

Die Bewußtseinsphilosophie Eric Voegelins (als  
Grundlage politischer Ordnung)

Magisterarbeit  
zur  
Erlangung des Grades eines  
Magister Artium

vorgelegt  
der  
Philosophischen Fakultät  
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität  
zu Bonn

von  
Eckhart Arnold  
aus  
Hannover

31. März 2000

**Eine überarbeitete und erweiterte Fassung dieser  
Arbeit ist unter dem Titel:**

**„Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung – Eine  
Kritik von Eric Voegelins Bewusstseinsphilosophie“**

**im Jahr 2007 im GRIN-Verlag erschienen.**

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1	Thema . . . . .	1
1.2	Methode . . . . .	3
1.3	Quellen und Sekundärliteratur . . . . .	5
1.4	Aufbau . . . . .	9
<b>2</b>	<b>Die Grundzüge von Voegelins Philosophie</b>	<b>10</b>
2.1	Voegelins theoretischer Ansatz . . . . .	10
2.1.1	Die Kritik des Positivismus . . . . .	10
2.1.2	Politikwissenschaft als Ordnungswissenschaft . . . . .	15
2.2	Voegelins Geschichtsdeutung . . . . .	23
2.3	Gnosisbegriff und Zeitkritik . . . . .	31
<b>3</b>	<b>Voegelins Bewußtseinsphilosophie</b>	<b>37</b>
3.1	Voegelin über Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften“	37
3.1.1	Husserls Krisis-Schrift . . . . .	37
3.1.2	Voegelins Kritik des Husserlschen Geschichtsbildes . . . . .	40
3.1.3	Voegelins Einwände gegen die Fortschrittsgeschichte . . . . .	44
3.1.4	Voegelins Descartes-Deutung . . . . .	48
3.2	„Zur Theorie des Bewußtseins“ . . . . .	50
3.2.1	Voegelins Schrift „Zur Theorie des Bewußtseins“ . . . . .	50
3.2.2	Kritik von Voegelins Theorie des Bewußtseins . . . . .	57
3.3	Die „anamnetischen Experimente“ Voegelins . . . . .	65
3.4	„Was ist politische Realität?“ . . . . .	69
3.4.1	Naturwissenschaft und Politikwissenschaft . . . . .	70
3.4.2	Voegelins Begriff der Realität . . . . .	71
3.4.3	Kritik von Voegelins Realitätsbegriff . . . . .	81
3.4.4	Voegelins Theorie der sprachlichen Indizes . . . . .	88
3.4.5	Kritik von Voegelins Sprachtheorie . . . . .	92
3.4.6	Die Stufen des Ordnungswissens . . . . .	97
3.4.7	Kritik von Voegelins Bodin- und Camus-Deutung . . . . .	104

3.4.8	Der Leib-Geist-Dualismus in der Theorie der Politik . . .	109
3.4.9	Kritik: Die Unerheblichkeit des Leib-Geist Dualismus . . .	113
3.4.10	„Common Sense“ als kompaktes Ordnungswissen . . . . .	114
3.4.11	Kritik: „Common Sense“ ist kein Ordnungswissen . . . . .	116
3.4.12	Fazit . . . . .	119
3.5	Ergebnis: Das Scheitern von Voegelins Bewußtseinsphilosophie	120
3.5.1	Die ungelösten Fundamentalprobleme von Voegelins Ansatz . . . . .	120
3.5.2	Was sind Transzendenzerfahrungen? . . . . .	122
<b>4</b>	<b>Braucht Politik spirituelle Grundlagen?</b>	<b>127</b>
4.1	Spirituelle Wahrheit und politische Ordnung bei Voegelin . . . . .	127
4.2	Gibt es spirituelle Sachzwänge? . . . . .	130
4.3	Bedarf die Legitimation der politischen Ordnung einer religi- ösen Komponente? . . . . .	132
4.4	Wertbegründung und -konsens in der pluralistischen Gesellschaft	135
4.5	Sinngebung durch die politische Ordnung? . . . . .	136
<b>5</b>	<b>Schlußwort: Was bleibt von Eric Voegelin?</b>	<b>140</b>
5.1	Zum Charakter von Voegelins Philosophie . . . . .	140
5.2	Zur Frage der Aktualität von Voegelins Ordnungsentwurf . . . . .	143
5.3	Das Vermächtnis Eric Voegelins . . . . .	145
<b>6</b>	<b>Literatur</b>	<b>147</b>

# Kapitel 1

## Einleitung

### 1.1 Thema

Das Thema dieser Arbeit ist die Bewußtseinsphilosophie Eric Voegelins.<sup>1</sup> Sie wird untersucht unter dem besonderen Aspekt der Begründung politischer Ordnung durch religiöse Bewußtseins Erfahrungen.

Eric Voegelin vertrat eine höchst eigentümliche und in der heutigen Zeit im westlichen Kulturkreis geradezu befremdlich wirkende Auffassung von den religiösen Erfahrungen des Menschen als der notwendigen Grundlage politischer Ordnung. Damit ein politisches Gemeinwesen über eine stabile und im ethischen Sinne gute politische Ordnung verfügt, genügt es nach Voegelins Ansicht keineswegs, wenn sich diese Ordnung auf ein ausgeklügeltes System von Institutionen und auf eine wohldurchdachte Verfassung stützt. Für Voegelin muß die politische Ordnung darüber hinaus tief im religiösen Empfinden der Bürger verwurzelt sein. Nur dann kann sie eine ausreichende Resistenz gegenüber inneren und äußeren Anfechtungen entwickeln, und nur dann kann ihr eine ethische Qualität zugesprochen werden. In dieser Arbeit soll kritisch hinterfragt werden, ob die religiöse Erfahrung tatsächlich eine notwendige Voraussetzung politischer Ordnung bildet und ob eine solche Grundlegung der politischen Ordnung überhaupt wünschenswert ist.

Wenn für Voegelin die politische Ordnung im religiösen Empfinden oder, um es in seiner eigenen Terminologie zu formulieren, in den existentiellen

---

<sup>1</sup>Zur Biographie: Eric Voegelin wurde 1901 in Köln geboren. 1922 Promotion bei Hans Kelsen und Othmar Spann. 1929-38 Privatdozent für Staatslehre und Soziologie in Wien. 1938 Flucht vor den Nazis in die USA. 1942-58 Professor of Government an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958 Professor für Politikwissenschaft in München. 1969 Rückkehr in die USA. 1974 Senior Research Fellow an der Hoover Institution on War, Revolution and Peace in Stanford. 1985 Tod. (Angaben aus: Michael Henkel: Eric Voegelin zur Einführung, Hamburg 1998, S.13-35., S.198-199.)

„Erfahrungen“ der Bürger verwurzelt sein muß, so ist dies natürlich nicht in der Weise zu verstehen, daß der Staat den religiösen Bereich der menschlichen Natur für seine Zwecke einspannen soll, wie dies die totalitären Staaten anstreben. Das religiöse Empfinden geht nicht vom Staat oder vom gesellschaftlichen Kollektiv aus, sondern es entspringt dem existentiellen Erleben des Einzelnen, und nach Maßgabe dieses im individuellen Erleben verankerten religiösen Empfindens muß die politische Ordnung gestaltet werden. Damit dies funktioniert, ist natürlich die Intaktheit des religiösen Empfindens von größter Bedeutung. Die intakte „Ordnungserfahrung“ bildet für Voegelin nicht nur eine notwendige Voraussetzung (guter) politischer Ordnung, sie stellt auch eine, zwar nicht allein hinreichende, aber doch stark begünstigende Bedingung dar, gegenüber der alle pragmatischen Probleme politischer Ordnung, wie z.B. die Einzelheiten der Verfassungsordnung, vergleichsweise sekundär sind.

Kommt dem Unterschied zwischen intaktem und nicht intaktem religiös-existentialen Empfinden eine derartig große Bedeutung zu wie bei Voegelin, so ist klar, daß eine rein funktionalistische Definition des Religiösen (z.B. durch die gesellschaftliche Funktion, die die Religion übernimmt) nicht ausreicht. Vielmehr ist es erforderlich, sich auf die inhaltliche Ebene der religiösen Dogmen und Erfahrungen<sup>2</sup> zu begeben. Wie kann aber hier zwischen echt und unecht, zwischen richtig und falsch unterschieden werden? Voegelin verfolgt in dieser Frage einen zweifachen Ansatz. Zum einen geht er historisch vor, indem er sich bemüht, die geschichtlichen Differenzierungsprozesse religiöser Erfahrung nachzuzeichnen und dabei die differenziertesten Stufen religiös-existentialen Welterlebens ausfindig zu machen. Zum anderen versucht Voegelin, auf bewußtseinsphilosophischem Wege das Wesen der religiösen bzw. existentialen Erfahrungen zu ergründen und in unmittelbarer Selbsterfahrung nachzuvollziehen. Da letzten Endes auch die historische Beurteilung religiöser Erfahrungen nur am Maßstab der bewußtseinsphilosophisch ermittelten Wesensauffassung möglich ist, muß der bewußtseinsphilosophische Ansatz als der grundlegendere dieser beiden Ansätze angesehen werden. Dieser Arbeit liegt daher die Interpretationsannahme zu Grunde, daß die Bewußtseinsphilosophie Voegelins innerhalb der Systematik seines Gedankengebäudes das Zentrum einnimmt.<sup>3</sup>

Voegelin geht es nicht nur darum, empirisch den Zusammenhang zwi-

---

<sup>2</sup>Voegelin beschränkt sich auf die Erfahrungen, da seinem mystischen Religionsverständnis gemäß auch die Dogmen nur Ausdruck von religiösen Erfahrungen (und nicht von geoffenbartem Wissen) sein können.

<sup>3</sup>Diese Annahme entspricht Voegelins Selbstdeutung. Vgl. Eric Voegelin: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1996, im folgenden zitiert als: Voegelin, *Anamnesis*, S.7.

schen vorfindlichen politischen Ordnungsgefügen und den sie fundierenden religiösen Erfahrungen aufzuweisen. Auch wenn derartige Untersuchungen in seinem zum größten Teil geschichtlichen Oevre bei weitem überwiegen, so verfolgt Voegelin ebensowohl die normative Absicht, durch die bewußtseinsphilosophische Aufdeckung der religiösen Erfahrungsquellen die verbindliche Grundlage einer humanen und totalitarismusresistenten politischen Ordnung für die Gegenwart zu finden, welche für Voegelin in den westlichen Demokratien, die ihm in Ermangelung religiöser Grundlagen auf Sand gebaut schienen, noch unzureichend verwirklicht war. In dieser Arbeit steht die Untersuchung des normativen Aspektes im Vordergrund. Es geht mir nicht um die Frage, ob Voegelins Modellvorstellung von politischer Ordnung auf das alte Ägypten oder das römische Kaiserreich anwendbar ist, sondern es soll versucht werden herauszufinden, ob Voegelins Vorstellungen in der heutigen Zeit unter den Bedingungen pluralistischer und sich entwickelnder multikultureller Gesellschaften noch (oder vielleicht gerade) tragfähig sind und normative Gültigkeit beanspruchen dürfen. Letzteres ist natürlich nicht nur eine Frage von Zeitumständen, sondern vor allem eine Frage der Begründungsqualität.

## 1.2 Methode

Die Untersuchungsmethode, die in dieser Arbeit angewandt wird, ist die einer rationalen Rekonstruktion, d.h. es wird versucht, anhand einzelner Texte Voegelins seine Thesen zu rekonstruieren und ihre Begründung kritisch zu prüfen. Nur am Rande wird dagegen auf philologische und historische Fragen eingegangen wie die, welche Entwicklung Voegelins Begriffe innerhalb seines Werkes durchgemacht haben, durch welche Philosophen er beeinflußt wurde oder welche zeitgeschichtlichen Umstände auf sein Denken Einfluß genommen haben. Im Vordergrund steht statt dessen die Frage der Gültigkeit von Voegelins Theorie.

Gegen eine derartige Herangehensweise sind von zwei gegensätzlichen Richtungen her Einwände denkbar. Einerseits könnte eingewandt werden, daß Voegelin heutzutage keineswegs mehr aktuell und eine theoretische Auseinandersetzung mit seinen Gedanken daher nicht mehr von Interesse sei. Andererseits könnte gegen die Methode der rationalen Rekonstruktion und Kritik der Vorwurf erhoben werden, daß sie, da einem positivistischen Wissenschaftsideal verpflichtet, dem Denken Voegelins nicht gerecht werden könne.

Der erste Einwand ließe sich dahingehend weiter ausführen, daß Voegelin als ein typischer Vertreter der Epoche des kalten Krieges inzwischen nurmehr

eine historische Erscheinung sei.<sup>4</sup> Wenn man heute einen politischen Romantiker wie, um ein beliebiges Beispiel zu wählen, Konstantin Frantz analysierte, so würde man auch keine Zeit damit verschwenden, seine weltfremden Träumereien von einem christlichen Europa zu widerlegen, sondern ihn von vornherein nur unter einer rein geistes- oder zeitgeschichtlichen Perspektive, also gewissermaßen als ein historisches Kuriosum betrachten. Werden derartige Vorbehalte gegen Voegelin auch selten offen geäußert, so liegen sie doch in der Luft des wissenschaftlichen Zeitgeistes und bilden auch unausgesprochen einen der Gründe, weshalb Voegelin heutzutage weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Sollte sich aber Voegelins Theorie auch als gänzlich unhaltbar erweisen, so scheint mir eine Auseinandersetzung mit Voegelin auf der Sachebene dennoch lohnend, weil Voegelins Theorie als ein bestimmter Ansatz quasi-religiöser Politikbegründung eine geistige Möglichkeit repräsentiert, die unabhängig davon, ob sie gerade in Mode ist oder nicht, aus grundsätzlichem Interesse der Untersuchung wert ist. Im übrigen können auch bei politikphilosophischen Grundsatzdiskussionen Stimmungsumschwünge eintreten, die das, was noch wenige Jahrzehnte zuvor als abwegig galt, auf einmal wieder naheliegend und vertretbar erscheinen lassen. Dies gilt umso mehr, als auch die abstruseste Philosophie zur Grundlage politischen Handelns und politischer Ordnung gemacht werden kann. Und wenn einmal eine obskure Philosophie gesellschaftlich wirksam geworden ist, so bleibt der bloße Hinweis auf ihre Abstrusität ohnmächtig, da diese Philosophie dem Empfinden der meisten Menschen dann ganz natürlich erscheint.

Dem zweiten Einwand liegt die Frage zu Grunde, ob die Methode der rationalen Rekonstruktion für eine Untersuchung von Voegelins Werk angemessen ist. Voegelin wünschte sich von seinen Lesern eine ganz bestimmte Lesehaltung, die weniger durch eine kritisch-rationale Einstellung als durch den meditativen Nachvollzug seiner Gedanken bestimmt sein sollte, denn er glaubte, eine besondere Art von Wissenschaft zu verfertigen, bei der es gerade nicht auf das Aufstellen von Thesen und das kritische Abwägen von Argumenten ankommt. Aber zugleich beanspruchte Voegelin, mit seinen Schriften die theoretischen Grundlagen politischer Ordnung zu bestimmen. Ob diese Grundlagen tragfähig sind, läßt sich jedoch nur überprüfen, indem man sie rational analysiert. Die Rechtfertigung für meine, dem Denken Voegelins vielleicht etwas fremde, analytische Herangehensweise, liegt also in Voegelins eigener Zielvorgabe, die geistigen Grundlagen guter politischer Ordnung zu

---

<sup>4</sup>Dies deutet mit Vorsicht Eugene Webb an. Vgl. Eugene Webb: Review of Michael Franz, Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology, in: Voegelin Research News, Volume III, No. 1, February 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnIII2.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 5.3.2000).

finden. Da eine politische Ordnung für jeden, der in ihr lebt, verbindliche Geltung haben soll, so muß ihre Begründung auch intersubjektiv nachvollziehbar sein. Übrigens nahm Voegelin für seine Art von Politikwissenschaft in Anspruch, daß sie rationale Wissenschaft sei. Aber dies beruht, wie noch zu zeigen sein wird, auf einer willkürlichen Umdeutung des Begriffes der Rationalität.

Anders, als sich dies für die Methode der rationalen Rekonstruktion eigentlich empfiehlt, erfolgt die Darstellung von Voegelins bewußtseinsphilosophischen Schriften nicht durch eine Zuspitzung von Voegelins Aussagen auf einzelne Thesen, sondern in der Form einer Wiedergabe seines Gedankenganges. Der Grund hierfür besteht darin, daß Voegelins Texte in hohem Maße einem erzählerischen Stilprinzip verpflichtet sind und sich daher gegen eine Zuspitzung auf einzelne klare Thesen sträuben. Eine Zusammenfassung in Thesen würde deshalb bereits ein sehr hohes Maß von Interpretation in Voegelins Texte hineinbringen, so daß nicht mehr leicht zu erkennen wäre, wie die Thesen aus Voegelins Worten entnommen worden sind. Aus diesem Grund wird der Inhalt eines jeden untersuchten Textes zunächst ausführlich mit eigenen Worten wiedergegeben, so daß sich meine Interpretation leicht nachvollziehen läßt. Unmittelbar an die Darstellung eines jeden Textes oder auch einzelner Textpassagen schließt sich eine eingehende Kritik dieser Textpassagen an. Mag dieses Verfahren der intermittierenden Kritik auch einen Eindruck von Voreiligkeit und Nicht-ausreden-lassen-wollen erwecken, so ist es doch dadurch gerechtfertigt, daß die untersuchten Texte bezüglich ihrer Entstehungszeit teilweise recht weit auseinanderliegen und dementsprechend unterschiedliche Fragen aufwerfen. Außerdem läßt sich eine ins Einzelne gehende Kritik nur schwer an eine umfassende Darstellung anschließen, nach welcher dem Leser nur noch die groben Züge des Gedankenganges im Gedächtnis geblieben sind. Eine Detail-Untersuchung ist aber beabsichtigt, denn der Wert einer Philosophie entscheidet sich weniger an den großen Linien der ihr zu Grunde liegenden metaphysischen Weltauffassung als an der Qualität ihrer Durchführung im Detail.

### 1.3 Quellen und Sekundärliteratur

Eine umfassende Darstellung von Voegelins Bewußtseinsphilosophie würde, soll es nicht bei einer bloßen Übersicht bleiben, den Umfang einer Magisterarbeit sprengen. Bewußtseinsphilosophische Überlegungen begleiten Voegelins Schaffen von seinen frühesten Schriften bis zu den spätesten Werken,<sup>5</sup> wo-

---

<sup>5</sup>Vgl. etwa das Kapitel über „Time and Existence“, in: Eric Voegelin: *On the Form of the American Mind*, Baton Rouge / London 1995, S.23ff.



bei die Bedeutung der Bewußtseinsphilosophie in Voegelins Werk im Laufe der Zeit immer mehr zunimmt. Dabei geht Voegelins Bewußtseinsphilosophie fließend in seine Geschichtsdeutung und seine politische Theorie über.<sup>6</sup> Eine Vollständigkeit beanspruchende Untersuchung von Voegelins Bewußtseinsphilosophie müßte all diese Zusammenhänge mitberücksichtigen und in hohem Maße auch solche Schriften Voegelins einbeziehen, die nicht im engeren Sinne bewußtseinsphilosophisch genannt werden können.

Aus pragmatischen Gründen beschränkt sich diese Arbeit daher auf die Untersuchung von „Anamnesis“, dem einzigen ausdrücklich als bewußtseinsphilosophisch ausgewiesenen größeren Werk, welches Voegelin zu dieser Thematik selbst veröffentlicht hat. Weiterhin werden aus dem Werk „Anamnesis“, das eine Reihe von bewußtseinsphilosophischen und historischen Aufsätzen Voegelins versammelt, nur die im engeren Sinne bewußtseinsphilosophischen Schriften berücksichtigt, welche den ersten und dritten Teil dieses Werkes bilden, während der zweite Teil von „Anamnesis“ überwiegend historische Probleme behandelt. Durch die Beschränkung auf „Anamnesis“ bleiben die späteren Entwicklungen von Voegelins Bewußtseinsphilosophie außen vor. So wird Voegelins Auseinandersetzung mit dem Thema „Egophanie“ (Selbstbezogenheit des modernen Menschen im Gegensatz zur Gottbezogenheit), welches in „Order and History IV“ einen so großen Raum einnimmt,<sup>7</sup> nicht näher behandelt. Auch der Komplex der „consciousness-reality-language“ und das „paradox of consciousness“, zwei zentrale Begriffe der letzten, in „Order and History V“ erreichten Entwicklungsstufe seiner Bewußtseinsphilosophie, treten in „Anamnesis“ lediglich in der noch vergleichsweise kruden Form des dort entwickelten vielschichtigen und paradoxen Realitätsbegriffes auf.<sup>8</sup> Trotz dieser Einschränkungen umfaßt „Anamnesis“, besonders durch den zeitlichen Abstand der darin aufgenommenen Texte, eine große Spannweite von Voegelins bewußtseinsphilosophischem Denken und kann daher als durchaus repräsentativ für Voegelins gesamte Bewußtseinsphilosophie angesehen werden. Die Kritik an Voegelin, die in dieser Arbeit anhand einzelner bewußtseinsphilosophischer Schriften entwickelt wird, ist zu einem großen Teil von grundsätzlicher Art, so daß sie sich leicht auf andere Schriften Voegelins übertragen läßt. Die Beschränkung der Untersuchung auf einige wenige Texte ist nicht zuletzt dadurch begründet, daß es eher durch eine eingehende Darstellung

---

<sup>6</sup>Besonders deutlich wird dies in der Einleitung zu Order and History I. Vgl. Eric Voegelin: Order and History. Volume One. Israel and Revelation, Baton Rouge / London 1986 (zuerst: 1956), im folgenden zitiert als: Voegelin, Order and History I, S.1-11.

<sup>7</sup>Vgl. Voegelin, Order and History IV, S.260ff.

<sup>8</sup>Vgl. Eric Voegelin: Order and History. Volume Five. In Search of Order, Baton Rouge / London 1987, im folgenden zitiert als: Voegelin, Order and History V, S14-18. - Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.304-305.

möglich ist, Voegelins Schriften gerecht zu werden, die sich durch eine Fülle des verarbeiteten Materials und einen verblüffenden Reichtum an interessanten Nebengedanken und beiläufigen Überlegungen auszeichnen, als durch einen notwendigerweise oberflächlich bleibenden Gesamtüberblick. Einer allzu großen Fixierung auf bloße Einzelaspekte von Voegelins Bewußtseinsphilosophie wird dadurch entgegengewirkt, daß im ersten Teil der Arbeit ein Gesamtüberblick über die politische und historische Philosophie Voegelins gegeben wird, in welche die Bewußtseinsphilosophie eingebettet ist.

Die Lage der Sekundärliteratur zu Eric Voegelin und zu seiner Bewußtseinsphilosophie ist nicht in jeder Hinsicht günstig. Zwar gibt es über Eric Voegelin und besonders zu seinem Hauptwerk „Order and History“ schon ein beachtliches Schrifttum,<sup>9</sup> aber gerade zu Voegelins Bewußtseinsphilosophie sind Einzeluntersuchungen noch recht dünn gesät.<sup>10</sup> Hinsichtlich dieser Seite von Voegelins Werk herrscht noch ein erhebliches Forschungsdefizit, zu dessen Behebung auch diese Arbeit einen Beitrag leisten möchte. Darüber hinaus leidet die Sekundärliteratur zuweilen an einer gewissen Einseitigkeit, die, wie es scheint, dadurch zustande kommt, daß sie zu einem großen Teil von überzeugten Anhängern Voegelins bestritten wird, während die vorhandenen und möglichen Gegner Voegelins ihn offenbar mehr oder weniger ignorieren. Nicht selten wird recht unkritisch das Selbstbild Voegelins, des großen Gelehrten, der in gottvergessener Zeit in den Tiefen der Geschichte auf Wahrheitssuche geht, kolportiert und geradezu eifersüchtig gegen Einwände verteidigt.<sup>11</sup> Freilich ist Voegelin nicht ganz unschuldig daran, daß

---

<sup>9</sup>Vgl. Geoffrey L. Price: Recent International Scholarship on Voegelin and Voegelinian Themes. A Brief Topical Bibliography, in: Stephen A. McKnight / Geoffrey L. Price (Hrsg.): International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin, Missouri 1997, S.189-214. - Eine regelmäßig aktualisierte Bibliographie enthalten die Voegelin-Research News des Eric Voegelin Institute der Louisiana State University, <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/>

<sup>10</sup>Eine erschöpfende Darstellung der mittleren Schaffensperiode, einschließlich der Bewußtseinsphilosophie des ersten Teils von Anamnesis liefert Barry Cooper. Vgl. Barry Cooper: Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science, Columbia and London 1999, S.161ff. - Für die spätere Schaffensperiode, insbesondere „Order and History V“: Vgl. Michael P. Morrissey: Consciousness and Transcendence. The Theology of Eric Voegelin, Notre Dame 1994, S.117ff. - Meist wird die Bewußtseinsphilosophie jedoch nur im Rahmen einer anderen Thematik mitbehandelt. Vgl. beispielsweise: Petropulos, William: The Person as ‘Imago Dei’. Augustine and Max Scheler in Eric Voegelins ‘Herrschaftslehre’ and ‘The Political Religions’, München 1997, S.35-38.

<sup>11</sup>Deutlich wird dies etwa an den heftigen Reaktionen auf Eugene Webbs maßvolle Voegelin-Kritik. - Vgl. Thomas J. Farrell: The Key Question. A critique of professor Eugene Webbs recently published review essay on Michael Franz’s work entitled “Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology“, in: Voegelin Research News, Volume III, No.2, April 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v->

sein Werk unter die Zeloten gefallen ist, sah er doch selbst in Ansichten, die zu seiner Denkweise im Gegensatz standen, die „Rhetorik deformierter Existenz“ am Werk, und empfahl er einmal sogar, dem „verführerischen Zwang [für den modernen Menschen, E.A.], sich selbst zu deformieren“, mit den einem altägyptischen Dichter entnommenen Worten entgegenzutreten: „Siehe, mein Name wird übel riechen durch dich // mehr als der Gestank von Voegelmist // an Sommertagen, wenn der Himmel heiß ist“.<sup>12</sup> Insgesamt scheint ein gewisser Mangel zwar nicht an einzelnen kritischen Tönen aber an kritischer Auseinandersetzung mit Voegelin zu bestehen.<sup>13</sup>

Außer der Sekundärliteratur zu Eric Voegelin wird auch philosophische Literatur zu den Themen, die Voegelin in seinen bewußtseinsphilosophischen Texten anspricht, herangezogen. Hier besteht allerdings die Schwierigkeit, daß es in der Philosophie kein Expertentum gibt und daß man daher je nachdem, auf welche Schule man zurückgreift, zu einer sehr unterschiedlichen Ansicht des Gegenstandes gelangen kann. In dieser Arbeit wurden vor allem die Autoren zu Rate gezogen, die auch Voegelin in seinen Schriften anspricht. Dies bereitet für die Untersuchung des ersten Teils von Anamnesis keine Probleme, da klar ist, daß Voegelin sich hier vornehmlich mit der Phänomenologie auseinandersetzt. Schwieriger ist dies jedoch für den dritten Teil von „Anamnesis“, da Voegelin hier bereits wesentlich selbständiger vorgeht. Weiterhin werden solche Autoren miteinbezogen, die von Voegelin zwar nicht immer

---

rnIII2.html - Maben W. Poirier: VOEGELIN– A Voice of the Cold War Era ...? A COMMENT on a Eugene Webb review, in: Voegelin Research News, Volume III, No.5, October 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/V-RNIII5.HTML> (Host jeweils: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 5.3.2000).

<sup>12</sup>Vgl. Eric Voegelin: Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte, in: Eric Voegelin: Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Späte Schriften (Hrsg. von Peter J. Optiz), Stuttgart 1988, S.99-126 (S.105).

<sup>13</sup>Als ein durchaus typisches Beispiel für diese Art von Sekundärliteratur, die fast nur aus Bestandsaufnahme, aber so gut wie gar nicht aus kritischer Diskussion besteht sein hier nur das folgende herausgegriffen: Glenn Hughes (Ed.): The Politics of the Soul. Eric Voegelin on Religious Experience, Lanham / Boulder / New York / Oxford 1999. - Als Beispiele der Voegelin-Kritik seien herausgegriffen: Mit gesellschaftskritischem Akzent: Richard Faber: Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs, Königshausen 1984. - Ideologiekritisch vor allem gegenüber Voegelins Gnosis-Begriff: Albrecht Kiel: Säkularisierung als Geschichte des Unheils. Die Gleichsetzung von Rationalität und Ordnung mit Katholizität in der Geschichtsphilosophie Eric Voegelins, in: Albrecht Kiel: Gottesstaat und Pax Americana. Zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin, Cuxhaven und Dartford 1998, S.95-118. - Erhebliche Zweifel an der philologischen Genauigkeit Voegelins meldet Zdravko Planinc an: Zdravko Planinc: The Uses of Plato in Voegelin's Philosophy of Consciousness: Reflections prompted by Voegelin's Lecture, „Structures of Consciousness“, in: Voegelin-Research News, Volume II, No. 3, September 1996, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnII3.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 5.3.2000).

ausdrücklich erwähnt werden, auf die er sich jedoch stillschweigend zu beziehen scheint.

## 1.4 Aufbau

Die Arbeit ist in drei Teile untergliedert. Der erste Teil gibt einen Grundriß von Voegelins politischer Philosophie. Ziel ist es, die Hauptthesen von Voegelins politischer Philosophie darzustellen sowie seinen methodischen Ansatz zu bestimmen. Insbesondere soll gezeigt werden, wie und an welcher Stelle bewußtseinsphilosophische Voraussetzungen in sein politisches Denken eingehen. In diesem Teil beziehe ich mich überwiegend auf Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik“,<sup>14</sup> da dieser Schrift unter Voegelins Werken am ehesten der Charakter einer Programmschrift eigen ist. Dabei werden von vornherein auch kritische Einwände gegen Voegelins Auffassungen diskutiert. Die Kritik dient nicht zuletzt dazu, den Problemhorizont abzustecken, der bei der Untersuchung von Voegelins Bewußtseinsphilosophie berücksichtigt werden muß.

