

# STRUKTUR UND FUNKTION BEI H. ROMBACH

CLAUDIU BACIU

Heinrich Rombach est l'un des plus importants représentants du structuralisme allemand. Il a donné au concept de structure une envergure ontologique, en la considérant comme un «type de l'être». Autrement que la théorie de Th. Kuhn, Rombach interprète l'apparition de la science moderne comme une révolution due aux profondes transformations de la pensée métaphysique et ontologique à la fin du Moyen Âge et au début de la modernité, ce que a conduit au renoncement à la conception substantialiste et à son remplacement avec une conception structurale et fonctionnelle. Le texte suivant présente d'abord l'interprétation de Rombach à cette transformation historique du mode de penser.

Ensuite est présenté l'élargissement réalisé par Rombach des conclusions sur cette recherche historique au niveau d'une ontologie structurale. Rombach interprète la phénoménologie comme un des mouvements de la pensée, qui appartient à une logique d'évolution de la pensée. Il interprète le concept de « phénomène » (*Erscheinung*) comme un résultat nécessaire de cette évolution. Concevoir le réel comme un phénomène, et pas comme une substance, permet, selon Rombach, son intégration dans un ordre fonctionnel dans lequel tous les éléments en sont dépourvus de toute autonomie par rapport à la règle fonctionnelle dominante. Ainsi il est possible, selon Rombach, de développer une ontologie structurale, où chaque supposition d'un cadre objectif, dans lequel seule la structure peut se développer, disparaît. La « structure » est pensée par Rombach comme ce qui réalise ses propres subjectivité, objectivité intérieur et extérieur. C'est pourquoi chaque structure est un «monde» à l'extérieur duquel il n'existe rien. La connaissance d'une telle structure est possible grâce à l'« hermétique » (*Hermetik*): l'hermétique est pour Rombach la méthode par laquelle un monde complètement étranger (une autre structure) nous devient accessible. Elle n'est pas une interprétation, à savoir, amener un monde au fond théorique du monde propre, mais l'effort d'entrer dans un autre monde, comme dans une structure absolument autonome.

## 1. DIE GESCHICHTLICHE MÖGLICHKEIT UND ENTSTEHUNG EINER STRUKTURTHEORIE IN DER INTERPRETATION VON H. ROMBACH

H. Rombach versteht die *Struktur* und damit die Funktion, nicht erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch. Für ihn ist die Funktion nicht nur eine Entdeckung der Wissenschaftsentwicklung, so wie bei Ernst Cassirer, sondern hauptsächlich ein Resultat der Entwicklung der Ontologie am Ende des Mittelalters und am Anfang der Moderne. D.h. Rombach versteht die Funktion nicht als ein Instrument des *Denkens* für das Ordnen der Wirklichkeitsdaten, sondern als ein „Seinstypus“<sup>1</sup> selbst. Durch dieses Verständnis erforscht er die moderne Philosophie. Sein Ziel ist also nicht nur zu zeigen wie die Funktionsidee und Theorie in der Moderne sich gestaltet und ausgliedert haben, sondern, dass die Funktionstheorie und

<sup>1</sup> H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd. I, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1965, S. 11.

Strukturtheorie selbst das „Schicksal“ der Moderne wurde. Diese Grundthese Rombachs macht aus seinem Werk *Substanz, System, Struktur* nicht nur eine Darstellung der modernen Philosophiegeschichte, sondern einen Teil aus seiner Strukturontologie und Strukturanthropologie, d.h. eine Interpretation des Menschen in einer bestimmten Epoche seiner Existenz. Nur weil das Sein selbst in der Form der Substanz, des Systems oder der Struktur in der Geschichte gedacht (bzw. „gegeben“) wurden, war es möglich, dass entsprechender Weise auch eine Erkenntnisart sich ausbilde.

Nach Rombach hat das Abendland bis zum Ende des Mittelalters in der Substanzkategorie gedacht, eine Kategorie, die hauptsächlich durch Aristoteles schicksalhaft für die Philosophie wurde. Begründet in der Eigenart der altgriechischen Sprache, besagt diese Kategorie, dass jedes Ding eine „Substanz“ in sich selbst hat und ist, ein „Wesen“, das aus ihm das macht, was es selbst ist, und das, wenn von ihm weggenommen, zur Aufhebung des Dinges selbst führt. Diese Substanz wird dann als ein Grund gedacht, auf dem die „Eigenschaften“ sich anreihen. Diese Eigenschaften aber können sich verwandeln, ohne selbst das Wesen des Dinges, seine Substanz zu affizieren. Diese Konzeption, so natürlich sie uns, heute noch, scheint, ist eigentlich gar nicht „natürlich“. (Wir müssen nur an die Forschungen betreffend der Denkart der Primitiven denken, die bewiesen haben, dass hier die Grundkategorien, nicht jene der Selbständigkeit sind, so wie es die Substanzkategorie meint, sondern jene der Teilnahme und der Identifizierung des Teiles mit dem Ganzen).

