richtungen an der Oberfläche bis zur Verdichtung in Zwiebeln und Knollen.¹³⁴

Während das baumartige Denken linear fortschreitet, breitet sich das Rhizom-Denken netzwerkartig aus: „[I]m Unterschied zu Bäumen oder ihren Wurzeln verbindet das Rhizom einen beliebigen Punkt mit einem anderen beliebigen Punkt, wobei nicht jede seiner Linien auf andere, gleichartige Linien verweist; es bringt ganz unterschiedliche Zeichenregime und sogar Verhältnisse ohne Zeichen ins Spiel.“¹³⁵ Die Abkehr vom organisierenden Zentrum der europäischen Zentralperspektive vollzieht sich auch bei Deleuze und Guattari: „Anders als zentrierte (auch polyzentrische) Systeme mit hierarchischer Kommunikation und feststehenden Beziehungen, ist das Rhizom ein azentrisches, nicht hierarchisches und asignifikantes System ohne General.“¹³⁶

Tausend Plateaus besteht nicht aus Kapiteln, sondern aus „Plateaus“, und die Autoren betonen, dass man diese in beliebiger Reihenfolge lesen kann.

Wir bezeichnen jede Mannigfaltigkeit als „Plateau“, die mit anderen Mannigfaltigkeiten durch äußerst feine unterirdische Stränge verbunden werden kann, so daß ein Rhizom entstehen und sich ausbreiten kann. Wir schreiben dieses Buch wie ein Rhizom. Es ist aus Plateaus zusammengesetzt oder komponiert. Wir haben ihm eine zirkuläre Form gegeben, aber nur zum Spaß. Jeden Morgen nach dem Aufstehen hat sich jeder von uns gefragt, welche Plateaus er sich vornehmen würde, um hier fünf oder dort zehn Zeilen zu schreiben. Wir haben halluzinatorische Experimente gemacht, wir haben beobachtet, wie Linien ein Plateau verlassen haben, um wie kleine Ameisenkolonnen zu einem anderen weiterzuziehen. Wir haben Konvergenzkreise gezogen. Jedes Plateau kann von jeder beliebigen Stelle aus gelesen und mit jedem anderen in Beziehung gesetzt werden.¹³⁷

Dieses Konzept ersetzt den linearen Ablauf von Anfang, Höhepunkt und Ende durch ein kontinuierliches, gleichmäßiges Intensitäts-„Plateau“: „Ein Plateau ist immer Mitte, hat weder Anfang noch Ende.“¹³⁸

Diese kurze Darstellung wesentlicher Charakteristika des Rhizom-Denkens dürfte deutlich gemacht haben, dass es die systematische Philosophie hinter sich lässt. An die Stelle eines zentrierten Systems tritt ein azentrisches, an Stelle des linearen Fortschreitens tritt das Netzwerk, und an Stelle der binären Logik treten die Mannigfaltigkeiten. So kann man auch diese neue Denkform als eine in die Zukunft vorausweisende „Manifestation der aperspektivischen Welt“ in der Philosophie betrachten.

4.6. Was ist „Eteologie“?

Ein richtiges Verständnis dessen, was Gebser als „Eteologie“ bezeichnet, ist zentral für das Verständnis von Gebasers Konzeption. Wird der Begriff der „Eteologie“ missverstanden, dann gerät

134 Deleuze / Guattari 1992. S. 16.

135 Ebd. S. 35f.

136 Ebd. S. 36.

137 Ebd. S. 37.

138 Ebd.

Gebser leicht unter Verdacht des Irrationalismus, obwohl er den die Ratio überdeterminierenden Charakter seiner neuen Konzepte stets betont.

Es wurde bereits gesagt: Die „Eteologie“ ist jene Aussageform, die den Anforderungen der Mutation zum integralen Bewusstsein gerecht werden und die „Wahrung“ akategorialer Elemente wie der Zeit erlauben soll. „Wahrung“ bedeutet Bewusstwerdung, sie stellt den Versuch dar, den fälschlich in den Systemen verräumlichten Intensitäten¹³⁹ gerecht zu werden und eine ihnen gemäßige Aussageform zu finden.

Die Eteologie tritt an die Stelle der Philosophie, so wie einst diese an Stelle der Mythen trat. Das ἔτεον (eteon) als das Wahrseiende wird in den Eteologemen zur Aussage, durch die das Wahre „gewahrt“ wird, durch die es also jene Wahrung erfährt, die aus dem Wahrgeben-Wahrnehmen erwächst. Somit ist die Eteologie keine bloße Ontologie, also keine Seinslehre, noch ist sie eine Existenzlehre. Mit ihr wird die dualistische Fragestellung nach Sein/Nichtsein, die nur dem Mentalen gemäß ist, überwunden; mit ihr auch die säkularisierte Seinsfrage, die nichts mehr als das Dasein, die Existenz, zum Inhalt, besser zur Leerheit hat. Jedes Eteologem ist Wahrung, die als solche stets nur Gültigkeit hat, wenn sie den Ursprung in der Gegenwart durchsichtig werden läßt, und sie kann dies nur, wenn sie ichfrei und damit nicht nur subjektfrei, sondern auch objektfrei formuliert wird, denn dann erst wahrt sie das Ganze. Mit Darstellung hat das nichts zu tun; nur *dem philosophischen Denken stellt sich die Welt dar; dem integralen Wahrnehmen ist die Welt reine Aussage und damit Wahrung.* (III, 418f.)

Im Folgenden führt Gebser zwei weitere zentrale Begriffe ein, den Begriff der „Systase“ und den der „Synairese“ (beides Neologismen Gebasers).

In Fortführung der eben zitierten Äußerungen über die Eteologie und das Eteologem (die eteologische Aussage) schreibt Gebser: „Das Hilfsmittel, das diese Aussage ermöglicht, ist die Systase.“ (III, 419) Zu diesem Begriff erläutert er:

Systase ist die deutsche Form des griechischen σύστασις (systasis), das „Zusammenfügen, Zusammenfügung, Verbindung“ bedeutet und auch den Sinn von „Sich-Gestalten“ und „Ursprung“ hat; es bringt einen Vorgang zum Ausdruck, durch den Teilhaftes als Bestandteil sich dem Ganzen einfügt oder ihm eingefügt wird. (Anm. 4 zu III, 383)

Der Ausdruck „Systase“ wird von Gebser gebraucht, um „die Wirksamkeit aller akategorialen Elemente, also alle Manifestationsarten und Aspekte der 'Zeit', die ihres raumlosen Charakters wegen nicht Gegenstand kategorialer Systematik sein können“ (III, 419) zu umschreiben. „Die Systase ist ein Zusammentreten oder ein Zusammenfügen der Teile zur Ganzheit. Ihr akategoriales Element ist die integrierende Dimension, durch welche die dreidimensionale Raumwelt, die stets eine Welt der Teile ist, aussagbar zur Ganzheit zusammengeschlossen wird.“ (Ebd.)

Zum Begriff der „Synairese“ erläutert Gebser:

Synairese leitet sich ab von συναίρειν (synaireo) das „zusammenfassen, zusammennehmen“ bedeutet, und zwar besonders in dem Sinne, daß „alles von allen Seiten, vor allem geistig, erfaßt und ergriffen“ wird [...]. Während die Synthese ein kausallogischer Schluß ist, nämlich eine mentale (trinitäre) Einigung von These und Antithese, die aber sofort wie-

139 „Intensitäten sind nicht meßbar; es sei denn, man verwechsle sie mit Druck, Pression, Spannung.“ (III, 421)

der zerfällt, weil sie selber zur These wird und somit Resultat eines teilenden, perspektivischen Sehens bleibt, so ist die Synairese ein Vollzug integraler Art, der „von allen Seiten erfassend“, also aperspektivisch, wahrnimmt. (Anm. 5 zu III, 420)

Bezeichnet die *Systase* gewissermaßen eine neue Dimension, so meint die *Synairese* den Vollzug der Wahrnehmung dieser neuen Dimension:

Die Synairese ist der aperspektivische Vollzug des zusammenfassenden Wahrnehmens von Systase und System. Dieses synairetische Wahrnehmen ist die Vorbedingung für die Diaphanik, die dann vollziehbar wird, wenn außer der Systase und dem System auch das Symbol in seiner mythischen Wirksamkeit unter Einschluß der magischen Symbiose präsent, also „gegenwärtig“ ist. (III, 420)

Die neue Aussageform, das Eteologem, fußt auf der bewusstseinsmäßigen Wahrnehmung des Ganzen durch die Synairese, die sich dann in einer das Ganze wiederum „wahrgebenden“ Aussage mitteilt. Sie kann also nur von einem Menschen geleistet werden, der die mentale Bewusstseinsstruktur verlassen und die Mutation zur integralen Bewusstseinsstruktur vollzogen hat, d. h. von jemandem, der das Ganze „wahr“.

Hier ist es wieder wesentlich, das Bewusstsein des Ganzen nicht mit einem differenzierungslosen Einheitsbewusstsein zu verwechseln. Ganzheit bedeutet Integration *und* Differenzierung, Einheit *und* Vielheit. „Die *ganze* Wirklichkeit ist somit etwas völlig anderes als eine *Einheitswirklichkeit*, wie sie oft als naive Utopie von Konfliktfreiheit und ewigem Glück gepriesen wird, wie sie aber auch zuweilen als Machtanspruch ohne Grenzen aus den Tiefen des menschlichen Unbewußten entstehen kann.“¹⁴⁰

Die Systeme werden durch die Systase überdeterminiert, d. h. sie werden auf ihren Bereich beschränkt, ohne deshalb abgeschafft zu werden. Systase und Synairese ermöglichen die Bewusstwerdung der „Zeit“ als integrierender Dimension, die als „vierte Dimension“ die drei Raumdimensionen überdeterminiert.

Gebser's ungewöhnliche, selbstgeschaffene Begriffe können misstrauisch machen. Mancher wird sich fragen, ob sich hier nicht sogar die sektiererische Sprache einer „Ideologie“ äußert. So schreibt z. B. Karen Gloy über *Ursprung und Gegenwart*, Gebser verwende darin „eine eigenwillige Terminologie und nicht weniger eigenwillige methodische Konstruktionen, die die Untersuchung nicht selten in die Nähe einer Ideologie rücken.“¹⁴¹

Stets haben neue Erkenntnisse und Erkenntnisformen auch nach einer neuartigen Sprache und ungewöhnlichen methodischen Konstruktionen verlangt. Wenn es – wie bei Gebser – darum geht, eine Struktur zu verlassen, die für Jahrhunderte das Abendland geprägt hat, ja fast mit dem Abendland

140 Atmanspacher 1993. S. 92, Fußnote 128.

141 Gloy 2006. S. 23.

identisch ist, dann lassen sich scheinbare „Seltsamkeiten“ wohl kaum vermeiden. Diese „Seltsamkeiten“ sind jedoch nur Ausdruck des schöpferisch Neuen. In den Jahren 1939/40, noch vor der Ausarbeitung seines Hauptwerks, schrieb Gebser: „Was im Moment geleistet werden könnte? Nur Pionierarbeit, das notwendige Aufräumen mit alten Vorstellungen, Begriffen, Meinungen, die einmal ihre Gültigkeit hatten, die wir aber mitschleppen wie ein Baum einzelne trockene Blätter noch bis ins Frühjahr an sich duldet.“ (VII, 273) Und noch in der späten Schrift *Verfall und Teilhabe* lässt Gebser erkennen, dass er sich der Schwierigkeiten seiner „Pionierarbeit“ sehr wohl bewusst war: „Das Handikap unserer Fragestellung besteht darin, daß wir heute, mangels sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten, versuchen müssen, Konstellationen, die dem sichtbaren Bereich fremdartig oder in-existent erscheinen, mit inadäquaten Termini gerecht zu werden.“ (V/II, 85) Hier konnte Gebser sich nicht anders helfen, als neue Termini zu erfinden.

Gegen Ideologieverdacht und Marginalisierung möchte ich nun in einigen Punkten die grundlegende Bedeutung Gebsters für die Philosophie erweisen.