Im zweiten Teil werden ausführlich Voegelins bewußtseinsphilosophische Schriften dargestellt und einer eingehenden Detail-Kritik unterzogen. Den Abschluß des zweiten Teils bildet die Diskussion einiger Grundprobleme von Voegelins Bewußtseinsphilosophie, wobei die kritische Betrachtung von Voegelins Begriff der (religiösen) Erfahrung im Zentrum steht. Es gilt dabei kritisch Bilanz zu ziehen, ob der in Voegelins Denken zentrale Begriff der Erfahrung hinreichend durch die bewußtseinsphilosophischen Überlegungen Voegelins begründet und erläutert ist, um für das Verständnis und die Gestaltung politischer Ordnung fruchtbar gemacht werden zu können.

Im letzten, mehr essayistisch gehaltenen Teil der Arbeit wird schließlich auf einer etwas allgemeineren Ebene die Frage angesprochen, ob gute politische Ordnung einer religiösen Grundlage bedarf. Dabei wird zu zeigen versucht, daß eine religiös-spirituelle Grundlegung der Politik, wie sie Voegelin vorschwebte, sowohl aus grundsätzlichen Überlegungen als auch insbesondere unter den Bedingungen einer pluralistischen und zunehmend multikulturellen Gesellschaft vor erheblichen Schwierigkeiten steht. Zugleich wird die Frage aufgeworfen, ob eine rein säkulare, durch Konsens bestimmte Grundlegung politischer Ordnung auf Basis eines Gesellschaftsvertrages denkbar ist, und ob daher politische Ordnung des transzendenten Bezuges nicht ohnehin gänzlich entraten kann.

---

<sup>14</sup>Eric Voegelin: Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung, München 1959, im folgenden zitiert als: Voegelin, Neue Wissenschaft der Politik.

# Kapitel 2

## Die Grundzüge von Voegelins Philosophie

### 2.1 Voegelins theoretischer Ansatz

#### 2.1.1 Die Kritik des Positivismus

Eric Voegelin entwickelte seinen eigenen wissenschaftlichen Ansatz in ausdrücklicher Opposition zu den herkömmlichen Vorgehensweisen in den Sozialwissenschaften, wobei er sich insbesondere gegen die szientistischen Ansätze in den Gesellschaftswissenschaften wandte. Diese kritische Seite der wissenschaftlichen Neuorientierung, die Voegelin in der „Neue[n] Wissenschaft der Politik“ vornimmt, betrifft das an den Naturwissenschaften orientierte Methodenideal des Positivismus sowie die von Max Weber aufgestellte Forderung der Wertfreiheit der Wissenschaft.

Voegelin unternimmt in der „Neuen Wissenschaft der Politik“ nicht die Auseinandersetzung mit einer bestimmten, elaborierten positivistischen Wissenschaftstheorie. Es geht ihm vielmehr um die Charakterisierung der geistesgeschichtlichen Strömung des Positivismus und um die Kritik des geistigen Klimas, welches diese Strömung in den Gesellschaftswissenschaften hervorgerufen hat. Den Begriff des Positivismus faßt Voegelin dabei vergleichsweise weit. Seiner skizzenhaften historischen Darstellung zufolge ging der Positivismus aus von der Rezeption der Newtonschen Physik durch die Aufklärer und lief von diesem Ausgangspunkt über Auguste Comte als seinem ersten vorläufigen Höhepunkt fort bis zur Entwicklung der Methodologie am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Die Methodologie trägt als eine skeptische und ideologiekritische Erscheinung allerdings auch schon den Keim der

Gegenbewegung in sich.<sup>1</sup>

Das positivistische Denken führt nach Voegelins Ansicht dazu, daß als Untersuchungsgegenstand der Wissenschaft nur noch dasjenige zugelassen wird, was sich mit einem bestimmten Kanon quasi-naturwissenschaftlicher Methoden erfassen läßt. Hierdurch wird in Voegelins Augen die Relevanzordnung der Wissenschaft geradezu umgekehrt. Denn anstatt daß das Thema bzw. die wissenschaftliche Fragestellung vorgegeben ist und der Wissenschaftler sich nun nach den geeigneten Methoden zur Bearbeitung dieses Themas umsieht, gibt nach dem positivistischen Wissenschaftsverständnis der Methodenkatalog vor, welche Fragen überhaupt gestellt werden können.<sup>2</sup> Nun gibt es aber Fragen, die nicht nur für das Leben des Einzelnen von größter Bedeutung sind, sondern deren Beantwortung auch die Gestalt der Gesellschaft und die Form der politischen Ordnung entscheidend prägt, welche aber unter den methodologischen Vorgaben des Positivismus kaum angemessen untersucht werden können. Hierzu gehören beispielsweise die Frage nach dem, was moralisch gut und richtig ist, oder auch die Frage nach dem Sinn des Lebens oder dem Sinn der Welt im Ganzen. Es ist offensichtlich, daß jede Gesellschaft vor der Herausforderung steht, auf die erste dieser Fragen eine gemeinverbindliche Antwort zu geben. Und die Antwort auf die zweite Frage ist ersichtlich wenigstens dort von öffentlicher Bedeutung, wo die Religion noch einen großen Einfluß auf die Politik ausübt. Nach dem positivistischen Verständnis ist es jedoch unmöglich, auf irgend eine dieser Fragen eine objektive Antwort zu geben. Gegenstand der Wissenschaft kann nach positivistischer Auffassung daher bestenfalls sein, welche Antworten Gesellschaften oder einzelne Menschen auf diese Fragen geben oder unter welchen Bedingungen Menschen dazu neigen, derartige Fragen aufzuwerfen und dann auf diese oder jene Weise zu beantworten. Ausgeschlossen ist jedoch die Erörterung moralischer oder spiritueller Fragen durch die Wissenschaft selbst. Solche Fragen dürfen vom Forscher, wenn überhaupt, dann höchstens privat und nach Feierabend gestellt werden.<sup>3</sup>

Genau dies hält Voegelin aber für einen untragbaren Zustand. Wichtiger vielleicht noch als das Problem der massenhaften Anhäufung irrelevanter Nebensächlichkeiten, welches Voegelin dem Positivismus ebenfalls vorwirft,<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.24-31. - Eine ausführliche Darstellung von Voegelins Positivismuskritik in: Barry Cooper: *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, Columbia and London 1999, S.67ff.

<sup>2</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.24.

<sup>3</sup>Gerade dies ist es, was Max Weber mit gar nicht schlechten Gründen fordert. Vgl. Max Weber: *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in: Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, im folgenden zitiert als: Weber, *Wissenschaftslehre*, S.489-540 (S.492/493).

<sup>4</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.27. - Vgl. auch die Diskussion des

ist es daher, daß einige der relevantesten Fragen der Menschheit vom Positivismus unter ein wissenschaftstheoretisches Tabu gestellt werden. Wie soll, so könnte man im Sinne Voegelins fragen, Politikwissenschaft möglich sein, wenn sie auf die Frage, ob der Faschismus dem Kommunismus vorzuziehen sei oder beiden vielleicht der Liberalismus, nur mit einem Achselzucken oder allenfalls mit dem (natürlich wertfrei zu haltenden) Hinweis auf die möglichen Folgen der Entscheidung antworten kann? Das Problem der Möglichkeit von Werturteilen in der Wissenschaft wird von Voegelin besonders detailliert an Max Weber herausgearbeitet.

Max Weber vertrat die Ansicht, daß Wertfragen nicht objektiv beantwortet werden können. Daher kann auch nicht wissenschaftlich über die Richtigkeit und Falschheit von Werten befunden werden. Wertfragen müssen vielmehr entschieden werden. Weber hat diese Art von Entscheidungen, die letztlich ohne rationale Anhaltspunkte getroffen werden müssen, auch des öfteren als „dämonisch“ charakterisiert.<sup>5</sup> Dennoch spielen Werte in der Wissenschaft in einem anderen Zusammenhang bei Max Weber durchaus eine Rolle. Die Auswahl des Gegenstandes der Wissenschaft erfolgt nämlich wertgesteuert durch die wissenschaftliche Interessenrichtung des Forschers.<sup>6</sup> Dies ist einer der Punkte, an denen Voegelins Kritik am Wertfreiheitsdogma ansetzt. Wenn Werte nicht wissenschaftlich begründet werden können, sie aber gleichzeitig die Voraussetzung zur „Konstitution des Gegenstandes der Wissenschaft“<sup>7</sup> bilden, dann gibt es ebenso viele Wissenschaften, wie es Werte gibt. Das Ergebnis wäre ein Relativismus als Konsequenz der Objektivitätsforderung.<sup>8</sup> Für Voegelin hat Max Weber damit das Prinzip der wertfreien Wissenschaft ad absurdum geführt. Voegelin anerkennt durchaus das historische Verdienst Max Webers, welches für ihn darin besteht, daß Max Weber das Problematische des Positivismus reflektiert hat, wenn er auch immer noch in den positivistischen Tabus seiner Zeit befangen blieb. Daß Max Weber der Durch-

---

Relevanzproblems im Briefwechsel zwischen Voegelin und Alfred Schütz, der in dieser Frage eine klarere Auffassung vertritt, in: Eric Voegelin / Alfred Schütz / Leo Strauss / Aron Gurwitsch: Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“ (Hrsg. von Peter J. Opitz), München 1993, 55ff. Schütz geht von einer bloß relativen Relevanz in Bezug auf bestimmte Fragestellungen aus. Voegelin gerät dagegen in Schwierigkeiten, wenn er den Anspruch absoluter Relevanz von bestimmten Fragestellungen begründen will.

<sup>5</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.33/34. - Zu der recht komplexen Beziehung Voegelins zu Webers Werk, auf die hier nicht ausführlich eingegangen werden kann, vgl. Peter J. Opitz: *Max Weber und Eric Voegelin*, in: *Eric Voegelin: Die Größe Max Webers*. (Hrsg. von Peter J. Opitz), München 1995, S.105-133.

<sup>6</sup>Vgl. Max Weber: *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *Weber, Wissenschaftslehre*, S.146-214. (S.175-185).

<sup>7</sup>Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.37.

<sup>8</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.37.

bruch zu einer umfassenden, d.h. auch Werte mit einschließenden politischen Ordnungswissenschaft nicht gelungen ist, erklärt sich Voegelin mit eben dieser Befangenheit Webers und damit, daß Weber bei seinen historischen Studien genau die Epochen und Denker ausließ, bei denen er auf eine solche Ordnungswissenschaft hätte stoßen können, nämlich die Epochen der griechischen Antike und des vorreformatorischen Christentums, in denen Denker wie Platon und Aristoteles oder, im anderen Fall, Thomas von Aquin über eine politische Ordnungswissenschaft verfügten.<sup>9</sup>

Es gibt jedoch einen Punkt, über den Voegelin bei seiner Auseinandersetzung mit Max Weber mit einer gewissen Ungeduld hinweggeht. Daß Max Weber Werte für rational unbegründbar hält, hängt nicht bloß mit dem ungünstigen historischen Umstand zusammen, daß er in einer positivistisch geprägten Epoche lebte, noch kann es restlos dadurch erklärt werden, daß Max Weber die Auseinandersetzung mit dem christlichen Mittelalter und Vertretern der Ordnungswissenschaft wie Thomas von Aquin, Platon und Aristoteles peinlichst vermieden hätte. Vielmehr besaß Max Weber sachliche Gründe für die Annahme, daß sich Werte nicht rational begründen lassen. Bisher, und dies gilt auch noch 80 Jahre nach Max Weber, ist es noch niemandem gelungen, die Gültigkeit irgendeiner moralischen Norm vollständig zu beweisen. Das Einzige, was erreicht worden ist, ist die Rückführung moralischer Normen auf andere Normen. Irgendwann einmal gelangt man auf diese Weise jedoch zu einer obersten Norm (z.B. Menschenliebe, kategorischer Imperativ oder dergleichen), die sich nicht auf weitere Normen zurückführen läßt. Es kann nun behauptet werden, daß diese Norm ein „Faktum der Vernunft“<sup>10</sup> oder ein Befehl Gottes ist oder daß sie von Natur aus gilt. Aber all das sind lediglich eloquente Beteuerungen ihrer Gültigkeit und keine rationalen Begründungen. Max Weber hielt Wertfragen deshalb wissenschaftlich nicht für entscheidbar. Aus diesem Grund sprach er sich dagegen aus, in der Wissenschaft Werturteile zu fällen, und nicht bloß, weil er ein Opfer des positivistischen Zeitgeistes gewesen wäre.<sup>11</sup> Daher ist es auch kaum anzunehmen, daß Max Weber seine Auffassungen zur Werturteilsproblematik hätte revidieren müssen, wenn er

<sup>9</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.41.

<sup>10</sup>Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1990, S.36.

<sup>11</sup>Vgl. Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Weber, *Wissenschaftslehre*, S.146-214 (S.151-157). - Vgl. Max Weber: Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: Weber, *Wissenschaftslehre*, S.489-540 (S.508). - Zur Diskussion über die Wertfreiheit in den Sozialwissenschaften: Hans Albert / Ernst Topitsch (Hrsg.): *Werturteilsstreit*, Darmstadt 1971, im folgenden zitiert als: Albert/Topitsch, *Werturteilsstreit*. Darin besonders deutlich gegen die Möglichkeit wissenschaftlicher Wertbegründung: Walter Dubislaw: Zur Unbegründbarkeit der Forderungssätze, S.439-454. Noch am ehesten mit Voegelins Auffassung vergleichbar: Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, S.334-364 (S.337).



die Zeitalter von Aristoteles oder von Thomas von Aquin in seinen Forschungen stärker berücksichtigt hätte, denn weder Aristoteles noch Thomas von Aquin haben eine Methode gefunden, mit der Wertfragen wissenschaftlich entschieden werden können.

Ebensowenig stimmt es, daß die interessen geleitete bzw. wertbezogene Auswahl der Gegenstände wissenschaftlicher Forschung - Voegelin spricht hier mit einer sehr unklaren phänomenologischen Terminologie von der „Konstitution des Gegenstandes der Wissenschaft“<sup>12</sup> - zum Relativismus führt. Von Relativismus kann nur dann die Rede sein, wenn es sich um widersprüchliche Aussagen zu ein und demselben Gegenstand handelt, die alle vom jeweiligen Standpunkt aus gleichermaßen berechtigt erscheinen. Da sich die Wertbezogenheit aber nur auf die Auswahl der Untersuchungsgegenstände bezieht und nicht die Aussagen über diese Gegenstände selbst und die Verfahren zur Prüfung der Richtigkeit der Aussagen betrifft, wird die Gefahr des Relativismus vermieden.<sup>13</sup> Max Weber gerät auch nicht in einen Widerspruch, wenn er ungeachtet der Wertfreiheit der Wissenschaft den Marxismus wissenschaftlich kritisiert, denn das Wertesystem des Marxismus bleibt von dieser Kritik unberührt. Lediglich die Sachaussagen des Marxismus, also etwa Aussagen über den vermuteten Verlauf der künftigen Geschichte, können wissenschaftlich kritisiert werden.

Die Positivismuskritik Voegelins bedarf ebenfalls einer gewissen Differenzierung: Das zentrale Motiv wenigstens des Neupositivismus ist nicht so sehr die Forderung nach Imitation der naturwissenschaftlichen Methoden in allen Wissensbereichen. Dem Neupositivismus geht es vielmehr darum, daß Erkenntnis nur möglich ist, wenn sich Kriterien anführen lassen, die es erlauben, die Richtigkeit oder Falschheit von Behauptungen festzustellen.<sup>14</sup>

<sup>12</sup>Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.37.

<sup>13</sup>Vgl. Ernest Nagel: *Der Einfluß von Wertorientierungen auf die Sozialforschung*, in: Albert/Topitsch, *Werturteilsstreit*, S.237-250 (S.237-239). Eine m.E. Voegelins Sichtweise ähnelnde Auffassung vertritt dagegen Hans Albert, in: *Hans Albert: Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart 1977, S.71f. Albert scheint jedoch zu übersehen, daß die Normierungen, die den Erkenntnisprozeß durchsetzen, ausschließlich von der Art der hypothetischen Imperative Kants sind, welche kein eigentliches Wertbegründungsproblem aufwerfen.

<sup>14</sup>Vgl. Richard von Mises: *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung*, Frankfurt am Main 1990 (zuerst: Den Haag 1939), S.135ff. - Ob Voegelins Kritik tatsächlich auch auf den Neupositivismus, wie er vom Wiener Kreis um Moritz Schlick entwickelt wurde, abzielt, läßt sich der Darstellung in der „*Neuen Wissenschaft der Politik*“ nicht unmittelbar entnehmen. Aber schwerlich kann Voegelin nur Auguste Comte im Auge haben, der zu der Zeit, als die „*Neue Wissenschaft der Politik*“ erschien, in der philosophischen und wissenschaftlichen Diskussion keine Rolle mehr spielte. (Vgl. Robert A. Dahl: *The Science of politics: New and Old*, in: *World Politics Vol. VII* (April 1955), S.484-489.)

Nur dann läßt sich überhaupt zwischen echter Erkenntnis und bloßer Meinung unterscheiden. Zumindest bezogen auf wissenschaftliche Erkenntnis ist kaum zu bestreiten, daß diese Forderung berechtigt ist, wobei allerdings über die erforderliche Strenge der Prüfungskriterien unterschiedliche Auffassungen bestehen können. Die Bemerkungen, die Voegelin zu dem Problem der Überprüfung wissenschaftlicher Erkenntnisse in der „Neue[n] Wissenschaft der Politik“ fallen läßt, sind wenig erhellend. Sie besagen kaum mehr, als daß die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Untersuchung die Erwartungen des Wissenschaftlers erfüllen müssen.<sup>15</sup> Dies garantiert jedoch noch keine Erkenntnis und könnte schlimmstenfalls sogar auf die bloße Bestätigung der Vorurteile des Forschers hinauslaufen.

Ist Voegelins Kritik des Positivismus daher zwar in mancher Hinsicht unzulänglich, so bleibt seine Grundintention, die auf die Schaffung der Politikwissenschaft als einer umfassenden Ordnungswissenschaft zielt, welche sich auch den Wert- und Sinnfragen nicht verschließt, dennoch nachvollziehbar. Wie sieht nun diese umfassende Ordnungswissenschaft aus?

### 2.1.2 Politikwissenschaft als Ordnungswissenschaft

Voegelin verfolgt mit seiner Politikwissenschaft sowohl eine rein theoretische als auch eine normative Absicht. Zum einen stellt er Prinzipien zur Analyse bestehender politischer Ordnungen auf, zum anderen glaubt er, Kriterien angeben zu können, mit denen über den Wert einer politischen Ordnung objektiv entschieden werden kann. Beidem liegt jedoch ein und dieselbe dogmatische Vorstellung vom Wesen politischer Ordnung zu grunde: Politische Ordnung ist Voegelin zufolge stets ein Abbild der Seinsordnung, wie sie von der jeweiligen Gesellschaft in spiritueller Erfahrung erlebt wird.

#### „Artikulation“ und „Repräsentation“ als Grundfunktionen politischer Ordnung

Im Zentrum des nicht-normativen Teils des politikwissenschaftlichen Programmes der „Neuen Wissenschaft der Politik“ stehen die Begriffe der Artikulation, der Repräsentation und der Erfahrung. Unter Artikulation versteht

---

<sup>15</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.23. Voegelin äußert sich dort mit Worten wie diesen: „Wenn die Methode das anfangs nur trübe Geschaute zu wesenhafter Klarheit gebracht hat, dann war sie adäquat; ...“. - Interessanterweise kritisiert Voegelin eben diesen Grundsatz, daß die Wahrheit der Prämissen durch das Ergebnis der Untersuchung gerechtfertigt wird, einige Jahre später bei Hegel auf das Schärfste. Vgl. Eric Voegelin: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959, im folgenden zitiert als: Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, S.55.

Voegelin den Prozeß der Entstehung einer politischen Gesellschaft. Voegelin spricht auch davon, daß sich eine Gesellschaft „zur historischen Existenz“ artikuliere.<sup>16</sup> Den Ausdruck „Artikulation“ gebraucht Voegelin deshalb, weil die Symbole, mit denen eine Gesellschaft ihr Selbstverständnis ausdrückt, in seinen Augen bereits einen wesentlichen Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausmachen und dadurch die politische Gemeinschaft recht eigentlich erst hervorbringen.<sup>17</sup> Voegelin bezeichnet diesen Komplex von Symbolen, die das Selbstverständnis einer Gesellschaft ausdrücken, auch als „Symbolismus“.<sup>18</sup> In dem Ausdruck „Artikulation“ klingt darüber hinaus etwas von Voegelins spezifischem Verständnis von politischer Ordnung an. Voegelin zufolge äußern die politischen Gesellschaften nicht bloß irgendein beliebiges Selbstverständnis, sondern durch ihre Ordnung „artikulieren“ sie zugleich ihr Verständnis der Ordnung des Seins.<sup>19</sup>

Zur Artikulation, d.h. zur Entstehung und Erhaltung einer politischen Gesellschaft gehört aber auch eine Form herrschaftlicher Organisation dieser Gesellschaft. Diesen Aspekt beschreibt Voegelin mit dem Begriff der Repräsentation. Unter Repräsentation versteht Voegelin, abweichend vom üblichen Begriff demokratischer Volksvertretung, die herrschaftliche Vertretung beliebiger Art im politischen Handeln der Gesellschaft.<sup>20</sup> Voegelin unterscheidet drei Ebenen der Repräsentation: deskriptive Repräsentation, existenzielle Repräsentation und transzendente Repräsentation. Unter deskriptiver Repräsentation versteht Voegelin ein beliebiges System institutioneller Regelungen, welches handlungsbevollmächtigte Vertreter einer politischen Gemeinschaft

<sup>16</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.61., S.67.

<sup>17</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.50.

<sup>18</sup>Der Ausdruck „Symbolismus“ dürfte an Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ angelehnt sein. Auch Cassirer hält die Fähigkeit, Symbole zu bilden, für eine menschliche Leistung *sui generis* und betrachtet den Begriff der „symbolischen Form“ daher als einen irreduziblen Grundbegriff der Humanwissenschaften, ohne allerdings so weitreichende Konsequenzen zu ziehen wie Voegelin. Vgl. Ernst Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg 1996, S.49.

<sup>19</sup>In der „*History of Political Ideas*“ spricht Voegelin noch etwas plastischer von „Evokation“. (Vgl. Voegelin, „*Introduction*“ zur „*History of Political Ideas*“, S.23ff.) Möglicherweise erschien Voegelin der Ausdruck „Evokation“ später zu relativistisch, indem dieses Wort suggeriert, daß die „evozierte“ Realität ein gesellschaftliches Artefakt ist und nicht Ausdruck von spirituellen Erfahrungen. - Etwas mysteriös erscheint es dabei, daß bloß durch die Bildung und den Gebrauch von Symbolen eine Wirklichkeit soll hervorgebracht werden können. Die Möglichkeit eines solchen Vorgangs und der Wirklichkeitscharakter dieser Symbolwelten - für Voegelin offenbar fraglose Selbstverständlichkeiten - bedürften eigentlich noch der Klärung.

<sup>20</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.60 unten, S.61 oben, wo sehr deutlich wird, daß Voegelin mit „Repräsentation“ eigentlich eher Herrschaft als Repräsentation im Sinne einer ganz bestimmten und eben nicht beliebigen Form der Herrschaftsbestellung meint.

hervorbringt. Ausgeschlossen bleiben auf dieser Ebene noch Fragen wie die nach der Legitimität, Effizienz und auch der tieferen Wahrheit eines solchen Systems.<sup>21</sup> Von existenzieller Repräsentation spricht Voegelin, wenn eine deskriptive Repräsentation vorliegt, durch die eine Herrschaft hervorgebracht wird, deren Anordnungen Gehorsam finden und die in der Lage ist, die vitalen Bedürfnisse einer politischen Gesellschaft (Schutz nach außen, Sicherheit im Inneren) zu garantieren. Der Begriff entspricht weitgehend dem, was man üblicherweise eine legitime Herrschaft nennt.<sup>22</sup>

Bis zu diesem Punkt bietet Voegelin, abgesehen von seiner eigenwilligen Terminologie, nichts Ungewöhnliches. Ein grundlegend neuer Aspekt tritt jedoch mit der dritten Bedeutungsebene von Voegelins Repräsentationsbegriff, der transzendenten Repräsentation, hinzu. Die transzendente Repräsentation bezieht sich nicht mehr nur auf Regierung und Herrschaft, sondern auf die politische Ordnung einer Gesellschaft im Ganzen. Alle politischen Gesellschaften halten ihrem Selbstverständnis nach ihre eigene politische Ordnung für die wahre Ordnung. Voegelin faßt dies so auf, daß die politischen Gesellschaften durch ihre politische Ordnung eine höhere Wahrheit repräsentieren.<sup>23</sup> So glaubten etwa die Menschen in Mesopotamien oder im alten Ägypten, daß sich in ihrer politischen Ordnung die Ordnung des Kosmos widerspiegeln bzw. fortsetze. Doch ist dies nicht die einzige Möglichkeit der Wahrheitsrepräsentation. In Platons idealem Staat etwa repräsentiert die politische Ordnung eine Wahrheit, derer der Philosoph im Inneren seiner Seele gewahr wird. Voegelin sieht deshalb im Auftreten Platons den Durchbruch zu einem neuen Typus von transzendenter Repräsentation.<sup>24</sup>

### **Der Begriff der „Erfahrung“ als Zentralbegriff von Voegelins Theorie politischer Ordnung**

Eine zentrale Stellung kommt in diesem Zusammenhang dem Begriff der Erfahrung zu. Die Wahrheit, die die politischen Gesellschaften repräsentieren, beruht nach Voegelins Ansicht auf einer spirituellen Erfahrung der Ordnung des Seins. Dieser Begriff der Erfahrung verlangt auf Grund seiner großen Be-

---

<sup>21</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.57. - Auch wenn Voegelin es anfangs so erscheinen läßt, deckt sich sein Begriff deskriptiver Repräsentation nicht mit dem in der (westlichen) Politikwissenschaft üblichen Begriff von Repräsentation, denn das herkömmliche Verständnis von Repräsentation umfaßt auch den Legitimitätsaspekt und beschränkt den Begriff andererseits auf die demokratische Repräsentation, so daß es ein klarer Mißbrauch dieses Ausdruckes wäre, im Falle des Sowjetsystems von repräsentativer Regierung zu reden.

<sup>22</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.77.

<sup>23</sup>Vgl. Voegelin, S.81ff.

<sup>24</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.93.

deutung für Voegelins Verständnis von politischer Ordnung eine etwas eingehendere Untersuchung.<sup>25</sup>

Erfahrung spielt bereits in Voegelins frühesten Schriften eine Rolle, in welchen der Nachvollzug der seelischen Hintergründe und motivierenden Erfahrungen zu den grundlegenden Methoden des Verständnisses philosophischer Texte gehört.<sup>26</sup> Voll entfaltet und für das Verständnis politischer Ordnungen fruchtbar gemacht wird dieser Begriff jedoch erst mit „Order and History“. Der Begriff der Erfahrung ist nicht nur einer der wichtigsten Begriffe bei Voegelin, sondern, von den in ihn eingehenden theoretischen Voraussetzungen her, zugleich auch einer der anspruchsvollsten Begriffe Voegelins.

Um Verwechslungen zu vermeiden, soll zunächst geklärt werden, was „Erfahrung“ bei Voegelin nicht bedeutet: „Erfahrung“ bedeutet bei Voegelin nicht wissenschaftliche Empirie. Die wissenschaftliche Empirie bezieht sich auf deutlich abgrenzbare und klar beschreibbare Sinneserfahrungen. Die Erfahrung Voegelins meint dagegen eher ein schwer faßbares inneres Erleben. Zwar spricht Voegelin an einer Stelle davon, daß man sich zur empirischen Überprüfung auf die Erfahrung zu beziehen habe, aber dies geschieht wohl vornehmlich aus dem Wunsch, seinen eigenen Begriff von Erfahrung an die Stelle der wissenschaftlichen Empirie treten zu lassen, und nicht weil diese beiden Begriffe irgend etwas gemeinsam hätten.<sup>27</sup> Weiterhin meint Voegelin, wenn er von „Ordnungserfahrung“ spricht, niemals den Komplex täglicher Lebenserfahrungen, in einer geordneten gesellschaftlichen Umwelt zu leben. Dies würde Voegelins Konzeption geradezu auf den Kopf stellen, denn für Voegelin resultiert die gesellschaftliche Ordnung aus der Ordnungserfahrung und nicht umgekehrt.

Was bedeutet aber nun „Erfahrung“, wenn es sich nicht um Sinneserfahrungen handelt? Mit „Erfahrung“ meint Voegelin hauptsächlich ein bestimmtes inneres Erleben mystisch-religiöser Art. Diese Erfahrung existiert

---

<sup>25</sup>Zur Genese des Begriffes der Erfahrung im Werk Eric Voegelins: Vgl. Peter J. Opitz: Rückert zur Realität: Grundzüge der politischen Philosophie Eric Voegelins, in: Peter J. Opitz / Gregor Sebba (Hrsg.): *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, Stuttgart 1981, S.21-73.

<sup>26</sup>Deutlich wird dies etwa in: Eric Voegelin: *On the Form of the American Mind*, Baton Rouge / London 1995, S.23ff.