Das Christentum hat die Vorstellung des aus Nichts schöpfenden Gottes mit sich gebracht. Demgegenüber war für den Griechen, Gott nur eine formgebende Instanz, während die Materie, als Grund der Möglichkeit, nicht von Gott geschaffen war, sondern als ewig bestehend gedacht war. Somit konnte dem „Seienden“ eine gewisse, prinzipielle Selbständigkeit anerkannt werden. Die christliche Konzeption bildete mit der Vorstellung des aus Nichts schöpfenden Gottes die Idee einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher), welche durch die Erfahrung des Glaubens ständig ausgeübt war. Diese Dependenz konnte, während des ganzen Mittelalters, mit dem Begriff der Substanz kompatibel sein, weil im Begriff Gottes selbst das Moment der Liebe – in der Augustinisch-Platonischen Tradition – herrschend war. Gott schuf die Welt aus Liebe, und alle seine Inhalte schuf er als Substanzen. Er gewährte diesen Inhalten, aus Liebe, eine Selbständigkeit, und ihr Sein war durch den Begriff der „Teilnahme“ am Sein Gottes gesichert. Die Erkenntnis des Menschen konnte durch diese Teilnahme am göttlichen Verstand die Wahrheit erkennen.

Der Nominalismus denkt Gott aber nicht mehr von der Liebe her, sondern von seiner Allmächtigkeit her, von seiner *Omnipotenz*. Wenn aber dieses Moment grundlegend wird, dann können für Gott keine Grenzen mehr gelten. Im Gottesbegriff wird nicht mehr die Liebe als die Grundbestimmung angenommen,

sondern die Omnipotenz. Alle anderen Bestimmungen sollen aus dieser absoluten Freiheit und Macht Gottes verstanden werden. Fällt aber die Annahme der Liebe weg, und statt ihr die Annahme der absoluten Macht und Freiheit gestellt wird, dann entsteht eine absolute Kluft zwischen Gott und Welt und zwischen Gott und Mensch. Gott wird prinzipiell für den Menschen unverständlich, weil jedes Verstehen seine Macht und Freiheit begrenzen muss. Dann kann die Erkenntnis nichts mehr Evidentes behaupten, weil jede „menschliche“ Evidenz nur eine Begrenzung des göttlichen Willens wäre. Weil Gott allmächtig ist, wird jede sonstige Bestimmung des Seienden unmöglich. Was uns gegeben wird, kann nicht das „an sich Seiende“ sein, weil dieses nur von Gott erkannt werden kann; es kann nur eine „Erscheinung“ sein. Im Nominalismus sieht also Rombach die Wurzel dieses grundlegenden Begriffes der modernen Philosophie und Erkenntnis.

Die „Substanz“, als Kategorie des Denkens und der Erkenntnis, wird somit entwertet. Mehr noch: wenn bisher die „Substanz“ als der Grundinhalt des „Seins“ gedacht war, nun, wenn Sein nichts als „Vorkommen“, „Erscheinen“ bedeutet, wird auf jeden Inhalt des Begriffs „Sein“ verzichtet. So entsteht eine *Nivellierung* dieses Begriffs, die erlaubt, ihn dann mit derselben Berechtigung sowohl für das geschaffene Seiende als auch für Gott zu benützen. Im Bezug auf dem menschlichen Denken bedeuten das Sein Gottes und das Sein des endlich Seienden dasselbe: ein „Vorkommen“. Dieses Verlieren des objektiven Inhalts des Seinsbegriffs ist eigentlich der Moment, wo sich der Funktionsgedanke durchsetzen kann. Und das geschieht durch die Philosophie von Nikolaus Cusanus.

Für Rombach ist darum Nikolaus Cusanus ein „paradigmatischer“ Denker. „Es ist kaum möglich, sagt Rombach, die Wichtigkeit des Cusaners für die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft zu überschätzen. Er stiftet die Grundlage, die durch keinen Denker der Neuzeit je überholt worden wäre, ja vielleicht nicht einmal eingeholt werden konnte. Der Horizont seines Denkens schließt nicht nur die Gedankenkreise des Descartes in sich, enthält nicht nur die wichtigsten Anstöße für die Metaphysik des Spinoza und Leibniz, sondern ist auch vorbildlich und fundamental für die Kantische Wendung der Philosophie und damit auch für den deutschen Idealismus. Cusanus hat die Dimension der *speculari* eröffnet. Seine Spekulation wirkt bis in das Denken der Gegenwart hinein, auch dort, wo man sich seines Namens nicht erinnert.“<sup>2</sup> Mit N. Cusanus entsteht die Idee, die Totalität der Welt als eine *identisch-dynamische* Einheit zu begreifen. Gott wird nicht mehr nur als das Urseiende verstanden (das in seiner Autarkie bleibt), es ist nun das Urseiende *und* das Sein selbst, das alle anderen Seienden *in sich* enthält. Kein Seiendes kann etwas anderes als dieses göttliche Sein letzten

<sup>2</sup> H. Rombach, *Substanz, System, Struktur, Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd. I, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1965, S. 150.