5. Der Gegensatz zwischen Geist und Natur und seine Überwindung

5.1. Die historischen Wurzeln des Gegensatzes zwischen Geist und Natur

Es wurde bereits gesagt, dass Gebasers „aperspektivische Bewusstseinsstruktur“ eine Überwindung des dualistischen Denkschemas mit sich bringen soll. Als Beispiel dafür greife ich nun einen besonders wichtigen und fundamentalen Gegensatz heraus, den die aperspektivische Temporik nach Gebser überwinden wird: den Gegensatz zwischen Geist und Natur. Als solchen bezeichne ich jene fundamentale Spaltung, die durch die Intensivierung seines Bewusstseins im Laufe der Phylogenese zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Natur eingetreten ist. Diese Spaltung wurde z. B. von Karl Jaspers als „Subjekt-Objekt-Spaltung“ bezeichnet, von anderen als Gegensatz zwischen Leib und Seele,¹⁴² zwischen *res extensa* und *res cogitans*, zwischen Natur und Kultur namhaft gemacht. Über den Gegensatz zwischen Natur und Kultur sagt Jacques Derrida:

Trotz aller seiner Verjüngungen und Kostümierungen ist dieser Gegensatz gleichursprünglich mit der Philosophie. Er ist sogar älter als Platon. Er ist mindestens so alt wie die Sophistik. Vom Gegensatz *physis/nomos*, *physis/techne* ausgehend, ist er durch eine ganze historische Kette bis zu uns fortgetragen worden, indem die „Natur“ dem Gesetz, der Institution, der Kunst, der Technik, aber auch der Freiheit, der Arbitrarität, der Geschichte, der Gesellschaft, dem Geist usw. entgegengesetzt wurde.¹⁴³

Die heutige Situation ist geprägt durch eine übersteigerte Entgegensetzung von Kultur und Technik auf der einen Seite und Natur auf der anderen. Themen wie „Naturzerstörung durch Technik“ sind sowohl in den Feuilletons als auch in der akademischen Philosophie (z. B. bei Heidegger, Georg Picht und Vittorio Hösle) allgegenwärtig. Die Bedeutung Gebasers liegt nun darin, dass er einerseits die – sehr tiefgehenden – historischen Wurzeln des Gegensatzes zwischen Geist und Natur aufzeigt, andererseits aber auch für die Gegenwart eine Möglichkeit sieht, diesen Dualismus zu überwinden. Wenn Vittorio Hösle meint, die Naturentwicklung basiere auf „zunehmender Entgegensetzung subjektiver Zentren zum umgebenden Sein“,¹⁴⁴ so kann er sich darin größtenteils mit Gebser einig wissen, der annimmt, dass „Bewußtseins-Entfaltung und Dimensionierung eine Zunahme der Dinglichkeit (oder Materialisation) der Welt mit sich bringen.“¹⁴⁵ (II, 174) In dem Maße nämlich, in dem sich in der Bewusstseinsgeschichte Subjektivität herausbildet, wird die Welt zu einem Objekt, das dieser Subjektivität gegenübersteht. Eine ähnliche Entwicklungstendenz erkennt übrigens auch

142 Die europäische Kultur ist spätestens seit Platon geprägt durch eine Entgegensetzung von (sterblichem) Leib und (unsterblicher) Seele. Diese Entgegensetzung lässt Gernot Böhme von einer „Verdrängung des Leibes“ (Böhme 2010, S. 106) sprechen, die die europäische Kultur seit ihren Anfängen begleite: das Naturhafte des Menschen wird beiseite geschoben, der Kultur untergeordnet.

143 Jacques Derrida: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: ders.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972. S. 428.

144 Vittorio Hösle: Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise. In: ders.: Praktische Philosophie in der modernen Welt. München: Beck 1992. S. 192.

145 Gebser beansprucht jedoch nicht, die Naturentwicklung schlechthin darstellen zu können, sondern lediglich die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins.

Martin Buber: „Die Geschichte des Einzelnen und die der Menschengattung stimmen, worin immer sie auseinander gehen mögen, in dem einen jedenfalls überein, daß sie eine fortschreitende Zunahme der Eswelt [d. h. der Dingwelt, Objektwelt] bedeuten.“¹⁴⁶

Man kann diese Tendenz in der Geschichte des menschlichen Bewusstseins mit Gebser sehr weit zurückverfolgen. Bereits in der „prähistorischen“ Zeit der „magischen Bewusstseinsstruktur“ beginnt für den Menschen „ein erstes, noch schemenhaftes Gegenübersein.“ (II, 88) Dieses Gegenübersein nimmt in der mythischen Bewusstseinsstruktur noch zu, um schließlich in der mentalen Struktur seinen Höhepunkt zu erreichen und in der rationalen Phase der mentalen Struktur defizient (und das heißt auch: destruktiv) zu werden. Es lässt sich also in Gebasers Bewusstseinsgeschichte eine gewisse Teleologie oder zumindest eine Entwicklungstendenz erkennen. Diese hat Gebser selbst als Dimensionszunahme benannt. Er charakterisiert die archaische Bewusstseinsstruktur als nulldimensional, die magische als eindimensional, die mythische als zweidimensional und die mentale als dreidimensional.

Die Zunahme des Bewußtseins, die materiell ihre Spiegelung in der Zunahme der Dimensionen hat, bewirkt [...] eine zunehmende Objektivierung der bewußtseinsmäßig erschlossenen Wirklichkeit. Das aber bedeutet: sie fördert eine immer weitergehende Dinglichung der Welt. Somit wird, auch im großen gesehen, nämlich durch alle Mutationen hindurch, die Spannung immer größer: dem Mehr an erschlossener Welt, einem Mehr, das seinen Niederschlag in zunehmender Dinglichung oder Materialisation gefunden hat, entspricht ein Mehr an Bewußtsein. (II, 208f.)

In einem Kapitel aus *Ursprung und Gegenwart* gibt Gebser eine Darstellung der Geschichte von Seele und Geist, von jenen Phänomenen also, die in der mentalen Bewusstseinsstruktur der „Natur“ oder dem „Leib“ scharf entgegengesetzt werden. Hier lässt sich die von Gebser behauptete Entwicklungstendenz deutlich erkennen.

In der magischen Bewusstseinsstruktur ist das Phänomen, das man als „Seele“ bezeichnet, noch nicht individualisiert und objektiviert. Es ist vielmehr ein Phänomen, das allen als numinos erfahrenen Gegenständen anhaften kann. Ethnologie und Historiographie liefern dafür zahlreiche Beispiele:

Einzelne primitive Stämme ordnen dem Menschen bis zu dreißig Seelen zu, und in den Pyramidentexten besitzt der tote und darum desto mächtigere König bis zu 14 „kas“, – es gibt nicht nur Namenseelen, Blut-, Atem- und Schattenseelen, es gibt solche, die den Leib erst im Tode verlassen, andere, die ihn schon im Leben verlassen, wieder andere, die ihn vorübergehend verlassen, und es gibt solche, die nach der Trennung vom Körper ein Sonderleben annehmen oder womöglich überhaupt ein Sonderleben haben, es gibt menschliche, tierische, pflanzliche Seelen und solche von Bergen, Höhlen, Gewässern und Dingen, Sternen und Gestirnen. (II, 279)

Nicht anders beim Phänomen „Geist“: „Ursprünglich gab es so wenig einen Geist-Begriff wie einen Seelen-Begriff. Aus den numinosen, mana-behafteten 'Vorstellungen' lösten sich allmählich nicht

146 Martin Buber: *Ich und Du*. 13. Aufl. Gerlingen: Lambert Schneider 1997. S. 47.

die Seele oder der Geist, sondern Seelen und Geister.“ (II, 280)

Erst mit jener Mutation um 500 v. Chr., die gleichzeitig die Geburt der Philosophie und die Entstehung der mentalen Bewusstseinsstruktur mit sich brachte, begann man von *der Seele* und *dem Geist* zu sprechen: Aus den numinosen Erlebnissen und Erfahrungen hatten sich mit der Entstehung der Philosophie klare, abgegrenzte *Begriffe* herauskristallisiert.

Nur wenn man sich die Machtfülle der numinosen Inhalte bewußt wird, vermag man zu ermessen, welch ein ungeheurer Schritt an Distanzierung und Entäußerung psychischer Energetik geleistet werden mußte, bis um das Jahr 500 v. Chr. ein erstes distanzierendes, mentales Vermögen durchaus sprunghaft in Erscheinung treten konnte, das sich in jenem Satz (und jeder „Satz“ ist fixierende Setzung) des Parmenides zu erkennen gibt: „Denken und Sein ist dasselbe.“ Das „Noein“ dieses Satzes stellte sich gewissermaßen „über“ die „Psyche“, jene Psyche, die noch für Homer sowohl Seele als Leben bedeutete. [...] Der erste uns wirklich faßbare Seelenbegriff ist die griechische „Psyche“. Der erste an den Begriff „Geist“ streifende Geistbegriff ist der griechische „Nous“ der Vorsokratiker sowie der *λόγος* (Logos) des Heraklit, der auch der des Johannes-Evangeliums ist. (II, 279f.)

Die Philosophie beschäftigte sich im Laufe ihrer Geschichte intensiv mit dem Geist-Begriff, mit folgenden Resultaten:

Der mentalen Struktur entsprechend wurde der Geist erstens geeinzelt: aus den Geistern wurde der Geist; zweitens: er unterlag der Abstrahierung, er wurde zum Begriff und später rationalisiert und perspektiviert; drittens: er erlitt eine Verabsolutierung (ab-solutum = ab-getrennt), er wurde isoliert; und viertens: er wurde, eine Reaktion auf diese Isolierung, weitgehend negiert. Die große unbestreitbare Leistung der Philosophie, welche extremste Ergebnisse zustande brachte: das Denken von seinen magischen und mythischen Fesseln und Bedingtheiten zu befreien, wurde fast erreicht. (II, 337)

Der geeinzelt, abstrahierte und verabsolutierte Geist wird der Natur gegenübergestellt. Sieht man auf das große Ganze der drei von Gebser aufgewiesenen Bewusstseinsmutationen, so lässt sich also sagen: In den Mutationen von der archaischen zur magischen, von der magischen zur mythischen und von der mythischen zur mentalen Struktur zeigt sich eine Tendenz: zunehmende Individualisierung, die von zunehmender Objektivierung der bewusstseinsmäßig erschlossenen Welt begleitet wird. Es treten Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Geist und Natur im Laufe der Bewusstseinsgeschichte immer weiter auseinander. Hellbusch stellt die Frage, ob sich angesichts dieser Geschichte von „Fortschritt“ sprechen lässt und kommt zu dem Ergebnis:

Dem wachsenden Ich-Bewußtsein beim einzelnen Menschen entspricht eine geräumlichere Welt; die Richtungen nach innen und nach außen bekommen mit jeder neuen Mutation eine schärfere Wendung. Insofern gibt es auch einen Fortschritt, der aber nicht im landläufigen Sinne als Positivum gefaßt werden kann, sondern als Fort-Schritt vom fraglosen In-der-Welt-Sein, von dem, was Gebser den Ursprung nennt.¹⁴⁷

Gebser selbst wendet sich gegen die dualistische Alternative, *entweder* Fortschritt anzustreben *oder* sich zum Ursprünglichen zurückzuwenden: „[D]as *dualistische Entweder-Oder* wird hier als un-

147 Hellbusch 2003. S. 168.

überbrückbare Alternative überdeutlich und stellt drohend alles in Frage: entweder Fortschritt, wie ihn die 'Exoteriker' (z. B. die Technologen) versprechen und prophezeien, also nur weitere Quantifizierung und Abwendung vom Ursprünglichen – oder Rückwendung zum Ursprünglichen, wie sie die 'Esoteriker' (die Geheimwissenschaftler) predigen.“ (II, 195) Dies ist für Gebser eine falsche Alternative, denn „beides, einerseits ein Überdrehen des Rades (nach vorwärts), andererseits der Versuch, das Rad zurückzudrehen, ist illusorisch, wie jedes bloße Vorwärts oder Rückwärts illusorisch ist.“ (II, 195f.)

Es ist wichtig zu erkennen, dass nach Gebser die Entwicklungstendenz, die mit der mentalen Struktur einen gewissen Abschluss erreicht hat, heute nicht weitergeführt werden kann. Die Mutation zum integralen Bewusstsein, die Gebser kommen sah, fördert weder die Ichhaftigkeit des Menschen noch die Dinglichung der Welt. Der Dualismus Welt und Mensch, Natur und Geist soll vielmehr überwunden werden zugunsten eines neuen Teilhabeverhältnisses, das, wie schon mehrfach betont, nicht mit „magischer“ Einheit verwechselt werden darf. In der „Welt ohne Gegenüber“ wandelt sich Ichhaftigkeit nicht in Ichlosigkeit, sondern in Ichfreiheit. Der Mensch verschmilzt nicht mit der ihn umgebenden Welt, sondern die Welt wird ihm transparent. Die zentralen Begriffe der Ichfreiheit und der Transparenz sollen im nun folgenden Abschnitt deutlicher werden.