<sup>27</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.96. - Voegelins Fehler, um nicht zu sagen sagen, seine Unredlichkeit besteht darin, daß er einerseits von einer Überprüfung an der Erfahrung spricht, daß dann aber, wenn sich bei bestimmten Menschen diese Erfahrung nicht einstellt, die Betroffenen kurzerhand für verstockt und ihre Erfahrungen für deformiert erklärt werden. Unter solchen Bedingungen ist eine Überprüfung anhand der Erfahrung natürlich ausgeschlossen. Vgl. auch Ted V. McAllister: *Revolt against modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin & the Search For a Postliberal Order*, Kansas 1995, S.172. (McAllister scheint das Problematische daran freilich nicht recht zu sehen.)

in unterschiedlichen Varianten. So unterscheidet Voegelin die Erfahrungen hinsichtlich ihres Niveaus nach kompakten und differenzierten Erfahrungen. Auf dem kompakten Erfahrungsniveau, welches vor allem für die älteren kosmologischen Gesellschaften charakteristisch ist, ist die Erfahrung als inneres Erlebnis noch gar nicht bewußt und unauflöslich mit dem allgemeinen Daseinsgefühl verwoben. Der Gegensatz „kompakt-differenziert“ wird bei der Darstellung von Voegelins Geschichtsphilosophie noch genauer erörtert werden. Es sei nur soviel vorweggenommen, daß Voegelin an eine historische Entwicklungstendenz hin zu immer differenzierteren Erfahrungen glaubte. Obwohl nämlich die Erfahrung als inneres Erlebnis eine höchst individuelle, ja geradezu intim persönliche Angelegenheit darstellt, ist sie dennoch durch ein erstaunliches Maß von gesellschaftsinterner Einförmigkeit gekennzeichnet. Alle Individuen einer Gesellschaft haben bei Voegelin offenbar die gleichen seelischen Erlebnisse, solange bis ein Prophet oder Philosoph kommt und ihnen eine neue Art des seelischen Empfindens nahe bringt.<sup>28</sup> Dennoch zweifelte Voegelin nicht daran, daß die Erfahrung ursprünglich und authentisch ist.

Wenn die Erfahrung ein inneres Erleben ist, so stellt sich die Frage, was dort eigentlich erlebt wird. Was ist der Inhalt der Erfahrung? Dies ist eine Frage, bei deren Beantwortung auch Voegelin vor großen Schwierigkeiten stand. Oberflächlich könnte der Eindruck entstehen, daß je nach historischem Erfahrungsniveau unterschiedliche Dinge erfahren werden: In der kosmischen Erfahrung wird der Kosmos erfahren, auf differenzierterem Erfahrungsniveau dagegen wird die Transzendenz erfahren. Aber Voegelin wollte es nicht bei einem unvermittelbaren Gegensatz zwischen den verschiedenen Erfahrungs-

---

<sup>28</sup>Nicht eindeutig läßt sich übrigens die Frage klären, ob und wodurch sich bei Voegelin die Erfahrung des Propheten von den Erfahrungen seiner Anhänger unterscheidet: Gibt es (1.) keinen Unterschied oder besteht (2.) bloß ein Unterschied der Intensität oder liegt (3.) auch hier ein Unterschied der Differenziertheit vor? Für das Letztere spricht, daß es bei Voegelin gelegentlich den Anschein hat, als sei nur eine gesellschaftliche Elite starker Seelen der differenziertesten Erfahrung fähig. Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.172-174. (Die Theorie, die Voegelin an dieser Stelle vertritt, ist übrigens in jeder Hinsicht ungläubwürdig: 1. Unsicherheit ist gewiß nicht das Wesen des Christentums. Jeder christliche Priester wird uns ganz im Gegenteil bestätigen, daß gerade der Glaube der unsicheren, zufälligen und schutzlosen Existenz des Menschen Halt und Sicherheit zu geben vermag. 2. Aus der Annahme, daß die gnostischen Turbulenzen des Mittelalters und der Neuzeit ursprünglich dadurch verursacht wurden, daß mit der Ausbreitung und Zunahme höherer Bildung im Spätmittelalter zunehmend auch Unberufene mit der vollen und, wie Voegelin glaubt, nur für ganz starke Seelen erträglichen Wahrheit des Christentum in Berührung kommen, folgt im Umkehrschluß, daß in den Jahrhunderten davor die gesellschaftliche Elite des Klerus zufälligerweise mit der natürlichen Elite der Seelenstarken zusammenfiel, was auch dann sehr unwahrscheinlich erscheint, wenn man Voegelins fragwürdige Prämissen bezüglich der spirituellen Überforderung durch das Christentum akzeptieren würde.)

typen bewenden lassen. In seinen Augen ist die Erfahrung der Transzendenz schon auf kompaktem Niveau unbewußt mitgegenwärtig. Will man die übergreifenden Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Erfahrungstypen herausstellen, so läßt sich in etwa festhalten, daß nach Voegelins Vorstellung in jedem Falle das Sein im Ganzen und die Stellung des Menschen im Sein erfahren wird, nur daß auf kompaktem Erfahrungsniveau das Sein als sinnhaft geordneter Kosmos erlebt wird, während es auf differenziertem Niveau als Stufenfolge immanenter und transzendenter Seinsstufen erfaßt wird. Entscheidend ist, daß in jedem Falle die ontologische Ordnung ein und desselben Seins erfahren wird.<sup>29</sup>

### Von der Ordnungserfahrung zur politischen Ordnung

Die Beziehung zwischen Erfahrung und Ordnung stellt sich bei Voegelin in der Weise dar, daß die spirituelle Erfahrung die Quelle der politischen Ordnung ist. Man könnte etwas überspitzt sagen, daß bei Voegelin die Erfahrung die Basis bildet, während die politischen Ideen und Institutionen den Überbau verkörpern, wobei Voegelin allerdings nicht gänzlich leugnet, daß es auf der Ebene pragmatischer Politik auch Probleme gibt, deren Lösung weitgehend unabhängig von dem ist, was sich auf der spirituellen Basis-Ebene abspielt. Ordnung existiert dabei auf insgesamt drei Ebenen: als Ordnung des Seins, als Ordnung der Seele und als Ordnung der Gesellschaft.<sup>30</sup> Die Reihenfolge dieser Ordnungen ist nicht umkehrbar: Zunächst existiert die Ordnung des Seins. Diese wird vom Menschen erfahren und verleiht ihm dadurch eine Ordnung der Seele, welche sich wiederum auf die Ordnung der Gesellschaft auswirkt. Voegelin scheint es für ausgeschlossen zu halten, daß es zu diesem Weg, eine Ordnung der Seele und eine Ordnung der Gesellschaft zu erlangen, eine legitime Alternative gibt.<sup>31</sup> Es handelt sich dabei um einen der vielen dogmatischen Grundsätze von Voegelins Theorie, die er voraussetzt aber niemals begründet.

<sup>29</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.305.

<sup>30</sup>Als viertes müßte noch die „Ordnung der Geschichte“ hinzugefügt werden, die in der Regel allerdings keine Voraussetzung der politischen Ordnung einer Gesellschaft darstellt (außer m.E. im Falle sich selbst primär geschichtlich legitimierender Gesellschaften), sondern sich umgekehrt aus der Abfolge politischer Ordnungen in der Geschichte ergibt.

<sup>31</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.349. - In der „Neuen Wissenschaft der Politik“ geht Voegelin noch nicht ganz so weit. Seine überwiegend positive Bewertung der Trennung von Staat und Kirche sowie seine weitgehend befürwortende Besprechung von Hobbes legen nahe, daß sich Voegelin des möglichen Gegensatzes zwischen spiritueller Wahrheit und pragmatischer Notwendigkeit hier noch einigermaßen bewußt war, so daß als Ideallösung auch ein Kompromiß zwischen beiden angesehen werden könnte. Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.211-223.

Die Ordnungserfahrungen unterschiedlicher Kulturen sind nun allerdings häufig höchst gegensätzlich beschaffen und stehen oft in unvereinbarem Gegensatz zueinander.<sup>32</sup> Voegelin hält es dennoch für möglich, politische Ordnungen nach ihrer Wertigkeit zu unterscheiden.<sup>33</sup> Maßstab hierfür sind nicht irgendwelche moralischen Ideale, etwa Humanität oder Gerechtigkeit, sondern die spirituelle Erfahrung selbst. Hieraus ergibt sich die normative Zielsetzung. Um zur normativ richtigen politischen Ordnung zu gelangen, ist es erforderlich, eine spirituelle Empfindsamkeit auf höchstem Niveau zu kultivieren, was Voegelin in Anlehnung an Henri Bergson als das „Öffnen der Seele“ bezeichnet.<sup>34</sup> Dieses „Öffnen der Seele“ ermöglicht es, die Ordnung des Seins angemessen zu erfahren und dadurch einen „autoritativ“ gültigen Maßstab für die richtige politische Ordnung zu gewinnen.<sup>35</sup>

### **Probleme der Voegelinischen Konzeption politischer Ordnung**

An dieser Stelle steht die normative Konzeption Voegelins vor einem schwierigen Problem: Wie kann gültig zwischen richtiger und falscher Erfahrung von der Ordnung des Seins unterschieden werden? In der „Neuen Wissenschaft der Politik“ gibt Voegelin auf diese Frage keine zufriedenstellende Antwort. Der Hinweis auf das unterschiedliche, kompakte oder differenzierte Niveau von Erfahrungen hilft kaum weiter, da gerade das Niveau aus der jeweiligen Sicht der unterschiedlichen Erfahrungen gegensätzlich beurteilt werden dürfte.<sup>36</sup> Zweifelhaft ist auch Voegelins Voraussetzung, daß es eine Ordnung des Seins gibt, die jenseits naturgesetzlicher Bestimmtheit einen sinnhaften Zusammenhang der Dinge herstellt. Selbst wenn eine solche Ordnung des Seins objektiv vorhanden wäre, so ist noch längst nicht geklärt, ob diese Ordnung des Seins auch dazu geeignet ist, die Grundlage der politischen Ordnung einer Gesellschaft abzugeben. Woher können wir die Sicherheit nehmen, daß die Normen, die aus der Ordnung des Seins abgeleitet sind, moralisch akzeptabel und mit den praktischen Erfordernissen der Politik verträglich sind? Ohne eine schlüssige Antwort auf diese Frage dürfte Voegelins normatives

<sup>32</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.86-90.

<sup>33</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.91.

<sup>34</sup>Vgl. Henri Bergson: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Olten 1980, S.33-36. Bei Voegelin wird das „Öffnen der Seele“ im Gegensatz zu Bergson jedoch eher sensitiv als schöpferisch gedacht.

<sup>35</sup>Vgl. Voegelin, *Order and History II*, S.6/7.

<sup>36</sup>Das Problem der Relativität der Wertungen wird von Voegelin zwar öfters angesprochen und manchmal auch eine Weile verfolgt (z.B. anlässlich der Interpretation von Aristoteles in: Eric Voegelin: *Order and History. Volume Three. Plato and Aristotle*, Baton Rouge / London 1986 (zuerst: 1957), im folgenden zitiert als: Voegelin, *Order and History III*, S.299-302.), aber niemals glaubhaft gelöst.



Programm, welches die Revitalisierung eines spirituell-religiös eingebundenen Politikverständnisses in der heutigen Zeit anstrebt, kaum bei der Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Praxis hilfreich sein.

Aber nicht nur die normative Seite von Voegelins politikwissenschaftlichem Ansatz bereitet Schwierigkeiten. Auch Voegelins analytische Konzeption ruht auf einer Reihe von sehr anspruchsvollen und längst nicht restlos geklärten Voraussetzungen. Schon die Annahme, daß alle politischen Ordnungen auf einer metaphysischen Erfahrung der Ordnung des Seins beruhen müssen, fordert Widerspruch heraus, denn offensichtlich kommen die liberalen Demokratien ohne eine derartige Grundlage aus. Voegelin versucht diese Tatsache zu leugnen, indem er entweder die Situation des Liberalismus als höchst gefährdet und prekär darstellt, weil ihm eine solche Grundlage fehlt,<sup>37</sup> oder den liberalen Demokratien unterstellt, in verschleierter Form (als „common sense“) doch ein solches metaphysisches Ordnungswissen zu konservieren.<sup>38</sup> Hier zeigt sich übrigens eine erkenntnistheoretische Gefahr des normativ-ontologischen Ansatzes. Wird nämlich ein und dieselbe Theorie zur Sacherklärung wie zur normativen Kritik verwandt, so liegt es nahe, diejenigen Fälle, die der Theorie widersprechen könnten, statt als falsifizierende Gegenbeispiele in Betracht zu ziehen, als illegitime Fälle der normativen Kritik zu unterwerfen.<sup>39</sup>

Darüber hinaus wirft Voegelins Erfahrungsbegriff als methodisches Analysewerkzeug einige Probleme auf. Die Aufgabe des Verstehens politischer Ordnung besteht für Voegelin darin, in die Erfahrungen der entsprechenden Gesellschaft oder, wenn es sich um die Untersuchung einer politischen Theorie handelt, in die Erfahrung des entsprechenden Theoretikers einzudringen. Voegelin unterscheidet dieses Eindringen in die motivierenden Erfahrungen klar von der bloßen Rekonstruktion einer Theorie auf der Ebene der politischen Ideen.<sup>40</sup> Die Ideen sind nur die Oberfläche, während die Erfahrungen das seelische Innere repräsentieren, auf das es eigentlich ankommt. Um also beispielsweise die politische Theorie Platons zu verstehen, genügt es nicht

---

<sup>37</sup>Vgl. Eric Voegelin: *Der Liberalismus und seine Geschichte*, in: Karl Forster (Hrsg.): *Christentum und Liberalismus*, München 1960, S.13-42 (S.35-42).

<sup>38</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.352-354. Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.259.

<sup>39</sup>Dies wird auch besonders an Voegelins Behandlung der Philosophiegeschichte deutlich. Philosophien, die Voegelin nicht als Artikulation von Seinerfahrungen deuten kann, verwirft er in der Regel als törichte oder gefährliche Abirrungen. Dabei hätte Voegelin sich eigentlich eingestehen müssen, daß es in der Philosophie nur in Einzelfällen um die Artikulation von religiösen Erfahrungen geht.

<sup>40</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.115-117, S.176. - Auf Seite 176 schreibt Voegelin: „Es wird .. nicht überflüssig sein, sich des Prinzips zu erinnern, daß die Substanz der Geschichte auf der Ebene der Erlebnisse, nicht auf der Ebene der Ideen zu finden ist“.

zu untersuchen, welche Institutionen und Gesetze Platon vorschlägt. Vielmehr ist danach zu fragen, welche motivierenden inneren Erlebnisse Platons Denken zugrunde liegen. Aber wie kann man den seelischen Erfahrungshintergrund einer Theorie sicher rekonstruieren? Das Verfahren, welches Voegelin zur Ergründung der Erfahrungen anwendet, scheint eines der Innervation mit anschließender Selbstausslegung zu sein. Naturgemäß sind daher die Ergebnisse, zu denen Voegelin gelangt, stark subjektiv gefärbt. So findet Voegelin beispielsweise bei Thomas von Aquin die tiefste und reinste Transzendenz Erfahrung, während er der Reformation eine echte Erfahrungsgrundlage offenbar nicht in gleichem Maße zubilligen will.<sup>41</sup> Oft läßt sich bereits die Auswahl der von Voegelin als relevant eingestuft und zur Deutung herangezogenen Quellen nicht ohne weiteres nachvollziehen. Indessen muß eingeräumt werden, daß die Beweggründe des Handelns und Denkens von Menschen in der Tat häufig in inneren seelischen Regungen bestehen, die als solche niemals nach außen dringen, so daß man in derartigen Fällen entweder auf jede Chance des Verstehens ganz verzichten oder einen Versuch auf dem unsicheren Wege psychologischer Einfühlung wagen muß. Nur bleibt es dann immer noch grundsätzlich fragwürdig, ob für das Verständnis einer Theorie das Verständnis des Theoretikers und seiner Motive überhaupt eine notwendige Voraussetzung bildet. Die Wahrheit oder Falschheit einer Theorie entscheidet sich schließlich nicht an den Motiven des Erfinders der Theorie.

Im Ganzen beruht Voegelins politikwissenschaftliches Paradigma mit seiner starken Betonung der religiös-mystischen Erfahrung in hohem Maße auf bewußtseinsphilosophischen oder sogar theologischen Voraussetzungen. Ob es Voegelin gelingt, diese Voraussetzungen hinreichend plausibel zu begründen, wird daher anhand seiner Bewußtseinsphilosophie zu prüfen sein.

## 2.2 Voegelins Geschichtsdeutung

Eine sehr große Bedeutung mißt Voegelin der Geschichte und der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz bei. Voegelin folgt damit nicht nur einer Mode seiner Zeit, sondern die Untersuchung der historischen Entwicklung der politischen Ordnungsvorstellungen bildet neben der Erfahrungsanalyse auch einen wichtigen Bestandteil von Voegelins Methode des Verständnisses politischer Ordnungsvorstellungen. Eine politische Ordnungsvorstellung verstehen heißt bei Voegelin, ihre motivierenden Erfahrungen aufzudecken und sie auf ihre historische Urform zurückzuführen. Um ein vollständiges Bild von Voegelins politischem Denken zu geben, ist es daher unerlässlich, auch

<sup>41</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.188.

auf seine Geschichtsdeutung einzugehen. Dabei soll die Darstellung von Voegelins Geschichtsphilosophie, d.h. seiner Grundvorstellung vom Ablauf und der Bedeutung der Geschichte im Vordergrund stehen.

Voegelin hat seine Geschichtsdeutung neben der „History of Political Ideas“ vor allem in den fünf Bänden von „Order and History“, seinem eigentlichen wissenschaftlichen Hauptwerk, entfaltet.<sup>42</sup> Die philosophischen Grundlagen dieser Geschichtsdeutung legt Voegelin dabei insbesondere in den Einleitungen zu den Einzelbänden dar. „Order and History“ läßt sich am ehesten als eine Geschichte der spirituellen Entwicklung der Menschheit in theologischer Absicht charakterisieren. Um eine Geschichte der spirituellen Entwicklung handelt es sich, weil Voegelin sich darin fast ausschließlich der Deutung von religiösen und (stets spirituell interpretierten) philosophischen Weltauffassungen widmet, während der Zusammenhang dieser Weltauffassungen mit der gesellschaftlichen und institutionellen Ordnung nur am Rande behandelt wird. Von einer theologischen Absicht bei diesem Unternehmen kann man deshalb sprechen, weil Voegelin sich nicht darauf beschränkt, die unterschiedlichen religiösen Vorstellungswelten darzustellen, sondern das Ziel verfolgt aufzuzeigen, wie sich aus der geistigen Entwicklung der Menschheit nach und nach so etwas wie spirituelle Wahrheit herauschält. Diese Geschichtsdeutung wird von Voegelin durch eine zum Teil an anderer Stelle dargelegte historische Metaphysik überwölbt, nach welcher die Geschichte als ein theogonischer Prozeß aufzufassen ist, in dessen Verlauf sich ein transzendentes ewiges Sein in der Zeit verwirklicht, indem es über das Medium des menschlichen Bewußtseins in die Immanenz eindringt.<sup>43</sup>

### **Geschichte als Geschichte der spirituellen Entwicklung der Menschheit**

Voegelins Geschichtsphilosophie ist im wesentlichen die einer Entwicklungs- und Fortschrittsgeschichte. Anders als die Fortschrittsgeschichten beispielsweise der Aufklärer ist Voegelins Fortschrittsgeschichte jedoch eine Geschichte des spirituellen und nicht des moralischen oder technischen Fortschritts. Dieser Geschichte des spirituellen Fortschritts liegt allerdings ein ahistorischer Kern in Form einer religiös-existenzialistischen Metaphysik zu grunde, die Voegelins Auffassung von der existenziellen Situation des Menschen wi-

---

<sup>42</sup>Angaben im Literaturverzeichnis. Die „History of Political Ideas“ ist bisher nur einzeln und in Auszügen veröffentlicht.

<sup>43</sup>Zu Voegelins Geschichtsphilosophie: Vgl. Eugene Webb: Eric Voegelin. Philosopher of History, Seattle and London 1981. - Vgl. Jürgen Gebhardt: Toward the process of universal mankind: The formation of Voegelin's philosophy of history, in: Ellis Sandoz (Hrsg.): Eric Voegelins Thought. A critical appraisal, Durham N.C. 1982, S.67-86.

derspiegelt: Der Mensch findet sich in einer Welt wieder, deren Sinn er nicht kennt. Er ist sich zwar dunkel bewußt, daß er in dieser Welt eine Rolle zu spielen hat, die er nicht selbst bestimmen darf,<sup>44</sup> dennoch weiß er nicht, was für eine Rolle dies ist. Anfänglich kann er diese Rolle nur schwach ahnen, doch er glaubt, daß sie etwas mit der Ordnung des Seins zu tun hat.<sup>45</sup> Das Trachten des Menschen zielt nun darauf ab, diese Ordnung zu finden und seine eigene Existenz sowie die Ordnung der Gesellschaft in Einklang mit ihr zu bringen, weil er hofft, dadurch seiner flüchtigen Existenz etwas mehr Dauerhaftigkeit zu verleihen. Die Suche nach der Ordnung des Seins bestimmt nun die Entwicklung der Geschichte. Die Dynamik dieser Entwicklung entspringt den wechselnden Auffassungen davon, was die richtige Ordnung des Seins ist. Da der Mensch die wahre Ordnung des Seins nur ahnungsvoll spüren kann, ist es ihm nicht möglich, seiner Auffassung von der richtigen Ordnung anders Ausdruck zu verleihen als dadurch, daß er sein Gefühl der Ordnung bzw. seine Ordnungserfahrung durch Analogien in Symbole faßt. Aus den solcherart artikulierten Ordnungsauffassungen bestehen die bereits erwähnten Symbolismen. In der geschichtlichen Abfolge der Symbolismen glaubt Voegelin nun einen Fortschritt erkennen zu können, der, wie Voegelin es nennt, von „kompakteren“ zu „differenzierteren“ Symbolismen führt.<sup>46</sup>

Der Fortgang von einem Symbolismus zum nächsten tritt oft plötzlich und sprunghaft infolge neuer spiritueller Erlebnisse einzelner Personen ein, die Voegelin als „spirituelle Ausbrüche“ bezeichnet und die sich von den Menschen, denen sie widerfahren, auf den Rest der Gesellschaft übertragen (sofern dieser nicht gerade an einer törichten Verstocktheit leidet). Wenn der Übergang sehr plötzlich eintritt und der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Symbolismus besonders groß ist, dann spricht Voegelin von einem „Sprung im Sein“.<sup>47</sup> Ein solcher „Sprung im Sein“ fand zum Beispiel

---

<sup>44</sup>Voegelin ist deutlich von der religiösen Variante des Existentialismus beeinflusst, die der Freiheit ein transzendentes Ziel vorgibt - anders als der atheistische Existentialismus, der die Freiheit absolut setzt.

<sup>45</sup>Vgl. Voegelin, *Order and History I*, S.1/2.

<sup>46</sup>Die Einleitung von *Order and History I* legt die Auffassung nahe, daß es stets dieselbe Seinserfahrung ist, die nur unterschiedlich vollkommen artikuliert wird. (Vgl. Voegelin, *Order and History I*, S.1-11.) Im Schlußkapitel von „Anamnesis“ unterscheidet Voegelin dann unterschiedlich differenzierte Ordnungserfahrungen. Nur das Sein (bzw. die Realität) bleibt dasselbe, und sogar dies gilt nur unter Einschränkungen. (Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.286ff.)

<sup>47</sup>Vgl. Voegelin, *Order and History I*, S. 123. Dort definiert Voegelin den Begriff „Sprung im Sein“ als die „Entdeckung des transzendenten Seins als die Quelle der Ordnung im Menschen und der Gesellschaft“ (meine Übersetzung, E.A.). Nach dieser Definition dürfte es (wenigstens innerhalb der Geschichte einer Zivilisation) eigentlich nur einen einzigen „Sprung im Sein“ geben. Allerdings gebraucht Voegelin den Ausdruck auch häufig als Synonym für „spiritueller Ausbruch“.

statt, als Moses das Volk Israel aus Ägypten führte, denn dabei wurde - abgesehen davon, daß dieses Ereignis die Geburtsstunde des Monotheismus war - der kosmische Symbolismus, welcher typischerweise mit einer zyklischen Geschichtsauffassung verbunden ist, durch den völlig neuartigen historischen Symbolismus ersetzt.<sup>48</sup> Später hat Voegelin diese Auffassung allerdings teilweise revidiert, nachdem er festgestellt hatte, daß unabhängig von diesem Ereignis auch andere Völker auf die Idee gekommen waren, die Geschichte nicht nur zyklisch zu betrachten.<sup>49</sup> Weitere wichtige Übergänge sind unter anderem die Entwicklung vom Judentum zum Christentum und der Übergang von der Mythologie zur Philosophie im antiken Griechenland. Wenn Voegelin in diesen Übergängen einen Fortschritt sieht, so stellt sich natürlich die Frage, was die nachfolgenden Symbolismen gegenüber den vorhergehenden als überlegen auszeichnet. Warum ist die mosaische Religion der ägyptischen überlegen, und was verleiht dem Christentum vor dem Judentum den Vorzug, fortschrittlicher zu sein? Voegelin versucht meist, solche Wertungen mit der Behauptung der größeren Differenziertheit des seiner Ansicht nach besseren Symbolismus zu begründen. Da dem Konzept der Differenzierung für Voegelins Vorstellung vom Fortschritt (oder auch gelegentlichem Rückschritt) der Geschichte eine zentrale Bedeutung zukommt, soll es etwas ausführlicher untersucht werden.

### **Exkurs: Die Begriffe „Kompaktheit“ und „Differenzierung“**

Das Begriffspaar „kompakt-differenziert“ ist neben dem Begriff der (spirituellen) Erfahrung ein weiteres großes Feigenblatt der Voegelinschen Geschichtsphilosophie, denn mit diesem Begriffspaar kaschiert Voegelin eine Reihe von Begründungsproblemen, Unklarheiten und fragwürdigen Voraussetzungen. Der Gegensatz „kompakt-differenziert“ kann zunächst auf einer rein formalen Ebene verstanden werden. Aber es zeigt sich rasch, daß die formale Bedeutung nicht ausreicht, um alle Funktionen dieses Gegensatzpaares zu rechtfertigen.

Auf der formalen Ebene bedeutet Differenzierung das Auseinandertreten von zuvor wesensmäßig nicht unterschiedenem Sein in unterschiedliche Seinsklassen. Insbesondere im Auseinandertreten von immanentem weltlichen und transzendtem göttlichen Sein sieht Voegelin einen bedeutenden Differenzierungsfortschritt. In etwas stärkerer Anlehnung an die Bewußtseinsphilosophie kann die Essenz der formalen Bedeutungsebene dieses Begriffspaares in et-

<sup>48</sup>Vgl. Voegelin, *Order and History I*, S.116ff.

<sup>49</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.79ff. - Vgl. Eric Voegelin: *Order and History. Volume Four. The Ecumenic Age*, Baton Rouge / London 1986 (zuerst: 1974), im folgenden zitiert als: Voegelin, *Order and History IV*, S.7-13.

wa folgendermaßen wiedergegeben werden: Zunächst findet sich der Mensch vor einer verwirrenden Vielfalt von Bewußtseinserlebnissen wieder. Erst nach und nach und unter großen Unsicherheiten lernt der Mensch das Innere vom Äußeren, das Transzendente vom Immanenten und die immanenten Dinge voneinander zu unterscheiden.<sup>50</sup> Soweit beschreibt der Begriff der Differenziertheit lediglich gewisse phänomenale Eigenschaften von Weltauffassungen.

Unzulänglich bleibt der rein formale Differenzierungsbegriff, weil es auf der phänomenalen Ebene oft der Willkür überlassen bleibt, was als kompakt und was als differenziert bezeichnet wird. So vertritt Voegelin beispielsweise die Ansicht, daß der Monotheismus wegen der deutlicheren Erkenntnis des welttranszendenten Charakters des Göttlichen differenzierter ist als der Polytheismus.<sup>51</sup> Aber ebensogut könnte man behaupten, daß der Polytheismus differenzierter ist, weil im Polytheismus die vielfältigen Funktionen des undifferenziert Göttlichen des Monotheismus deutlich auf eine Vielzahl von Göttern verteilt sind. Das Begriffspaar „kompakt-differenziert“ drückt auf dieser Bedeutungsebene ähnlich wie viele andere abstrakte Begriffspaare (z.B. „formal-material“) lediglich einen Unterschied aus, ohne diesen zu qualifizieren.

Damit die Unterscheidung zwischen kompakten und differenzierten Symbolismen zu wertenden Vergleichen, wie Voegelin sie anstellt, herangezogen werden kann, müssen noch weitere Voraussetzungen erfüllt sein: Die verglichenen Symbolismen müssen sich auf denselben Gegenstand beziehen, damit ein Vergleich stattfinden kann, und es muß ein gültiger Bewertungsmaßstab vorhanden sein, um die Beurteilung der Symbolismen durchzuführen.

Die Voraussetzung, daß sich die verglichenen Symbolismen auf den gleichen Gegenstand beziehen müssen, ist nicht schon dann erfüllt, wenn beide Symbolismen eine Antwort auf die selbe Herausforderung geben, etwa auf die Frage nach dem Sinn der Welt oder dem Wesen Gottes. An einem Beispiel läßt sich dies verdeutlichen: Voegelin ist der Ansicht, daß die christliche Gnadenlehre gegenüber dem bei Platon und Aristoteles vorherrschenden Gottesverständnis eine Differenzierung darstellt, da bei den griechischen Philosophen Gott bloß Ziel menschlicher Sehnsucht ist, während nach christlichem Verständnis Gott dieser Sehnsucht durch die Gnade auch entgegenkommt.<sup>52</sup> Gegen dieses Argument liegt freilich der Einwand nahe, daß es sich hier um unterschiedliche Gottesvorstellungen handelt, und daß nach der griechischen Vorstellung Gott nun einmal nicht die Eigenschaft der Gnade besitzt. Das christliche Verständnis scheint also eher eine Modifikation als eine Differen-

<sup>50</sup>Vgl. *Order and History I*, S.3.