Endes sein. Die Mannigfaltigkeit der Seienden entsteht durch die verschiedenen Arten der „Zusammenziehung“ (*contractio*) dieses ursprünglichen Seins. Mit Cusanus haben wir also fürs erste Mal eine Totalität in der: a) das Ganze das Sein der Teile selbst bestimmt (diese Teile sind nichts sonst als dieses Sein des Ganzen); b) das Ganze die Stelle der Teile bestimmt; und c) das Ganze die Beziehungen zwischen den Teilen bestimmt. Damit sind die Teile fürs erste Mal als „Funktionen“ des Ganzen gedacht, und zwar weil ihr ganzes Sein nicht in ihnen selbst besteht, sondern in etwas Anderes. Das ist aber nach Rombach der moderne Gedanke der Funktion.

Von diesem Gedanke her konnte dann die Welt – die früher substanzialistisch, als mehrere Seinschichten beinhaltend, gedacht wurde – nun vollkommen einheitlich gedacht werden. So sind nun die Planeten keine verschiedenen Seienden im Bezug auf die irdischen Körper, sondern sie sind mit diesen ontisch identisch. So kann zum ersten Mal eine Theorie des Himmels entstehen, welche die Sternen und ihre Bewegungen als ein *Mechanismus* konzipierte, um dann, wegen der prinzipiellen Identität der Sternen mit der Erde und den irdischen Körper, diese Theorie auf diese Körper anzuwenden und sie damit zu verallgemeinern. So entsteht die mechanistische Theorie der Moderne, die fürs erste Mal das Ganze des Weltalls und seine Beziehungen (nun als „Naturgesetze“ verstanden) *vor* den Teilen gesetzt hat.

Von nun an ist der ganze Horizont bezeichnet, innerhalb dessen die moderne Philosophie und Wissenschaft sich entwickeln werden. Ist einmal die ganze Wirklichkeit als ein solches (noch) mechanisches „System“ von Beziehungen gedacht, dann kann von selbst, möchte man sagen, die Idee einer Annäherung zwischen der Mathematik als Wissenschaft und dem Verstehen dieser Wirklichkeit entstehen. Die Mathematik war von je als ein „System“ gedacht, in dem die verschiedenen Teile aus den Grunddefinitionen und Grundregeln hervorgehen. So konnte die Mathematik (und mit ihr, die Naturwissenschaft) vorbildlich für die ganze Erkenntnis werden, und selbstverständlich auch für Philosophie. Die Erkenntnis sollte von nun an als ein „System“ der Erkenntnisse gelten, in dem die verschiedenen Erkenntnisse durch Deduktion aus ursprünglichen Prinzipien gewonnen wurden.

Die Philosophiegeschichte hat zu einer Nuancierung dieses Systemgedankens geführt. Mit der Zeit (insbesondere durch die Philosophie von Pascal) entstand die Vorstellung, dass das Ganze wie ein lebendiger Körper zu begreifen ist. So sind von nun an die Teile des Systems nicht nur als unveränderliche Teile (wie in der Mechanik) interpretiert, sondern sie entwickeln sich nach den Systemgesetzen, die selbst als sich einheitlich entwickelnd verstanden sind. Die Funktion als bestimmendes Gesetz wird dynamisch interpretiert. Diese Bewegung gipfelt mit dem hegelschen „System“ der Philosophie.

Später, nach Hegel, wurde aber klar, dass es unmöglich ist das Ganze der Erkenntnis als ein einziges, einheitliches System zu verstehen. Sondern jeder

Bereich der Existenz musste als ein selbständiges System interpretiert werden, mit eigenen Gesetzen, die nicht auf etwas dem System Fremdes reduzierbar waren. Dennoch wurde die Tatsache anerkannt, dass es zwischen diesen selbständigen Systemen doch eine Interdependenz gibt, im Sinne einer Pascalschen „Ordnung der Ordnungen“ (Rombach betrachtet Pascal als den Entdecker des Strukturgedankens in der Philosophie). So wurde, nach Rombach der Begriff der Struktur als ein *Oberbegriff* in Bezug auf dem „System“ entdeckt.

Wir verstehen nun die Eigenart des Rombachschen „Strukturalismus“. Seine Werke wie *Substanz, System, Struktur* oder *Strukturontologie* sind in der Zeit entstanden, als der Strukturalismus die bevorzugteste Interpretationsart des Wirklichen war. Nach Rombach aber versteht der Strukturalismus die „Struktur“ nicht dynamisch, sondern nur statisch, als das Komplex von Beziehungen, das in einem System herrscht. Das System aber wird als ein selbständiges und statisches Ganzes verstanden. Recht verstanden ist, nach Rombach, die „Struktur“ nicht das Innere eines Systems, sondern ein „Seinstypus“, das grundsätzlich *über* dem Begriff des Systems steht. Es ist jenes Seinstypus, das selbst zum System führt, aber auch aus diesem System hinaus. Es schafft Systeme der Systeme, die sich in einer kontinuierlichen Veränderung befinden. Der Strukturalismus, selbst dann wenn er eine Diachronie darstellt, interpretiert diese Diachronie als ein unveränderliches Netz von Beziehungen. Struktur aber ist jener Komplex der Funktionen (Beziehungen), in dem die Identität des Ganzen aus sich selbst entsteht, und von selbst zu einer anderen Identität führen kann.