5.2. Die „Welt ohne Gegenüber“

„Dieses heißt Schicksal: gegenüber sein / und nichts als das und immer gegenüber.“¹⁴⁸ Dieses Zitat aus Rilkes achter Duineser Elegie legt nahe, dass die Subjekt-Objekt-Spaltung, der Gegensatz zwischen Geist und Natur und somit das Gegenübersein eine anthropologische Konstante, eben das „Schicksal“ des Menschen sei. Dem widerspricht Gebser mit seiner Geschichte des Bewusstseins. Die den heutigen Menschen mitkonstituierende „archaische Bewusstseinsstruktur“ (so genannt wegen ihrer Nähe zur *arché*, zum Ursprung) ist nach Gebser geprägt durch eine völlige Identität von Mensch und All. „Es ist die Zeit, da die Seele noch schläft, und so ist sie die traumlose Zeit und die der gänzlichen Ununterschiedenheit von Mensch und All.“ (II, 83) Die fortwährende Wirksamkeit des Archaischen als den Menschen konstituierende Bewusstseinsstruktur gewährleistet seine fort-dauernde Teilhabe am Ganzen, aus dem sich der Mensch zwar mit zunehmender Bewusstwerdung scheinbar löst, um ihm gegenüber zu treten, das jedoch „letztlich unverlierbar ist, da die archaische Struktur, da der Ursprung unverlierbar gegenwärtig ist.“ (II, 177) Das integrale Bewusstsein soll nun jene Ursprungsgegenwärtigkeit dem Menschen neu erschließen. So charakterisiert Jean Gebser die Leistung des integralen Bewusstseins als „Wiederherstellung des unverletzten ursprünglichen Zustandes unter bereicherndem Einbezug aller bisherigen Leistung.“ (II, 167)

148 Rainer Maria Rilke: Die Gedichte. 11. Aufl. Frankfurt a. M.: Insel 1999. S. 659.

Hösle ist der Meinung, dass wir die Entgegensetzung subjektiver Zentren zum umgebenden Sein, auf der die Naturentwicklung basiere, „heute, wo sie auf eine Katastrophe hinauszulaufen droht, zu überwinden, zumindest zu beschränken suchen“ müssen.¹⁴⁹ Hier hat Gebser mit seiner „aperspektivischen Welt“ eine Möglichkeit aufgezeigt, die sich übrigens auch auf die Ergebnisse der Quantenphysik stützen kann:

Objektivität auf der Faktenebene impliziert, daß zwischen einem beobachtenden Subjekt und einem beobachteten Objekt sowie dessen Eigenschaften, den Fakten, klar unterschieden werden kann. Spätestens die formale Behandlung des Meßprozesses in der Quantentheorie hat eine solche strikte Trennung von Beobachter und beobachtetem System als unhaltbar erwiesen. Damit ist die traditionell angenommene Subjekt/Objekt-Separation beider auf einem fundamentalen Niveau widerlegt: Die Quantentheorie ist [...] als *das* naturwissenschaftliche Beispiel für eine streng formalisierte holistische Theorie anzusehen. Objektivität im Sinne einer strikten Separation von Objekt und Subjekt ist im allgemeinen *nicht* möglich.¹⁵⁰

Für Gebser wird durch die gegenwärtige Mutation zum integralen Bewusstsein „die Welt des Gegenüber mit ihren Gegebenheiten von Raum und Zeit zu einer Welt ohne Gegenüber, also zu einer Welt des Miteinander und zu einer Welt der Teilhabe an dem, was, wie das Göttliche oder das Geistige, nicht an Raum und Zeit gebunden ist, weil es von sich aus raum- und zeitfrei ist.“ (V/II, 66)

Bei der gegenwärtigen Mutation findet wieder eine Dimensionszunahme statt: Die „Zeit“ als „vierte Dimension“, die die drei Raumdimensionen überdeterminiert, wird entdeckt. Es handelt sich bei diesem Vorgang aber nicht, wie man missverständlich glauben könnte, um eine Bewusstseins-Erweiterung, sondern um eine Bewusstseins-Intensivierung. Das Bewusstsein wächst gewissermaßen nicht in die Breite, sondern es gewinnt an Intensität, an Tiefe. Gebser betont, es könne sich „beim Vollzug der Integration niemals um eine Bewußtseins-Erweiterung handeln [...], von der vor allem die heutige Tiefenpsychologie und gewisse 'geistige' Gesellschaften halb-okkulten Charakters sprechen; Bewußtseins-Erweiterung ist lediglich räumlich gedachte Quantifizierung des Bewußtseins, wodurch sie illusorisch wird. Es kann sich nur um eine *Bewußtseins-Intensivierung* handeln [...].“ (II, 168) Diese Intensivierung wird geleistet durch den Einbezug der Zeit in das Denken. Die Zeit ist dabei jedoch genau genommen keine Dimension, wie Gebser ausführt:

[N]ur die Zeit als Uhrenzeit oder geometrisierte Größe ist im eigentlichen Sinne des Wortes eine Dimension, ein Ausmessen; die echte vierte Dimension im Sinne der Zeitfreiheit als akategorialem Element ist eine *Amension*. Wenn der Ausdruck Dimension trotzdem beibehalten wird, so läßt sich das damit rechtfertigen, daß die vierte Dimension eine Auflösung und Integrierung der drei Raumdimensionen bewirkt: sie löst die Meßbarkeiten und sie „mißt“ gewissermaßen „hindurch“. Nur so gesehen ist es statthaft, den überkommenen Begriff der Dimension auch auf die akategoriale, integrierende vierte Komponente anzuwenden. (III, 457)

Beim Terminus „Amension“ ist das Alpha privativum wieder zu verstehen als Ausdruck der Befrei-

149 Hösle 1992. S. 192.

150 Atmanspacher 1993. S. 103.

ung von der ausschließlichen Gültigkeit des Dimensionalen, also des Messbaren. Das bedeutet, dass den drei Raumdimensionen nicht einfach eine vierte hinzugefügt wird – dies wäre nur eine unstatthafte Bewusstseins-Erweiterung. Vielmehr wird mit der Zeit eine „Dimension“ entdeckt, die die drei Raumdimensionen allererst ermöglicht. Und genau darin besteht die Intensivierung des Bewusstseins, die den Raum transparent werden lässt auf das ihn Ermöglichende hin.

Eine solche Transparenz jedoch verwandelt die „Welt des Gegenüber“ in eine „Welt ohne Gegenüber“. Zu diesem von ihm geprägten Begriff führt Gebser aus: „Die Welt ohne Gegenüber ist nicht die Welt des Nichts, der Leere, der Inhaltslosigkeit, der Haltlosigkeit, der Beziehungslosigkeit. *Die Welt ohne Gegenüber ist eine Welt der Durchsichtigkeit*, die unverstellt und unbegrenzt dem geistigen Auge das Ganze in seiner Transparenz, in seiner Diaphanität wahrnehmbar macht. Sie ist eine Welt der unverstellten Fülle.“ (V/I, 279) Damit aber wäre das Gegenübersein und der Gegensatz zwischen Geist und Natur überwunden; Ichhaftigkeit wandelte sich in *Ichfreiheit*. „Der Verzicht auf das Gegenüber setzt nämlich auch das Ertragen der 'Ichfreiheit' voraus [...]. Wer jedoch dem Fortfall des objektiven Gegenüber nicht gewachsen ist, weil seine Ichschwäche ihn an sein eigenes Ich fesselt, oder wem die Aufgabe des Gegenüber zum Verlust wird, so daß er sich damit zugleich dem Ichverlust aussetzt, kann sich heute weder als Mensch noch als Künstler bewähren.“ (V/I, 275)

In den folgenden Sätzen zeigt Gebser die enge Verbindung zwischen Ichfreiheit und Zeitfreiheit auf: „[D]ie Ichfreiheit ist aufs engste an die Zeitfreiheit gekoppelt. Beide sind geleistete Überwindungen. Wer das Ich überwand, überwand damit zugleich die bloße Ablaufszeit, da das Ich zeitgebunden ist und stets nur in augenblicksverhafteten, also in kurzfristig fixierten Komplexen auf eine peinlich vordergründige Weise eine Scheinwirklichkeit darstellt.“ (Ebd.)

Gebser geht davon aus, dass in der Kunst, besonders in der Malerei, die Haltung des Menschen zur Welt deutlich wird. Die unperspektivische Malerei bis Giotto macht sichtbar, wie der Mensch jener Zeit „noch *in* die Welt einbeschlossen“ (V/I, 272) war. Seit Giotto begann jedoch eine große Wandlung: „Mit Giotto einsetzend und dann seit Leonardo da Vinci war das Hauptcharakteristikum der Malerei durch alle Stile hindurch, daß sie perspektivisch war: Sie stellte den Raum dar, sie war dadurch gegenständlich: Der Mensch jener Jahrhunderte *stand* als Ich der objektiven Welt *gegenüber*.“ (Ebd.) Es ist die perspektivische, mentale Bewusstseinsstruktur, die den Gegensatz zwischen Geist und Natur zu ihrem Höhepunkt führte. Mit der gegenwärtigen Mutation zum integralen Bewusstsein überwand auch die Malerei das Perspektivische, ohne dabei – und das ist grundlegend – ins Unperspektivische zurückzufallen: „Bei den Romantikern einsetzend, dann stark sichtbar werdend bei Cézanne und endgültig seit dem ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts ändert sich nochmals grundlegend das Bild: Die Malerei befreit sich von der räumlichen Gebundenheit, befreit sich von der Perspektive, sie wird aperspektivisch; die Welt ist nicht mehr ein Gegenüber.“ (Ebd.)

Es ist Gebasers Verdienst, aufgezeigt zu haben, dass die „aperspektivische“ Kunst des 20. Jahrhunderts nicht nur unaperspektivische Elemente alter Kunst neu aufgreift, wie Emma Brunner-Traut meint,¹⁵¹ sondern eine ganz neue Möglichkeit des In-der-Welt-Seins sichtbar macht, bei der nicht mehr das Gegenüber, sondern die Teilhabe und das Miteinander entscheidend sind.

Dass heute das zweiwertige Denken im Allgemeinen und der Gegensatz zwischen Geist und Natur im Besonderen überwunden wird, zeigt sich für Gebaser symptomatisch auch in der Entstehung von Doppelwissenschaften wie der Quantenbiologie und der Psychosomatik:

[S]ie selber sind bereits Ausdruck einer aperspektivischen Realisationsweise.

Dieser Sachverhalt kommt am deutlichsten bei den beiden Prototypen doppelwissenschaftlicher Art zum Ausdruck: bei der Quantenbiologie, auch Biophysik genannt, und bei der Psychosomatik, die auch als Psychobiologie bezeichnet wird. Die Quantenbiologie vereint zwei bisher einander ausschließende und als gegensätzlich gewertete Disziplinen: die Physik, die sich mit der „toten Materie“ befaßt, und die Biologie, die sich mit der lebenden abgibt.

Die Psychosomatik eint desgleichen zwei bisher einander ausschließende Disziplinen: die Psychologie, die sich mit den ungreifbaren Realitäten der Seele abgibt, und die medizinische Biologie und Physiologie, die sich mit den reinen Körpervorgängen befaßt. (III, 593)

Was bedeutet diese Entwicklung für die Philosophie? In seiner *Einführung in die Philosophie* spricht Karl Jaspers von verschiedenen philosophischen Anschauungen über das Sein des Seienden.

Allen diesen Anschauungen ist eines gemeinsam: sie erfassen das Sein als etwas, das mir als Gegenstand gegenübersteht, auf das ich als auf ein mir gegenüberstehendes Objekt, es meinend, gerichtet bin. Dieses Urphänomen unseres bewußten Daseins ist uns so selbstverständlich, daß wir sein Rätsel kaum spüren, weil wir es gar nicht befragen. [...] Wir nennen diesen Grundbefund die Subjekt-Objekt-Spaltung. Ständig sind wir in ihr, wenn wir wachen und bewußt sind.¹⁵²

Insofern die Philosophie an das zweiwertige Denken und die Subjekt-Objekt-Spaltung gebunden bleibt, und insofern sie das Sein des Seienden dem Denkenden *gegenüberstellt*, gelangt sie heute an ihr Ende. Das ist die unmissverständliche Botschaft Gebasers. Transparenz jedoch unterminiert die Subjekt-Objekt-Spaltung. Insofern die Philosophie also das Sein des Seienden als Diaphanität und Transparenz zu denken vermag, wird sie hineingezogen in einen Transformationsprozess, der sie teilhaben lässt an der „Welt ohne Gegenüber“. Vielleicht ist das angesichts der ökologischen Krise der einzige gangbare Weg.

Übrigens beginnt man heute auch in der Theologie die Bedeutung von Transparenz und Diaphanität zu erkennen. So schreibt der brasilianische Theologe Leonardo Boff in seinem Buch *Gott erfahren*.