<sup>51</sup>Vgl. Eric Voegelin: *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt* (Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz), München 1996, S.25.

<sup>52</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.113-114.

zierung darzustellen. Der Gebrauch des Ausdruckes „Differenzierung“ kann genaugenommen nur dann als voll gerechtfertigt betrachtet werden, wenn der differenziertere Symbolismus nichts anderes ausdrückt als das, was im kompakteren Symbolismus bereits gemeint aber noch unvollkommen ausgedrückt ist. Es braucht wohl kaum dargelegt werden, daß dies im Einzelfall äußerst schwierig nachzuweisen sein dürfte, sofern man nicht dogmatisch unterstellt, daß ohnehin alle Symbolismen nur denselben vorgegebenen Bestand von Erfahrungen ausdrücken, die genau zu kennen sich der Interpret zudem anmaßen muß.<sup>53</sup>

Nicht weniger dunkel bleibt, woher Voegelin die Bewertungsmaßstäbe nimmt, nach denen er die verschiedenen Symbolismen beurteilt. Selbst wenn man bei dem eben angeführten Beispiel einmal annimmt, daß sich beide Gottesvorstellungen nachweisbar auf dieselbe religiöse Erfahrung stützen, so fehlt immer noch jeder Anhaltspunkt, aus dem heraus die christliche Gnadenlehre im inhaltlich-wertendenden Sinne als differenzierterer Ausdruck der zugrunde liegenden religiösen Erfahrung beurteilt werden kann als die Gottesvorstellung der griechischen Philosophen. Wie auch bei anderen methodischen Problemen hat es den Anschein, daß Voegelin glaubt, diese Frage im Einzelfall ad-hoc, durch genaues Hinschauen und ein wenig Genialität in evidenter Weise beantworten zu können.

Ob das Problem, den Begriff der Differenzierung zu rechtfertigen, gelöst werden kann, wird noch anhand von Voegelins Bewußtseinsphilosophie zu untersuchen sein, da es sich schließlich um die Differenzierung von Bewußtseinsereignissen handelt.

### Der Sinn der Geschichte

Wenn Voegelin Religionen, Philosophien und auch die konkreten politischen Ordnungen als Ausdruck einer Suche nach der Ordnung des Seins deutet, so ist dies nicht bloß das heuristische Prinzip eines besonders einfühlsamen Geistesgeschichtlers. Voegelin ist vielmehr selbst fest davon überzeugt, daß es eine objektive, sinngebende und wertvermittelnde höhere Ordnung des Seins gibt. Die Suche nach dieser Ordnung betrachtet Voegelin als das historische Projekt der Menschheit. Durch dieses menschheitliche Projekt der Suche nach Ordnung wird für Voegelin zu allererst die Einheit der Menschheit und der Sinn der Geschichte hergestellt.<sup>54</sup> Voegelin leugnet allerdings entschieden,

<sup>53</sup>Vgl. auch Eugene Webb: *Philosophers of Consciousness*. Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard, Seattle and London 1988, S.126ff.

<sup>54</sup>Vgl. Eric Voegelin: *Order and History*. Volume Two. *The World of the Polis*, Baton Rouge / London 1986 (zuerst: 1957), im folgenden zitiert als: Voegelin, *Order and History II*, S.1-7. Auch wenn Voegelin leugnet, daß es einen erkennbaren Sinn der Geschichte geben

daß dem Menschen das Ziel der Geschichte bekannt werden kann und daß ihr Ausgang vorhersagbar wäre.<sup>55</sup> Hierin setzt sich Voegelin in ausdrücklichen Gegensatz zu Geschichtsphilosophien der Hegelschen Machart, durch die er ansonsten durchaus beeinflusst ist. Weiterhin vertritt Voegelin einen konsequenten individualistischen Vorbehalt, was die Verkörperung des Geistes in der Geschichte angeht. Geist verkörpert sich bei Voegelin in der Geschichte niemals durch kollektive Gebilde wie den Staat oder die Nation. Vielmehr dringt der Geist ausschließlich über das konkrete Bewußtsein des menschlichen Individuums in die Geschichte ein.<sup>56</sup> Partikularismen gegenüber, seien sie nationaler oder anderer Art, ist Voegelin eher abgeneigt. Ohne die Realität partikulärer Gebilde zu leugnen, bleibt für Voegelin zumindest vor der Geschichte die höchste Gemeinschaft stets die ganze Menschheit.<sup>57</sup> In diesem Bezug auf die Menschheit, und zwar nicht nur auf die gegenwärtige Menschheit, sondern auf die Menschheit in ihrer gesamten Geschichte, kommt ein moralisches Anliegen Voegelins zum Ausdruck, welches auch seine Kritik an der aufklärerischen Fortschrittsgeschichte motiviert. Die Fortschrittsgeschichte entwertet in Voegelins Augen die vergangene Menschheit, indem sie in der Vergangenheit nur die Vorstufe und das Mittel zum Zweck der Gegenwart erblickt. Sie vergißt dabei, daß die vergangenen Menschen auch einmal eine Gegenwart hatten, die sie genauso durchleben mußten, wie die heute lebenden Menschen ihre Gegenwart bewältigen müssen.<sup>58</sup> Freilich stellt sich die Frage, wie Voegelin nun seinerseits derartige Entwertungen vermeiden will, und an Voegelins Gnosiskritik wird deutlich, daß auch Voegelin ganze historische

---

kann, so scheint Voegelins Geschichtsphilosophie dennoch wenigstens so etwas wie den vorläufigen Sinn der Geschichte beschreiben zu wollen. Anders als auf den Sinn der Geschichte bezogen lassen sich Äußerungen wie die, daß die menschliche Existenz in Gesellschaft eine Geschichte habe, weil sie eine Dimension der Spiritualität habe (Vgl. ebd., S.2), kaum verstehen. Denn Geschichte im Sinne einer Abfolge wechselnder Gesellschaftszustände gäbe es ja auch ohne die Spiritualität, wie auch die Geschichtswissenschaft üblicherweise die Dimension der Spiritualität der menschlichen Existenz weitgehend beiseite läßt.

<sup>55</sup>Implizit gibt es jedoch auch in Voegelins Geschichtsphilosophie ein Ende der Geschichte, denn über das optimal differenzierte Ordnungswissen hinaus ist keine weitere Steigerung von Ordnungswissen mehr denkbar (und alle anderen geschichtlichen Entwicklungen sind politische Profangeschichte, für die Voegelin sich nicht interessiert). Nur fällt bei Voegelin das logische (wenn auch nicht zeitliche) Ende der Geschichte nicht wie bei Hegel auf das frühe 19. Jahrhundert, sondern auf das christliche Mittelalter.

<sup>56</sup>Vgl. Voegelins gegen Hegel gerichtete Bemerkungen, in: Eric Voegelin: „Structures of Consciousness“, in: Voegelin-Research News Volume II, No 3, September 1996, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnII3.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University), im folgenden zitiert als: Voegelin, Structures of Consciousness, Abschnitt I (1).

<sup>57</sup>Vgl. Voegelin, Order and History II, S.1-20.

<sup>58</sup>Vgl. Voegelin, Order and History II, S.3.



Epochen verdammen konnte.

Mit dem vierten Band von „Order and History“ tritt ein Bruch in Voegelins historischem Programm ein. Dieser Bruch resultiert zu einem Teil aus der Feststellung, daß die Geschichte nicht linear, sondern in vielfältigen Verzweigungen, Verästelungen und unabhängig nebeneinander herlaufenden Entwicklungssträngen verläuft.<sup>59</sup> Dieses Faktum war Voegelin schon zuvor bewußt, wenn er auch dessen Ausmaß unterschätzte, und er es daher in der Konzeption von „Order and History“ zunächst eher vernachlässigt hat. Zum anderen Teil kommt der Bruch durch die Entdeckung zustande, daß die Idee einer fortschreitenden, nicht zyklischen geschichtlichen Entwicklung keineswegs einzigartig mit dem „Sprung im Sein“ zur Zeit von Moses verbunden ist, sondern sehr häufig bereits im Rahmen kosmischer Symbolismen auftritt. Voegelin geht nun noch stärker als zuvor davon aus, daß es in der Praxis zu einer Verschränkung kosmischer und nach-kosmischer Symbolismen und weniger zu einer deutlichen Ablösung des einen durch den anderen kommt.<sup>60</sup> Seine Grundvorstellung von der Geschichte als Prozeß der zunehmenden Differenzierung spiritueller Erfahrungen behält Voegelin jedoch bei. In dieser Hinsicht bleibt der Bruch weniger dramatisch, als es die Einleitung von „Order and History IV“ zunächst vermuten läßt.

Voegelins Geschichtsphilosophie ist eingebettet in eine kosmische Geschichtsmetaphysik, der zufolge die Geschichte die Verwirklichung eines ewigen Seins in der Zeit darstellt.<sup>61</sup> Dieser Prozeß, den Voegelin gelegentlich bis in die Naturgeschichte und die Evolution zurückverlängert,<sup>62</sup> verursacht und bestimmt auch die Menschheitsgeschichte, indem das ewige Sein im menschlichen Bewußtsein als anziehender transzendenter Pol wirkt. Da die Menschheitsgeschichte jedoch nicht erkennbar auf einen Punkt zuläuft, sondern sich vielfältig verzweigt, wäre es freilich plausibler, im ewigen Sein eine dem menschlichen Bewußtsein entspringende Vorstellung und nicht ein in das Bewußtsein eindringendes transzendentes Sein zu vermuten. Ohnehin verwundert es ein wenig, daß sich das transzendente Sein zu seiner immanenten Verwirklichung als Ort gerade die Erde - ein Staubkorn im All, wie die Astronomen versichern - ausgesucht hat, wo doch das ganze Universum zur Verfügung gestanden hätte. (Oder hängt die Verwirklichung der Transzendenz in der Immanenz von Wasser, Kohlenstoff und günstigen Temperaturbedingungen ab?) Voegelin wandelt mit seiner Geschichtsmetaphysik ersichtlich auf den Spuren der Geschichtsphilosophien des deutschen Idealismus, wonach die Geschichte ein Prozeß ist, in welchem der Geist zu sich selbst

<sup>59</sup>Vgl. Voegelin, Order and History IV, S.1-6.

<sup>60</sup>Vgl. Order and History IV, S.7-12.

<sup>61</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.254ff.

<sup>62</sup>Vgl. Voegelin, Structures of Consciousness, Abschnitt I (2).

kommt. Bei Voegelin ist es nicht der Geist sondern die Realität, die sich im Menschen selbst erhellt.<sup>63</sup> Nicht anders als die Philosophen des Deutschen Idealismus verliert sich Voegelin dabei in metaphysische Spekulationen ohne Maß und Zügel.

So sehr Voegelin im übrigen auch die Historizität der menschlichen Existenz betont, es bleibt hier eine schwer überbrückbare Spannung zu den mehr ahistorischen Zügen seiner Philosophie bestehen. Sowohl Voegelins existenzialistisches Menschenbild als auch seine Seinsmetaphysik und seine Bewußtseinsphilosophie sind wesentlich ahistorisch.<sup>64</sup> Hinzu kommt Voegelins Neigung, sich gelegentlich recht unbekümmert über die Jahrhunderte hinweg mit Philosophen und Propheten auseinanderzusetzen. Nicht selten trägt er dabei in anachronistischer Weise Konzepte in die Interpretation der Klassiker hinein, die der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts entnommen sind.<sup>65</sup> Wenn dies nicht immer sogleich auffällt, so hängt dies auch damit zusammen, daß Voegelin ein wenig zögerlich war, die moderne Herkunft seiner Ideen auch stets anzuerkennen. Wird versucht, die Beziehung zwischen den historischen und ahistorischen Zügen von Voegelins Philosophie näher zu bestimmen, so läßt sich feststellen, daß, ebenso wie in Bezug auf politische Ordnung, auch hinsichtlich der Geschichte die Bewußtseinsphilosophie und die Seinsmetaphysik die theoretische Grundlage bilden, auf der die geschichtlichen Prozesse von Voegelin gedeutet werden.

### 2.3 Gnosisbegriff und Zeitkritik

Da sich für Voegelin gute politische Ordnung auf ein richtiges Verständnis der höheren Ordnung des Seins und auf eine wohlausgebildete Ordnung der Seele gründet, so liegt es für ihn natürlich nahe, den Ursprung politischer Unordnung in spiritueller Desorientierung zu suchen. Der Gnosisbegriff, mit

<sup>63</sup>Voegelin begründet dies damit, daß der Mensch Teil der Realität ist, und daß folglich, wenn der Mensch die Realität erkennt, diese sich selbst zwar nicht geradewegs erkennt, aber doch erhellt. Vgl. Voegelin, *Structures in Consciousness*, Abschnitt I (2)-(3). Die Logik dieser Begründung ist ungefähr die folgende: Wenn ich durch meine Heimatstadt spazieren gehe und die Häuser anschau, dann erblickt, da ich ja ein Teil meiner Heimatstadt bin, die Stadt sich selbst. (Ein wahrhaft fürstliches Gefühl!)

<sup>64</sup>Vgl. zur unreflektierten Ahistorizität von Voegelins prozeßtheologischer Geschichtsdeutung die Diskussion über Voegelins Vortrag über „Ewiges Sein in der Zeit“. Dort insbesondere Baumgartners treffende Einwürfe, in: Helmut Kuhn / Franz Wiedmann (Hrsg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, S.340.

<sup>65</sup>Vgl. Zdravko Planinc: *The Uses of Plato in Voegelin's Philosophy of Consciousness: Reflections prompted by Voegelin's Lecture, „Structures of Consciousness“*, in: *Voegelin-Research News Volume II, No 3, September 1996*, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/vrnII3.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University).

dem Voegelin lange Zeit die Formen spiritueller Desorientierung beschrieb, bildet zugleich das Hauptinstrument seiner politischen Gegenwarts kritik, einer Kritik, die sich auf die gesamte Neuzeit, insbesondere aber auf das 20. Jahrhundert bezieht. Die Ursprünge des Gnosisbegriffes reichen zurück bis zu Voegelins Schrift über die „Politischen Religionen“ von 1938,<sup>66</sup> einer entschiedenen Kampfschrift gegen den Nationalsozialismus. Ausgehend von dem dort noch verwendeten Begriff der „politischen Religion“ bildet Voegelin später seine Theorie von der Neuzeit als einem Zeitalter der wiedererwachten Gnosis, welche ihren prägnantesten Ausdruck in den totalitären Herrschaftsformen des 20. Jahrhunderts gefunden hat. Voegelins Gnosistheorie kann daher auch als seine Form der Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Totalitarismus verstanden werden, zumal sie merklich durch den zeitgeschichtlichen Kontext ihrer Entstehung geprägt ist.

Unter Gnosis versteht Voegelin eine spirituelle Desorientierung im Zusammenhang mit der Erfahrung der Transzendenz, die unter bestimmten Bedingungen den Glauben mit sich führen kann, daß ein geschichtlicher Endzustand von vollendeter Glückseligkeit innerhalb einer absehbaren Zeit die gegenwärtige schlechte Welt ablösen kann.<sup>67</sup> Diese recht allgemeine Bedeutung erlaubt es Voegelin, den Begriff der Gnosis von den üblicherweise darunter gefaßten abweichenden Glaubensströmungen des Vor- und Frühchristentums und des Mittelalters auf die chiliastischen politischen Bewegungen der Neuzeit zu übertragen. Die Gnosis stellt in Voegelins Augen insofern ein spirituelles Mißverständnis dar, als sie auf einer seiner Ansicht nach falschen Vorstellung vom Wesen der Transzendenz beruht. Zwar liegt der Gnosis dieselbe religiöse Erfahrungssubstanz zugrunde wie dem Christentum, nämlich die differenzierende Erfahrung eines transzendenten göttlichen Seins, aber in der Gnosis wird das transzendente Sein als so überwältigend erlebt, daß die Immanenz in die Sinnlosigkeit absinkt und dem Welthaß verfällt. Die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz, welche für Voegelin recht eigentlich die Realität des menschlichen Existierens ausmacht, wird dadurch aufgelöst zu Gunsten einer einseitigen, geradezu tagträumerischen Fixierung auf das transzendente Ziel.<sup>68</sup>

Ist das Gefühl für die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz aber erst einmal verlorengegangen, so kann an der Stelle des transzendenten

<sup>66</sup>Eric Voegelin: Die politischen Religionen, München 1996 (zuerst 1938).

<sup>67</sup>Zur Definition des Begriffes bei Voegelin: Vgl. Dante Germino: Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence, München 1998, im folgenden zitiert als: Germino, Voegelin on the Gnostic Roots of Violence, S.26. - Vgl. Voegelin, Neue Wissenschaft der Politik, S.169-171. - Vgl. Voegelin, Order and History IV, S.18-27. - Vgl. Voegelin, Wissenschaft, Politik und Gnosis, S.17-19.

<sup>68</sup>Vgl. Voegelin, Order and History IV, S.19/20.

Zieles leicht auch irgend ein immanenter Weltgehalt untergeschoben werden, der dann alle Attribute des göttlichen Seins erbt und zum Gegenstand eines äußerst unheiligen Götzenkultes erhoben wird. Dieser Fall von „gnostischem Immanentismus“ ist in Voegelins Augen höchst charakteristisch für die gesamte Neuzeit.<sup>69</sup> Voegelin trifft innerhalb dessen, was er als Gnosis bezeichnet, noch allerlei Einzelunterscheidungen, die ihm aber letzten Endes nur dazu dienen, recht wahllos alle politischen und geistigen Strömungen der Neuzeit, denen in irgend einer Weise nachgesagt werden kann, daß sie ein Ideal vertreten, unter dem Begriff des gnostischen Immanentismus zu versammeln. So nennt Voegelin als gnostische Bewegungen Progressivismus, Liberalismus, Humanismus, Marxismus, Kommunismus, Faschismus, Psychoanalyse und je nach Bedarf noch einige mehr.<sup>70</sup> Angesichts dieser breit gefächerten Auswahl neuzeitlicher gnostischer Bewegungen verwundert es nicht, daß Voegelin im Gnostizismus das Wesen der Moderne überhaupt erblickt.

Der gnostische Immanentismus führt, da dem Menschen das transzendente Ordnungskorrektiv verlorengelht, in letzter Instanz zur Selbstvergottung des Menschen. Neben Auguste Comte ist Friedrich Nietzsche Voegelins Hauptbeispiel und zugleich sein wichtigster Gewährsmann für diese These.<sup>71</sup> Voegelin läßt sich nicht dadurch irritieren, daß es säkularistische Philosophien gibt, die nicht die Konsequenz der Selbstvergottung ziehen. Im Zweifelsfall interpretiert Voegelin solche scheinbar harmlosen Säkularismen als Schritte auf dem Wege, der unvermeidlich zur Selbstvergottung des Menschen führt. So ist Voegelin beispielsweise überzeugt, daß der Liberalismus mit innerer Logik zum Kommunismus führt.<sup>72</sup> Plausibel wird diese Auffassung freilich nur, wenn man das Dogma zugrunde legt, daß der Mensch nicht nicht-religiös sein kann, und daß dementsprechend die Säkularisierung nicht zum Verschwinden religiöser Absolutheitsansprüche, sondern bloß zu deren Fehlbesetzung führen kann.

Die Vollendung der menschlichen Selbstvergottung und Herrschsucht erreicht der gnostische Immanentismus im politischen Bereich in den totalitären Herrschaftsformen. Der Totalitarismus ist für Voegelin ein unmittelbares Resultat der antichristlichen Unterdrückung der „Wahrheit der Seele“ sowie des Irrglaubens, daß in der Geschichte mit Hilfe politischer Aktion ein Endzustand glückseliger Verklärtheit herbeigeführt werden kann. Voegelin hat allerdings nie ernsthaft versucht, den Zusammenhang von religiösen Abirrungen

<sup>69</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.175-180, S.229ff.

<sup>70</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.176. - Vgl. Germino, *Voegelin on the Gnostic Roots of Violence*, S.27.

<sup>71</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.182-184.

<sup>72</sup>Vgl. Eric Voegelin: *Der Liberalismus und seine Geschichte*, in: Karl Forster (Hrsg.): *Christentum und Liberalismus*, München 1960, S.28-31 (S.11-42).

und gewalttätiger Politik auf der Ebene des konkreten Handelns detailliert nachzuzeichnen. Seine Erklärung verbleibt auf einer rein geistigen Ebene und ihre Glaubwürdigkeit hängt von einer empirisch nicht überprüften Einschätzung der Bedeutsamkeit des religiösen Faktors im politischen Geschehen ab.

Auch aus anderen Gründen ist der Gnosisbegriff zur Beschreibung chilia-stischer politischer Bewegungen ungünstig gewählt: Der historischen Gnosis, deren Gewaltpotential sich kaum mit dem ihrer rechthgläubigen Verfolger messen kann, wird Voegelin am allerwenigsten gerecht. Es genügt eben nicht, den vermeintlichen Welthaß oder irgendwelche spirituellen Mißverständnisse (aus Sicht der eigenen Religiosität!) festzustellen, um daraus auf die latente Gewalttätigkeit der Gnosis zu schließen.<sup>73</sup> Daß es gerade die Vergöttlichung eines Teilinhaltes der Welt sein soll, die die exzessive Gewalttätigkeit nach sich zieht, ist nicht besonders einleuchtend, da ja auch im Namen des transzendenten Gottes in Form von Kreuzzügen, Progromen oder Hexenverfolgungen so mancher Exzess der Gewalt stattfand, wobei sich das vorreformatorische Christentum - von Voegelin romantisch als letzter Hort intakten Ordnungswissens verklärt - nicht wenig hervorgetan hat. Die Gefahr dürfte wohl eher vom Absolutheitswahn, dem Irrglauben, über eine absolute und für alle Menschen verpflichtende Wahrheit zu verfügen, ausgehen als vom Säkularismus oder der Gnosis. Voegelins Konzept der politischen Religion ist ebenso wie sein Begriff der Gnosis nicht nur allzu undifferenziert, sondern er verfehlt darüber hinaus auch das Wesentliche, indem er die Neigung zur Gewalttätigkeit nicht primär als eine Frage der Form (fanatisch oder tolerant) sondern als eine Frage des Inhalts des Glaubens auffaßt, womit er sich auf die Ebene religiös-konfessioneller Polemik begibt.<sup>74</sup> Als Analysewerkzeug zum Verständnis der

---

<sup>73</sup>Vgl. Eric Voegelin: *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne* (Hrsg. von Peter J. Opitz), München 1994, S.74. Dort schreibt Voegelin über die häretischen Bewegungen des späten Mittelalters: „Da die eschatologische Gewalt jenseits von Gut und Böse liegt, und da der Krieg für die Welt des Lichtes eine transzendente geistige Operation ist, in der die Mächte der Finsternis aus dem Kosmos entfernt werden, werden sich die Gläubigen zwangsläufig [sic!] in einer Gründlichkeit der Vernichtung ergehen, die von der Warte der Realität aus als Bestialität und Grausamkeit erscheint.“ - Viel zu sehr vereinfacht wird dies auch von Dante Germino. Vgl. Germino, Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence, S. 28. Darüber hinaus läßt sich Germinos These, daß in expressiver Gewalt, also in einer Form von Hooliganism, das Wesen der totalitären Gewalt besteht, nicht leicht mit der administrativen und planvollen Form der Durchführung totalitärer Massenmorde vereinbaren. Bei bestimmten Tätergruppen - etwa Gestalten wie Eichmann oder jenen „ganz normalen Männern“ (C.Browning), die als Befehlsempfänger die Morde durchführten - kann man ein expressives Moment ihrer Gewalttaten nur schwer auffinden.

<sup>74</sup>Es verwundert daher auch nicht, daß Voegelin zum Verständnis der politischen Bewegungen der Neuzeit die Lektüre des Werkes „Adversus Haereses“ des Kirchenvaters Irenaeus (2.Jh. nach Christus!) empfiehlt. Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.178. - Nicht ganz zu unrecht wird Voegelin von Albrecht Kiel als „katholischer Fundamentalist“

chiliastischen politischen Bewegungen der Neuzeit entwertet Voegelin seinen Gnosis-Begriff außerdem dadurch, daß er zuweilen auf ihn zurückgreift, um einer wenig qualifizierten politischen Polemik Ausdruck zu verleihen.<sup>75</sup>

Als Totalitarismustheorie gehört Voegelins Gnosistheorie insgesamt noch eher einer Phase der (natürlich legitimen) emotionalen Auseinandersetzung und inneren Abwehr des Phänomens an. Sie erscheint als eine Erklärung des Totalitarismus, wie sie in den fünfziger Jahren nicht untypisch war: Der Totalitarismus wird mit einer historisch weitausholenden Fundamentalerklärung, als deren Haupterklärungsmoment ideologische Faktoren fungieren, erfaßt und als die Folge des Abfalls von der Religion interpretiert. Besonders in dieser Hinsicht ähnelt Voegelins Gnosiskonzept jenen gerade in der Nachkriegszeit populären Säkularisierungstheorien, wie sie Hermann Lübbe eingehend untersucht hat.<sup>76</sup> Die Erklärung Lübbes für das Auftreten der Säkularisierungstheorien läßt sich allerdings nur in Teilen auf Voegelin übertragen, da Voegelin als Emigrant gewiß keine apologetischen Absichten hatte. Für Voegelin stellte im Gegenteil gerade die Ignoranz der Nachkriegsgesellschaft, die sich in Verdrängung, Verklärung und darin äußerte, daß gestandene Nazischufte als angesehene Bürger gelten und in einzelnen Fällen sogar einflußreiche Posten besetzen konnten, einen Hinweis darauf dar, daß die tieferen existenziellen Bedingungen der politischen Katastrophe noch fort dauerten.<sup>77</sup>

Wenn Voegelin die verschiedensten geistigen Strömungen der Neuzeit mehr oder weniger unterschiedslos als Gnosis identifiziert, so ist auch dies wohlmöglich die Folge eines Methodenmißbrauchs. Voegelin verwendet bei der Untersuchung der Geistesgeschichte häufig die Technik der Suche nach Strukturverwandtschaften. Eine Strukturverwandtschaft scheint dabei nicht viel mehr als eine sich in irgend einer Weise aufdrängende Analogie zwischen

---

gesehen. Vgl. Albrecht Kiel: Gottesstaat und Pax Americana. Zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin, Cuxhaven und Dartford 1998, S.3, S.95ff.

<sup>75</sup>Vgl. beispielsweise Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, 6.Kapitel, S.224-259. - Als eine Form von politischem Moralismus weisen sich Voegelins Äußerungen an dieser Stelle dadurch aus, daß er den Sachproblemcharakter schwieriger politischer Entscheidungsdilemmata leugnet, indem er ihre Lösung zu einer jedem Einsichtigen völlig selbstverständlichen Banalität stilisiert (Ebda. S.236-238), wodurch er im zweiten Schritt die Verfehlung jener vermeintlich eindeutig und offensichtlich richtigen Lösungen auf billige Weise moralischen Makeln der Entscheidungsträger anlasten kann.

<sup>76</sup>Vgl. Hermann Lübbe: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, München 1965, S.108ff. - *Stärker philosophisch als zeitgeschichtlich orientiert*: Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1996. (Vgl. S.138.)

<sup>77</sup>Vgl. Voegelins Vorlesung über „Hitler und die Deutschen“, S.1ff. (Typoskript im Eric-Voegelin-Archiv in München.) - Vgl. Eric Voegelin: *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, in: *Die deutsche Universität im Dritten Reich. Eine Vortragsreihe der Universität München*, München 1966, S.241-282 (S.241ff.).

zwei oder mehreren Theorien zu sein. So erkennt Voegelin zwischen dem in die Phasen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes unterteilten Geschichtsbild von Joachim Fiori und dem Dreistadiengesetz des Auguste Comte eine Strukturverwandtschaft. Zu diesen beiden Theorien steht wieder die nationalsozialistische Ideologie vom Dritten Reich in der Beziehung einer Strukturverwandtschaft.<sup>78</sup> Die Feststellung von Strukturverwandtschaften kann, wie dieses Beispiel zeigt, durchaus erhellend sein, aber sie erlaubt es allein noch nicht, auf kausale Zusammenhänge oder auch nur auf eine historische Traditionslinie zu schließen. Verfährt man mit den Strukturverwandtschaften allzu großzügig, dann ist es ein Leichtes zu beweisen, daß ein öffentliches Tennismatch seinem Wesen nach dasselbe ist wie ein Gladiatorenkampf im alten Rom.<sup>79</sup>

Gehört Voegelins Gnosistheorie auch ohne Zweifel zu den schwächeren Seiten seiner Politikwissenschaft, so liegt in der grundsätzlichen Frage, ob der Verlust der Spiritualität nicht auch die Gefahr eines Wertverfalls nach sich zieht, indem mit der Spiritualität auch das innere Empfinden für den Sinn und die Bedeutung des Lebens verlorengelht, ein Vorbehalt, wie er sich auch heute noch manchem religiösen Menschen aufdrängen mag. Unter diesem Aspekt ist daher die Frage an Voegelins Bewußtseinsphilosophie zu richten, ob sie diesen Vorbehalt rechtfertigen kann. Gelingt es Voegelin zu zeigen, daß die Spiritualität im menschlichen Bewußtsein verankert ist, und daß ihre Leugnung oder ihr Verlust zu existenzieller Unsicherheit und (gefährlichen) kompensatorischen Gegenreaktionen führt?

---

<sup>78</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.157-162.