## 2. ROMBACHS DARSTELLUNG DER ENTWICKLUNG DER PHÄNOMENOLOGIE

Für Rombach ist die Phänomenologie keine zufällige Philosophierichtung. Die Art wie sich im Nominalismus der Begriff des Seins sich gestaltete, und zwar in einer grundsätzlichen Beziehung auf die menschliche Erkenntnis, als ein intentionales Objekt, führte von selbst zur Veränderung jedes Seienden in einer Erscheinung, in einem „Phänomen“. Die ganze moderne Geschichte der Philosophie hat zu einer Vertiefung und einer immer strengeren Gliederung jedes „Phänomens“ geführt. Es zeigte sich aber, dass jedoch eine vollkommene „Phänomenalisierung“ der Seienden – obschon die innere Richtung der Philosophie – sich nicht verwirklichen konnte. Immer wieder haben die Philosophen Substanzkategorien in ihren Konzeptionen angewendet. Immer wieder nämlich haben sie die Erkenntnisobjekte in einem irgendwie vorgegebenen Horizont („Feld“) gedacht, wie ein „Etwas“ in dem diese Objekte dann irgendwie hineingeraten. So z.B. waren im Falle der Philosophie von Im. Kant, die Erscheinungen nur andere Formen des „Ding an sich“, das „objektiv“ besteht, und jeder Strukturalisierung seitens der menschlichen Erkenntnis sich abzieht. Diese Position Kants ist für Rombach ein Rest des Substanzialismus.

Rombach unterscheidet drei Stufen der Entwicklung der Phänomenologie: a) die transzendente Phänomenologie; b) die ontologische Phänomenologie; c) die strukturelle Phänomenologie.

Die transzendente Phänomenologie (Husserl) kennzeichnet sich durch ihre Annahme eines „Objektes“ der Erfahrung, Objekt aber, das von den konstituierenden Bedingungen des Subjekts abhängt. Die Disziplin, die diese Bedingungen forscht ist die Phänomenologie. Sie ist „transzendental“, weil sie ihren Blick auf das transzendente (unveränderliche) Subjekt orientiert, dessen Inhalte in ihrer vollkommenen Selbstgültigkeit präsentiert, und, durch eine „Reduktion“, von allen empirischen Inhalten des Bewusstseins abstrahiert.

Die ontologische Phänomenologie (Heidegger) kennzeichnet sich durch die Themen der Faktizität und der Seinsvergessenheit. Die Faktizität bestreitet die These eines „transzendentalen Ichs“, eines Ichs, das ein für alle Male gegeben wird und das die anderen Inhalte des Bewusstseins konstituierte. Dieses Ich befindet sich selbst in einem Konstitutionsprozess, „es ‚ist‘ nicht, es ‚tut sich‘“<sup>3</sup>. Die Art wie es sich konstituiert hängt von der Art ab, wie es ist. D.h. das transzendente „Bewusstsein“ wurzelt sich in der eigentümlichen Seinsweise eines bestimmten Seienden, des Daseins. Darum muss eigentlich die Phänomenologie als Thema diese Seinsweise des Daseins haben, die selbst das transzendente Bewusstsein konstituiert. Die Entdeckung dieser Tatsache führte zu einer neuen Auffassung des Seins selbst. Die ganze Tradition, so wie wir gesehen haben, hat das Sein als „Vorhandenheit“ verstanden, und sie gelang damit zu einer „Seinsvergessenheit“.

Die Strukturelle Phänomenologie (Rombach) geht von der Annahme aus, dass die Seinsweise jenes „Daseins“, das in der ontologischen Phänomenologie Heideggers beschrieben ist, nicht die Seinsweise des Menschen in Allgemeinen ist, sondern nur die Seinsweise des Menschen auf einer bestimmten, geschichtlichen Stufe (des Expressionismus). Die verschiedenen Epochen kannten aber verschiedene Grundverfassungen des Daseins. Die Daseinsverfassung des Renaissancemenschen oder des Barockmenschen sind grundverschieden von der Daseinsverfassung des Expressionismusmenschen. Es gibt keine überzeitliche und übergeschichtliche Grundstruktur des Daseins. Mit jeder Epoche konstituiert sich eine eigene Daseinsverfassung. Aber damit auch eine eigene Seinsverfassung. So befindet sich für die Strukturphänomenologie der Mensch nicht mehr in einem unveränderlichen Sein, sondern seine Grundstruktur verändert sich im Zusammenhang mit der Veränderung der Seinsstruktur selbst. Was nun Sein und Dasein verbindet, ist eine höhere Kategorie, nämlich Struktur. Aus je einer bestimmten „Struktur“ entsteht sowohl das eigentümliche „Sein“ einer geschichtlichen Epoche als auch ihr spezifisches „Dasein“. Es gibt also nach Rombach eine „Megastruktur“, „in der immer zugleich eine Daseinstruktur und eine Naturstruktur entsteht.“<sup>4</sup>

<sup>3</sup> H. Rombach, *Der Tao der Phänomenologie*, in „Philosophisches Jahrbuch“ 98 (1991), S. 2

<sup>4</sup> H. Rombach, *Der Tao der Phänomenologie*, in „Philosophisches Jahrbuch“ 98 (1991), S. 7.