Die Transparenz aller Dinge:

Transparenz bedeutet Präsenz der Transzendenz in der Immanenz. Mit anderen Worten: bedeutet die Gegenwart Gottes in der Welt und der Welt in Gott. Dabei verändert diese Gegenwart die Welt in der Weise, dass sie sie, die zunächst et-

151 Vgl. Emma Brunner-Traut: Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens. 2., durchges. u. erw. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992. S. 165-170.

152 Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. München / Zürich: Piper 2004. S. 24f.

was rein In-manentes ist, zu einer trans-parenten Größe macht, die die Transzendenz in ihr aufscheinen lässt. Die Welt wird nicht negiert, sondern bejaht. Allerdings ist sie nicht nur Welt. Die Welt ist der Ort, ja die Manifestation des Sichtbarwerdens dessen, was mehr ist als Welt, das heißt: des Trans-zendenten, Gottes.¹⁵³

Dabei wird ein Dualismus überwunden, der das theologische Denken bisher beherrschte: der Dualismus von Immanenz und Transzendenz. Man kann dies als ein weiteres Symptom für die von Gebser aufgezeigte bewusstseinsgeschichtliche „Mutation“ sehen.

153 Leonardo Boff: Gott erfahren. Die Transparenz aller Dinge. Düsseldorf: Patmos 2004. S. 25. Boff scheint Gebser nicht zu kennen, er erwähnt ihn an keiner Stelle seines Buches, doch beide Autoren berühren sich in ihrer Betonung der Transparenz.

6. Bewusstsein und Zeit in neuer Sicht

6.1. Gebsters Begriff des Bewusstseins und verwandte Bewusstseinsbegriffe

Kann Gebser philosophische Grundprobleme neu erhellen helfen, von seiner Stellung am „Ende der Philosophie“ aus? In seiner Dissertation über Gebser schreibt Kai Hellbusch: „Das weite Feld, das sich öffnete, wenn die Konzeption Gebsters ernstgenommen würde, wäre nicht mit philosophieinternen Kontrastierungen und Detailuntersuchungen auszuschöpfen, sondern böte Raum für neue Grundlegungen elementarer philosophischer Probleme.“¹⁵⁴ Dies möchte ich nun nachweisen am Beispiel der Probleme des Bewusstseins und der Zeit.

Nach Ernst Cassirer scheint der Bewusstseins-Begriff der eigentliche Proteus der Philosophie zu sein. „Er tritt in all ihren verschiedenen Problemgebieten auf; aber er zeigt in keinem von ihnen dieselbe Gestalt, sondern er ist in einem unablässigen Bedeutungswandel begriffen.“¹⁵⁵ So gesehen, wäre eine Klärung des Bewusstseins-Begriffes gleichzeitig eine Klärung der Grundprobleme der Philosophie, und Gebsters Einsichten könnten dazu Wesentliches beitragen.

Zu Gebsters Bewusstseinsbegriff wurden im ersten Kapitel dieser Arbeit bereits einige Bemerkungen gemacht: Bewusstsein fällt für Gebser nicht mit Selbstbewusstsein zusammen, es ist nicht identisch mit der reflektierten Bewusstheit, „die sich im Gegensatz zu den unbewußten Motivationen des Menschen als dessen Eigenliches sieht. Dieses Selbstbewußtsein, von Sokrates bis Habermas als Ideal des Menschen betrachtet, ist vielmehr nur ein Aspekt der Bewußtseinsarten, die Gebser strukturell verstanden wissen möchte.“¹⁵⁶ Auch einige andere Definitionen des Bewusstseins weist Gebser zurück:

Nach der rationalsten unter ihnen, der cartesischen, ist Bewußtsein mit Seele gleichbedeutend; die neue Psychologie, vor allem die Tiefenpsychologie, wies nach, daß diese Gleichsetzung unhaltbar ist.

Bewußtsein wurde auch mit den Wissensinhalten gleichgesetzt. Man sprach in diesem Sinne von einem historischen Bewußtsein, einem sittlichen Bewußtsein und so fort, und meinte damit die wissensmäßige Präsenz historischer oder sittlicher Dinge oder Werte. Aber auch diese Definition scheint uns unhaltbar zu sein. Bewußtsein ist mehr als Wissen, mehr als bloße Kenntnis oder Erkenntnisfähigkeit. [...]

Wir müssen uns grundsätzlich klar sein: Bewußtsein erschöpft sich nicht in formalem Wissen, ja selbst nicht in verarbeitetem Wissen. Es ist weder mit dem Denkprozeß identisch, noch beschränkt es sich auf das bloße Ich-Bewußtsein. (II, 290f.)

Gebsters Bewusstseinsbegriff konstituiert sich, wie bereits erwähnt, auch nicht als Gegensatz zu einem sogenannten „Unbewussten“, vielmehr betont Gebser: „*Es gibt kein sogenanntes Unbewußtes. Es gibt nur verschiedene Arten (oder Intensitäten) des Bewußtseins* [...]“. (II, 290)

Was aber versteht Gebser positiv unter Bewusstsein? Er sieht Bewusstsein hauptsächlich als ein

154 Hellbusch 2003. S. 8f.

155 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. S. 57.

156 Hellbusch 2003. S. 105.

Weltkonstituens, als eine Art „Brille“, die alle Wahrnehmungen strukturiert. Doch die Brillen-Metapher kann zu Missverständnissen führen. Die „Brille“ des Bewusstseins kann man natürlich niemals abnehmen, und sie bestimmt das ganze In-der-Welt-Sein des Menschen, nicht nur seine visuellen Wahrnehmungen. Die weltkonstituierende Funktion des Bewusstseins legitimiert Gebasers kulturphilosophische Methode (vgl. Abschnitt 1.1. der vorliegenden Arbeit), da sich die Bewusstseinsstruktur einer Kultur in deren Welt überall ablesen lässt. Die Kenntnis der jeweils zugrunde liegenden Bewusstseinsstruktur ist somit eine notwendige, wenn auch keine hinreichende Bedingung für das Verständnis von Kulturwelten.¹⁵⁷

Bewusstsein als „Brille“ oder „Medium“ zu sehen ist Allgemeingut der Konstitutionstheorien seit Kant, die alle davon ausgehen, dass der Mensch sich seine Welt „macht“ und nicht einfach eine gegebene Welt zur Kenntnis nimmt: „Zu den großen Verdiensten Kants gehört, aufgewiesen zu haben, daß die Welt des Menschen, seine Wirklichkeit, immer nur durch sein Bewußtsein existiert. Mit seiner Lehre von den Anschauungsformen und Kategorien ist er den entscheidenden Schritt zur Relativierung des Eigenen und zu der Distanzierung gegangen, die zu den notwendigen Voraussetzungen für Gebasers Konzeption gehört.“¹⁵⁸

Die neue Erkenntnis Gebasers besteht nun aber darin, dass sich das Medium „Bewusstsein“ historisch „entwickelt“ und gewandelt hat. Es gibt nicht nur eine Bewusstseinsstruktur (wie beispielsweise Husserls „Intentionalität“), sondern Gebaser weist fünf unterschiedliche Strukturen nach, die einerseits aufeinanderfolgend in Erscheinung traten, andererseits aber auch heute – teilweise in zurückgedrängter Form – weiter wirksam sind. Diese Konzeption ist nicht nur sehr originell, sondern auch sehr wirklichkeitsgerecht, trägt sie doch dem gewaltig gewachsenen historischen Wissen unserer Zeit¹⁵⁹ Rechnung und vermeidet es, einem unhistorischen „Apriori“ absolute Gültigkeit zuzusprechen. Gebasers Konzeption ist somit Teil einer Entwicklung des menschlichen Denkens, die Teilhard de Chardin wie folgt würdigte:

Der große Fortschritt des menschlichen Denkens in der modernen Zeit hat zweifellos darin bestanden, daß es sich der Zeit, der Perspektiven der Zeit, der Verkettung der Seienden in der Zeit bewußt wurde. Vor noch gar nicht so langer Zeit konnte man an einem Berg, an einem Lebewesen, an einer gesprochenen Sprache, an einem sozialen Typus, an einer religiösen Gestalt vorbeigehen, ohne sich zu fragen, woher diese Dinge kamen oder zumindest daran zu zweifeln, daß sie immer so bestanden hätten, wie wir sie heute sehen. – Jetzt hat sich in der Anpassung unseres Blicks eine endgültige Umkehr vollzogen. Alle Wirklichkeit auf der Welt hat für uns aufgehört, eine augenblickshaft zu einer gewissen Zeit

157 Dass Gebaser dem Bewusstsein weltkonstituierende Kraft zuerkennt, zeigt sich u. a. auch darin, dass er von „unperspektivischer“, „perspektivischer“, „aperspektivischer Welt“ (vgl. II, 35-69) und von der „Welt ohne Gegenüber“ spricht. Ursprünglich war auch geplant, *Ursprung und Gegenwart* mit *Aperspektivische Welt* zu betiteln (vgl. Schübl 2003, S. 85f.).

158 Hellbusch 2003. S. 112.

159 Darüber schreibt Gebaser selbst: „In den letzten Jahrzehnten hat die Menschheit, besonders ihr europäischer Teil, infolge ethnologischer, archäologischer und tiefenpsychologischer Funde ein gleichsam bildhaftes Wissen über ihre Früh- oder Kindheitsgeschichte gewonnen, einen integrierbaren Überblick, von dem beispielsweise Goethe noch nichts ahnte.“ (V/I, 267)

unter die anderen Wirklichkeiten der Welt gestellte „Produktion“ zu sein. Wir erkennen nicht mehr den Anfang von irgend etwas. Kein Gegenstand ist wissenschaftlich noch begreiflich außer als das Ergebnis einer unbegrenzten Reihe von vorausgehenden Zuständen. Die Geschichte durchdringt die ganze Wissenschaft, will sie in sich aufnehmen. Nach den lebenden Dingen, die ihren Forschungen leichter zugänglich sind, ergründet sie nunmehr die anorganischen Körper. Es gibt, dies begreifen wir jetzt, kein einziges Atom, das, um bis in seinen Kern erkannt zu werden, nicht immer weiter in seine Vergangenheit hinein durch die endlose Reihe seiner früheren Zustände hindurch verfolgt werden müßte. – In jeder Partikel der Welt hallt nicht nur die ganze gegenwärtige Welt wider, vielmehr mündet in gewisser Weise die ganze vergangene Welt in sie ein.¹⁶⁰

Diesen Fortschritt des menschlichen Denkens für das Thema des Bewusstseins fruchtbar gemacht zu haben, ist das Verdienst Gebasers. Er überbietet noch die Forderung Goethes, man solle sich „von dreitausend Jahren [...] Rechenschaft zu geben“¹⁶¹ wissen, denn seine Bewusstseinsgeschichte reicht zurück bis in die Vorzeit. Gebaser löst somit statische, sich selbst verabsolutierende Menschenbilder wie das des Menschen als *animal rationale* durch ein dynamisches Verständnis ab – ein Verständnis, als dessen Ahnherr, wie bereits erwähnt, Giovanni Battista Vico gelten kann.

Seit Vico hat man ein wachsendes Verständnis für die historische Gewordenheit und Mehrschichtigkeit des menschlichen Bewusstseins gewonnen. Die Geschichte der historischen Bewusstseinsforschung von Vico bis Freud war bereits Thema im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit. Nun sollen mit dem Psychologen Erich Neumann und der Ägyptologin Emma Brunner-Traut auch zwei Zeitgenossen Gebasers zu Wort kommen, deren Bewusstseinsbegriffe dem Gebasers verwandt sind, daneben aber auch einige charakteristische Differenzen aufweisen.

In seiner 1949 erschienenen *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins* fasst Erich Neumann die von ihm herausgearbeiteten „Stadien der Bewußtseinsentwicklung“¹⁶² als archetypisch auf, was eine gewisse Nähe zur strukturellen Betrachtungsweise Gebasers herstellt. Neumann stellt in Übereinstimmung mit Gebaser fest: „In der ontogenetischen Entwicklung hat das Ichbewußtsein des Einzelnen die gleichen archetypischen Stadien zu durchschreiten, welche innerhalb der Menschheit die Entwicklung des Bewußtseins bestimmt haben.“¹⁶³

Auch die Entwicklungstendenz, die Neumann in der Bewusstseinsgeschichte erkennt, ist dieselbe wie die von Gebaser behauptete: „Die mythologischen Stadien der Bewußtseinsentwicklung beginnen mit dem Stadium des Enthaltenseins des Ich im Unbewußten und führen bis zu einer Situation, in der das Ich nicht nur seiner eigenen Position innegeworden ist und sie heldisch vertritt, sondern auch fähig ist, in der durch seine eigene Aktivität bedingten Wandlung seine Erfahrung zu erweitern und zu relativieren.“¹⁶⁴

160 Pierre Teilhard de Chardin: Pantheismus und Christentum. In: ders.: Das Teilhard de Chardin Lesebuch. Ausgewählt von Günther Schiwy. Zürich / Düsseldorf: Benziger 1999. S. 32.