<sup>79</sup>Ein extremes Beispiel einer solchen Simplifizierung liefert Voegelin in einem Brief an Alfred Schütz, wo er den Abwurf der Atombombe zu einem Ausfluß des Phänomenalismus (nach Voegelins Wortgebrauch die Auffassung, daß nur den (natur-)wissenschaftlich erfassbaren Phänomenen substantielle Wirklichkeit zukommt) stilisiert. Vgl. Gilbert Weiss: *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz*, München 1997, S.46-49. - Ähnlich willkürlich wie die Strukturverwandtschaften scheint das Kriterium der Äquivalenz von Erfahrungen zu sein. Vgl. dazu Eric Voegelin: *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte*, in: *Eric Voegelin, Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Späte Schriften* (Hrsg. von Peter J. Optiz), Stuttgart 1988, S.99-126 (S.105-106 / S.110).

# Kapitel 3

## Voegelins Bewußtseinsphilosophie

### 3.1 Voegelin über Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften“

#### 3.1.1 Husserls Krisis-Schrift

Bevor auf Voegelins Auseinandersetzung mit Husserls Schrift: „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“<sup>1</sup> eingegangen wird, ist einiges zu dieser Schrift selbst zu sagen.

Husserls Schrift ist als eine Einführung in die Phänomenologie konzipiert. Sie entstand aus mehreren Vorträgen, die Husserl im Jahre 1935 gehalten hat. Da Husserl 1936 in Deutschland nicht mehr publizieren durfte, wurde die Schrift 1936 in der in Belgrad erscheinenden Zeitschrift „Philosophia“ veröffentlicht.<sup>2</sup> Auf diese Fassung, welche Voegelin 1943 in die Hände bekommen konnte, bezieht sich Voegelin in seinem Brief an Alfred Schütz. Gegenüber der 1954 in der Reihe *Husserliana* erschienenen und um bis dahin unpubliziertes Material ergänzten Ausgabe ist die „Philosophia“-Fassung um einiges kürzer. Insbesondere wird in der frühen Fassung die Lebenswelt-Problematik noch kaum angerissen. Dies ist zu berücksichtigen, da Voegelins Enttäuschung über den wieder nur rein erkenntnistheoretischen Charakter von Husserls Werk sonst leicht ungerecht erscheinen könnte.

Husserl hat in seinen einführenden Schriften recht unterschiedliche Zu-

---

<sup>1</sup>Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hamburg 1996, im folgenden zitiert als: Husserl, Krisis.

<sup>2</sup>Vgl. dazu die Einleitung von Elisabeth Ströker, in: Husserl, Krisis, S.IXff.



gänge zur Phänomenologie gegeben. In den „Cartesianischen Meditationen“ beispielsweise wird die Phänomenologie durch die Aufgabe motiviert, die Basis für eine letztbegründete und umfassende philosophische Universalwissenschaft zu schaffen.<sup>3</sup> In seiner letzten Einführung hingegen wird die Phänomenologie, wie sich schon im Titel andeutet, durch einen geistigen Notstand motiviert. Dieser geistige Notstand besteht darin, daß die Weltsicht der Gegenwart fast vollkommen von den Naturwissenschaften und insbesondere von der Physik als der Leitwissenschaft dominiert wird.<sup>4</sup> Husserl betrachtet dies als ein Verhängnis, weil die Naturwissenschaften nach seiner Auffassung nicht die wirkliche Welt wiedergeben (welche für Husserl einzig und allein die Welt der konkret gegebenen Phänomene ist), sondern der wirklichen Welt mathematische Gestalten unterschieben. Zwar ist Husserl bereit, die pragmatische Brauchbarkeit dieser Gestalten anzuerkennen, aber er hält es für einen schweren Fehler, ihnen eine ontologische Beschreibung der Welt zu entnehmen. Den Irrtum, die Modelle der Naturwissenschaften als Beschreibungen der Wirklichkeit zu verstehen, bezeichnet Husserl als „Physikalismus“.<sup>5</sup> Daß es sich beim Physikalismus um einen Irrtum handelt, versucht Husserl durch eine suggestive Beschreibung der historischen Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens zu zeigen. Als Ausweg aus dem Physikalismus preist Husserl die transzendente Phänomenologie an. Sie würde es ermöglichen, die Wirklichkeit in ihrer konkreten phänomenalen Gegebenheit für das Bewußtsein zurückzugewinnen und die Wissenschaften wieder in angemessener Weise in die Lebenswelt einzubetten.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup>Vgl. Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg 1987, S.8ff.

<sup>4</sup>Vgl. Husserl, *Krisis*, S.3-5 (§ 2).

<sup>5</sup>Vgl. Husserl, *Krisis*, S.68.

<sup>6</sup>Husserls Kritik des „Physikalismus“ ist alles andere als überzeugend, worauf hier jedoch nicht ausführlich eingegangen werden kann. Die Hauptschwachpunkte seien nur kurz angemerkt: 1. Husserl unterstellt, daß die Naturwissenschaft der Natur etwas unterschiebt, was sie in Wirklichkeit nicht ist. Da die Naturwissenschaft ihre Ergebnisse jedoch experimentell auf die Probe stellt, kann sie der Natur gar nichts Falsches unterschieben. Husserls Vorwurf kann sich also höchstens darauf beziehen, daß die Naturwissenschaft die Erscheinungen nicht für das Sein der Natur nimmt. Wird dies jedoch als illegitim angesehen, so stellt sich die Frage, ob dann nicht auch die „eidetische Wesensschau“ des Phänomenologen (Vgl. Edmund Husserl: *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I.* (Hrsg. von Klaus Held), Stuttgart 1985, S.101-107.) dem Phänomen ein Wesen unterschiebt. 2. Husserls historische Darstellungstechnik ist nicht besonders gut dazu geeignet, systematische Probleme zu lösen, auch wenn sich aus ihr möglicherweise systematische Argumente indirekt entnehmen lassen. Die Feststellung, daß z.B. die mathematisch-geometrischen Gestalten ursprünglich Methode (nämlich Feldmeßkunst) waren (Vgl. Husserl, *Krisis*, S.52ff.), besagt noch längst nicht, daß sie in ihrer entwickelten Form für den Ausdruck ontologischer Zusammenhänge untauglich wären. Es sei denn, man nimmt an, daß etwas, was einmal Methode gewesen ist, sich niemals zu etwas wesentlich anderem entwickeln kann, oder daß

Allerdings bleibt es in der „Krisis der europäischen Wissenschaften“ nicht bei der Kritik am Physikalismus, denn Husserl beabsichtigt, so scheint es, der Phänomenologie die Weihen einer historischen Mission zu verleihen. Husserl behauptet dazu, daß sich in der Geistesgeschichte ein „Telos“ auffinden lasse, wobei das Wort „Telos“ einen recht vieldeutigen Sinn gewinnt, der sowohl Ziel und Ursprung als auch Anklänge von Legitimation und Verpflichtung beinhaltet. Was Husserl in diesem Zusammenhang zu dem Thema der Geschichtsteleologie zu sagen hat, rückt seine Darstellung in der Tat stark in die Nähe einer Geschichtsideologie.

Husserl zufolge ist dieses Telos ein aus der Geschichte ablesbarer höherer Wille, der auf die Entwicklung der phänomenologischen Philosophie hinzielt.<sup>7</sup> Dieser Wille darf keineswegs verwechselt werden mit den Absichten einzelner Philosophen, vielmehr ist er als eine durch den einzelnen Philosophen „hindurchgehende Willensrichtung“<sup>8</sup> zu verstehen. Deshalb kann dieser Wille auch nicht den Selbstzeugnissen dieser Philosophen entnommen werden, sondern muß unter Zuhilfenahme einer kunstvollen hermeneutischen Interpretationstechnik im historischen Rückblick aus dem Verborgenen hervorgehoben werden.<sup>9</sup> Entstanden ist dieser Wille in den beiden „Urstiftungen“ der antiken griechischen Philosophie und des philosophischen Neuanfanges durch Descartes. Diese Urstiftungen verlangen ihrem Wesen nach (und nicht bloß, wie man denken könnte, ihrem Namen nach) nach einer „Endstiftung“,<sup>10</sup> für welche aus philosophisch-sachlichen Gründen nur die transzendente Phänomenologie in Frage kommt. Urstiftungen und Endstiftungen sind dabei keine kontingenten historischen Ereignisse, sondern Ausdruck einer im „Menschentum“ beschlossenen Vernunftentelechie.<sup>11</sup> Die Autorität, die hinter diesem „Telos“ steht, ist die Autorität der Geschichte und der Tradition oder, wie es Husserl auch ausdrückt, der „Wille der geistigen Vorväter“<sup>12</sup>. Philosophieren in der Gegenwart ist nur im reflektierten Rückbezug auf die Tradition möglich, da jeder Versuch, sich von den Vorurteilen der Tradition zu lösen, nur unter Rückgriff auf „Selbstverständlichkeiten“ erfolgen kann, die wiederum einer Tradition entspringen.<sup>13</sup> Sind die Philosophen nun aber nicht willens oder in der Lage, sich der Aufgabe, die ihnen durch das historische Telos gegeben

---

Dinge sich grundsätzlich nicht von ihrem historischen Ursprung emanzipieren können oder dürfen.

<sup>7</sup>Vgl. Husserl, *Krisis*, S.14-19 (§ 6,7).

<sup>8</sup>Husserl, *Krisis*, S.78.

<sup>9</sup>Vgl. Husserl, *Krisis*, S.62-64 (§ 9 l) / S.77-80 (§ 15), S.109.

<sup>10</sup>Vgl. Husserl, *Krisis*, S.79.

<sup>11</sup>Vgl. Husserl, *Krisis*, S.15.

<sup>12</sup>Husserl, *Krisis*, S.78.

<sup>13</sup>Vgl. Husserl, S.78-79.

ist, zu stellen, so würde dies zu den in Husserls Augen erschreckenden Konsequenzen führen, daß die Geschichte keinen Sinn hätte, daß das europäische Menschtum keine „absolute Idee“ in sich trüge und „ein bloß anthropologischer Typus wie ‘China’ oder ‘Indien’ “ wäre, und daß das „Schauspiel der Europäisierung aller fremden Menschheiten“<sup>14</sup> nicht zum Sinn der Geschichte gehören würde. (Für Husserl, der er seine besten Mannesjahre im Zeitalter der Kolonialherrschaft verlebt hat, war die „Europäisierung aller fremden Menschheiten“, wie man sieht, noch nicht mit der Vorstellung bitteren Unrechtes verknüpft.) Die Verantwortung der Philosophen ist denn auch denkbar groß, denn die „eigentlichen Geisteskämpfe des europäischen Menschtums als solchen spielen sich als *Kämpfe der Philosophien* ab“<sup>15</sup>, und die Philosophen sind gar „*Funktionäre der Menschheit*“.<sup>16</sup>

### 3.1.2 Voegelins Kritik des Husserlschen Geschichtsbildes

Voegelin teilt seine Kritik an Husserls Krisis-Schrift in einem Brief an Alfred Schütz mit, den er später in seinem Werk „Anamnesis“ veröffentlicht hat.<sup>17</sup> Voegelin war von Husserls Schrift einerseits sehr positiv beeindruckt. Ihn überzeugte vor allem Husserls Darstellung des „Physikalismus“. Schließlich hätte er darin auch eine Bestätigung seiner eigenen Kritik an der Verabsolutierung einzelner Seinsbereiche sehen können. Auch Husserls Positivismuskritik, seine Klage darüber, daß die positivistisch reduzierten Wissenschaften keine Orientierung für die drängenden Lebensfragen der Zeit zu bieten vermögen, liegt genau auf Voegelins Linie. Lobend äußert sich Voegelin zudem über die von Husserl an Descartes herausgearbeitete subtile Differenzierung zwischen transzendentalen und psychologischen Ego. Enttäuscht war Voegelin andererseits von Husserls fast rein erkenntnistheoretischem Ansatz. Nicht nur, daß Voegelin selbst die erkenntnistheoretischen Probleme nicht für die wirklich wichtigen philosophischen Fundamentalprobleme hält, was noch als eine Frage bloßer Vorlieben abgetan werden könnte,<sup>18</sup> sondern Voegelin ist darüber hinaus der Ansicht, daß erkenntnistheoretische Fragen nicht isoliert betrachtet werden können.<sup>19</sup> Allerdings führt er in diesem Brief an Schütz

---

<sup>14</sup>Husserl, Krisis, S.16.

<sup>15</sup>Husserl, Krisis, S.15. (Hervorhebungen im Original.)

<sup>16</sup>Husserl, Krisis, S.17. (Hervorhebungen im Original.)

<sup>17</sup>Brief an Alfred Schütz über Edmund Husserl, 17. September 1943, in: Voegelin, Anamnesis, 21-36.

<sup>18</sup>Voegelin selbst vertritt freilich die Ansicht, daß über Fragen der Relevanz der Themenwahl objektiv entschieden werden kann.

<sup>19</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.21-22.

keine weiteren Argumente dafür an.

Den größten Teil des Briefes an Schütz füllt jedoch die Kritik an zwei Aspekten von Husserls Schrift aus, die Voegelin ganz und gar nicht gefielen: Die Hinwendung Husserls zur Geschichte und Husserls stiefmütterliche Behandlung von Descartes' dritter und den folgenden Meditationen. Nicht daß Voegelin an einer Hinwendung zur Geschichte in der Absicht philosophischer Selbstbesinnung an sich etwas auszusetzen gehabt hätte, aber in der Art und Weise, wie sich Husserl des Themas Geschichte in der „Krisis“-Schrift annimmt, konnte Voegelin nur zu gut einige der fatalen Züge wiedererkennen, die ihm von seiner Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Geschichtsideologien her wohlbekannt waren. An Descartes verkennt Husserl nach Voegelins Ansicht vollkommen den Zweck der Meditationen, der entsprechend der christlichen Tradition, welche Descartes, wie Voegelin meint, aufgreift, nicht in argumentativer Begründung sondern in meditativer Besinnung liegt und daher auch nicht argumentativ angreifbar ist.

An Husserls Behandlung der Geschichte mißfällt Voegelin nun zweierlei: Zum einen entspricht die von Husserl vorgenommene Auswahl historisch wichtiger Epochen (griechische Antike, Neuzeit von Descartes bis Kant, Phänomenologie) nicht Voegelins Geschmack. Zum anderen lehnt Voegelin die kollektivistischen Züge von Husserls Geschichtsinterpretation ab.

Die Auswahl historischer Epochen bei Husserl erscheint Voegelin deshalb so mangelhaft, weil sie nach seiner Ansicht erhebliche Lücken enthält. So ist weder das christliche Mittelalter in Husserls Darstellung enthalten, noch wird die Philosophie des Deutschen Idealismus angemessen historisch gewürdigt.<sup>20</sup> Von einer ernsthaften Berücksichtigung nicht-europäischer Kulturkreise kann schon gar keine Rede sein. Damit fallen aber einige Abschnitte der Menschheitsgeschichte weg, welche Voegelin für überaus bedeutend hielt.<sup>21</sup>

Es stellt sich die Frage, ob Voegelins Kritik in diesem Punkt berechtigt ist. Wäre Husserl verpflichtet gewesen, im Rahmen einer Einleitung in die Phänomenologie nicht nur die Phasen der Philosophiegeschichte anzusprechen, die die Vorgeschichte der Phänomenologie bilden, sondern alle Phasen, welche für die geistige Entwicklung der Menschheit insgesamt bedeutsam waren? Wenn man nicht gerade einen dogmatischen Holismus vertritt, zu welchem Voegelin gelegentlich neigt, so würde eine Einleitung in die Phänomenologie es höchstens erfordern, die Vorgeschichte der Phänomenologie darzustellen, nicht aber, auf die Geistesgeschichte im Ganzen einzugehen oder auch nur auf Zusammenhänge zur allgemeinen Geistesgeschichte hinzuweisen. Es ist

---

<sup>20</sup>In Husserls „Krisis“ erscheint der Deutsche Idealismus nur als Annex zur Philosophie Kants. Vgl. Husserl, *Krisis*, S.109-112.

<sup>21</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.22-23.

ja auch nicht erforderlich, z.B. in einer Geschichte der Naturwissenschaften den Auszug aus Ägypten, den Apostel Paulus oder den heiligen Thomas von Aquin zu erwähnen, denn keine dieser Personen und Ereignisse hat einen Beitrag zur Entwicklung der Naturwissenschaften geleistet.

Husserls Geschichtsdarstellung erscheint jedoch in einem ganz anderen Licht, wenn man berücksichtigt, daß es Husserl auch und vor allem um den Sinn der Geschichte überhaupt ging und daß er in der Geschichte ein *Telos* zu finden meinte, welches für alle Menschen verbindlich sein sollte und nicht nur für die Phänomenologie betreibenden Philosophen, wiewohl diese Philosophen durch ihre schmeichelhafte Führungsrolle als „Funktionäre der Menschheit“<sup>22</sup> noch einmal besonders hervorgehoben werden. Angesichts dieses hohen geschichtsphilosophischen Anspruchs tadelt Voegelin zu Recht das armselige Bild der Geistesgeschichte der Menschheit, welches Husserl zeichnet. Die Mißachtung wichtiger Epochen der Menschheitsgeschichte kann bei diesem Anspruch nicht mehr als thematische Beschränkung entschuldigt werden.

Doch die Ablehnung von Husserls Geschichtsbild ist noch grundsätzlicher, denn der Anspruch, das *Telos* der Geschichte bestimmen zu können, ist unabhängig von der Tiefe und Vollständigkeit der Geschichtsdarstellung, die diesen Anspruch untermauern soll, als solcher höchst fragwürdig. Er mündet bei Husserl, so wie Voegelin es darstellt, in eine „*averroistische*[..] *Spekulation*“.<sup>23</sup> Unter „*averroistischen* *Spekulationen*“ versteht Voegelin Varianten des Grundgedankens vom Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen. Die ungewöhnliche Bezeichnung leitet Voegelin vom Namen des mittelalterlichen mohammedanischen Philosophen Averroes ab, der neben Avicenna einer der bedeutendsten Vermittler des Aristoteles und der antiken Philosophie war. Durch ihn fand die aristotelische Philosophie Eingang in das Denken des christlichen Mittelalters. Was Voegelin „*averroistische* *Spekulation*“ nennt, ist denn auch eine Vorstellung, die schon in der antiken Philosophie ihre Grundlage hat.<sup>24</sup> Es handelt sich dabei um eine sehr allgemeine und etwas vage metaphysische Vorstellung, nach der es ein Primat der Wahrheit, des Wertes und der Wirklichkeit des Allgemeinen vor dem Speziellen, der Klasse vor dem Individuum oder des Ganzen vor dem Teil gibt. Diese Grundvorstellung kann in den verschiedensten Formen und bezogen auf die verschiedensten Gegenstände auftauchen. Auf gesellschaftspolitischer Ebene führt dieser Gedanke leicht zum Kollektivismus. Besonders problematisch wird die „*averroistische* *Spekulation*“, wenn sie im Verein mit einem Exklusivitätsprinzip auftritt,

---

<sup>22</sup>Husserl, *Krisis*, S.17.

<sup>23</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.26.

<sup>24</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.26.

nach welchem bestimmte Gruppen oder Individuen aus dem maßgeblichen Kollektiv ausgeschlossen werden.<sup>25</sup>

Der averroistisch-spekulative Charakter von Husserls Geschichtsbild wird besonders deutlich, wenn Husserl das Telos der Geschichte als eine durch den Einzelnen „hindurchgehende Willensrichtung“<sup>26</sup> darstellt. Der Einzelne wird zu einem bloßen Agenten oder Medium jener höheren Willensrichtung, auf die allein es ankommt. Voegelin spricht deshalb auch von dem „kollektivistische[n] Telos“<sup>27</sup> Husserls. Auch die Beschränkung auf ein maßgebliches Kollektiv, welches dieses Telos vertritt, kommt bei Husserl in der Einschränkung des eigentlichen Menschentums auf das europäische Menschentum vor. In historischer Perspektive drückt sich nach Voegelin derselbe Gedanke bei Husserl darin aus, daß der überwiegende Teil der Menschheitsgeschichte schlicht übergangen wird zugunsten der vermeintlich wesentlichen Etappen, welche die Entfaltung des „Telos“ verkörpern.<sup>28</sup>

Aber Husserl ist für Voegelin nicht nur „Fortschrittsphilosoph im besten Stile der Reichsgründerzeit“.<sup>29</sup> Darüber hinaus erblickt Voegelin in Husserls durch die beiden Wendemarken der Urstiftung und der Endstiftung unterteilten Geschichte jenes Drei-Phasen-Geschichtsbild, welches, von der christlichen Heilsgeschichte herstammend, Eingang in so viele Geschichtsideologien der Neuzeit gefunden hat. Die messianische Endzeit, die in diesen Geschichtsideologien anders als in der christlichen Heilslehre nicht überzeitlich sondern geschichtsimmanent verstanden wird, beginnt bei Husserl mit der Endstiftung. Natürlich hütet sich Voegelin, Husserl mit gewalttätigen politischen Bewegungen wie dem Kommunismus oder dem Nationalsozialismus in eine Reihe zu stellen. Aber die Strukturverwandtschaft des Geschichtsbildes scheint ihm doch unverkennbar.<sup>30</sup>

Einige Interpreten der Husserlschen Philosophie versuchen Husserl vor dem Verdacht der Geschichtsideologie in Schutz zu nehmen, indem sie behaupten, daß Husserl nur als Phänomenologe innerhalb der Epoché, jener phänomenologischen Operation der Konzentration auf das Phänomen in seiner Selbstgegebenheit und unter Absehung von dessen Wirklichkeitspräntionen,<sup>31</sup> gesprochen habe. Seine geschichtsphilosophischen Ausführungen sei-

---

<sup>25</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.26-27. - Vgl. auch Eric Voegelin: *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien / New York 1997 (zuerst 1936), S.25-26.

<sup>26</sup>Husserl, *Krisis*, S.78.

<sup>27</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.27.

<sup>28</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.27-28.

<sup>29</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.28.

<sup>30</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.28-31.

<sup>31</sup>Vgl. Edmund Husserl: *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I* (Hrsg. von Klaus Held), Stuttgart 1985, S.141-143.

en daher eher als unverbindliche Besinnungen persönlicher Art auf die ganz privaten Absichten und Zwecke des Phänomenologen Husserl zu verstehen.<sup>32</sup> Diese Art der Apologie ist jedoch nicht überzeugend, denn die phänomenologische Epoché dient nicht minder der Gewinnung allgemeinverbindlicher Resultate als irgend eine wissenschaftliche Forschungsmethode. Idealerweise liefert sie sogar Ergebnisse von „apodiktischer Evidenz“. Selbst wenn Husserl, ohne es übrigens irgendwo zu erwähnen, innerhalb der Epoché gesprochen hätte, so würden seine Äußerungen dadurch keineswegs akzeptabler. Husserl hätte dann, statt zu behaupten, die Geschichte habe ein Telos, lediglich behauptet, die Geschichte stelle sich uns notwendig so dar, als habe sie ein Telos, was aber nicht weniger fragwürdig wäre.

Man mag einwenden, daß mit diesem recht kritischen Ergebnis das geistesgeschichtliche Verdienst von Husserls Krisis-Schrift ungenügend gewürdigt wird. Geistesgeschichtlich gesehen, stellt Husserls Krisis-Schrift einen höchst bemerkenswerten Versuch einer Verbindung von Traditionalismus und Rationalismus, von geschichtlichem Denken und systematischer Philosophie, von religiösem Patrichalismus und Vernunftkenntnis dar, eine Leistung, die trotz der wilhelminischen Einlassungen beachtet zu werden verdient. Allerdings zeigt auch gerade Voegelins Kritik, daß diese Synthese nicht aufgeht.

### 3.1.3 Voegelins Einwände gegen die Fortschrittsge- schichte

Über die Verfehltheit von Ideologien einer geschichtlichen Endzeit läßt sich Voegelin in seinem Brief an Alfred Schütz nicht weiter aus. (Sie ist ohnehin offensichtlich genug.) Was hat Voegelin aber daran auszusetzen, die Geschichte, so wie es bei Husserl geschieht, als eine Geschichte des Fortschritts zu schreiben? Für Voegelin spielt dabei sowohl ein moralisches als auch ein eher wissenschaftliches Motiv eine Rolle. Moralisch kritikwürdig erscheint Voegelin die Inhumanität, die darin liegt, die vergangenen Epochen und das Streben der damals lebenden Menschen nur als Mittel zum Zweck für die Gegenwart zu betrachten. Wissenschaftliche Schwierigkeiten entstehen für Voegelin dadurch, daß vergangene Epochen nicht angemessen verstanden werden können, wenn in ihnen nur eine Vorstufe der Gegenwart gesehen wird.

Die moralische Problematik der Fortschrittsphilosophie erläutert Voegelin unter Rückgriff auf Kant. Kant teilte mit vielen anderen Aufklärern die Ansicht, daß es in der Geschichte einen Fortschritt zum Besseren gibt, so

---

<sup>32</sup>Vgl. Gilbert Weiss: *Theorie, Relevanz, Wahrheit. Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, München 1997, S.24-28. - Vgl. die Einleitung von Elisabeth Ströker in: Husserl, *Krisis*, S. XXIX.

daß sich der Zustand der menschlichen Gesellschaft immer mehr, wenn auch niemals endgültig, einem moralischen Optimum (jeder handelt gut und keinem geschieht ein Unrecht) annähert. Zugleich äußert Kant jedoch auch sein „Befremden“ darüber, daß die späteren Generationen von allen Fortschritten der vorhergehenden profitieren, welche ihrerseits, obwohl sie denselben Beitrag zum Fortschritt geleistet haben, nicht in gleichem Maße die Vorteile davon genießen können.<sup>33</sup> Voegelin erblickt in Kants Befremden eine humane Hemmung, die früheren Generationen nur als Mittel zum Zweck der Verwirklichung eines geschichtlichen Telos zu sehen, welches bei Kant in der Vervollkommnung der Vernunftanlagen besteht. Bei Husserl fehlt diese Humanität und zudem tritt die „Endstiftung“ anders als Kants Vervollkommnung des Vernunftgebrauches tatsächlich in der Geschichte ein. Diese beiden Punkte markieren für Voegelin den Übergang von der averroistischen Konzeption aufklärerischer Fortschrittsgeschichte zu den noch militanteren averroistischen Spekulationen, die sich in den modernen Geschichtsideologien und sogar in seriösen historischen Untersuchungen wie Otto Gierkes Genossenschaftsrecht finden. Husserls Geschichtsbild stellt für Voegelin deshalb eine durchaus zeit-typische Erscheinung dar.<sup>34</sup>

Die weniger ethische als wissenschaftliche Problematik dieser Art von Geschichtsdarstellung besteht für Voegelin darin, daß der Historiker „die eigene

---

<sup>33</sup>Vgl. Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Dritter Satz), in: Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1985, S.21-39 (S.25). In Voegelins Kant-Interpretation tritt gegenüber Kant eine leichte Bedeutungsverschiebung ein. Während Voegelin hier eine Frage des Sinns sieht, geht es bei Kant (wenigstens dem Sachzusammenhang nach, wenn auch noch andere Motive im Hintergrund eine Rolle spielen mögen) eher um eine Frage des materiellen Ausgleichs. Dies hat natürlich auch Folgen für die Interpretation der geistesgeschichtlichen Rolle Kants, die hier jedoch nur kurz angedeutet werden können: Es erscheint grundsätzlich fragwürdig, in Kants Geschichtsphilosophie (bzw. in den Geschichtsvorstellungen der Aufklärer überhaupt) eine „averroistische Konzeption“ zu sehen. Die Geschichtsphilosophie Kants war durchaus keine Geschichtssinntheorie (wie die Geschichtsphilosophien des Deutschen Idealismus), denn nicht die Geschichte verleiht bei Kant dem Leben und Schaffen des Einzelnen Sinn und Wert (und auch nicht die Glückseligkeit, die nur eine Belohnung ist, auf die er nach dem Tode hoffen darf), sondern die Erfüllung der Pflicht (!). Kants Fortschrittsphilosophie war der Ausdruck der optimistischen Hoffnung, daß sich das Gute einmal durchsetzen wird, aber das Gute ist bei Kant (noch) nicht dadurch definiert, wer in der Geschichte siegreich bleibt. Die grundsätzliche Möglichkeit, Geschichte als Fortschrittsgeschichte zu schreiben, ohne in „averroistische Spekulationen“ zu verfallen, kann auch Voegelin nicht leugnen, sonst müßte er sich wegen der Fortschritte der spirituellen Ausbrüche, von denen „Order and History“ handelt, selbst der „averroistischen Spekulation“ bezichtigen. Voegelins Bild einer Kontinuität von der aufklärerischen Fortschrittsphilosophie (Geschichtsideologie ist Fortschrittsphilosophie minus Humanität plus Endzeitglaube) zu den modernen Geschichtsideologien erscheint deshalb fragwürdig.