### 3. STRUKTURONTOLOGIE UND STRUKTURANTHROPOLOGIE

Die zum Ende gebrachte Idee des Funktionalismus führt Rombach zur Entdeckung einer eigenen neuen philosophischen Position. Was bedeutet aber „zum Ende gebracht“? Es bedeutet aus der „Funktion“ das Grundprinzip des philosophischen Ansatzes zu machen. D.h. alles in diesem Ansatz ausgehend von der Bedeutung der Funktion zu bestimmen. Die *radikale* Funktionalität kennzeichnet den Rombachschen Ansatz. Diese radikale Funktionalität nennt er die „Struktur“. Das Werk *Strukturontologie* von H. Rombach stellt formell die Eigenart dieses neu entdeckten „Seinstypus“ dar.

Die Bedeutung des Begriffes „Funktion“ begründet sich bei Rombach auf die mathematische und wissenschaftliche Bedeutung. Funktion bedeutet für ihn zuerst eine Beziehung, eine Regel, ein Prinzip, die ein Ganzes von „Elementen“ regeln, aber so, dass diese Elemente ihr Sein nicht mehr in sich selbst haben, sondern „im anderen“, d.h. im Ganzen selbst. Es sind hier aber mehrere *wesentliche* Bestimmungen hervorzuheben: 1. die Elemente bestehen ganz und gar nicht unabhängig von der Beziehung; sie müssen nicht zuerst als einfach und selbständig bestehend gedacht werden, um dann in einer „Funktion“ von jemanden (oder doch von „etwas“) gebracht zu werden. (Das ist eigentlich der Standpunkt des älteren philosophischen Funktionalismus, der in der philosophischen Tradition bisher behauptet wurde). 2. Elemente und Beziehung bilden eine Einheit, ja sogar eine Identität. Darum spricht Rombach anstatt von Elementen, von „Momenten“. Diese haben *keinen* Inhalt unabhängig von der Funktion. Die Funktion gibt ihnen erst ihren Inhalt. 3. Sind die Momente nicht mehr als unabhängig von der Funktion bestehend gedacht, und sind sie von der Funktion geschaffen, dann kann es keine Leere geben, innerhalb des Ganzen, das von einer Funktion beherrscht wird. Dieses Ganze soll ein *Kontinuum* sein. 4. Ein solches Kontinuum kann dann keine Grenze mehr haben, es muss als unbegrenzt gedacht werden. Wäre es begrenzt, dann sollte es von etwas Fremden *bestimmt* werden. Die Grenze würde ein Raum in dem die Funktion nicht mehr „funktionierte“. 5. Die Unendlichkeit des funktionellen Kontinuums hebt selbst die Kategorie des Raumes auf, als etwas Selbständiges, etwas Unabhängiges im Bezug auf Funktion, *worin* dieses Kontinuum nur eingehen sollte. Was der Raum ist, wird somit ein Raum *der* Funktion. 6. Die Funktion schafft sich ihre *eigene* Welt.

Wir sprachen bisher von der Beziehung. Im Falle der Struktur gibt es nach Rombach aber keine Beziehung, die irgendwie unabhängig von den Momenten bestünde. Die Beziehung – die Funktion – entsteht mit dem Verhältnis zwischen den Momenten. Man muss auf die begriffliche Dualität von „Materie“ und „Form“ verzichten, um diese Idee zu verstehen. Im Falle dieser Dualität kommt die Form von draußen, um die Materie zu gestalten. Wenn die Momente keine solche „Materie“ sind, dann ist es auch unmöglich die Beziehung als „Form“ über sie und außer ihnen zu denken.

Materie und Form waren aber immer als „Ursachen“ philosophisch gedacht. Versteht man richtig die Idee des Kontinuums, dann kann man eigentlich das Entstehen eines funktionellen Ganzen nicht durch „Ursache“ erklären, deren Wirkung es wäre. Dieses Ganze entsteht sozusagen aus *nichts*, es bedeutet das Entstehen einer „Welt“ als ein „springender Punkt“. Jedoch kennt dieses Ganze eine Entwicklung. Hier übernimmt Rombach die Unterscheidung von N. Cusanus zwischen dem „kompliziten“ Zustand der Welt und dem „expliziten“. Das funktionelle Ganze, als Welt, die immer expliziter wird, verwirklicht diese Entwicklung aus ihm selbst. Und zwar durch die „Ergänzungsbedürftigkeit“, die den Momenten eigentümlich ist. Hier tritt es ein neuer Sinn des Begriffs „Funktion“ auf, der für den Rombachschen Ansatz grundlegend ist: Funktion bedeutet nicht nur die Regel und die Beziehung zwischen den Momente, sondern, als ihr Inneres, tritt sie als eine Ergänzungsbedürftigkeit auf, die den Momenten eigentümlich ist. Nur von diesem Punkt her ist es möglich die radikale Funktionalität zu verstehen, die Rombach behauptet. Die Funktion wird vollkommen immanent. Sie entsteht während die Momente sich zusammenfügen. Nur so können die Momente der Funktion ihr Sein in einem Anderen haben.

Es handelt sich also im Falle der funktionalen Struktur um eine *Autogenese*. Diese Autogenese nennt Rombach auch „Prozess“. Autogenese bedeutet die besondere Art, wie sich die Momente *von selbst* zusammenschließen, ohne jedoch vorher ein solches „Selbst“ zu haben. Dieses Selbst konstituiert sich sogar während der Zusammenschließung der Momente. Diese Erklärungen scheinen paradox zu sein. Aber Rombach behauptet, dass seine Strukturontologie, indem sie auf die alten Begriffe und Kategorien, die auf die Substanzkategorie begründet waren, verzichten muss, soll solche paradoxe Ausführungen übernehmen.