161 „Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weiß Rechenschaft zu geben, / Bleib' im Dunkeln unerfahren, / Mag von Tag zu Tage leben.“ (Goethe: West-östlicher Divan, Buch des Unmuts.)

162 Erich Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer 1984. S. 7.

163 Ebd.

164 Ebd. S. 18.

Wie Gebser und Horkheimer / Adorno geht auch Neumann davon aus, dass das Ich-Bewusstsein ein relativ spätes Produkt der Bewusstseinsgeschichte ist und auf älteren Strukturen fußt: „Der individualisierte Bewußtseinsmensch unserer Zeit ist ein später Mensch, dessen Struktur sich auf frühen, vor-individuellen Menschheitsstufen aufbaut, aus denen sich erst allmählich das individuelle Bewußtsein herausgelöst hat.“¹⁶⁵

Neumann beschreibt, in der Terminologie Gebasers ausgedrückt, die „Entwicklung“ von der archaischen zur mentalen Bewusstseinsstruktur. Das Maß der Untersuchung ist dabei die reflexiv bewusste Persönlichkeit. Neumanns Intention besteht darin, „die archetypischen Stadien der Bewußtseinsentwicklung [...] in ihrer Bedeutung für die Bildung und Entwicklung der Persönlichkeit zu verstehen.“¹⁶⁶ Die *Überwindung der Persönlichkeit* (nicht zu verwechseln mit ihrer *Auflösung*),¹⁶⁷ die Erschließung der arationalen Ebene der *Ichfreiheit*, die für Gebser zentral ist, findet sich bei Neumann nicht – dies ist wohl einer der wichtigsten und markantesten Unterschiede zwischen den beiden Bewusstseinsforschern.

Die Ägyptologin Emma Brunner-Traut mit ihren Thesen zur „Aspektive“ wird ähnlich wie Gebser von der Philosophie bisher weitgehend ignoriert. Auch für Brunner-Traut hat Bewusstsein eine weltkonstituierende Funktion. Die von ihr als „aspektivisch“¹⁶⁸ bezeichnete Wahrnehmungs- und Darstellungsweise findet sie mit Hilfe einer Methode, die der kulturphilosophischen Gebasers ähnelt, in allen Bereichen der altägyptischen Kulturwelt wieder. In einem zusammenfassenden Vorblick auf ihr Buch *Frühformen des Erkennens* (1. Auflage 1990) schreibt Brunner-Traut:

Das „aspektivische“ Verhalten, wie ich es bezeichne, soll im Anschluß an die Kunstbetrachtung aufgezeigt werden in der Gesellschaftsform, in verschiedenen Zweigen der Wissenschaft(spraxis) – wie Medizin, Mathematik, Rechtswesen –, im Geschichtsbild wie auch in der Göttervorstellung und Mythenbildung und nicht zuletzt in Literatur und Sprache. Es wird sich zeigen, daß die Alten die Erscheinungsformen schrittweise (additiv) erfaßt und sie nur bilateral in Beziehung gebracht haben. Erst den Griechen fiel es zu, auf breiter Basis die multilaterale Verflechtung der Dinge von einem Standpunkt außerhalb der Dinge, aus einer Distanz, von einem quasi archimedischen Punkt aus ganzheitlich zu überschauen. Dieses „abständige“ Verhalten der Griechen gegenüber den Phänomenen zeitigt eine durchweg andere Befindlichkeit in der Welt bzw. einen radikal veränderten Umgang mit ihr.¹⁶⁹

Brunner-Traut verweist hier, in der Terminologie Gebasers ausgedrückt, auf den Unterschied zwischen der unperspektivischen mythischen und der perspektivischen mentalen Bewusstseinsstruktur. Dabei ist die unperspektivische ebenso wie die perspektivische Darstellung in der bildenden Kunst

165 Neumann 1984. S. 10.

166 Ebd. S. 213.

167 Vgl. Gebasers Aufsatz *Auflösung oder Überwindung der Persönlichkeit* (V/I, 259-266).

168 Dieser Begriff (nicht zu verwechseln mit „aperspektivisch“!) ist ein Versuch, die von Gebser lediglich negierend als „unperspektivisch“ bezeichnete Bewusstseinsstruktur positiv zu charakterisieren. „Aspektivisch“ ist gebildet in Analogie zu „perspektivisch“, geht aber auf den Begriff des „Aspekts“ zurück: „Die unter verschiedenen Aspekten gewonnenen jeweiligen Ergebnisse bleiben bei aspektivischer Apperzeptionsweise offen nebeneinander stehen, werden nicht zu einem geschlossenen System harmonisiert.“ (Brunner-Traut 1992. S. 6.)

169 Ebd. S. 2.

nur ein Symptom für die jeweils zugrunde liegende „Wahrnehmungsweise“ oder eben „Bewusstseinsstruktur“, die sämtliche Kulturbereiche prägt.

Brunner-Traut versteht die „aspektivische“ Wahrnehmungsweise als strukturell oder gewissermaßen „archetypisch“, insofern sie nicht nur in der ägyptischen Kulturwelt gefunden werden kann, sondern auch „1. bei sämtlichen archaischen Kulturvölkern vor der griechischen Klassik, auch in Griechenland selbst, 2. bei Kindern, 3. bei zeichnerisch insuffizienten Erwachsenen (Sonntagsmalern) bis heute, 4. bei Ethnien, 5. bei einer Anzahl von Geistesgestörten und schließlich 6. vielfach in moderner Flachkunst seit dem Expressionismus weltweit.“¹⁷⁰

Die Unterschiede zwischen perspektivischer und „aspektivischer“ Darstellungsweise führt Brunner-Traut auf drei mögliche Gründe zurück:

Die Bildner könnten

1. räumlich verschieden wahrnehmen, d. h. mit dem Sinnesorgan Auge räumlich verschieden sehen. Sie könnten
2. daran scheitern, das Vorstellungsbild adäquat wiederzugeben, d. h. bei der Technik perspektivischer Wiedergabe versagen; oder sie könnten
3. das sinnlich Wahrgenommene verschieden verarbeiten, d. h., der Seheindruck auf der Netzhaut könnte gefühls-, erkenntnis- und willensmäßig zu verschiedenen Raumvorstellungen führen, verschieden apperzipiert werden.¹⁷¹

Von diesen drei möglichen Gründen hält Brunner-Traut nur den dritten für richtig. Es kommt ihr also auf den Unterschied zwischen *Perzeption* und *Apperzeption* an. „Die Gegenstandsgewinnung hat zur Voraussetzung die niedere Stufe der auch 'Perzeption' genannten Aufnahme von Eindrücken, die über die Sinnesorgane gewonnen werden.“¹⁷² Diese, so Brunner-Traut, ist bei allen Menschen gleich. Erst bei der Apperzeption¹⁷³ des Sinneseindrucks treten Unterschiede auf. Hier zeigt sich ein charakteristischer Unterschied zu Gebser. Er geht nämlich davon aus, dass bereits auf der Stufe der Perzeption die Bewusstseinsstruktur die entscheidende Rolle spielt, und nicht erst bei der gefühls-, erkenntnis- und willensmäßigen Verarbeitung (Apperzeption) des Sinneseindrucks. Die Bewusstseinsstrukturen sind für Gebser *primordial*. „Die verschiedenen Arten des Denkens, sowie Gefühle und Empfindungen – also auch der leibliche Bereich, Schmerz, Lust usw. – sind demgegenüber sekundär, d. h. abhängig von den Bewußtseinsstrukturen [...]“¹⁷⁴

Schließlich soll nochmals auf einen Unterschied zwischen Brunner-Traut und Gebser hingewiesen werden, der bereits erwähnt wurde: die unterschiedliche Bewertung der modernen Kunst. Für Brunner-Traut ist diese lediglich durch das erneute Aufgreifen der alten „aspektivischen“ Formelemente

170 Brunner-Traut 1992. S. 7.

171 Ebd. S. 68.

172 Ebd. S. 12.

173 „Apperzeption“ nennt Brunner-Traut „[d]as seelische, erkennende Verhalten gegenüber neu auftretenden Bewußtseinsinhalten, die Art der Einordnung neuer Wahrnehmungen und Erfahrungen, die Auslese und Ordnung des Gegebenen, die Weise der Verinnerlichung, kurz die Einbindung in den Empfindungs- und Kenntniszusammenhang.“ (Ebd. S. 12f.)

174 Hellbusch 2003. S. 107f.

gekennzeichnet: „[G]reifbar besonders in der Kunst, sind [...] Ausdrucksformen zu beobachten, die zu Vergleichen mit 'aspektivischer Gegenstandsgewinnung' aufrufen.“¹⁷⁵ Für Gebser hingegen sind diese „aspektivischen“ Formelemente in der modernen Kunst vielmehr als „*aperspektivisch*“ zu kennzeichnen, und damit machen sie nicht einen Rückfall ins Unperspektivische sinnfällig, sondern eine Überwindung des Perspektivischen. Ähnlich wie bei Erich Neumann, findet sich auch bei Emma Brunner-Traut kein Hinweis auf die Aperspektivität, die das integrale Bewusstsein ausmacht.

6.2. Das Problem der Zeit

Gebsters *Ursprung und Gegenwart* wurde bezeichnet als „einer der umfassendsten Versuche [...], den Diskurs der Zeit darzustellen“.¹⁷⁶ Damit ist es von hoher Relevanz für ein anderes philosophisches Grundproblem: das Phänomen der Zeit.

In seinem Essay *Geschichte der Ewigkeit* stellt Jorge Luis Borges fest: „Die Zeit ist für uns ein Problem, ein furchtbares und anheischiges Problem, vielleicht das vitalste Problem der Metaphysik [...]“.¹⁷⁷ Und Karlheinz A. Geißler schreibt: „Mit der Zeit beschäftigen wir uns mehr als je zuvor. Sie ist zum Thema Nummer eins geworden. Das Wort ‚Zeit‘ ist das meistgebrauchte Substantiv der deutschen Sprache und die telefonische Zeitansage die am häufigsten angewählte Rufnummer.“¹⁷⁸

Es gibt viele Anzeichen dafür, dass das Problem der Zeit im 20. und im frühen 21. Jahrhundert vor-dringlich geworden ist. Dies ist auch die These Gebsters, die jedoch nicht darüber hinwegtäuschen sollte, dass man in der Philosophie dieses Problem – zumindest nominell – schon lange kennt und immer wieder danach gefragt hat, was Zeit eigentlich ist. Dabei gibt es immer wiederkehrende Themen und Problemkreise, zu denen auch Gebser auf seine Weise Stellung bezieht.

Die erste kohärente Zeittheorie in unserem Kulturkreis hat Platon entwickelt. Karen Gloy sagt darüber in ihrer *Philosophiegeschichte der Zeit*: „In Platons Theorie sind wie in einem Knoten drei Problemkomplexe verschlungen, die die weitere Tradition auseinanderlegt. Es überrascht daher nicht, daß sie wie ein Leitfadens die weitere Auseinandersetzung durchziehen und in ihr ihre Erklärung finden.“¹⁷⁹

Ausgehend von dem Dialog *Timaios* findet Gloy bei Platon folgende drei Problemkomplexe zum Thema Zeit: 1. das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit und das Verhältnis der Zeitmodi (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), 2. das Verhältnis von Zeit und Raum, und schließlich 3. die Frage

175 Brunner-Traut 1992. S. 165.

176 Katrin Stepath: *Gegenwartskonzepte. Eine philosophisch-literaturwissenschaftliche Analyse.* Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. S. 134f.

177 Jorge Luis Borges: *Geschichte der Ewigkeit.* In: ders.: *Gesammelte Werke Band 5/I: Essays 1932-1936.* Übersetzt von Karl August Horst, Curt Meyer-Clason, Melanie Walz. München / Wien: Hanser 1981. S. 175.

178 Geißler 1999. S. 144.

179 Gloy 2008. S. 7.

nach der Objektivität oder Subjektivität der Zeit.¹⁸⁰ Die Stellungnahmen Gebasers zu diesen drei Problemkomplexen werde ich nun darstellen.