<sup>34</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.28-30.



geistige Position, mit ihrer historischen Bedingtheit, verabsolutiert<sup>35</sup> und auf die historischen Fakten nur zurückgreift, um die eigene Position zu stützen, ohne dabei jemals verstehend in das historische Material einzudringen. Bei Husserl tritt diese Verabsolutierung in besonders krasser Form auf, da Husserl sich nach Voegelins Ansicht gegen die Möglichkeit empirischer Kritik systematisch abschirmt. Voegelin spielt hier wahrscheinlich auf Husserls theoretische Vorgabe an, daß der Sinn der philosophischen Positionen der Vergangenheit nicht aus den Selbstzeugnissen der Denker, sondern nur durch die Heraushebung einer erst rückblickend aus der Gegenwart erkennbaren latenten „Willensrichtung“ zu bestimmen sei.<sup>36</sup>

Wie sieht für Voegelin aber die Alternative zu diesen Formen von Geschichtsklitterung aus? Nach Voegelins Überzeugung ist es die Aufgabe des Historikers, in der Geistesgeschichte „jede geschichtlich geistige Position bis zu dem Punkt zu durchdringen, an dem sie in sich selbst ruht, d.h. in dem sie in den Transzendenzerfahrungen des betreffenden Denkers verwurzelt ist.“<sup>37</sup> Es kommt weiterhin darauf an, „die geistig-geschichtliche Gestalt des andern bis zu ihrem Transzendenzpunkt zu durchdringen und in solcher Durchdringung die eigene Ausformung der Transzendenzerfahrung zu schulen und zu klären.“<sup>38</sup> Die recht verstandene Geistesgeschichte verfolgt also zwei Ziele: Verstehen der geistigen „Gestalten“ der Vergangenheit und Klärung der eigenen Beziehung zur Transzendenz. Das Verstehen hat dabei strikt am „Leitfaden“ der „‘Selbstzeugnisse’ der Denker“<sup>39</sup> zu erfolgen. Die Klärung des Selbstverständnisses durch das „geistesgeschichtliche Verstehen“ zielt letztlich auf eine „Kathar[s]is, eine *purificatio* im mystischen Sinn, mit dem persönlichen Ziel der *illuminatio* und der *unio mystica*“.<sup>40</sup> Wird dieses „geistesgeschichtliche Verstehen“ systematisch ausgeübt, so kann es „zur Herausarbeitung von Ordnungsreihen in der geschichtlichen Offenbarung des Geistes führen.“<sup>41</sup>

Es ist zu berücksichtigen, daß Voegelin dies 1943, also noch lange vor seinem geschichtlichen Hauptwerk „Order and History“, geschrieben hat. Voegelins Ausführungen sind also eher noch als ein frühes Programm zu verstehen.<sup>42</sup> Dennoch kann die Frage aufgeworfen werden, ob dieses Programm eine gangbare Alternative zu den von Voegelin abgelehnten „averroistischen

---

<sup>35</sup>Voegelin, Anamnesis, S.31.

<sup>36</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.31. - Vgl. Husserl, Krisis, S.78-80.

<sup>37</sup>Voegelin, Anamnesis, S.31.

<sup>38</sup>Voegelin, Anamnesis, S.31.

<sup>39</sup>Voegelin, Anamnesis, S.32.

<sup>40</sup>Voegelin, Anamnesis, S.31.

<sup>41</sup>Voegelin, Anamnesis, S.32.

<sup>42</sup>Vgl. Jürgen Gebhardt: Toward the Process of universal Mankind. The Formation of Voegelin's Philosophy of History, in: Ellis Sandoz (Hrsg.): Eric Voegelins Thought. A critical appraisal, Durham N.C. 1982, S.67-86, S.78.

Konzeptionen“ von Geschichte darstellt. Dabei fällt auf, daß Voegelins Programm bereits sehr erhebliche Vorentscheidungen über das Wesen der Geistesgeschichte enthält. Voegelin unterstellt, daß jeder bedeutsamen geschichtlichen Gestalt des Geistes eine Transzendenzerfahrung zu Grunde liegt. Aber nicht alle Denker gründen ihr Denken auf Transzendenzerfahrungen. Sehr viele Philosophen gelangen zu ihren Resultaten durch Überlegungen, welche mit einer Auslegung von Transzendenzerfahrungen nichts gemein haben. Es könnte nun behauptet werden, daß die Nichtbeachtung der Transzendenz ebenfalls eine bestimmte, wenn auch eine deformierte Beziehung zur Transzendenz repräsentiert. Wird dies behauptet, so wird jedoch gleichzeitig eine andere methodische Forderung Voegelins vernachlässigt, nämlich die, „jede geschichtlich geistige Position bis zu dem Punkt zu durchdringen, an dem sie in sich selbst ruht“,<sup>43</sup> denn durch Betrachtung eines nicht-religiösen Denkers unter dem Gesichtspunkt der Transzendenzerfahrungen werden an diesen Denker völlig heteronome Maßstäbe herangetragen. Voegelin stellt hier also in einem Atemzug zwei einander widersprechende methodische Forderungen auf: Zum einen, die Denker der Vergangenheit nur in ihrem Selbstverständnis zu erfassen, und zum anderen, jede geistige Position in der Vergangenheit als Ausdruck einer Transzendenzerfahrung zu verstehen.

Betrachtet man dieses frühe historische Programm im Hinblick auf sein späteres geschichtliches Werk, dann fallen einige Abweichung auf: So ließ sich etwa die Forderung, vom Selbstverständnis der Denker der Vergangenheit auszugehen, nicht durchhalten. Wenigstens für bestimmte philosophische Systeme gibt Voegelin dieses Forderung später auch explizit auf.<sup>44</sup> Weiterhin kann die scharfe Kritik, die Voegelin etwa an Otto Gierkes „phantastischer Vergewaltigung Bodins“<sup>45</sup> übt, auch gegen Voegelins eigene Klassikerinterpretationen gekehrt werden, die nicht selten eher kongenial als historisch und philologisch zuverlässig sind. Sogar der Vorwurf der averroistischen Spekulation könnte gegen Voegelin selbst gerichtet werden, wenn er in seinen späteren Schriften das menschliche Bewußtsein an einem Prozeß partizipieren läßt, „durch den die Wahrheit der Realität sich ihrer selbst bewußt wird“,<sup>46</sup> was von Husserls durch die konkreten Philosophen hindurchgehender Willensrichtung nicht allzu weit entfernt ist. Voegelins eigene Geschichtskonstruktion ist in diesen Punkten derjenigen Husserls, die er zu recht kritisiert, näher, als dies die Entschiedenheit seiner Vorwürfe erwarten lassen sollte.

---

<sup>43</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.31.

<sup>44</sup>Vgl. Voegelin, *Anmanesis*, S.310.

<sup>45</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.30.

<sup>46</sup>Eric Voegelin: Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte, in: Eric Voegelin, *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Späte Schriften* (Hrsg. von Peter J. Optiz), Stuttgart 1988, S.99-126 (S.123).

### 3.1.4 Voegelins Descartes-Deutung

Daß Voegelin sich große Interpretationsfreiheiten erlaubt, wird auch an seiner Auseinandersetzung mit Husserls Descartes-Bild deutlich, denn die rationale und wissenschaftliche Ausrichtung von Descartes Denken läßt im Grunde wenig Raum für die Eindrücke von Transzendenzerfahrungen. Für Voegelin greift Husserls Descartes-Interpretation zu kurz, weil Husserl der Philosophie des Descartes eine rein erkenntnistheoretische Bedeutung unterstellt und weil Husserl nach Voegelins Ansicht den tieferen Sinn von Descartes Gottesbeweis in der dritten Meditation mißversteht.

Was die rein erkenntnistheoretische Deutung des Descartes durch Husserl betrifft, so gilt dasselbe, was bereits über Voegelins Kritik an Husserls Geschichtsbild gesagt wurde: Sofern es Husserl um eine Einleitung in die Phänomenologie geht, ist es sein gutes Recht, die Aspekte der Philosophie von Descartes herauszugreifen, die für die Phänomenologie von Bedeutung sind, und dies sind nun einmal die erkenntnistheoretischen. Da Husserls „Krisis“ aber noch von wesentlich höheren Aspirationen getragen wird, sind Einwände gegen das Herausgreifen bestimmter Einzelaspekte der Philosophie des Descartes grundsätzlich legitim.

Etwas anders verhält es sich jedoch mit Husserls Vernachlässigung des Gottesbeweises in der dritten Meditation von Descartes „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“. Husserl erwähnt in der „Krisis“ nur kurz, daß der Gottesbeweis falsch sei, und geht auf die dritte und die folgenden Meditationen gar nicht weiter ein.<sup>47</sup> Er scheint sich hier an eine damals wie heute geläufige Lesart zu halten, nach der die dritte bis sechste Meditation von Descartes noch durch und durch scholastisch sind, und philosophisch Belangvolles nur in den ersten beiden Meditationen zu finden ist.<sup>48</sup> Auch Voegelin sieht in Descartes Meditationen ein durchaus traditionelles Unternehmen. Für ihn sind die gesamten „Meditationen“ des Descartes eine Spielart der christlichen Meditation, wie sie seit Augustinus insbesondere bei den mystischen Denkern üblich war. Wenn man Voegelin Glauben schenkt, so war es das Ziel der Meditationen von Descartes, wie in der christlichen Meditation üblich, in der Abkehr von der Welt den Kontakt zur Transzendenz als der höchsten Wirklichkeit zu finden. Das Neue bei Descartes besteht nach Voegelin darin, daß Descartes, anders als seine Vorläufer, die Meditation nicht aus einer Haltung der Verachtung der Welt heraus unternimmt, sondern in der Absicht, sich durch den Kontakt zur höchsten Realität der Realität bzw. der Objektivität der Welt zu versichern. Der Gottesbeweis in der dritten Meditation

---

<sup>47</sup>Vgl. Husserl, *Krisis*, S.82.

<sup>48</sup>Vgl. Bertrand Russel: *A History of Western Philosophy*, London, Sidney, Wellington 1990, im folgenden zitiert als: Russel, *History of Western Philosophy*, S.550.

ist, Voegelin zufolge, in diesem Zusammenhang nicht als logische Beweisführung, sondern als sekundärer, in der Stilform der *demonstratio* gefaßter Ausdruck der als solcher unmittelbaren und eines Beweises nicht bedürftigen Gotteserfahrung zu sehen.<sup>49</sup>

Voegelins Descartes-Interpretation ergibt sich nicht ganz zwanglos aus dem Text der „Meditationes“, da dort von der Gotteserfahrung nur sehr am Rande die Rede ist. Wäre mit der Erfahrung Gottes schon seine Existenz und darüber hinaus die Existenz der Welt mitgegeben, so erscheint es ganz und gar unnötig, daß Descartes versucht, mit Hilfe scholastischer Schlußweisen, deren Falschheit Voegelin gar nicht bestreitet, zu zeigen, daß die Vorstellung Gottes anders als alle anderen Vorstellungen die Existenz des Vorgestellten impliziert.<sup>50</sup> Darüber hinaus unterscheidet sich Descartes' Text nicht nur in der Intention der Weltvergewisserung sondern auch in der Art und Weise der Darstellung recht deutlich von den „ekstatischen Konfessionen“<sup>51</sup> von Mystikern wie etwa dem anonymen Autor der „Cloud of Unknowing“.<sup>52</sup> Es fällt daher nicht unbedingt leicht, die „Meditationes“ unter dieser Art von Literatur einzureihen. Aber selbst wenn man einmal annimmt, daß die „Meditationes“ von Descartes nur eine mit anderen Mitteln vorgenommene Artikulation derselben mystischen Transzendenzerfahrung sind, so stellt sich die Frage, ob damit irgend etwas gewonnen ist. Wenn schon der Versuch, die Objektivität der Außenwelt argumentativ zu beweisen, fehlgeschlagen ist, kann dann der Rückgriff auf eine Transzendenzerfahrung einen stärkeren Grund für die Objektivität der Außenwelt enthalten? Dies scheint überaus zweifelhaft, denn es ist zwar vorstellbar, daß eine Transzendenzerfahrung ein sehr starkes Vertrauen in das Sein der Welt einflößt, aber außer der bloßen Erfahrung einer Transzendenz ist nicht auch das Sein der Transzendenz selbst und außerdem noch das objektive Sein der Welt in dieser Erfahrung mitgegeben, da auch

<sup>49</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.32-35.

<sup>50</sup>Vgl. René Descartes: *Meditationes über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1993, S.36ff.

<sup>51</sup>So der Titel einer Sammlung mystischer Erfahrungsberichte, die teilweise mit den Mitteilungen „Cloud of Unknowing“ vergleichbar sind (z.B. der Auszug aus der Erzählung des Tewekhul-Beg, Schüler des Mollâ-Schâh, über sein mystisches Noviziat, S.47-49.) in: Buber, Martin (Hrsg.): *Ekstatische Konfessionen*, Leipzig 1921.

<sup>52</sup>Vgl. *A Book of Contemplation* which is called the *Cloud of Unknowing*, in which a Soul is oned with God. (ed. Evelyn Underhill, 2nd ed. John M. Watkins), London 1922, auf: <http://www.ccel.org/u/unknowing/cloud.htm> (Host: Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Zugriff am: 5.4.2000). - Ein Vergleich mit Descartes bietet sich noch am ehesten an, wenn man das Ende des vierten und das fünfte Kapitel dieses Werkes dem Beginn von Descartes' dritter Meditation gegenüberstellt. Aber die oberflächlichen Ähnlichkeiten, die sich dabei auffinden lassen, können kaum über den himmelweiten Unterschied in Inhalt, Gegenstand, Absicht, Ausführung und Ziel dieser beiden Werke hinwegtäuschen.

bei einer Transzendenzerfahrung eine Täuschung denkbar ist, genauso wie eine Halluzination oder Sinnestäuschung bei der Sinneserfahrung. Der Rückgriff auf die Erfahrung der Transzendenz ist deshalb in der Erkenntnistheorie kein besonders starkes Argument. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Gefühle der Gewißheit, wie sie sich in einer Meditation einstellen mögen, noch keine Gewißheit sind.

Einzuräumen ist jedoch, daß Voegelin einen Schwachpunkt von Husserls Theorie der „Konstitution“ des Seins durch Leistungen des Ego trifft, wenn er die Frage aufwirft, woher das Ego die Funktion bekommt, „aus der Subjektivität die Objektivität der Welt zu fundieren“<sup>53</sup>. Husserls phänomenologische Methode gerät in der Tat an ihre Grenzen, wenn es darum geht, das Selbstsein anderer Menschen oder auch nur von Dingen zu begründen.

## 3.2 „Zur Theorie des Bewußtseins“

### 3.2.1 Voegelins Schrift „Zur Theorie des Bewußtseins“

In seinem Aufsatz „Zur Theorie des Bewußtseins“<sup>54</sup> legt sich Voegelin Rechenschaft über seinen eigenen philosophische Standpunkt ab. Einleitend erklärt Voegelin, daß seine Aufzeichnungen die Ergebnisse anamnetischer Experimente enthielten, doch bezieht sich dies wohl eher auf die auf diesen Aufsatz folgenden Berichte von Kindheitserinnerungen, der Aufsatz selbst zumindest besteht weit überwiegend aus theoretischer Diskussion.

Es fällt nicht leicht, die Thematik dieses Aufsatzes zu beschreiben, denn Voegelin reißt darin viele verschiedene Themen an. Den Hauptthemenschwerpunkt bildet eine Beschreibung der Struktur des Bewußtseins, seiner Beziehung zur Welt und eine Diskussion der Möglichkeiten des Bewußtseins dasjenige, was außerhalb des Bewußtseins liegt, zu erfahren und zu beschreiben. Daneben skizziert Voegelin umrißhaft eine ontologische Theorie und schließlich versucht Voegelin, nachdem er der Ontologie das Primat vor der Bewußtseinsphilosophie eingeräumt hat, das Auftreten der von ihm für falsch oder zu einseitig gehaltenen Bewußtseinsphilosophien historisch und wissenssoziologisch zu erklären.

Den Ausgangspunkt für Voegelins Überlegungen bildet eine Kritik der Theorien des Bewußtseins, die die Bewußtseinsstrommetapher in den Mittelpunkt ihrer Beschreibung stellen. Voegelin hält dies für eine falsche Akzentuierung: Zwar strömt das Bewußtsein auch, aber das Strömen ist we-

<sup>53</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.36. - Vgl. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S.84-91 (§ 40-41).

<sup>54</sup>Eric Voegelin: „Zur Theorie des Bewußtseins“, in: Voegelin, *Anamnesis*, S.37-60.

der der wesentliche noch ein alle anderen Bewußtseinsleistungen bedingender Faktor im Bewußtsein. Vor allem tritt das Strömen nur bei bestimmten Bewußtseinsvorgängen zu Tage wie etwa beim Hören von Tönen. Bei anderen Bewußtseinstätigkeiten - Voegelin beschreibt als Beispiel die inneren Vorgänge beim Betrachten eines Gemäldes - läßt sich das Strömen des Bewußtseins nur erfassen, wenn die Aufmerksamkeit von der Hauptsache abgelenkt wird. Voegelin betrachtet es daher als eine Spekulation, wenn der Bewußtseinsstrom als die Grundform aller Bewußtseinsvorgänge aufgefaßt wird.<sup>55</sup>

Nach Voegelins eigener Vorstellung vom Aufbau des Bewußtseins ist das Bewußtsein nicht durch zeitliches Fließen sondern thematisch durch Aufmerksamkeitszuwendung und -abwendung strukturiert. Voegelin nimmt an, daß es im Bewußtsein ein Aufmerksamkeitsquantum von nicht genau bestimmter aber beschränkter Größe gibt, welches verschiedenen Bereichen des Bewußtseins in mehr oder weniger starker Konzentration zugewandt werden kann. Im Bewußtsein gibt es nun zwei besonders ausgezeichnete Bereiche, Voegelin nennt sie „Erhellungsdimensionen“, denen bestimmte Formen der Aufmerksamkeitszuwendung, „Erinnerung“ und „Projektion“, entsprechen. Diese beiden Erhellungsdimensionen bezeichnet Voegelin daher passenderweise als „Vergangenheit“ und „Zukunft“. Aus dem Zusammenspiel von Aufmerksamkeitszuwendung und den Erhellungsdimensionen „Vergangenheit“ und „Zukunft“ leitet sich die Vorstellung der (inneren wie äußeren) Zeit ab. Voegelin vertritt also, wie es scheint, eine idealistische Auffassung der Zeit, die derjenigen nicht unähnlich ist, die Augustinus als erster in den „Bekenntnissen“ dargelegt hat.<sup>56</sup> Da das Bewußtsein insgesamt endlich ist, so ist auch die Zeitvorstellung aus einem endlichen Vorgang abgeleitet. Dieser Vorgang ist der einzige Prozeß, von dem wir eine innere Erfahrung haben. Voegelin behauptet, daß dadurch der Bewußtseinsprozeß „zum Modell des

---

<sup>55</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.37-43.

<sup>56</sup>Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse*, Stuttgart 1998, S.312-330 (Elftes Buch. XIII.15 - XXVIII.38). Man könnte geneigt sein, gegen die Logik dieser Art von Zeittheorien einzuwenden, daß die Vorgänge innerhalb des Bewußtseins, aus denen die Zeit hervorgeht, doch schon die Zeit als solche voraussetzen. Aber in der Tat setzen sie höchstens bestimmte (zeitliche) Relationen voraus. (Voegelin scheint diese Kritik jedoch ernst zu nehmen, denn er bringt sie etwas später als Selbsteinwand vor; vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.54/55.) Die idealistischen Zeittheorien scheitern aus einem anderen Grund: Wenn die Zeit ausschließlich eine Form oder Leistung des Bewußtseins ist, so ist nicht erklärlich, wie die Kommunikation zwischen Bewußtseinen (alias Menschen) zeitlich aufeinander abgestimmt erfolgen kann, da die Botschaften des einen an das andere Bewußtsein doch durch eine äußere Welt hindurch müssen, in der die Zeitrelationen, die der idealistischen Annahme zufolge reine Bewußtseinsprodukte sind, verloren gehen müßten. (Das Argument stammt aus: Russel, *History of Western Philosophy*, S.689.)

Prozesses überhaupt<sup>57</sup> wird, und daß all unsere Begriffe von Prozessen nur von diesem einzigen uns zur Verfügung stehenden Modell abgezogen sind.<sup>58</sup> Infolge der Endlichkeit dieses Modells entstehen Ausdruckskonflikte bei der Beschreibung unendlicher Prozesse, wie sie außerhalb des Bewußtseins gelegentlich vorkommen können. Von diesen Ausdruckskonflikten rühren nach Voegelin's Überzeugung auch die Kantischen Antinomien und die Paradoxe der Mengenlehre her.<sup>59</sup> Um unendliche Prozesse, die zwar erfahren bzw. erahnt aber nicht widerspruchsfrei beschrieben werden können, überhaupt in irgendeiner Weise zu artikulieren, ist es erforderlich, sich der geheimnisvollen Ausdrucksweise der Mythensymbolik zu bedienen. Den Begriff „Mythensymbol“ definiert Voegelin als ein „finites Symbol, das für einen transfiniten Prozeß ‘transparent’ sein soll.“<sup>60</sup> Eine genauere Eingrenzung, welches die unendlichen Prozesse sind, die des Ausdruckes durch die Mythensymbolik bedürfen, gibt Voegelin nicht an. Seine Beispiele legen nahe, daß es sich dabei um die Gegenstände handelt, die die Religion zum welttranszendenten Bereich rechnet. Als Beispiele dieses Gebrauchs der Mythensymbolik führt Voegelin einige allegorische Deutungen bekannter Mythensymbole an. So vermittelt etwa die unbefleckte Empfängnis „die Erfahrung eines transfiniten geistigen Anfangs“<sup>61</sup>. Voegelin versäumt es leider zu klären, wie ein transfiniten geistiger Anfang Gegenstand der Erfahrung werden kann, und ob es jemals einen Menschen gegeben hat, der etwas derartiges tatsächlich erfahren hat.

Ein größeres Problem im Zusammenhang mit der Mythensymbolik stellt die Frage der Adäquatheit des Mythos dar. Wenn der Mythos die Erfahrung von etwas Unendlichem ausdrückt, so kann er diese Erfahrung natürlich auch unangemessen oder falsch ausdrücken. Voegelin erläutert dieses Problem am Beispiel zweier von Platon erzählter Mythen. Hier fällt die Entscheidung leicht, da Platon selbst mitgeteilt hat, welchen Mythos er für den „richtigeren“ hält. Ein allgemeines Kriterium für die Adäquatheit gibt Voegelin nicht an.<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.44.

<sup>58</sup>Später scheint Voegelin genau das Gegenteil zu behaupten: „... die *Ordnung* des Augenblicksbildes in der Dimension, die durch die Erhellung geschaffen wird, zur Sukzession eines Prozesses erfordert Erfahrungen von bewußtseinstranszendenten Prozessen.“ (Voegelin, *Anamnesis*, S.55.).

<sup>59</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.44/45. - Welche Paradoxe der Mengenlehre Voegelin meint, geht aus dem Text leider nicht hervor. Wahrscheinlich denkt Voegelin dabei an die Russelsche Antinomie, die als Variante des Lügnerparadoxons in der naiven, d.h nicht axiomatischen, Mengenlehre auftritt, wenn man z.B. versucht die Menge aller Mengen, die sich nicht selbst als Element enthalten, zu bilden. (Vgl. auch die Kritik dieser Passage im folgenden Abschnitt.)

<sup>60</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.45.

<sup>61</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.45.

<sup>62</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.46/47.

Im Zusammenhang mit der Mythensymbolik kommt Voegelin auch auf das Husserlsche Problem der „Konstitution der Intersubjektivität“ zu sprechen.<sup>63</sup> Dahinter verbirgt sich die Frage, woraus hervorgeht, daß die Menschen außerhalb des eigenen Bewußtseins eigene Wesen mit einem eigenen Bewußtsein sind. Im philosophischen Gedankenexperiment ist es möglich, sich vorzustellen, daß die anderen Menschen - so wie Gestalten im Traume - nur Hirngespinnste des eigenen Bewußtseins sind, oder daß sie „Zombies“ sind, die körperlich und von ihrem Verhalten her Menschen gleichen, in deren Gehirnen jedoch kein Bewußtsein lebt. Edmund Husserl hat zu zeigen versucht, daß das Ich bestimmte Objekte des Erfahrungsfeldes als „alter ego“ konstituieren kann.<sup>64</sup> Voegelin hält dies für ein reines Verwirrspiel. Seiner Ansicht nach existiert dieses philosophische Problem gar nicht, sondern es ist ein Faktum, daß das Bewußtsein die anderen Menschen als „Nebenbewußtsein“<sup>65</sup> erfährt. Übrig bleibt nur ein eher moralphilosophisches Problem, welches darin besteht, dieses „Erfahrungsfaktum“<sup>66</sup> so zum Ausdruck zu bringen, daß die Mitmenschen als gleichartig anerkannt werden können. Zur Behandlung dieses Problems greift Voegelin auf die Mythengeschichte zurück. Es ist nicht ganz klar, warum Voegelin es für notwendig erachtet, die Lösung im Rahmen der Mythensymbolik zu suchen. Bei den anderen Menschen handelt es sich schließlich auch nur um endliche Wesen, weshalb der zuvor beschriebene Ausdruckskonflikt nicht zum Tragen kommt. Zudem sind die anderen Menschen nicht welttranszendent, sondern nur in dem trivialen Sinne bewußtseinstranszendent, in dem auch Tiere und tote Gegenstände bewußtseinstranszendent sind. Vielleicht hofft Voegelin, daß die alten Mythenweisheiten sich in dieser Frage als besonders überzeugend erweisen. Die Unerläßlichkeit der Mythensymbolik beim Ausdruck unendlicher oder welttranszendenter Vorgänge schließt ja noch nicht aus, daß die Mythensymbolik auch für andere Zwecke brauchbar ist. Der Mythengeschichte entnimmt Voegelin nun, daß alle bisherigen Gleichheitsideen historisch auf die beiden Mythen der Abstammung aller Menschen von einer Mutter oder der geistigen Prägung durch ein und denselben Vater (Gottesebenbildlichkeit) zurückgeführt werden können.<sup>67</sup> In diesem Zusammenhang stellt Voegelin die kühne Behauptung auf, daß die erkenntnistheoretischen Probleme der Intersubjektivität nur innerhalb dieses mythischen Rahmens behandelbar sind.<sup>68</sup> Im folgenden geht Voegelin dann zu einem kleinen Exkurs über einige mythengeschichtliche Einzelprobleme

---

<sup>63</sup>Vgl. Husserl, Cartesianische Meditationen, S.91ff. (§42ff.).

<sup>64</sup>Vgl. Husserl, Cartesianische Meditationen, S.112-116 (§ 50/51).

<sup>65</sup>Voegelin, Anamnesis, S.47.

<sup>66</sup>Voegelin, Anamnesis, S.47.

<sup>67</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.47/48.

<sup>68</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.48.



des Konfliktes zwischen Gleichheits- und Gemeinschaftsmythen über.<sup>69</sup> Diese Ausführungen sind für seine philosophische Argumentation allerdings nicht mehr von wesentlicher Bedeutung.

Um angemessen über Dinge und Zusammenhänge reden zu können, die mehr sind als bloß Gegenstände endlicher, innerweltlicher Erfahrung, existiert für Voegelin neben der Mythensymbolik noch eine philosophisch-begriffliche Alternative in Form der Prozeßtheologie. Sie beschreibt „die Beziehungen zwischen dem Bewußtsein, den bewußtseinstranszendenten innerweltlichen Seinsklassen und dem welttranszendenten Seinsgrund“<sup>70</sup>. Dieser Aufgabe ist die Prozeßtheologie im Gegensatz zu anderen Ansätzen innerhalb der Metaphysik deshalb gewachsen, „weil in ihr zumindest der Versuch gemacht wird, die bewußtseinstranszendente Weltordnung in einer ‘verstehbaren’ Sprache zu interpretieren“, nämlich in einer Sprache, die an „der einzig ‘von innen’ zugänglichen Erfahrung des Bewußtseinsprozesses“<sup>71</sup> orientiert ist. Wie dies mit der vorherigen Behauptung zu vereinbaren ist, daß gerade dieses Modell zum Ausdruck der Erfahrung transfiniter Wirklichkeit eher untauglich sei, enthüllt Voegelin nicht.<sup>72</sup> Die Prozeßtheologie stützt sich auf zwei „Erfahrungskomplexe“: Zum einen stützt sie sich auf die „Erfahrung“, daß die Welt aus mehreren wesensverschiedenen aber dennoch voneinander abhängigen Seinsstufen aufgebaut ist, und zum anderen basiert sie auf der in der Meditation zugänglichen Erfahrung des „welttranszendenten Seinsgrundes“. Werden diese beiden Erfahrungen kombiniert, so ergibt sich aus der Erfahrung der Abhängigkeit der Seinsstufen voneinander die „Nötigung“, sie als Phasen eines Prozesses der Entfaltung einer identischen Substanz zu betrachten, welcher - hier kommt die meditative Erfahrung ins Spiel - im welttranszendenten Seinsgrund seinen Ursprung hat. Da die Prozeßtheologie unmittelbar auf „ontologischen Erfahrungen“ beruht, entzieht sie sich auch den ansonsten naheliegenden erkenntnistheoretischen Einwänden Kantischer Provenienz, wonach es unzulässig ist, Kategorien der innerweltlichen Erfahrung

---

<sup>69</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.48-50.

<sup>70</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.50.

<sup>71</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.51.