Die Ergänzungsbedürftigkeit schafft eine Spannung zwischen den Momenten der Struktur. Diese Spannung wirkt dann generierend, indem sie, gemäß dem eigenen Gesetz, neue und neue Momente hervorbringt, wodurch das bestehende Ganze aus sich selbst wächst.

Ohne äußere Ursache, kennt eigentlich die Struktur, nach Rombach, kein „objektives“ (d.h. von ihr unabhängig bestehenden) „Draußen“. Was der Struktur als „Außen“ und „Innen“ erscheint, ist das Resultat ihrer eigenen „Setzung“.

Jede Struktur generiert aus sich selbst diese Unterscheidung, und mit dieser kreativen Generierung wird sie ein Subjekt, das sich selbst ein Objekt gegenüberstellt.

So ist auch der Unterschied zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ ein Unterschied, der nur *innerhalb* der Struktur stattfindet. Die Struktur ist zugleich Subjekt und Objekt, konstituiert sich als diese beide. Es kann somit keine „metaphysische Lehre“ eines allumfassenden „Seins“ geben, weil das, was ein „Sein“ ist, nur innerhalb einer Struktur bestehen kann. Die Lehre über das Sein, die Ontologie, ist nur aus einer Struktur her zu vollziehen. Und weil, vom Standpunkt der Erkenntnis,



innerhalb der Struktur, das, was als „Objekt“ gegeben wird, nie ein „Ding an sich“ sein kann, sondern nur eine „Erscheinung“, ein Phänomen, kann sich die Ontologie nur als Phänomenologie darstellen, d.h. als eine Lehre, die das Sein aus dem Innen der eigenen Struktur thematisieren kann.

Man verfällt nicht mit diesem Standpunkt, behauptet Rombach, dem „Phänomenalismus“, weil hier nichts „erscheint“, sondern von der erkennenden Struktur selbst *gesetzt* wird. Weil der Sinn des Begriffs „Sein“, sich nur innerhalb der Struktur konstituiert, alles was als „seiend“ angenommen ist, kann eben damit ausschließlich nur als ein „Phänomen“ gelten. So muss eigentlich die Strukturontologie als eine Strukturphänomenologie konzipiert werden.

Andererseits wird die „Phänomenologie“ nicht mehr nur eine erkennende Einstellung des Menschen, sondern eine allgemeine Art zu sein. Alles was „ist“, steht in einer Struktur. Es muss gemäß den Generierungsgesetzen dieser Struktur existieren. Für eine solches „Seiende“ wird alles „Äußere“ sich prinzipiell als ein „Phänomen“ gestalten. Das „Sein“, im alten ontologischen Sinne, gibt es für Rombach nicht mehr, sondern es ist das, was immer eine Struktur als ihr partikulares, eigenes „Sein“ setzt.

Auch der Mensch als „Seiendes“ muss nur innerhalb einer Struktur als *dieses* Seiende erklärt werden. Es gibt nicht „*der* Mensch“, oder „*das* Dasein“, sondern nur verschiedene „Modelle“ des Menschen. Der Mensch lebt immer innerhalb einer Struktur, ob sie Kultur, Zivilisation, oder geschichtliche Epoche genannt ist. Die „Welt“ einer Kultur ist verschieden von der „Welt“ anderer Kulturen, d.h. sie strukturiert sich immer anders. Als in sich selbst liegende Einheit ist jede solche Welt ein „springender Punkt“, eine Monade. Wie sich selbst der Mensch in einer solchen Welt versteht, ist ganz verschieden von der Art, wie ein anderer Mensch in einer anders strukturierten Welt versteht. Ja sogar mehr: die zwei Menschen verstehen sich selbst nicht nur anders, sondern sie *sind* auch anders, ohne irgendein identisches Rest.

Die Erklärung des Menschen soll also immer mit der eigentümlichen Seinsart dieses Menschen beginnen. In dieser Seinsart werden zugleich das Selbstverstehen des Menschen und das Verstehen der Welt, in der er lebt, gegeben. Die Einheit dieser zwei Arten des Verstehens bildet das, was Rombach „die Situation“ des Menschen nennt. Die Situation ist die Grundkategorie der Rombachschen Strukturanthropologie. Für Rombach befindet sich der Mensch immer in einer Situation und nur aus dieser Situation versteht er sich selbst und die Welt. Aus ihr kann jeder „Sinn“ erst entstehen. Die Situation bedeutet im Falle des Menschen jener „Nullpunkt“ in dem eine neue Struktur „komplizit“ (und zwar „ex nihilo“) entsteht und die immer expliziter sein wird. Eine Situation kann also nicht auf andere Elemente zurückgeführt werden, sie entsteht, wie jede Struktur, durch einen „Durchbruch“. In der Situation wird also auch die Funktion gegeben, wonach alle

künftigen Sinne und Bedeutungen sich konstituieren werden. Sie kann darum auch als das generative Feld der höchsten Struktur betrachtet werden, die der Mensch ist.