Es versteht sich von selbst, dass die *Frage nach Objektivität oder Subjektivität der Zeit* nur innerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung Sinn macht. Die Zeit wird dann in eine objektive Zeit (der Welt) und eine subjektive Zeit (der Seele, des Bewusstseins) geteilt, und nur einer dieser beiden Zeitarten wird Realität zugestanden. Die Subjekt-Objekt-Spaltung aber hat für Gebser nur begrenzte, keine absolute Gültigkeit, und so wendet er sich denn auch gegen eine Dualisierung der Zeit:

Seit Duns Scotus bis zu Locke und Kant und dann bis zu Bergson und Volkelt wird sie [die Zeit] in die objektive Zeit der Dinge und die subjektive Zeit der Seele aufgeteilt, oder ein anderer begrifflicher Dualismus hergestellt [...]. Aber gerade diese wiederholten Versuche einer Dualisierung der Zeit, sei es nun, daß diese zur naturhaften „Dauer“ in Gegensatz gesetzt wird wie bei Bergson, sei es, daß sie in sich selbst gegensätzlich gemacht wird wie durch Aristoteles und von da an immer von neuem bis hinunter zu Volkelt, bergen eine große Gefahr in sich: die Gefahr ihrer defizienten Psychisierung oder Mythisierung. (II, 259)

Für das integrale Bewusstsein ist Zeit eine Wirklichkeit, die unabhängig von der Subjekt-Objekt-Spaltung besteht. Das sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass jene „Zeit“, die das integrale Bewusstsein entdeckt, von den älteren Bewusstseinsstrukturen anders wahrgenommen wird. Magisch wird sie wahrgenommen als punkthafte Zeitlosigkeit, mythisch als Kreisen und mental als quantifizierbare, geräumlichte Dreiheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Zeitwahrnehmung ist für Gebser, nicht anders als die Raumwahrnehmung, abhängig von der dominierenden Bewusstseinsstruktur. Es besteht somit eine enge Verbindung zwischen Zeit und Bewusstsein, wie sie in der Philosophie bereits von Augustinus (im 11. Buch der *Confessiones*) behauptet wurde, und später vor allem in den Transzendentalphilosophien Kants und Husserls.

Die *Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Raum* beantwortet Gebser zugunsten einer deutlichen Primordialität der Zeit.

Die Zeit ist [...], und mit ihr das Zeithafte und auch das Zeitlose, die Grundkomponente des Räumlichen: sie ist nicht Teil des Raumes, also disqualifizierte Dimension, sondern seine Grundlage und damit seine grundlegende Dimension (von der wir noch sehen werden [...], daß sie, über das Dimensionale hinausreichend, besser als „A-mension“ zu bezeichnen ist), die aber erst heute als solche bewußt wird, vielmehr: die erst dann bewußt werden kann, wenn sie nicht mehr als „Zeit“, „Bewegung“ oder „Zeitloses Sein“ aufgefaßt wird, sondern als Ursprungs-Gegenwärtigkeit. (II, 260)

Jene Unterordnung der Zeit unter den Raum, die die mentale Bewusstseinsstruktur kennzeichnet, ist somit für Gebser letztlich eine Verfälschung der Zeit. Er stellt fest, „daß die bisherige 'Zeit' eine deklassierte Zeit war. Statt als funktionale und konstituierende Dimension belassen zu werden, wurde sie, die richtet und räumlicht, gerichtet und geräumlicht: dieser Irrtum ist innerhalb einer nur räumlichenden Weltvorstellung unvermeidlich.“ (II, 367)

180 Vgl. Gloy 2008. S. 7-13.

Gebser gehört somit zu einem Traditionsstrang in der Philosophie, der die Zeit „nicht nur zu einem fundamentalen Begriff, sondern zu einem *genus sui generis* erklärt. Hierher gehören in der Moderne die Phänomenologen und Existentialisten wie Husserl, Heidegger, Bergson, Merleau-Ponty und andere. Für sie ist die Zeit eine Fundamentalkategorie des Daseins, die auf ihre Originalität hin zu untersuchen ist.“¹⁸¹ Am ähnlichsten ist Bergsons Anliegen dem Gebser: „Aus einer Opposition und Kritik an der verräumlichten Zeit und ihrer Quantifizierung, d. h. ihrer punktualistischen, mengentheoretischen Auffassung ist Bergsons Begriff der *durée* erwachsen, die eine rein extensionale Präsenz bezeichnet, die im qualitativen, nicht im quantitativen Sinne gemeint ist.“¹⁸² Ein Versuch, das Verhältnis von Gebser und Bergson genauer zu untersuchen, wäre sicherlich lohnend, kann im Rahmen dieser Arbeit aber nicht unternommen werden.

Die bereits bei Platon zu findende *Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit und dem Verhältnis der Zeitmodi* stellt sich auch für Gebser. Wie bereits dargestellt, versteht dieser die eigentliche Zeit als „ewige Gegenwart“ (II, 66) oder „Ursprungs-Gegenwärtigkeit“. Er spricht hinsichtlich dieser „ewigen Gegenwart“ von einer „Gleichzeitigkeit“ oder einem „Zugleich“ der drei Zeitmodi. Auch Albert Einstein äußerte eine ähnliche Auffassung, als er anlässlich des Todes seines Freundes Michele Besso in einem Brief schrieb: „Nun ist er mir auch mit dem Abschied von dieser sonderbaren Welt ein wenig vorausgegangen. Dies bedeutet nichts. Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch hartnäckigen Illusion...“¹⁸³ Zwar würde Gebser hinsichtlich der Teilung der Zeit in drei Modi sicherlich nicht von einer „Illusion“ sprechen. Er ordnet diese Teilung lediglich dem mentalen Bewusstsein zu, das nur relative, keine absolute Gültigkeit besitzt und das jetzt durch ein neues Bewusstsein überdeterminiert wird. Doch er würde Einstein darin zustimmen, dass „die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ die eigentliche Zeit verdeckt, die ewige Gegenwart ist. Zum Unterschied zwischen mental-rationaler und integraler Zeitauffassung schreibt Gebser folgende Sätze, in denen zugleich die lebenspraktische Relevanz der theoretischen Überlegungen angedeutet wird:

Dem bisherigen dualistischen Denken war sie [die Zeit] ein chronologisch geordneter Ablauf. Der neuen Haltung, die aus dem Strukturwandel erwächst, welche sich im europäischen Geiste vollzieht, ist sie ein ganzer Vollzug; klarer ausgedrückt: Zeit ist nicht nur eine Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also geteilte Zeit, sondern ein Ineinanderspielen der drei Teile als Inbegriff des *vorgegebenen Ganzen*. Der Ausdruck „vorgegeben“ enthält jedoch, worauf nachdrücklich hingewiesen sei, weder ein deterministisches noch ein fatalistisches Element; im Gegenteil: er soll ein potentielles Element zum Ausdruck bringen, nämlich die Forderung und die Möglichkeit des Einzelnen, der vorgegebenen Struktur gemäß handeln zu können, jener Struktur, die er als ihm vorgegebenen Lebens-Entwurf zu realisieren hat. (V/I, 224)

181 Gloy 2008. S. 11.

182 Ebd.

183 Banesh Hoffmann: Albert Einstein. Schöpfer und Rebell. Unter Mitarbeit von Helen Dukas. Aus dem Englischen übertragen von Jeannette Zehnder. Dietikon: Stocker-Schmid 1976. S. 302/304.

Auf den lebenspraktischen Aspekt werde ich hier nicht näher eingehen und stattdessen versuchen, den Unterschied zwischen mental-rationaler und integraler Zeitauffassung am Unterschied zwischen dem traditionellen Entwicklungsroman und dem „Nouveau Roman“ zu veranschaulichen. Der traditionelle biographische Entwicklungsroman (z. B. Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*) erzählt in chronologischer Folge von den Lebensstufen seines Helden. Nacheinander wird von der Kindheit des Helden, dann von seiner Jugend und von seinem Mannesalter, schließlich von seinem Greisenalter berichtet. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden streng nacheinander erzählt, also aufgezählt. Und selbst erzählerische Kunstgriffe wie Raffungen, Dehnungen oder Rückblenden ändern nichts an diesem Grundprinzip. Dieses Grundprinzip ist das der Linie, der Zeitreihe, die sich im Nacheinander entfaltet.

Wer jedoch einen Roman wie *Der Liebhaber* von Marguerite Duras liest, ist erstaunt über die neue „Erzähl“-Weise, in der er eine Lebensgeschichte vor uns ausbreitet. Die Erzählerin geht in größter Freiheit mit den drei Modi der Zeit um, springt zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hin und her und vertauscht die chronologische Folge, das Nacheinander der Ereignisse. Einzelne Episoden und Erlebnisse wechseln ab mit Schilderungen der allgemeinen Lebensumstände der Heldin. Unvermittelt finden sich Bilder, deren Zusammenhang mit dem zuvor und dem darauffolgend Berichteten dem Leser nicht sofort klar wird. Tatsächlich kann man sich kaum ein weitgehendes Abweichen von dem Grundprinzip des traditionellen Entwicklungsromans vorstellen. So etwas wie eine Linie, eine Zeitreihe, die im Nacheinander entfaltet wird, finden wir in diesem Roman nicht.

Ich behaupte mit Gebser, dass in dieser „Erzähl“-Weise das neue Zeitbewusstsein zum Ausdruck kommt, das in unserer Epoche zum Durchbruch gelangt. Die neue Auffassung wird von der Ich-Erzählerin selbst formuliert: „Die Geschichte meines Lebens gibt es nicht. So etwas gibt es nicht. Es gibt nie einen Mittelpunkt. Keinen Weg, keine Linie. Es gibt weiträumige Orte, von denen man glauben macht, es habe hier jemanden gegeben, das stimmt nicht, es gab niemanden.“¹⁸⁴ Der Roman *Der Liebhaber* ist ein Versuch, das Ganze in seinem Zugleich, in seinem „Ineinanderspielen“ von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wahrnehmbar zu machen.

Versteht man die Zeit nicht länger als Linie, sondern als „weiträumigen Ort“, so verwandelt sich das Nacheinander in eine *Gleichzeitigkeit* oder ein *Zugleich*. Zu diesen Begriffen merkt Gebser in seiner späten Schrift *Verfall und Teilhabe* an:

Die echte Gleichzeitigkeit verschiedener Zeitphasen darf [...] umfassend gewertet auch als Zeitlosigkeit betrachtet werden. Bei dem Gebrauche des Terminus „Gleichzeitigkeit“, der den Begriff „Zeit“ enthält und trotzdem etwas bezeichnen soll, das die Aufhebung des zeitlichen Moments ausdrückt, so daß man ihn rechtens durch den Begriff „Zeitlosigkeit“

184 Marguerite Duras: *Der Liebhaber*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985. S. 14.

ersetzen kann, zeigt sich wieder die terminologische Schwierigkeit, von der bereits gesprochen worden ist. Denn die „Gleichzeitigkeit“ enthält auch das Moment der Koinzidenz beispielsweise zweier synchronistischer Vorgänge. Sie kann also nur bedingt durch den Terminus „Zeitlosigkeit“ ersetzt werden, da dieser ja jegliches Geschehen, das als solches stets zeitgebunden ist, ausschließt. Deshalb führte ich statt seiner den Begriff des „Zugleich“ ein, der den Faktor Zeit nur indirekt enthält, da das Zugleich das zeitlose Moment birgt. (V/II, 89)

Das Zugleich der Zeitphasen schließt ein, dass sowohl Vergangenheit als auch Zukunft *gegenwärtig* sind. Die *Gegenwärtigkeit der Vergangenheit* ist in Gebsters Konzeption evident als fortdauernde Wirksamkeit der in vergangenen Mutationen erschlossenen Bewusstseinsstrukturen. Die *Gegenwärtigkeit der Zukunft* will Gebster nicht als Fatalismus oder Determinismus verstanden wissen, sondern als ein „Hineinspielen“ der Zukunft in die Gegenwart: „Der Gedanke, daß die Zukunft in gleichem Maße Mitarbeiterin an unserer jeweiligen Gegenwart sei, findet sich, unserem Wissen nach, zuerst bei *Friedrich Nietzsche* und spielt dann in der Tiefenpsychologie *C. G. Jungs* eine nicht zu unterschätzende Rolle, wobei die Tatsache, daß Träume auch vorausschauenden Charakter haben können, nur eine psychische Ergänzung der integralen Bedeutsamkeit und Wertigkeit dieser Einsicht ist.“ (Anm. 254 zu III, 668)

Mehrfach wurde nun auf die Bedeutung der *Gegenwart* in Gebsters Zeitauffassung hingewiesen. Die Gegenwart, die Gebster meint, darf aber nicht mental-rational als Zeiteil verstanden werden. Bereits zu Beginn des Vorworts von *Ursprung und Gegenwart* betont Gebster: „[D]ie Gegenwart ist nicht das bloße Jetzt, das Heute oder der Augenblick. Sie ist nicht ein Zeiteil, sondern eine ganzheitliche Leistung, und damit auch immer ursprünglich.“ (II, 15) In der Transparenz fallen Ursprung und Gegenwart zusammen, wird der Zeiteil Gegenwart zur „ewigen Gegenwart“.