<sup>72</sup>Gerade aufgrund dieser Ungeeignetheit entstanden schließlich die Ausdruckskonflikte (Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.44/45.), welche für die Prozeßtheologie nun auf einmal nicht mehr zählen. - Es hilft hier nichts anzunehmen, daß die Prozeßtheologie sich vielleicht nur auf die Untersuchung der Beziehungen zwischen den Seinsklassen Bewußtsein, immanentes Sein und transzendentes Sein beschränkt, und daß diese Beziehungen vielleicht im Gegensatz zu den Prozessen innerhalb des transzendenten Seins noch endlich sind, denn dann müßte wenigstens vom Ansatz her auch jede andere Metaphysik gleichermaßen zur Beschreibung dieser Zusammenhänge geeignet sein. Voegelin beabsichtigt aber gerade, die Prozeßtheologie als die einzig mögliche und gültige Metaphysik hinzustellen.

auf das anzuwenden, was außerhalb aller möglichen Erfahrung liegt.<sup>73</sup>

Auf der Grundlage dieser ontologischen Stufentheorie vollzieht Voegelin nun den Übergang vom Primat der Bewußtseinsphilosophie zum Primat der Ontologie.<sup>74</sup> Zunächst geht Voegelin jedoch zum Ausgangspunkt seiner bewußtseinsphilosophischen Überlegungen zurück. Wenn das Bewußtsein durch die „Erhellungsdimensionen“ der „Vergangenheit“ und „Zukunft“ strukturiert ist und Zeit als solche dem Bewußtsein nicht unmittelbar gegeben ist, so kann bezweifelt werden, daß zwischen diesen Erhellungsdimensionen die zeitliche Beziehung der Sukzession besteht. Das Element der Zeitlichkeit läßt sich aus diesen Erhellungsdimensionen deshalb nicht ableiten,<sup>75</sup> weil es auch vorstellbar ist, daß Erinnerungen und Projektionen nur Phantasien eines im Augenblickspunkt der Gegenwart verharrenden Bewußtseins sind. Wie kann man aber einem solchen „Solipsismus des Augenblickes“<sup>76</sup> entgehen? Der einzige Ausweg besteht für Voegelin in der „Einsicht, daß das menschliche Bewußtsein nicht eine Monade ist, welche die Existenzform des Augenblicksbildes hat, sondern daß es menschliches Bewußtsein ist, d.h. Bewußtsein im Fundament des Leibes und der Außenwelt.“<sup>77</sup> Voegelin spricht hier zwar von einer „Einsicht“, aber diese Einsicht hat eher den Charakter eines Postulates, denn, nachdem Voegelin einmal beim Solipsismus des Augenblickes angelangt ist, gibt es nichts mehr, woraus das Sein der Zeit und der Welt mit Gewißheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit erschlossen werden könnte.

Unter dem Gesichtspunkt dieser ontologischen Einsicht ist auch der Begriff des Bewußtseinsprozesses neu zu deuten. Damit wir die Bewußtseinsvorgänge als zeitlichen Prozeß auffassen können, sind „Erfahrungen von bewußtseinstranszendenten Prozessen“<sup>78</sup> erforderlich. Wie dies möglich ist, wenn, wie Voegelin zuvor kategorisch behauptet hat, der innere Bewußtseinsprozeß seinerseits das einzige Modell darstellt, mit dem wir bewußtseinstranszendente Prozesse verstehen können,<sup>79</sup> bleibt etwas im Dunkeln. Voegelin scheint von einer Art wechselseitiger Abhängigkeit zwischen Sein und Bewußtsein auszugehen, wenn er im folgenden einerseits die physische Bedingtheit des Bewußt-

---

<sup>73</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.50-54.

<sup>74</sup>Dieser Übergang ist übrigens durchaus typisch. In ähnlicher Weise ging auch Heidegger, ausgehend von Husserls phänomenologischer Bewußtseinsphilosophie, zur Ontologie über. Etwas vom Heideggerschen Pathos läßt sich bei Voegelin ebenfalls verspüren, wenn er vor dem möglichen Mißverständnis warnt, man sei wieder in den „friedlichen Gewässern der Erkenntnistheorie“ (Voegelin, *Anamnesis*, S.56.) angelangt.

<sup>75</sup>Zuvor scheint Voegelin jedoch gerade dies versucht zu haben. (Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.44.)

<sup>76</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.55.

<sup>77</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.55.

<sup>78</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.55.

<sup>79</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.44.

seins betont, zugleich aber der idealistischen Ansicht Raum gibt, daß das Sein der Dinge von der Beziehung auf ein Bewußtsein abhängig ist. Es läßt sich nicht leicht feststellen, auf welche Weise Voegelin bei dieser Argumentation einem Zirkelschluß entgehen will. Wahrscheinlich zu Recht weist Voegelin jedenfalls darauf hin, daß daraus, daß das Bewußtsein uns in innerer Erfahrung nur als reines Bewußtsein gegeben ist, nicht folgt, daß es nichts anderes als reines Bewußtsein ist. Vielmehr liefert nach Voegelins Überzeugung die innere Erfahrung nur eine Teilansicht eines untrennbaren materiell-geistigen Seinskomplexes. In der inneren wie der äußeren Erfahrung bekommt der Mensch jeweils nur den äußersten Zipfel eines Seins zu fassen, das sich weit über das in der Erfahrung Gegebene hinaus erstreckt.<sup>80</sup>

Aus all diesen Überlegungen zieht Voegelin die Schlußfolgerung, daß die Bewußtseinsphilosophie keinen geeigneten Anfangspunkt der Philosophie darstellt. Das Bewußtsein setzt vielmehr das Sein voraus und die Frage des Anfanges kann nun immer weiter zurückgeschoben werden bis zur Frage des Anfangs der Geschichte des Kosmos. Offenbar trennt Voegelin nicht zwischen der Frage des erkenntnistheoretischen Ausgangspunktes und der Frage der historischen Seinsvoraussetzungen des Erkenntnisvermögens. Das Problem eines absoluten Anfanges der Philosophie wird Voegelin noch in „Order and History V“ beschäftigen.<sup>81</sup> Vorerst gelangt Voegelin zu dem Ergebnis, daß das Bewußtsein auf Grund dieser nie vollständig aufklärbaren Anfangsvoraussetzungen nicht wie äußere Gegenstände erkannt und beschrieben werden kann, sondern daß es lediglich durch Besinnung sich selbst und sein eigenes Sein erhellen kann.<sup>82</sup>

Als letztes Thema dieses Aufsatzes behandelt Voegelin die wissenssoziologische Frage, wie es zu dem Auftreten der seiner Ansicht nach verfehlten Bewußtseinsphilosophien kommen konnte. Voegelin liefert eine solche Erklärung an zwei Stellen seines Aufsatzes. Die erste Erklärung bezieht sich auf den speziellen Fall der Bewußtseinsstromtheorien, die zweite Erklärung betrifft die Bewußtseinsphilosophie im Allgemeinen.

In den Bewußtseinsstromtheorien glaubt Voegelin ein „laizistisches Residuum der christlichen Existenzvergewisserung in der Meditation“<sup>83</sup> wiederentdecken zu können. Vermutlich auf Grund von einfühlendem Nachvollzug gelangt Voegelin zu der Auffassung, daß im Bewußtseinsenerlebnis des „Strömens“ der „Engpaß des Leibes spürbar wird“.<sup>84</sup> Voegelin schließt daraus, daß

---

<sup>80</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.55-57.

<sup>81</sup>Vgl. Voegelin, *Order and History V*, S.13f.

<sup>82</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.57/58.

<sup>83</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.37.

<sup>84</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S. 40. Außer seinen eigenen Assoziationen, für die sich in den zeitphilosophischen Texten, auf die Voegelin sich bezieht, durchaus einzelne Hinweise fin-

die Bewußtseinsstromtheorien ebenso wie die christliche Meditation auf eine Form der Transzendenz zielen. Während die Meditierenden in der christlichen Meditation jedoch Welttranszendenz suchen, zielen die Bewußtseinsstromtheorien lediglich auf die bloße Bewußtseinstranszendenz in Richtung der Leibsphäre hin.<sup>85</sup>

In einem etwas allgemeineren Rahmen stellt das Auftreten der Bewußtseinsphilosophie für Voegelin die Reaktion auf eine Krise der Symbole dar, wie sie alle Kulturen von Zeit zu Zeit heimsucht. Die Symbole, mit denen die Menschen ihre Transzendenzenerfahrungen ausdrücken, tendieren dazu, im Laufe der Zeit schal und inhaltsleer zu werden. Die daraus resultierende Kulturkrise kann nur durch die Beseitigung der alten und die Bildung neuer Symbole zum Ausdruck der Transzendenzenerfahrungen behoben werden. Platon war dies als Antwort auf die Krisis der hellenischen Kultur im 5. Jahrhundert vor Christus in vorbildlicher Weise gelungen. Die neuzeitliche Philosophie, die mit Descartes ihren Anfang nimmt, stand nach Voegelins Ansicht vor einer ähnlichen Aufgabe, doch hat sie ihr Ziel verfehlt, indem sie zwar mit der Tradition gründlich aufräumte aber zugleich auch die Transzendenzenerfahrungen aus dem Themenkanon der Philosophie ausschloß.<sup>86</sup>

### 3.2.2 Kritik von Voegelins Theorie des Bewußtseins

Sind Voegelins Überlegungen „Zur Theorie des Bewußtseins“ überzeugend, geben sie die Beziehungen zwischen Sein und Bewußtsein richtig wieder, dürfen Voegelins Argumente als stichhaltig angesehen werden? Da es kaum möglich ist, auf alle Einzelheiten der sehr reichhaltigen Ausführungen Voegelins einzugehen, sollen zur genaueren kritischen Untersuchung nur einige Punkte herausgegriffen werden, die für Voegelins Argumentation von wesentlicher Bedeutung sind.

Innerhalb von Voegelins eigener Darstellung der Bewußtseinsstruktur findet sich an zentraler Stelle das Argument, daß sich das Bewußtsein bei dem Versuch, transfinite Prozesse deskriptiv zu beschreiben, auf Grund seiner eigenen Endlichkeit unvermeidlich in Widersprüche verwickelt. Das Argument

---

den lassen, führt Voegelin noch einen eher aus dem Zusammenhang gegriffenen Gedanken von William James (Vgl. William James: *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, Massachusetts / London, England 1976, S.19.) und etwas später (Anamnesis, S.42) Bergsons Behandlung der eleatischen Paradoxe an, welche jedoch, wie es scheint auf einem Mißverständnis der physikalischen Begriffe von Ort und Bewegung zu beruhen scheint: Daß ein Körper sich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem ganz bestimmten Punkt im Raum befindet schließt nämlich nicht aus, daß er in diesem Punkt einen Bewegungszustand hat. (Vgl. Henri Bergson: *Materie und Gedächtnis*, Hamburg 1991, S.184-190.)

<sup>85</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.41-42.

<sup>86</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.58-60.

spielt deshalb eine wesentliche Rolle, weil diese Widersprüche es erforderlich werden lassen, zur Deutung bestimmter Wirklichkeitsbereiche auf die zwar subtilen und seelisch sensiblen aber an Klarheit und Objektivität hinter einer deskriptiven Beschreibung zurückstehenden Instrumente der Mythensymbolik und der Prozeßtheologie zurückzugreifen. Unglücklicherweise steckt gerade in dieser Passage von Voegelins Darstellung eine Reihe von Fragwürdigkeiten, die sich nicht ohne weiteres auflösen lassen.

Zunächst einmal ist es zweifelhaft, ob, wie Voegelin es behauptet, der Bewußtseinsprozeß das einzige erfahrene Modell eines Prozesses darstellt. Prozesse oder, mit anderen Worten, zeitlich ablaufende Vorgänge im weitesten Sinne erleben wir tagtäglich in der äußeren Erfahrung, z.B. wenn wir ein fahrendes Auto beobachten. Die äußere Erfahrung eignet sich dabei mindestens ebenso gut, wenn nicht besser, als die innere Erfahrung, um den Begriff eines Prozesses zu bilden. Abgesehen davon ist es aber auch überhaupt nicht erforderlich, zur Bildung eines Begriffes diesen von irgend einer Erfahrung abzuziehen. Ebenso wie ein großer Teil unseres Wissens nicht aus unmittelbarer Erfahrung stammt, gibt es auch viele Begriffe, die rein abstrakt sind. Alle mathematischen Begriffe gehören zu dieser Klasse. Insbesondere ist es ohne Probleme möglich, widerspruchsfreie Begriffe von Unendlichkeit zu bilden. Die Mengenlehre verfügt über mehrere solcher Begriffe. Freilich decken diese Begriffe nicht alle Wortbedeutungen von „unendlich“ ab, und die „unendliche Sehnsucht“, von der ein romantischer Dichter schwärmen mag, wird von der Mengenlehre nicht erfaßt, aber es ist nun nicht mehr einleuchtend, weshalb die Finitheit des Bewußtseinsprozesses bei der Beschreibung von unendlichen Prozessen zu Ausdruckskonflikten führen muß. Außerdem scheint sich Voegelin auch hinsichtlich der Bedeutung der Kantischen Antinomien geirrt zu haben. Kants Antinomien beruhen letztlich auf unterschiedlichen Voraussetzungen, die den einander gegenübergestellten Beweisen und Gegenbeweisen zu Grunde liegen. Um Antinomien könnte es sich nur noch dann handeln, wenn diese Voraussetzungen gleichermaßen notwendig wären. Aber dies - und hierin irrt Kant und mit ihm viele seiner Interpreten und, wie es scheint, leider auch Voegelin - ist nicht der Fall.<sup>87</sup> Was Voegelin schließlich mit den Paradoxen der Mengenlehre meint, geht aus dem Text leider nicht hervor. Möglicherweise meint Voegelin die Russelsche Antinomie, die in der naiven

---

<sup>87</sup>Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1976, S.454-469. Für die Kant-Apologik stellvertretend: Peter Baumanns: Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“, Würzburg 1997, S.742ff. - Daß Kant irrt, kann man sich leicht überlegen, wenn man bei den Antinomien genau darauf achtet, von welchen expliziten und impliziten Voraussetzungen Kant bei seinen Beweisen jeweils ausgeht. Es würde zu weit führen, dies hier im einzelnen auszuführen.

Mengenlehre auftritt. Aber erstens handelt es sich nicht um ein Paradox der Unendlichkeit, und zweitens läßt sie sich mühelos durch eine axiomatische Fassung der Mengenlehre beseitigen.<sup>88</sup>

Voegelins Argument ließe sich im Grundsätzlichen immer noch dann rechtfertigen, wenn es gelänge zu zeigen, daß bestimmte Wirklichkeitsbereiche aus anderen Gründen als dem ihrer „Infinitheit“ einer deskriptiven Beschreibung unzugänglich sind. Dann müßte die Diskussion um die Fragen geführt werden, ob es diese Wirklichkeitsbereiche tatsächlich gibt, und wenn es sie gibt, ob Mythensymbolik oder Prozeßtheologie sie erfassen können. So wie Voegelin argumentiert, bleibt die Notwendigkeit des Gebrauches dieser Symbolformen jedoch unbegründet.

Einen weiteren wichtigen Abschnitt, der zwar weniger für Voegelins folgende Argumentation von Bedeutung ist, aber dafür seine grundsätzliche philosophische Einstellung widerspiegelt, bildet Voegelins Versuch, das Problem der Anerkennung der Mitmenschen als gleichartige und gleichwertige Wesen (in Voegelins Terminologie: das Problem der „Erfahrung vom Nebenmenschen“) mit Hilfe der Mythengeschichte zu lösen. Voegelins Argumentation enthält eine Reihe von Schwachpunkten. Die erste Schwierigkeit bildet der Begriff des „Erfahrungsfaktums“. Obwohl wir, wie auch Voegelin einräumt, von unseren Mitmenschen keine innere Erfahrung haben, sollen wir dennoch durch ein Erfahrungsfaktum unmittelbar davon in Kenntnis gesetzt sein, daß sie ein Innenleben haben. Nun mögen wir zwar intuitiv den Eindruck haben, daß in unseren Mitmenschen auch ein denkendes und fühlendes Bewußtsein steckt, aber die Berufung auf die Intuition ist auch dann noch ein schwaches Argument in der Erkenntnistheorie, wenn sie hoctönend als „Fundamentalcharakter“ der „Transzendenzfähigkeit“<sup>89</sup> des Bewußtseins bezeichnet wird. Der Einwand gegen Husserl, daß sich das Du nicht im Ich konstituiert, ist dagegen durchaus angebracht, denn das Bewußtsein kann unmöglich durch Konstitution etwas hervorbringen, was außerhalb seiner selbst existiert. Als geradezu abwegig erscheint allerdings Voegelins Behauptung, daß dieses erkenntnistheoretische Problem nur im Rahmen der altertümlichen Gleichheitsmythen behandelt werden kann. Weder für die Formulierung dieses Problems noch erst recht zu seiner Lösung ist der Rückgriff auf die Mythengeschichte notwendig oder auch nur hilfreich.

Der zweite Schwachpunkt von Voegelins Argumentation liegt in seiner Annahme, daß die moralische Gleichheit aller Menschen nur im Rückgriff auf alte Mythen artikuliert werden kann. Bei der Behandlung dieser moralphi-

---

<sup>88</sup>Vgl. Jürgen Schmidt: Mengenlehre (Einführung in die axiomatische Mengenlehre). I. Grundbegriffe, Mannheim 1966, S.22-24.

<sup>89</sup>Voegelin, Anamnesis, S.47.

losophischen Problematik müssen drei unterschiedliche Ebenen klar voneinander getrennt werden: Die Ebene der Begründung von Werten, die Ebene der Artikulation bzw. Formulierung der Werte und die Ebene der Vermittlung und Verbreitung der Werte. Für die Begründung des Gleichheitswertes kann die Mythengeschichte offensichtlich nicht herangezogen werden. Wenn die moralische Gleichheit der Menschen nämlich im Sinne einer moralischen Intuition auf einem „Erfahrungsfaktum“ beruht,<sup>90</sup> dann besteht die einzig ehrliche Weise, diesen Wert zu begründen, darin, auf diese Intuition bzw. Erfahrung hinzuweisen, und gegebenenfalls die Begleitumstände (Stimmung, äußere Situation, evtl. eingenommene bewußtseinsstimulierende Substanzen) zu beschreiben, unter denen sie zustande kommt oder in besonders deutlicher Weise hervortritt.

Die Formulierung des Gleichheitswertes ist mit und ohne Rückgriff auf Mythen möglich. Ohne Rückgriff auf die Mythologie kann sie beispielsweise durch die Worte erfolgen: „Alle Menschen sind gleich“. Bereits mit diesen schlichten Worten ist der Inhalt der Gleichheitsidee vollständig und ohne jede Mythologie ausgedrückt. Eine Artikulation unter Rückgriff auf die Mythologie könnte durch Erzählung der Geschichte von Adam und Eva erfolgen. Der mythische Ausdruck ist nun sicherlich die schlechtere Art der Artikulation, denn da es sich schwer verbergen läßt, daß die Geschichte von Adam und Eva nicht der historischen Wahrheit entspricht, riskiert man heutzutage sehr leicht, für unseriös oder lächerlich gehalten zu werden, wenn man mit einer solchen Geschichte aufwartet. Analoges gilt für das Problem der Vermittlung des Gleichheitswertes. Zu der Zeit, als Voegelin den Aufsatz „Zur Theorie des Bewußtseins“ niederschrieb, war alles Mythologische sehr in Mode. Es war daher ein naheliegender Gedanke und konnte gar als eine Überlebensnotwendigkeit erscheinen, den totalitären Mythen aufgeklärte Mythen entgegenzustellen, um das Verständnis für die Urwahrheiten des menschlichen Zusammenlebens wiederzuerwecken.<sup>91</sup> In der heutigen Zeit würde eine solche Werbestrategie jedoch recht altfränkisch herauskommen. Daher ist heutzutage auch nicht mehr zu erwarten, daß der Ordnungswille „nur aktiv sein

---

<sup>90</sup>Im Bereich der Ethik ist anders als in der Erkenntnistheorie die Berufung auf die Intuition unter Umständen legitim. Es stellt sich dann nur die Frage, ob intuitiv begründete Werte intersubjektive Verbindlichkeit beanspruchen dürfen.

<sup>91</sup>Eine ähnliche Absicht lag bekanntlich Thomas Manns *Josephs-Romanen* zu grunde, deren zeitgeschichtlichen Bezug er in einer späteren Selbstdeutung auf die Formel gebracht hat, daß der „Mythos .. in diesem Buch dem Fascismus aus den Händen genommen“ wurde. (Thomas Mann: *Joseph und Seine Brüder* (Vortrag in der Library of Congress am 17.11.1942), in: *Thomas Mann: Essays. Band 5: Deutschland und die Deutschen 1938-1945*. (Hrsg. v. Hermann Kurzke und Stephan Stachorski), Frankfurt am Main 1996, S.185-200 (S.189).)

kann, wo er seinen Sinn in der Ordnung des Gemeinschaftsmythos hat“<sup>92</sup> Im Gegenteil ist es eher zu befürchten, daß der Ordnungswille unglaubwürdig wird, wenn er sich nur auf eine mythische Grundlage berufen kann. Erfolgversprechender könnte es sein, das Gefühl für die Gleichheit aller Menschen zu wecken, indem man darauf aufmerksam macht, daß alle Menschen, gleichgültig an welchem Ort der Welt, von denselben menschlichen Nöten und Freuden, Hoffnungen und Sorgen bewegt werden.

Wie man sieht, ist also der Rückgriff auf die Mythengeschichte für das Gleichheitsideal nicht erforderlich und nur begrenzt nützlich. Voegelins Argument dafür, daß er unerlässlich sei, ist historischer Art und besteht in der Behauptung, daß alle Gleichheitsideen Derivate jener beiden erwähnten Urmythen sind.<sup>93</sup> Inwieweit dies historisch richtig und zwingend ist, sei dahingestellt. Für Voegelin war diese Vorstellung wohlmöglich deswegen attraktiv, weil sie ihm erlaubte, eine Analogie zum Leib-Geist-Dualismus herzustellen, indem der eine Mythos ein leiblicher und der andere ein geistiger ist. Aber selbst wenn Voegelins historische These richtig sein sollte, so folgt daraus nicht, daß die Gleichheitsidee niemals etwas anderes sein kann als ein Derivat dieser Urmythen. Insbesondere kommt es bei der moralphilosophischen Diskussion der Gleichheitsidee nur auf den Inhalt und die Begründung dieser Idee an. Diese sind aber von der Entstehungsgeschichte unabhängig, so daß die Diskussion darüber unbekümmert um historische Zusammenhänge geführt werden kann.

Nicht nur Voegelins Ausführungen zur Mythensymbolik sondern auch seine Interpretation der Prozeßtheologie wirft einige Fragen auf. Vor allem Voegelins Annahme, daß die Prozeßtheologie einen Bereich von „ontologischen Erfahrungen“<sup>94</sup> auslegt, bedarf der Klärung. Denn der Begriff der Erfahrung wird mit dieser Annahme stark überstrapaziert. Das Wissen um die Stufen des Seins ist deskriptives Wissen, das sich bestenfalls auf die Erfahrung stützt, das aber über die unmittelbare Erfahrung weit hinaus geht. Auch daß die meditative Erfahrung ein Wissen vom Seinsgrund vermittelt, muß als höchst zweifelhaft angesehen werden,<sup>95</sup> sofern „Seinsgrund“ ein ontologischer Begriff ist und nicht nur ein Name für die meditative Erfahrung selbst, wie Voegelins spätere Theorie der „Indizes“ des Bewußtseins dies nahelegt. Im letzteren Fall bestünde dann allerdings auch keine „Nötigung“ mehr (und es

---

<sup>92</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.50.

<sup>93</sup>Daß sich aus dem von Voegelin behaupteten Ausdruckskonflikt bei der Artikulation unendlicher Prozesse für diesen Fall kein notwendiger Grund für den Gebrauch der Mythensymbolik ableiten läßt, wurde bereits erwähnt.

<sup>94</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.54.

<sup>95</sup>Vgl. dazu die Ausführungen zu Voegelins Descartes-Interpretation weiter oben in dieser Arbeit.



wäre im Gegenteil sogar ganz und gar unmöglich), den ontologischen Sein-sprozeß im „Seinsgrund“ entspringen zu lassen. Wird jedoch auf diese Weise in Zweifel gezogen, daß es eine privilegierte Klasse ontologischer Erfahrungen gibt, dann bleibt auch die Prozeßtheologie, die Voegelin skizziert, als eine bestimmte ontologische Theorie in vollem Umfange angreifbar durch die Erkenntniskritik.

Abgesehen von diesen Schwierigkeiten bleibt auch der Sinn und Zweck der Prozeßtheologie etwas im Unklaren. Voegelin zufolge geht die Prozeßtheologie aus von der Frage: „‘Warum ist etwas, warum ist nicht Nichts?’“<sup>96</sup> Allerdings unternimmt die Prozeßtheologie dann keinen ernsthaften Versuch, diese Frage zu beantworten. Eher scheint sie darauf hinauszulaufen, das Gefühl der Verblüffung, das in jener Frage liegt, zu artikulieren. Wenn sich aber die überwiegende Mehrzahl der Menschen nicht mit dem erkenntnistheoretischen Befund der Unbeantwortbarkeit dieser Frage zufrieden geben will, wie Voegelin durchaus plausibel vermutet,<sup>97</sup> warum sollte sie sich dann mit der Prozeßtheologie, die diese Frage auch nicht beantworten kann, abspeisen lassen?

Hinsichtlich der Einbettung der Bewußtseinsphilosophie in die Ontologie, wie sie Voegelin im letzten Abschnitt seines Aufsatzes vollzieht, sind vor allem die zwei Thesen zu prüfen, daß die ontologische Problematik die Voraussetzung der Erkenntnistheorie bzw. Bewußtseinsphilosophie bildet, und daß der Mensch sich auf sein Bewußtsein und sein Wesen nur orientierend besinnen aber es niemals zu einem Gegenstand äußerer Beschreibung machen kann.

Die erste dieser Thesen ist auch für Voegelins wissenssoziologische Erklärungen von Bedeutung, denn nur, wenn sie bejaht wird, kann der „Versuch einer ‘radikalen’ Bewußtseinsphilosophie aufklärungsbedürftig“<sup>98</sup> erscheinen. In einer bestimmten Hinsicht kann die Triftigkeit von Voegelins Einwand gegen die reine Bewußtseinsphilosophie kaum bestritten werden. Die Erklärung der meisten Bewußtseinsvorgänge dürfte nur schwer möglich sein, ohne auf die Tatsache zurückzugreifen, daß es sich um das Bewußtsein eines Menschen handelt, der in einer materiellen Außenwelt lebt. So ist etwa das gelegentliche Auftreten des Bewußtseinsphänomens „Hunger“ nur verständlich, wenn man weiß, daß das Bewußtsein, in dem es auftritt, das Bewußtsein eines Lebewesens ist, welches von Zeit zu Zeit der Speise und des Trankes bedarf. Auch

---

<sup>96</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.51. - Vgl. Friedrich Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, Zwölfte Vorlesung, in: Frank-Peter Hansen (Hrsg.): *Philosophie von Platon bis Nietzsche*, CD-ROM, Berlin 1998, S.37855 / S.72 (Konkordanz: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Werke*. Auswahl in drei Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiß. Leipzig 1907. Band 3, S.781).

<sup>97</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.51.

<sup>98</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.58.

darf wohl behauptet werden, daß ontologische Fragen insgesamt relevanter sind als nur rein bewußtseinsphilosophische Probleme, denn der Erhalt und die Wohlfahrt unseres Lebens hängt von dem ab, was in der Welt geschieht und nicht von dem, was sich davon im Bewußtsein spiegelt. Insofern spricht für Voegelins kritische Einstellung gegenüber der reinen Bewußtseinsphilosophie auch eine starke intuitive Plausibilität.

Aber ist damit auch die Möglichkeit einer reinen, d.h. ausschließlich introspektiven Beschreibung der Bewußtseinsvorgänge ausgeschlossen? Und muß die Erkenntnistheorie nun doch, trotz der drohenden Gefahr von Begründungszirkeln, ein Wissen um die Außenwelt voraussetzen? In dieser Hinsicht scheint Voegelins These unzureichend begründet zu sein. Auch wenn viele Bewußtseinsvorgänge losgelöst von der Außenwelt nur schwer zu deuten sein dürften, so bleibt doch die Möglichkeit, das Bewußtsein als reines Bewußtsein introspektiv zu beschreiben, immer noch bestehen. Sollte zur Beschreibung des reinen Bewußtseins als Prozeß eine Form von Zeitlichkeit vorausgesetzt werden müssen, die nicht introspektiv erfahrbar ist, so genügt es, allein die Existenz dieser Form von Zeitlichkeit zu postulieren, ohne zugleich auch den Leib und die Geschichte vorzusetzen. Eine solche Beschreibung des reinen Bewußtseins würde auch dann keine weiteren ontologischen Hypothesen voraussetzen, wenn es faktisch substanzidentisch mit seinem leiblichen Fundament (Gehirn) sein sollte. Dabei ist übrigens die Hypothese der Substanzidentität zum Verständnis „der Fundierung von Bewußtsein in Leib und Materie“<sup>99</sup> nicht einmal zwingend erforderlich, denn diese Fundierung könnte auch durch die Hypothese der kausalen Verursachung von Bewußtseinsphänomenen durch mit diesen nicht substanzidentische physische Phänomene erklärt werden. Die Erkenntnistheorie schließlich setzt schon deshalb nicht die Ontologie voraus, weil die erkenntnistheoretischen Probleme auf einer anderen Ebene, auf der Ebene der Gültigkeit, liegen als die ontologischen Probleme. Zwar ist das Faktum, daß es Erkenntnis und Wahrheit gibt, davon abhängig, daß es Lebewesen gibt, die erkennen können, aber die Gültigkeit von Erkenntnis und die Antwort auf die Frage, worin Wahrheit besteht, und nach welchen Kriterien sie festgestellt werden kann, hängen nicht von diesen ontischen Voraussetzungen ab. Am leichtesten läßt sich dies an einem Beispiel verdeutlichen: Damit der Satz „Zwei mal zwei ist vier.“ existiert, muß es wenigstens ein intelligentes Wesen geben, welches ihn denkt oder äußert,<sup>100</sup> und damit dieses Wesen existiert, müssen weitere ontische Voraussetzungen erfüllt sein. Die Wahrheit dieses Satzes hängt jedoch von keiner dieser Vor-

---

<sup>99</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S. 55.