Die Auffassung des Menschen von der Situation her, macht, dass die älteren Kategorien der Anthropologie, so wie Subjekt, Objekt, Ich, Handeln usw. eine neue Interpretation bekommen. So ist in diesem Sinne das „Ich“ nicht mehr das letzte Element auf dem sich alles begründet, es selbst entsteht aus der Situation. Die Art wie das Selbstbewusstsein sich konstituiert, hängt von der Situation ab, die es vor es selbst findet. Und es konstituiert sich durch die ständige Konfrontation mit der Situation<sup>5</sup>. Die Tatsache der gemeinsamen Entstehung des Subjektes (Ich) und des Objektes (Welt) aus der Situation, dass sie einer einzigen Struktur gehören, bezeichnet Rombach mit dem Begriff „Idemität“.

#### 4. HERMETIK

So wie der Mensch in der Idemität sich selbst vorher gegeben ist (im Bezug auf das, was er sich über sich selbst als denkendes Wesen erfährt) als ein Ganzes, so ist auch „die Welt“ kein starrer, bestehender Horizont, der einfach nur vor dem Mensch liege. Wenn „Idemität“ die strukturelle Identität von Mensch und Welt bedeutet – also nicht einfach Identität, die überall und für immer dieselbe wäre, so wie z.B. der Transzendentalismus glaubt, und die eigentlich das eine zum anderen reduziere – dann müssen Mensch und Welt sich in jeder Epoche entsprechen: beide sind „Funktionen“ derselben Struktur, beide tragen in sich selbst das Ganze der Struktur. Ja mehr: alle Züge der Welt oder des Menschen tragen funktionell das Ganze in sich.

Schon für die Strukturontologie wurde es klar, dass wenn ein funktionelles Ganze zu wiedergeben ist, sind die Begriffe nicht zureichend, sondern dafür „ontologische Gravuren“<sup>6</sup> nötig sind. Ein funktionelles Ganze, so wie wir gesehen haben, ist ein unbegrenztes; man kann es nicht von außen her beschreiben (so wie immer der Begriff es tut), eben weil es kein „Außen“ hat. Man kann es nur von innen her verstehen, durch einen Akt der „Erhellung“.<sup>7</sup> Das Ganze wird auf einmal zugänglich, aber nicht begrifflich, sondern erlebnisartig.<sup>8</sup> Der Ansatz, der diese Zugänglichkeit der „Welt“ thematisiert, nennt Rombach „Hermetik“. Diese soll eine „neue Weltsicht“ bilden. Wie die Hermeneutik, bekommt die Hermetik ihren Namen von dem griechischen Gott Hermes. Ihr Verfahren ist aber zuerst nicht ein

<sup>5</sup> H. Rombach, *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*, Karl Alber, Freiburg/München, 1993, S. 161.

<sup>6</sup> H. Rombach, *Strukturontologie*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1971, S. 132.

<sup>7</sup> H. Rombach, *Strukturontologie*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1971, S. 132.

<sup>8</sup> H. Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*, Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau, 2003, S. 22.

interpretatives, d.h. den Sinn einer Aussage von einem gegebenen Hintergrund eines Gesamtzusammenhangs zu erklären, sondern eben einen „Gesamtzusammenhang“ zuerst zu erschließen, zu eröffnen. Darum gilt für die Hermetik „Erleuchtung, nicht Erkenntnis, Tiefe nicht Horizont, Ergriffenheit nicht Begriff, Selbstverlust nicht philosophische Selbsterfassung“<sup>9</sup>. Die Hermetik soll damit eine eigentümliche Annäherung zu dem Unsagbaren, als dem „Unvernünftigen“<sup>10</sup>, sein.

So wie das „Phänomen“ der Gegenstand der phänomenologischen Erfahrung ist, so ist nun die „Welt“ das spezifische „Phänomen“ der hermetischen Erfahrung, und zwar als „hermetisches Phänomen“. Es ist gegeben nicht durch Reflexion, sondern durch ein „Aufspringen“, durch einen „Aufgang“, in denen der „Weltcharakter“ auf einem Schlage zugänglich wird. Darum kann die „Welt“, im Sinne Rombachs, kein physisches Etwas sein, sondern ist eigentlich ein „Geist“, ein „Fluidum“, das sich in allem ausspricht.<sup>11</sup> Ihr beweglicher (eigentlich „lebendiger“ und „struktureller“) Charakter, macht, dass dieser Aufgang immer mehr vertieft werde, immer neue Dimensionen aus sich selbst hervorbringe. In diesem Werden verändern sich aber Mensch und Welt „konkreativ“, d.h. die Ordnung der Inhalte, die als „Welt“ zu einem Moment gegeben werden, entsprechen immer einer bestimmten Ordnung des Menschen selbst. Die Partikel „kon-“, drückt die Interdependenz dieser zwei Ordnungen: verändert sich die eine, dann verändert sich auch die andere.