Die Bezeichnung „ewige Gegenwart“ wirft die Frage auf, inwiefern Gebster hier den alten Begriff der Ewigkeit, der schon bei Platon in Beziehung zur Zeit gesetzt wird, in Anspruch nimmt. Eine theologische Deutung der „ewigen Gegenwart“ bei Gebster wäre jedenfalls kaum statthaft, denn, wie Houben feststellt: „Die 'ewige Gegenwart', die Gebster meint, ist nicht die 'Ewigkeit' Gottes, sondern eine, die für Menschen wahrnehmbar gemacht und von Menschen erfahren werden kann.“¹⁸⁵ Gebster selbst beurteilt den Begriff der Ewigkeit zwiespältig. Einerseits ordnet er ihn der mythischen Bewusstseinsstruktur zu und schreibt: „Die Ewigkeit ist nur ein großer Ausschnitt oder Abschnitt dessen, was wir als kronosbetonte Zeithaftigkeit darstellten.“ (II, 257) Andererseits schreibt er aber auch von einer „Gegenwart, die in wesentlichen Akzidenzen mit dem übereinstimmt, was wir Ewigkeit nennen: denn beiden ist gemeinsam, daß sie ungreifbar und unvorstellbar sein sollen.“ (II, 67) Die Gegenwart, verstanden als „ewige Gegenwart“, ist auch für Gebster in gewisser Weise „unvorstellbar“, insofern des „Vorstellen“ die Wahrnehmungsweise des mentalen Bewusstseins bezeichnet. Sie ist aber *wahrnehmbar* in einem intensivierten Bewusstsein, das Gebster als das „integrale“ be-

185 Houben 1992. S. 35.

zeichnet.

Was bedeuten Gebsters Überlegungen zum Thema Zeit für die Philosophie? Sie erweisen viele Probleme wie das der scheinbaren Nicht-Existenz der Gegenwart als Scheinprobleme, die nur innerhalb der mental-rationalen Bewusstseinsstruktur und ihrer im Grunde verfälschenden Zeitauffassung entstehen.

Die „Zeitfreiheit“ des integralen Bewusstseins ist nicht nur *Freisein von Zeit*, sondern schließt das *Freisein zu* allen von den vergangenen Mutationen erschlossenen Zeitformen ein (vgl. III, 388). Diese Zeitformen machen den Menschen im Ganzen aus, konstituieren ihn. Dadurch gewinnt Gebsters Zeit-„Begriff“ seine Transparenz und Integrationskraft. Es wird bei Gebser deutlich, welche Fülle und welchen Beziehungsreichtum die Wirklichkeit, die wir mit dem Namen „Zeit“ benennen, in sich trägt.

7. Abschließende Bemerkungen

Abschließend sollen die wesentlichen Punkte zu Gebsters integralem Bewusstsein zusammenfassend dargestellt werden:

1. Bewusstsein verfügt für Gebser generell über eine weltkonstituierende Kraft. Gebser war der Meinung, das von ihm aufgewiesene *neue* Bewusstsein werde durch eine Umgestaltung der Grundkonzepte unseres Denkens und Handelns die gesamte Welt des Menschen umgestalten.
2. Diese Umgestaltung wird nach Gebsters Auffassung ausgelöst durch den „Einbruch der Zeit“ in eine Bewusstseinsstruktur, die die Zeit deklassiert und verräumlicht hat. Dieser „Einbruch“ ist das grundlegende Ereignis der gegenwärtigen Umgestaltung des Bewusstseins, die Gebser als „Mutation“ bezeichnete.
3. Der „Einbruch der Zeit“ in das Bewusstsein, der für Gebser zwangsläufig, „von selbst“ und „spontan“ geschieht, muss vom Menschen bewältigt werden. Der Mensch muss aktiv nachvollziehen, was im Sinne einer (latent) bereits gegenwärtigen Zukunft in gewissem Sinne schon geschehen ist.
4. Der „Einbruch der Zeit“ kann nur durch eine neue, „akategoriale“ Realisationsweise bewältigt werden. Diese akategoriale Realisationsweise wird von Gebser einerseits gefordert – als eine Notwendigkeit angesichts der globalen Krise –, andererseits auch als bereits existent nachgewiesen in Künsten, Wissenschaften und im Alltag.
5. Akategorialität ist ein Modus, in dem das Bewusstsein das Ganze wahrnimmt, ohne dass Differenzen verschwimmen. Zeit wird im Modus der Akategorialität wahrgenommen als Ganzheit oder „ewige Gegenwart“. Dualismen wie der von Geist und Natur, Subjekt und Objekt werden in der akategorialen Realisationsweise aufgehoben, ohne zu verschwinden.
6. Gebser nennt das neue Bewusstsein „integral“, weil es das Ganze erfasst. Das impliziert die vollständige Integration der immer noch gegenwärtigen Vergangenheit. Archaische, magische, mythische und mentale Bewusstseinsstrukturen werden in ihrer effizienten Form integriert.
7. Konkret auf das Individuum bezogen, bedeutet Gebsters integrales Bewusstsein ein Freisein in zweierlei Hinsicht: Freisein von Zeit und Freisein vom Ich (Zeitfreiheit und Ichfreiheit). Damit wird weder das Ich noch die Zeit abgeschafft, aber das Individuum gewinnt Distanz zu ihnen.
8. All diese „Eigenschaften“ des neuen Bewusstseins werden gebündelt im Zentralbegriff der „Transparenz“: die Teile werden transparent auf das Ganze hin, was die Gleichzeitigkeit von Integration und Differenzierung ermöglicht, die für die Wahrnehmungsweise des integralen Bewusstseins zentral ist.

Dass ein solches Bewusstsein nicht bloße Utopie oder, wie Hochkeppel meint,¹⁸⁶ gar ein unrealisier-
186 Hochkeppel 1973. S. 165.

barer Wunschtraum ist, dafür sprechen unter anderem die Untersuchungen des Psychologen Hilarion G. Petzold. Er unterscheidet zwischen einem regressiven Zurücksinken ins Leibliche, wie es durch Körpertherapien bewirkt werden kann, und einem „hyperreflexiven Klarbewusstsein“, das er folgendermaßen beschreibt: „Hier fallen Zentrierung und Exzentrizität nicht mehr auseinander, wird die Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden, ein *integriertes Bewußtsein*, das dennoch nicht auf Komplexität verzichtet und das keine Differenzen einebnet“.¹⁸⁷

Die These der vorliegenden Arbeit lautet: Ein tiefgehendes Verständnis des Menschen, seines Bewusstseins, seiner Zukunftsmöglichkeiten, seiner Vergangenheit und seiner unterschiedlichen Kulturen ist unmöglich ohne ein Wissen um seine Bewusstseinsstrukturen. Dies vorausgesetzt, kann man mit Hellbusch jedoch entschieden vor einer Überbeanspruchung Gebasers warnen: Seine „Konzeption kann als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung einer umfassenden Erklärung der verschiedenen Kulturen angesehen werden. Die Differenzen einzelner Völker, die verschiedenen Ausgestaltungen der Bewußtseinsvorgaben haben andere Gründe, als sie Gebasers Konzeption bietet. Um andere Kulturen und die Verschiedenheit der Kulturen überhaupt angemessen zu beschreiben, bedarf es also eines erweiterten theoretischen Rüstzeugs.“¹⁸⁸

Gebser selbst bezeichnete seine Bewusstseinsgeschichte bescheiden als „Beitrag“. Es ist also zu fragen, inwieweit Gebasers Konzeption ergänzt werden sollte, und inwieweit sie vielleicht sogar zu modifizieren wäre. Die Bewusstseinsmutationen, als Umbrüche der fundamentalen Strukturen des menschlichen Bewusstseins, finden nach Gebser nur äußerst selten statt. Dennoch stellt sich die Frage, ob es vielleicht sinnvoll wäre, die Anzahl der von Gebser dargestellten Bewusstseinsstrukturen zu vermehren. Gebser merkte selbstkritisch an: „Vielleicht wäre es nötig, zwischen die archaische und die magische Struktur noch eine oder womöglich zwei andere einzuschalten, etwa eine ‚noch-archaische‘ und eine ‚schon vor-magische‘ Struktur. Es fehlt jedoch in dem Material, soweit wir es überblicken, jeder feste Anhaltspunkt, um diese Zwischenstrukturen zu präzisieren.“ (II, 87) Hier wäre also Gebasers Konzeption auf eine vielleicht notwendige Ergänzung hin offenzuhalten, falls sich empirisches Material dazu anbieten sollte. Damit sollte lediglich abschließend auf die unvermeidliche Unvollkommenheit und Unvollständigkeit von Gebasers Pionierarbeit hingewiesen werden.

Im Blick auf die heutige Wandlung des religiösen Bewusstseins schreibt der Theologe Hubertus Halbfas folgende Sätze, die sich ebenfalls auf die gegenwärtig stattfindende Wandlung in der Philosophie beziehen lassen:

187 Hilarion G. Petzold: Integrative Therapie. Schriften zu Theorie, Methodik und Praxis. Bd. II/1. Paderborn: Junfermann 1993. S. 261.

188 Hellbusch 2003. S. 176 (vgl. auch ebd. S. 363).

Allfällige Vermeidungsversuche sind verständlich, wenn man bedenkt, dass mit jeder neuen Bewusstseinsmutation bisherige Sicherheiten fraglich werden. Auch die früheren Mutationen vom magischen zum mythischen und zum mentalen Bewusstsein [...] zeigen, dass stets ein bislang Unvorstellbares vorstellbar wurde. Als die mythische Struktur zu verblassen begann, war die Wahrnehmung der mentalen Struktur dem griechischen Menschen weder erfahrbar noch denkbar. Er sah sich einer unbegreiflichen Chaotisierung gegenüber, denn Mutationszeiten sind immer auch Zeiten der Störung wie Zerstörung. Nicht minder verwirrt die heutige Chaotisierung der Welt. Auch diesmal lösen sich Sicherheiten auf, relativieren sich für sicher geglaubte Wahrheiten, so dass nicht gesagt werden kann, dass diese Welt irgendwelche Eigenschaften besäße, die einer Interpretation durch den Menschen voraufgingen.¹⁸⁹

„Allfällige Vermeidungsversuche“ angesichts fraglich gewordener Sicherheiten – hier ist bezüglich der Philosophie zu denken an ein krampfhaftes Festhalten an der zweiwertigen Logik und an der Subjekt-Objekt-Spaltung, die dann oft als unüberwindbar betrachtet wird. In der Philosophie mangelt es aber auch nicht an Symptomen für eine Mutation des Bewusstseins. Einige wurden im vierten Kapitel dieser Arbeit genannt, man kann ihnen noch ein weiteres hinzufügen: Die Metaphysikkritik Heideggers und Derridas lehrte uns, die gesamte Philosophiegeschichte als großen Zusammenhang zu betrachten. Dazu Georg Picht:

Ich glaube, daß wir im Denken heute an einen Punkt angelangt sind, wo die gesamte Geschichte der bisherigen Philosophie von Parmenides bis zu Heidegger als ein einziger großer Zusammenhang erscheint. Die Verschiedenheiten und Widersprüche zwischen den verschiedenen philosophischen Positionen sollen damit nicht geleugnet werden. Aber sie sind unvergleichlich viel weniger interessant als die Kontinuität, die uns heute die europäische Philosophie wie eine große Einheit erscheinen läßt, von der wir vielleicht im Begriff sind, Abschied zu nehmen. Ein solches neues Bewußtsein für die Einheit der europäischen Kultur von den Griechen bis heute erwacht nicht nur in der Philosophie; für die Literatur hat als Erster Ernst Robert Curtius an der Kontinuität der großen Grundmotive diese Einheit der europäischen Literatur demonstriert, und wir beginnen, auch in der Kunst dafür einen Blick zu bekommen. Das kann nicht anders sein in einer Zeit, in der sich eine neue Zivilisation ausbildet, die den ganzen Erdball umspannt, und in der deshalb jede der alten Hochkulturen ihre Eigenart und ihren Auftrag neu entdeckt.¹⁹⁰

Dass wir heute die europäische Literatur-, Kunst- und Philosophiegeschichte als Einheit zu sehen beginnen, ist ein Zeichen dafür, dass das von Romano Guardini diagnostizierte „Ende der Neuzeit“ gekommen ist.¹⁹¹ Es zeigt nämlich, dass wir Distanz gewinnen zu der das Abendland bis heute prägenden mentalen Bewusstseinsstruktur. Diese Distanz ist eine Voraussetzung für den Sprung vom Rationalen und Perspektivischen ins Arationale und Aperspektivische.

Zum Schluss sei nochmals betont, was bereits deutlich geworden sein dürfte: Wir haben es bei der Konzeption Gebbers nicht mit einer Ansammlung von dogmatischen Behauptungen zu tun, die einfach zu „glauben“ wären, sondern mit dem Nachweis von Strukturen, die sich an der Sprache, an Kunstwerken und an wissenschaftlichen Ergebnissen ablesen lassen. Insofern bewegt sich Gebbers Werk auf der Höhe der Ansprüche, die mit der Entwicklung der mentalen Bewusstseinsstruktur, der

189 Halbfas 2010. S. 592f.

190 Georg Picht: Kants Religionsphilosophie. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. S. 341f.

191 Vgl. Romano Guardini: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. Basel: Hess 1950. Gebser über dieses Buch: Guardini führe „mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit den Nachweis dafür, daß das mental-rationale Zeitalter, dessen letzte Blüte die sogenannte ‚Neuzeit‘ gewesen ist, ein für allemal und endgültig erschöpft ist und wir vor einer grundlegenden Neuorientierung stehen.“ (V/I, 202)

Philosophie und der Wissenschaften entstanden und selbstverständlich geworden sind. Gleichzeitig erhebt Gebser aber explizit den Anspruch, über die konventionelle, vor allem mental-rational geprägte Wissenschaft westlicher Provenienz hinauszugehen. Mit diesem Doppelanspruch lässt sich produktiv nur umgehen, indem man Gebsters Werk als *Herausforderung* begreift. „Die Konzeption Gebsters kann ihre behauptete Gültigkeit nur beanspruchen, wenn sie sich bewährt, wenn sie ermöglicht, die Welt besser zu verstehen. Sie ist also zu prüfen, und zwar immer wieder.“¹⁹² Eine solche Prüfung wäre eine der Aufgaben zukünftiger Philosophie.

Gebsters Werk stellt eine Herausforderung für den *ganzen* Menschen dar, nicht nur für seinen Kopf. Neben dem theoretischen hat die Aufzeigung der Bewusstseinsstrukturen nach Gebser auch einen praktischen Wert „zur Klärung des eigenen Lebens.“ (II, 226f.) Da es hier um eine Rezeption Gebsters durch die Philosophie ging und ein Hauptanliegen heutiger Philosophie die Theoriebildung ist, habe ich den Akzent auf den theoretischen Wert von Gebsters Konzeption gelegt. Dass sie auch eine hohe praktische Relevanz besitzt, kam in der vorliegenden Arbeit vielleicht ungenügend zur Geltung. „Zeitfreiheit“ könnte aber geradezu ein Schlüsselbegriff für eine Lebenskunst im 21. Jahrhundert werden. In einem seiner Aufsätze schreibt Gebser:

Vielleicht erscheint, was soeben ausgeführt wurde, reichlich abstrakt. Man könnte möglicherweise geneigt sein, dem Schreibenden den Vorwurf zu machen, er stelle weltentrückte, eigentlich nutzlose Überlegungen an, die vielleicht *Wissen schaffen*, mit denen man aber kein *Wissen leben* kann. Und dieser Vorwurf wäre das Ärgste für jemanden, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, dem Leben durch Konkretion des Gedachten und Erforschten zu dienen, statt das Leben durch Abstraktionen zu schwächen. (V/I, 224)

Gebser begegnet dem Einwand durch den Hinweis auf „Grundkonzepte [...], welche unsere gesamte Wirklichkeit gestalten“ (ebd.), eben auch unseren Alltag. Eines dieser Grundkonzepte war es, die Zeit als chronologisch geordneten Ablauf zu betrachten. Und ein neues Grundkonzept, das sich verwandelnd auch auf unseren Alltag auswirken wird, ist es heute, die Zeit als das vorgegebene Ganze zu betrachten. Dieses neue Grundkonzept vermag es, wenn wir es realisieren, unseren Alltag in einen All-Tag zu verwandeln (vgl. III, 678). Das aber ist Aufgabe und Herausforderung für jeden Einzelnen und geht über ein theoretisches Verständnis von Jean Gebsters Konzeption hinaus.

192 Hellbusch 2003. S. 358.

Verwendete Literatur

Schriften von Jean Gebser

Jean-Gebser-Gesamtausgabe. Hrsg. v. Rudolf Hämmmerli. 7 Bde. Schaffhausen: Novalis 1975-1980.

Sonstige Literatur

Aristoteles: Metaphysik. Übersetzt und hrsg. v. Franz F. Schwarz. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Reclam 2000.

Atmanspacher, Harald / Wolfgang Fach: Akategorialität als mentale Instabilität. In: Wilfried Belschner, Harald Piron, Harald Walach (Hrsg.): Bewusstseinsstransformation als individuelles und gesellschaftliches Ziel. Münster: LIT Verlag 2005. S. 74-115.

Atmanspacher, Harald: Die Vernunft der Metis. Theorie und Praxis einer integralen Wirklichkeit. Stuttgart / Weimar: Metzler 1993.

Ball, Hugo: Die Flucht aus der Zeit. München / Leipzig: Duncker & Humblot 1927.

Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Meisenheim am Glan: Westkulturverlag 1948.

Böhme, Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Überarb. und erw. Neuauflage. Bielefeld / Basel: Edition Sirius 2010.

Boff, Leonardo: Gott erfahren. Die Transparenz aller Dinge. Düsseldorf: Patmos 2004.

Borges, Jorge Luis: Geschichte der Ewigkeit. In: ders.: Gesammelte Werke Band 5/I: Essays 1932-1936. Übersetzt von Karl August Horst, Curt Meyer-Clason, Melanie Walz. München / Wien: Hanser 1981. S. 175-199.

Brunner-Traut, Emma: Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens. 2., durchges. u. erw. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992.

Buber, Martin: Ich und Du. 13. Aufl. Gerlingen: Lambert Schneider 1997.

Burckhardt, Carl J. / Max Rychner: Briefe 1926-1965. Frankfurt a. M.: Fischer 1970.

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

Chardin, Pierre Teilhard de: Pantheismus und Christentum. In: ders.: Das Teilhard de Chardin Lesebuch. Ausgewählt von Günther Schiwy. Zürich / Düsseldorf: Benziger 1999. S. 25-44.

Deleuze, Gilles / Félix Guattari: Tausend Plateaus. Berlin: Merve 1992.

Derrida, Jacques: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: ders.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972. S. 422-442.

- Die neue Weltschau.** Internationale Aussprache über den Anbruch eines neuen aperspektivischen Zeitalters veranstaltet von der Handels-Hochschule St. Gallen. 2 Bde. Stuttgart: DVA 1952-53.
- Duras, Marguerite:** Der Liebhaber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
- Feuerstein, Georg:** Structures of Consciousness. The Genius of Jean Gebser – an Introduction and Critique. Lower Lake, California: Integral Publishing 1987.
- Frisch, Max:** Tagebuch 1946-1949. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
- Geißler, Karlheinz A.:** Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit. Freiburg i. Br.: Herder 1999.
- Gent, Werner:** Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts. Bonn: Cohen 1930.
- **Ders.:** Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung. Frankfurt a. M.: Schulte-Bulmke 1934.
- Gerl, Hanna-Barbara:** Die bekannte Unbekannte. Frauen-Bilder in der Kultur- und Geistesgeschichte. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1988.
- Gloy, Karen:** Aperspektivität – Perspektivität – Multiperspektivität. In: dies. (Hrsg.): Kunst und Philosophie. Wien: Passagen-Verlag 2003.
- **Dies.:** Zeit. Eine Morphologie. Freiburg / München: Alber 2006.
- **Dies.:** Philosophiegeschichte der Zeit. München: Fink 2008.
- Guardini, Romano:** Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. Basel: Hess 1950.
- Halbfas, Hubertus:** Der Glaube. Ostfildern: Patmos 2010.
- Hegel, G. W. F.:** Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, Martin:** Sein und Zeit. 19. Aufl. Tübingen: Niemeyer 2006.
- **Ders.:** Holzwege. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 1963.
- **Ders.:** Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: ders.: Zur Sache des Denkens. 4. Aufl. Tübingen: Niemeyer 2000. S. 61-80.
- Heisenberg, Werner:** Physik und Philosophie. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien: Ullstein 1977.
- Hellbusch, Kai:** Das integrale Bewußtsein. Jean Gebsters Konzeption der Bewußtseinsentfaltung als prima philosophia unserer Zeit. Berlin: Tenea 2003.
- Hochkeppel, Willy:** Modelle des gegenwärtigen Zeitalters. Thesen der Kulturphilosophie im Zwanzigsten Jahrhundert. München: Nymphenburger 1973.
- Hösle, Vittorio:** Einleitung. Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. In: Giovanni Battista Vico: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Übers. v. Vittorio Hösle und Christoph Jermann. Hamburg: Meiner 1990.
- **Ders.:** Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise. In: ders.: Praktische Philosophie in der modernen Welt. München: Beck 1992. S. 166-197.
- Hoffmann, Banesh:** Albert Einstein. Schöpfer und Rebell. Unter Mitarbeit von Helen Dukas. Aus

dem Englischen übertragen von Jeannette Zehnder. Dietikon: Stocker-Schmid 1976.

Horkheimer, Max / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 17. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer 2008.

Houben, Eva-Maria: Die Aufhebung der Zeit. Zur Utopie unbegrenzter Gegenwart in der Musik des 20. Jahrhunderts. Stuttgart: Steiner 1992.

Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München: Piper 1949.

- **Ders.:** Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. München / Zürich: Piper 2004.

Kambartel, W[alter]: Aperspektivisch. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Band 1: A-C. Darmstadt: WBG 1971.

Leisegang, Hans: Denkformen. Berlin: de Gruyter 1928.

Lissner, Ivar: Die Rätsel der großen Kulturen. 2. Aufl. München: DTV 1981.

Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin / New York: de Gruyter 1971.

Neumann, Erich: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer 1984.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. In: ders.: Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. 9. Aufl. München: DTV 2007.

Oldemeyer, Ernst: Zur Phänomenologie des Bewusstseins. Studien und Skizzen. Würzburg: Königshausen und Neumann 2005.

Pahl, Jürgen: Stadtgestalt als Prozess. Versuch über die Entsprechung von Stadtgestalt und Gesellschaft anhand eines bewusstseinsgeschichtlichen Modells. Tübingen / Berlin: Wasmuth 2004.

Panofsky, Erwin: Die Perspektive als symbolische Form. In: ders.: Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. Hrsg. v. Hariolf Oberer und Egon Verheyen. 2., erw. u. verb. Aufl. Berlin: Hessling 1974. S. 99-167.

Petzold, Hilarion G.: Integrative Therapie. Schriften zu Theorie, Methodik und Praxis. Bd. II/1. Paderborn: Junfermann 1993.

Picht, Georg: Kants Religionsphilosophie. Stuttgart: Klett-Cotta 1985.

- **Ders.:** Glauben und Wissen. Stuttgart: Klett-Cotta 1991.

- **Ders.:** Von der Zeit. Stuttgart: Klett-Cotta 1999.

Rilke, Rainer Maria: Mitten im Lesen schreib ich dir. Ausgewählte Briefe. Hrsg. v. Rätus Luck. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.

- **Ders.:** Die Gedichte. 11. Aufl. Frankfurt a. M.: Insel 1999.

Rombach, Heinrich: Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens. 3., grundlegend neu bearb.

Aufl. Freiburg / München: Alber 1988.

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. 6. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer 2009.

Salis, Jean Rudolf von: Grenzüberschreitungen. Ein Lebensbericht. Zweiter Teil 1939-1978. Frankfurt a. M.: Insel 1978.

Schübl, Elmar: Jean Gebser (1905-1973). Ein Sucher und Forscher an den Grenz- und Übergangsgebieten des menschlichen Wissens und Philosophierens. Zürich: Chronos 2003.

Spranger, Eduard: Die Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins. In: ders.: Gesammelte Schriften Bd. 4: Psychologie und Menschenbildung. Tübingen: Niemeyer 1974. S. 263-280.

Stepath, Katrin: Gegenwartskonzepte. Eine philosophisch-literaturwissenschaftliche Analyse. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006.

Strickrodt, Georg: Zeitalterprägung und Standortbestimmung des personalen und des politischen Bewußtseins. Wiesbaden: Franz Steiner 1979.

Zimmerli, Walther Ch. / Mike Sandbothe: Einleitung. In: dies. (Hrsg.): Klassiker der modernen Zeitphilosophie. 2., erw. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. S. 1-28.

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel und Quellen benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, sind in jedem Fall unter Angabe der Quellen kenntlich gemacht worden.

Reutlingen, den 2. 5. 2011