Eine „Welt“ ist ein Gesamtzusammenhang von Bedeutungen. In diesem Sinne ist sie für Rombach ein „Geist“. Hier müssen wir aber an der Art erinnern, wie Rombach das Sein als Struktur versteht: dieses Sein ist für ihn „Sprache“: „Realität ist in sich Ausdruck (...) Strukturtheoretisch ist alles Sprache.“<sup>12</sup> Und so wie in jeder Sprache der Sinn durch die Art des Aufbaus jener Sprache bestimmt wird (und nicht durch die vermeintliche Entsprechung der Wörter an die Wirklichkeit) und jedes Element der Sprache die Bedeutungsregeln der ganzen Sprache mit sich trägt, so geht in der hermetischen Erfahrung mit einem Element der „Welt“ die ganze Sphäre der Bedeutungen, die dieser Welt eigen sind, auf.

Ist aber alles Sprache, dann kann jeder Akt des Verstehens nur ein Akt der „Übersetzung“ sein, aus einer Sprache in einer anderen, aus einer Bedeutungssphäre in einer anderen. So bedeutet die Hermetik ein „Übersetzen“ einer Welt in der anderen, und so wie ein Element der Sprache das Ganze der Sprache mitführt, so enthält auch jenes Element, das als hermetisches Phänomen aufgeht, das Ganze der

<sup>9</sup> H. Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*, Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau, 2003, S. 23.

<sup>10</sup> H. Rombach, *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*, Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau, 1991, S. 19.

<sup>11</sup> H. Rombach, *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*, Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau, 1991, S. 47.

<sup>12</sup> H. Rombach, *Strukturontologie*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1971, S. 341.

neuen Welt. „Der kommende Gott“, der Titel des Buches in dem Rombach die Idee der Hermetik ausarbeitet, ist also kein Titel, der für eine neue theologische Konzeption steht, sondern er ist der Name eines neuen Ansatzes, in dem sich eine vollkommene neue Bedeutungssphäre eröffnen kann. „Gott“ – also in der Anlehnung an der christlichen Behauptung „Gott ist Geist“ (hier aber mit einem neuen Sinn für „Geist“). „Kommender“ – weil dieser „Geist“ als „Welt“, als in sich selbst bestehende Totalität von Bedeutungen, „aufgeht“ und sich immer mehr vervielfältigt. Darum ist das Gerundium „kommend“ eigentlich nicht an Zukunft orientiert, so wie es vom Christentum benützt worden ist, sondern es meint das ständige und somit aktuelle Aufgehen von Bedeutungen, die einer Welt als Totalität gehören.

Rombach hat als ein wichtiges Instrument für seine Hermetik eine Bildphilosophie entwickelt. Er nennt die Bildphilosophie sogar die „Methode“ der Hermetik.<sup>13</sup> „Bild“ muss in diesem Kontext nicht als ein „Abbild“, als eine Reproduktion in der Sphäre der Kunst von etwas Realem verstanden werden, sondern als „Bild“ wird jedes Reale gemeint, das in sich ein Komplex von Bedeutungen trägt. Darum ist eigentlich jedes „Bild“ ein „Welt-Bild“.<sup>14</sup> Bildphilosophie meint also der Versuch in verschiedenen Welten einzugehen, durch die Vermittlung von für sie höchst expressiven Bildern.

Rombachs Forschungen betreffend der Geschichte des Funktionalismus haben ihn dazu geführt, alles Sein von der Funktion her zu denken. Dieser Begriff der Funktion aber ist bei ihm nun streng „funktionalistisch“, d.h. „Funktion“ ist nun jene Beziehung, die nicht nur heterogene Elemente ordnet, sondern, so wie in der Mathematik, sie selbst *schafft*. Das was hier als „Element“ erscheint, hat seine Selbständigkeit vollkommen verloren, es existiert nicht mehr in sich selbst und durch sich selbst, sondern es ist nur „im anderen“, nur durch das Andere (hier die Funktion selbst). Das Element steht nicht mehr nur „in“ einer Funktion, in der es von anderswoher gelangt ist, sondern wird von dieser Funktion selbst konstituiert. Somit ist das „Element“ eigentlich kein „Element“ mehr, d.h. eine atomare, in sich selbst stehende Einheit, sondern es wird ein „Moment“, das keinen eigenen „Inhalt“ mehr hat, sondern selbst eine unendliche Tiefe besitzt. Es wird nur ein Exponent. Und als Exponent steht es in einer unendlichen Reihe, die sich durch es ausdrückt. Somit Dynamik und funktionelle Struktur können fast eine Identität bedeuten, es wird nicht mehr nötig eines anderen Faktors, der die Dynamik produzierte.

Darum sind auch die „phänomenologischen“ Begriffe und Methode bei Rombach neu. Das „Phänomen“ kann nicht mehr (nur) eine Selbstevidenz

<sup>13</sup> H. Rombach, *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik*, Basel, 1983, S. 146.

<sup>14</sup> H. Rombach, *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1977, S. 301.

---

bedeuten, sondern es muss immer als ein Exponent eines Ganzen betrachtet werden, das erst seinen Sinn verleiht. Und die Art wie dieses Phänomen „gegeben“ wird, kann nicht mehr jene der alten „phänomenologischen Erfahrung“ sein, in der ein „Phänomen“, eine „Wesenheit“ zugänglich werden, sondern jene der „hermetischen Erfahrung“ und der Bildphilosophie, in denen nun „Welten“ (als funktionelle Ganzen) sich eröffnen.