<sup>100</sup>Manche Philosophen glauben auch, daß Sätze wie dieser in einem platonischen Ideenhimmel existieren. Die Sätze würden dann auch existieren, wenn es keine Menschen oder nicht einmal eine Welt gäbe.

aussetzungen ab.<sup>101</sup>

Wie verhält es sich mit Voegelins zweiter These, daß das Bewußtsein sich nicht selbst wie einen Gegenstand betrachten kann? Voegelin führt als Grund für diese These an, daß die Bewußtseinsphilosophie „ein spätes Ereignis in der Biographie des Philosophen ist“, welches wiederum ein Ereignis in der Geschichte seiner Gemeinschaft, in der Geschichte der Menschheit und in der Geschichte des Kosmos ist. Aber diese Begründung ist wenig stichhaltig und dürfte eher auf Kosten einer holistischen Überzeugung Voegelins gehen als auf rationaler Überlegung beruhen. Jeder noch so profane Gegenstand hat auch seine Vorgeschichte im Kosmos, und das Wissen über ihn hat eine Vorgeschichte in der Geschichte des menschlichen Wissens. Dennoch wird niemand bestreiten, daß es Gegenstände gibt, die vollständig erkannt werden können. Wenn irgend etwas nur historisch verstanden werden kann, so muß es dafür speziellere Gründe geben. Und außer dem Kosmos selbst gibt es vermutlich nichts, dessen Erkenntnis die Geschichte des gesamten Kosmos voraussetzt.

Problematisch ist auch jener Teil von Voegelins Aufsatz, in welchem er das Auftreten der Bewußtseinsphilosophie in der Neuzeit historisch zu deuten versucht. Wie bereits dargelegt, sind Erkenntnistheorie und mit gewissen Einschränkungen auch die Bewußtseinsphilosophie legitime Einzeldisziplinen der Philosophie, die nicht als Teilgebiet einer allgemeinen Ontologie behandelt werden müssen. Ihr Auftreten ist daher bereits wesentlich weniger „aufklärungsbedürftig“ als Voegelin dies meint. Abgesehen davon bleibt es schleierhaft, woher Voegelin überhaupt die historische Aufgabe der Bewußtseinsphilosophie nimmt, eine neue Symbolik für religiöse Transzendenzerfahrungen zu suchen. Sofern Voegelin nicht wie Husserl die Existenz eines historischen Telos voraussetzen will, das jeden Philosophen verpflichtet, sich mit diesem Problem zu beschäftigen, kann er den Philosophen kein Versäumnis vorwerfen, wenn sie sich für die Frage der Symbolisierung von Transzendenzerfahrungen nicht interessieren. Freilich hat Voegelin das Recht, den Ausschluß der Besinnung auf Transzendenzerfahrungen aus dem Themenkanon der Philosophie zu tadeln, wenn er selbst der Ansicht ist, daß dieses Thema in der Philosophie einen Platz haben sollte. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß andere Philosophen dies explizit ablehnen, und daß sie dazu mindestens ein ebensogutes Recht haben. Abgesehen davon existierten auch in der Neuzeit mit Religion und Theologie durchgängig geistige Disziplinen, die sich mit der

---

<sup>101</sup>Man könnte nun vermuten, daß nicht die Wahrheit aber die Bedeutung eines Satzes von ontischen Voraussetzungen, z.B. von der Bedeutungsgeschichte der in ihm verwendeten Wörter abhängt. Aber die Art und Weise, wie die Bedeutung eines Wortes entstanden ist, stellt keine Bedeutungsvoraussetzung des Wortes dar, auch wenn die Etymologie eines Wortes hilfreich sein kann, um die Bedeutung herauszufinden, wenn sie nicht bekannt ist.

Transzendenz beschäftigten und immer noch beschäftigen. Insofern ist es ein wenig voreilig, eine historische Krise der Symbole zu suggerieren. Schließlich ist anzumerken, daß gerade die Husserlsche Philosophie, welche sich noch am ehesten angeschickt hat, die Bewußtseinsphilosophie zum allumfassenden Universalparadigma auszuweiten, sich gegenüber dem religiösen Denken als sehr aufgeschlossen erwiesen hat. Daß die Zuwendung zum Bewußtseinsstrom ein Substitut für die christliche Existenzvergewisserung in der Meditation darstellt, scheint lediglich einer Wortassoziation des Wortes „transzendent“ geschuldet zu sein, welches welttranszendent oder bewußtseinstranszendent bedeuten kann.<sup>102</sup>

### 3.3 Die „anamnetischen Experimente“ Voegelins

Den ersten Teils seines Werkes „Anamnesis“ schließt Voegelin mit der Wiedergabe einiger Kindheitserinnerungen ab. Es handelt sich um Schilderungen intellektueller Erlebnisse seiner Kindheit, in welchen zum erstenmal, in einer freilich dem zarten Alter entsprechenden Weise, die Fragen auftauchten, welche Voegelin sich später als Bewußtseinsphilosoph erneut stellte. Da diese Erinnerungen teilweise erst durch den Versuch wieder zu Tage traten, sich Rechenschaft über die ersten Anfänge jener Bewußtseinserebnisse und Stimmungen abzulegen, die Voegelin als Philosoph untersuchte, spricht Voegelin von „anamnetischen Experimente[n]“,<sup>103</sup> deren Resultate diese Erinnerungen sind. Unter den recht reizvoll und oft mit Augenzwinkern erzählten Episoden, die Voegelin aus seiner Kindheit mitteilt, finden sich Stücke wie jenes von dem Karnevalszug, der in dem Kind eine dunkle Angst erregte, weil sich der Zug, da ihn einzelne Jecken immer wieder verließen, um in den Seitenstraßen zu verschwinden, am Ende aufzulösen schien.<sup>104</sup> In einer anderen Episode berichtet Eric Voegelin, der einen Teil seiner Kindheit in Königswinter nahe dem Siebengebirge verbrachte, von den drei Breibergen, die man vom Ölberg aus sehen kann. Dem Märchen zufolge muß man sich durch diese Breiberge hindurchfressen, um in das dahinter liegende Schlaraffenland zu gelangen. Die Angst des Kindes, dabei im Brei stecken zu bleiben, trübte sehr die Hoff-

---

<sup>102</sup>Dieses gilt zumindest, soweit von einem „Substitut“ die Rede ist. Daß im Bewußtseinsstrom auch Existenzversicherung gesucht werden kann, läßt sich jedoch durchaus nachvollziehen. Aber kann man beispielsweise William James, der bekennender Christ war, unterstellen, der Bewußtseinsstrom habe ihm als Substitut der christlichen Existenzvergewisserung gedient?

<sup>103</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.61.

<sup>104</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.64 (Nr. 3).

nung auf das Schlaraffenland.<sup>105</sup> Andere Episoden teilen ähnliche Gefühle der Zweifelhaftigkeit des vollkommenen Glückes mit.<sup>106</sup> Wohlmöglich betrachtete Voegelin diese frühen Erfahrungen als Vorboten der späteren Skepsis des Politikwissenschaftlers gegenüber der Utopie.<sup>107</sup> In einer weiteren Episode schildert Voegelin den starken emotionalen Eindruck, den das Märchen vom Kaiser und der Nachtigall, die durch ihren Gesang den Tod dazu erweicht, vom Kaiser abzulassen, in ihm hinterlassen hat. Später fand Voegelin diese Stimmung aus seiner Kindheit im Märchen nicht mehr, wohl aber beim Anhören mancher Musikstücke wieder: „Die Bedeutung, die ein Musikwerk für mich hat, ist bestimmt durch den Grad, in dem es diese süße Beklemmung zwischen Tod und Leben wieder erregt.“<sup>108</sup>

Solcher und ähnlicher Art sind die von Voegelin wiedergegebenen Kindheitserinnerungen. Doch was soll mit ihrer Mitteilung bewiesen werden? In den einleitenden Vorbemerkungen zu seinen „anamnetischen Experimenten“ führt Voegelin die Thesen aus dem vorangehenden Aufsatz noch einmal auf: Das Bewußtsein ist kein Strom, es verfügt über vielfältige Transzendenzfähigkeiten und die Besinnung über das Bewußtsein greift Bewußtseinserebnisse des Philosophen auf, die bereits sehr viel früher in seinem Leben erstmals zu Tage getreten sind. Weiterhin sieht Voegelin in den frühen Bewußtseinserebnissen „Erfahrungseinbrüche“ und „Erregungsquellen“, „aus denen es zu weiterer philosophischer Besinnung treibt“. Die Intensität und Emotionalität<sup>109</sup> solcher „Erfahrungseinbrüche“ bilden für Voegelin den Maßstab der Radikalität, d.i. der Breite und Tiefe einer philosophischen Besinnung.

Sind aber solche Erfahrungen, wie Voegelin sie erzählt, für die Behandlung bewußtseinsphilosophischer Probleme überhaupt relevant? Sicherlich ist nicht für jedes philosophische Problem der Rückgang auf die Erfahrung seines ersten Auftretens erforderlich. Für die Lösung des zenonschen Problems etwa, wie aus unendlich vielen Einzelschritten ein kontinuierlicher Übergang entstehen kann,<sup>110</sup> spielt es sicherlich keine Rolle, wann und wie es zum erstenmal dem Philosophen, der es behandelt, begegnet ist. Auch wenn er es erst im Erwachsenenalter in einem Buch gelesen hat, hindert ihn nichts daran, dieses Problem angemessen zu erörtern. In welchem Falle ist es dann

<sup>105</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.65-66 (Nr. 5).

<sup>106</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.66 (Nr.6), S.73-64 (Nr.16).

<sup>107</sup>Voegelin gibt keine Erläuterungen zu den einzelnen Episoden, die ihre Bedeutung für sein späteres Denken erklären könnten. Einige vorsichtige Deutungsversuche unternimmt Barry Cooper. Vgl. Barry Cooper: Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science, Columbia and London 1999, S.204-207.

<sup>108</sup>Voegelin, Anamnesis, S.75 (Nr.18).

<sup>109</sup>Voegelin spricht wörtlich von der „Natur der Erfahrungseinbrüche“, der „Art der Erregungen“ und der „Stimmung“ des Bewußtseins. (Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.61.)

<sup>110</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.71/72 (Nr. 14: Der Laib Brot).

aber notwendig, auf die Problemerkahrungen zurückzugehen, und in welchem Fall nicht? Offensichtlich ist dies dann nicht erforderlich, wenn die Erfahrung nur den Anlaß gibt, über ein philosophisches Problem nachzudenken. Außer wenn es um Fragen der Selbsterkenntnis geht, hat das Erlebnis eines philosophischen Problems jedoch vermutlich nie eine andere Bedeutung als die, ein Anlaß des Nachdenkens zu sein. Dies gilt auch für die Probleme der Bewußtseinsphilosophie. Für die Lösung beispielsweise des Problems der Konstitution von Gegenständen ist zwar möglicherweise der Bezug auf innere Erfahrungen, nicht aber der Rückgang auf die ersten Erfahrungen dieser Art oder auf das erstmalige Erlebnis, daß es sich hier um ein Problem handelt, erforderlich. Im übrigen stünde eine Philosophie, die sich nur auf die eigenen inneren Erlebnisse des Philosophen stützt, vor dem Problem, daß sie bloß subjektiv gültige Ergebnisse liefern könnte.

Es scheint also, daß Voegelin die Bedeutung von „Erfahrungseinbrüchen“ für die Philosophie erheblich überschätzt hat. Deshalb ist es auch ein zweifelhaftes Unterfangen, die Philosophie an den vermeintlich zu grunde liegenden inneren Erlebnissen messen zu wollen, zumal dies die Gefahr birgt, daß dann in letzter Konsequenz die Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Denkens mehr wiegen als die Qualität der Argumente. Eingeräumt werden muß allerdings, daß die Tiefe einer philosophischen Untersuchung wahrscheinlich auch durch die Intensität der zur Philosophie motivierenden Erfahrungen mitbestimmt ist, nur ist die Intensität der Motivation nicht der Bewertungsmaßstab für philosophische Werke. Unter den zur Philosophie motivierenden Erlebnissen dürften für die meisten Menschen dabei wohl die „Erfahrungseinbrüche“ der Jugend eine größere Rolle spielen als die der Kindheit. Aber Voegelins „anamnetische Experimente“ sind vermutlich eher als Beispiele zu verstehen, denn als eine vollzählige Auflistung.

Abgesehen davon bleiben Voegelins „anamnetische Experimente“ ein wenig hinter den Erwartungen zurück, die durch seine vorangegangenen Ausführungen geweckt werden. In den vorangegangenen beiden Abhandlungen kommt der mystischen Erfahrung des welttranszendenten Seinsgrundes eine zentrale Bedeutung zu. Für Voegelins These etwa, daß wir das Sein nur verstehen könnten als einen im welttranszendenten Seinsgrund entspringenden Prozeß, ist diese Erfahrung eine unabdingbare Voraussetzung. Damit diese These schlüssig wird, müßte es auch tatsächlich der Seinsgrund sein, der sich in dieser Erfahrung zeigt. Sollte es sich bloß um irgend ein überwältigendes Meditationserlebnis handeln, welches dann aus lauter Begeisterung eine Erfahrung vom Seinsgrund genannt wird, so wäre die These noch unzureichend begründet, denn der Prozeß des Seins kann sicherlich nicht einer Erfahrung im Bewußtsein entspringen. Voegelins „anamnetische Experimente“ bilden einen der wenigen Anlässe für Voegelin, von eigenen Erfahrungen zu berichten.

Ein glaubhaftes und unzweideutiges Transzendenzerlebnis fördern Voegelins „anamnetische Experimente“ jedoch nicht zu Tage. Zwar deutet Voegelin in seinen Einleitenden Bemerkungen zu den anamnetischen Experimenten noch an, daß die Bewußtseinstranszendenz, die in „finiter Erfahrung“ in die Welt hinein führt, nur eine Art von Transzendenz sei, und er führt unter den verschiedenen Transzendenzerfahrungen, die in der Biographie des Bewußtseins schon lange vor dem Einsetzen der philosophischen Besinnung vorgegeben sind, auch die Erfahrung der Transzendenz in den Seinsgrund auf,<sup>111</sup> aber in den Kindheitserlebnissen läßt sich dann nichts mehr davon wiederfinden. Dort ist zwar von dem Schlaraffenland und auch von einer Wolkenburg die Rede, aber einen Hinweis auf irgend etwas, was auch nur annähernd als transzendente Seinsphäre oder gar als der Grund allen Seins gelten könnte, sucht man vergebens.

Endlich gibt es noch einen weiteren, mehr psychologischen Grund, der das Unterfangen, in Kindheitserinnerungen die „Erregungsquellen“ ausfindig zu machen, aus denen es im Erwachsenenleben „zu weiterer philosophischer Besinnung treibt“,<sup>112</sup> fragwürdig erscheinen läßt. Wenn wir im Erwachsenenalter rückblickend unsere Kindheit betrachten und uns dabei außerdem noch auf der Suche nach unseren eigenen geistigen Ursprüngen befinden, dann läßt es sich nicht immer vermeiden, daß wir in unsere Erinnerung etwas hineininterpretieren, was ursprünglich gar nicht vorhanden war. Die Gefahr einer Selbstmystifikation ist bei „anamnetischen Experimenten“ nur schwer zu umgehen. Es besteht hier übrigens eine Analogie zu jener größeren historischen „Anamnese“ der Wiedererweckung verschollenen Ordnungswissens aus den Quellen der antiken Philosophie und mittelalterlichen Theologie, wo bei Voegelin ebenfalls gelegentlich der Eindruck entstehen könnte, daß eine durch und durch moderne existentialistische Philosophie dem Denken der Alten aufgestülpt wird.

Voegelins Programm der „Anamnese“ scheitert im Ganzen also aus drei Gründen: Erstens ist die Genealogie eines Gedankens für den Gedanken selbst, d.h. für seinen Inhalt, seine Richtigkeit oder Falschheit, bedeutungslos. Zweitens führt das Verfahren der „Anamnese“ mit großer Wahrscheinlichkeit zu einer Verfälschung der Genealogie. Drittens gelangt man auf diesem Wege ebensowenig zu jener vermeintlich vorhandenen Transzendenz wie durch die philosophische Meditation.

---

<sup>111</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.61.

<sup>112</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.62.

### 3.4 „Was ist politische Realität?“

Der Aufsatz „Was ist politische Realität?“, mit dem Voegelin sein Werk „Anamnesis“ beschließt, stellt eine umfassende Grundsatzarbeit über das Wesen politischer Realität und die Grundlagen einer diese Realität adäquat beschreibenden Politikwissenschaft dar. Der Aufbau und die Argumentation des Aufsatzes sind einigermaßen verwickelt, denn obwohl Voegelin im Vorwort zu „Anamnesis“ diesem Aufsatz „eine umfassende und vorerst befriedigende Neuformulierung der Philosophie des Bewußtseins“<sup>113</sup> attestiert, verraten häufige Wiederholungen, begriffliche Unklarheiten und gelegentliche Selbstkorrekturen innerhalb des Aufsatzes, daß sich Voegelin seiner Sache keineswegs sicher war. Daher gebe ich zunächst eine kurze Übersicht über die wichtigsten Themenkomplexe, die sich aus Voegelins Aufsatz extrahieren lassen, bevor dessen Inhalt im Einzelnen dargestellt und kritisiert wird.

Der wohl wichtigste Themenkomplex dieses Aufsatzes bezieht sich auf den Begriff der Realität. „Realität“ ist bei Voegelin ein Inbegriff absoluter metaphysischer Wahrheiten, die die Welt im Ganzen und die Stellung des Menschen in der Welt betreffen. Das Wissen um diese metaphysischen Wahrheiten („Ordnungswissen“) wird dem Menschen durch ein inneres Gefühl („Ordnungserfahrung“) vermittelt. Eine politische Ordnung kann nur dann eine gute politische Ordnung sein, wenn sie sich auf dieses Ordnungswissen gründet.

Der zweite Themenkomplex betrifft Voegelins sprachphilosophische Ausführungen. Voegelin war der Ansicht, daß die Wörter, mit denen die Ordnungserfahrung artikuliert wird, sich nicht wie gewöhnliche Wörter auf etwas Gegebenes beziehen, das ihre Bedeutung ist, sondern daß sie „Indizes“ sind, die etwas über die innere Verfassung und über besondere Erfahrungen des Bewußtseins vermelden.

Der dritte Themenkomplex behandelt die Beziehungen, die zwischen unterschiedlich niveauvollen Formen des Ordnungswissens bestehen. Voegelin zufolge können die Ordnungserfahrungen in einzelnen Fällen klarer oder weniger klar und damit das ihnen korrespondierende Ordnungswissen niveauvoller („differenzierter“) oder weniger niveauvoll („kompakter“) sein. Dennoch betreffen sie stets dieselbe Realität. Voegelin glaubt, daß es eine geschichtliche Entwicklung von kompakterem zu immer differenzierterem „Ordnungswissen“ gibt.

Der vierte Themenkomplex bezieht sich auf den Verlust und das tragische In-Vergessenheit-Geraten des Ordnungswissens. Voegelin unterscheidet nicht nur zwischen kompaktem und differenziertem Ordnungswissen, son-

---

<sup>113</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.8.



dern auch zwischen Philosophien, die überhaupt Ausdruck von Ordnungserfahrungen sind, und solchen Philosophien, die lediglich aus dogmatischer Begriffsklauberei und leerer Spekulation bestehen. Zwar bleibt die Realität immer dieselbe, aber sie kann in Vergessenheit geraten und das Ordnungswissen schlimmstenfalls durch Ideologien verdrängt werden. Voegelin bezeichnet dieses Phänomen als „Realitätsverlust“, und er hält es für die Ursache von politischen Katastrophen wie z.B. den Totalitarismus.

### 3.4.1 Naturwissenschaft und Politikwissenschaft

Im einleitenden Teil seines Aufsatzes stellt Voegelin die Behauptung auf, daß die Politische Wissenschaft von einer fundamental anderen Art sei als die Naturwissenschaften, so daß die Politikwissenschaft nach Voegelins Ansicht nicht zu einem durchgängig logisch zusammenhängenden System von Aussagen ausgebaut werden kann. Die Gründe hierfür sind für Voegelin prinzipieller Natur: 1. Der Gegenstandsbereich der Politikwissenschaft ist bereits durch nicht wissenschaftliche Interpretationen besetzt. 2. Der Gegenstand (Politik) wird durch Interpretationen des Gegenstandes selbst geformt. 3. Unterschiedliche Interpretationen der Politik, seien sie nun wissenschaftlicher oder unwissenschaftlicher Art, streiten einander ihren Wahrheitsanspruch ab und betrachten sich gegenseitig nur als Störfaktor innerhalb des Gegenstandsbereiches, indem sie beispielsweise gegen die jeweils andere Interpretation den Ideologievorwurf erheben.<sup>114</sup>

Aus all dem schließt Voegelin, daß die Beziehung von Wissen und Gegenstand in der Politikwissenschaft von grundsätzlich anderer Art ist als in den Naturwissenschaften und daß daher die Politikwissenschaft auch eine besondere Art von Wissen hervorbringen muß, welches Voegelin als „noetische Interpretation“ bezeichnet.<sup>115</sup>

Die Gründe, die Voegelin andeutet, legen jedoch nur sehr bedingt die Konsequenz der Wesensverschiedenheit von Politikwissenschaft und Naturwissenschaft nahe.<sup>116</sup> Der erste Grund gibt eine Bedingung wieder, die in genau derselben Weise auch für die Naturwissenschaft gilt, trifft sie doch ebenfalls auf religiöse, abergläubische und esoterische Deutungen der Natur. Der dritte Grund besagt lediglich, daß es bei den Deutungen der Politik anders als innerhalb der Naturwissenschaften nicht nur eine kooperative, sondern auch eine feindliche Konkurrenz gibt. Es folgt daraus jedoch nicht, daß

---

<sup>114</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.284-285.

<sup>115</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.287.

<sup>116</sup>Ich untersuche hier nur die Gründe, die Voegelin für diese These anführt. Eine Untersuchung, ob diese These, für die gewiß bessere Argumente ins Feld geführt werden können, grundsätzlich richtig ist, würde an dieser Stelle zu weit führen.

die Politikwissenschaft anders als eine Naturwissenschaft aufgebaut sein muß. Allein der zweite Grund könnte diese Konsequenz rechtfertigen. Allerdings erläutert Voegelin weder, ob und wie infolge dieser Selbstbezüglichkeit die konventionelle Theoriebildung Gefahr läuft zu scheitern, noch zeigt er, wie die „noetische Interpretation“ derartige Probleme vermeidet. Aus dem ersten Teil von Voegelins Aufsatz ergeben sich also keine stichhaltigen Gründe für die Vorteile oder die Notwendigkeit des noetischen Verfahrens.

### 3.4.2 Voegelins Begriff der Realität

Im zweiten Teil seines Aufsatzes beschäftigt Voegelin sich mit dem Wesen und der Rolle der noetischen Interpretation. Voegelin beginnt zunächst mit einigen dogmatischen Voraussetzungen über den Ursprung politischer Ordnung. Dann entwickelt er am Beispiel des Aristoteles den Begriff der „noetischen Exegese“ der Realitätserfahrung und versucht die komplizierte Beziehung zwischen der noetischen Exegese und der vergleichsweise primitiveren mythischen Auslegung zu bestimmen. Darauf geht Voegelin auf die Schwächen der aristotelischen Philosophie ein und leitet zu seiner eigenen Fortführung der aristotelischen Exegese über, in deren Zentrum ein höchst eigentümlicher Begriff der „Realität“ steht. Schließlich geht Voegelin auf das Thema des „Realitätsverlustes“ und der seiner Ansicht nach daraus resultierenden politischen Unordnung ein.

#### Die „Spannung zum Grund“ als Ursprung der Ordnung

Politische Ordnung entspringt Voegelin zufolge in letzter Instanz einer inneren Erfahrung des Menschen, der Erfahrung, geordnet zu sein „durch die Spannung zum göttlichen Grund seiner Existenz“.<sup>117</sup> Von dieser Erfahrung „strahlen“ in einer nicht näher spezifizierten Weise „die Interpretationen gesellschaftlicher Ordnung aus“.<sup>118</sup> Da diese Erfahrung nicht gegenständlich ist, (ähnlich, vermutlich, wie auch eine Stimmung oder das Lebensgefühl eines Menschen nicht gegenständlich sind) kann es kein „intersubjektives Wissen“ von der richtigen Ordnung geben, was Voegelin später jedoch nicht daran hindert, auf der intersubjektiven Verbindlichkeit der existenziellen Ordnungserfahrung zu bestehen. Im Ringen um einen angemessenen Ausdruck für diese innere Erfahrung, welches Anlaß für die verschiedensten Interpretationen der richtigen Ordnung gibt, erblickt Voegelin den Ursprung von „Spannungen in der politischen Realität“.<sup>119</sup> So vielfältig die Interpretationen der Ordnung

---

<sup>117</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.287.

<sup>118</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.287.

<sup>119</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.288.

auch sind, so ist ihnen doch gemeinsam, daß sie alle nur von einem Grund der Ordnung ausgehen, selbst dann, wenn, wie zur Zeit des Aristoteles, das Faktum einer Interpretationsvielfalt schon bekannt ist. Daraus schließt Voegelin, daß es auch tatsächlich nur einen Ordnungsgrund gibt. Dieser Schluß ist jedoch aus mehreren Gründen fragwürdig: Erstens läßt sich der Befund des Glaubens an einen einzigen Grund schwer mit polytheistischen Religionen oder mit naturphilosophischen Elementelehren, die mehr als ein Element annehmen (z.B. die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft bei Empedokles), vereinbaren.<sup>120</sup> Zweitens unterscheiden sich die Interpretationen, die einen einzigen Grund annehmen, zum Teil sehr stark voneinander hinsichtlich der Eigenschaften dieses Grundes. Es daher sehr fraglich, ob in den unterschiedlichen Interpretationen derselbe Grund gemeint ist. Drittens folgt daraus, daß es den Glauben an einen einzigen Grund gibt, weder daß dieser Grund existiert, noch daß es auch in Wirklichkeit nur ein einziger ist.

### Die „noetische“ Exegese bei Aristoteles

Voegelin geht nun in einiger Ausführlichkeit auf die Metaphysik des Aristoteles ein. Aristoteles hat nach Voegelins Auffassung als einer der ersten Philosophen eine umfassende „noetische Exegese“ des Bewußtseins geliefert. Die „noetische Exegese“ folgt historisch auf die rein mythische Deutung der Ordnung. Sie entsteht, wenn das Bewußtsein des Menschen entdeckt und infolge dessen der Grund der Ordnung in der inneren Erfahrung und nicht mehr im Kosmos gesucht wird. Die Auslegung der Bewußtseinerfahrung ist es, was Voegelin „noetische Exegese“ nennt.<sup>121</sup>

Woraus entspringt das Bedürfnis nach einer noetischen Exegese? Voegelins Aristoteles-Interpretation zufolge lebt der Mensch, der den Grund seiner Existenz nicht kennt, in einem Zustand der Angst.<sup>122</sup> Diese Angst ist zugleich eine metaphysisch sehr informative Angst, denn sie enthält „das Wissen des Menschen um seine Existenz aus einem Seinsgrund, der nicht der Mensch

---

<sup>120</sup>Es kann berechtigterweise in Zweifel gezogen werden, ob es bei den Elementelehren der Vorsokratiker um die Bestimmung eines *Ordnungs*-grundes geht. Aber im Zusammenhang der Voegelinschen Interpretation der Philosophiegeschichte wäre diese Annahme konsequent.

<sup>121</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.288. Wörtlich spricht Voegelin davon, daß die „noetische Exegese“ den „Logos“ des Bewußtseins auslegt.

<sup>122</sup>Daß Aristoteles nicht eigentlich von „Angst“ spricht, erklärt Voegelin kurzerhand damit, daß es in der griechischen Sprache kein entsprechendes Wort gegeben habe. (Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.288.) An dieser Stelle wird sehr deutlich, wie anachronistisch Voegelin einen Schlüsselbegriff des modernen Existentialismus in die Deutung der klassischen Philosophie hineinträgt.

selbst ist.<sup>123</sup> Nun möchte der Mensch diesen Seinsgrund verständlicher Weise näher kennenlernen. Deshalb strebt er nach Wissen. Dieses Streben hat die Form eines suchenden Begehrens, es hat die Richtung auf den Seinsgrund hin, und es wird am anderen Ende vom Seinsgrund durch eine eigenständige Anziehungskraft - über die dieser gemäß Aristoteles verfügt - unterstützt. Die Richtung dieser Suche bezeichnet Voegelin als „Ratio“. Unter „rational“ versteht Voegelin daher völlig abweichend vom üblichen Wortgebrauch in etwa das, was Bergson (nach Voegelins Interpretation) mit der „Offenheit der Seele“ meint, also eine besonders ausgeprägte spirituelle Sensibilität.<sup>124</sup> Voegelin führt nun noch weiter aus, wie sich bei Aristoteles die Beziehung zwischen menschlichem Wissen und göttlichem Seinsgrund als eine Form von „Partizipation“, d.i. der Teilhabe des Menschen am göttlichen Seinsgrund, darstellt. Obwohl Voegelin den Begriff der Partizipation im folgenden für seine eigenen Überlegungen übernimmt, werden weder die genaue Bedeutung dieses Begriffes noch die Bedingungen der Möglichkeit eines derartigen Vorgangs von Voegelin näher bestimmt. Der Verzicht auf die Klärung dieses Begriffes ist um so verwunderlicher, als Voegelin feststellt, daß in Aristoteles Überlegungen an dieser Stelle noch sehr massiv mythische Denkweisen Eingang gefunden haben.

Diese Feststellung führt Voegelin zu einem neuen Thema, nämlich der grundsätzlichen Frage nach der Beziehung von Mythos und noetischer Exege-

---

<sup>123</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.289.

<sup>124</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.289. - Vgl. auch Eric Voegelin: *In Search of the Ground*, in: *Conversations with Eric Voegelin*. (ed. R. Eric O'Connor), Montreal 1980, S.1-20 (S.4-5). - Hier führt Voegelin anhand von Aristoteles aus, daß von Rationalität nur die Rede sein kann, wenn nicht bloß das Mittel in bezug auf den Zweck sondern auch der Zweck selbst rational ist, wozu die Zweck-Mittel-Ketten irgendwann einmal zum *Nous* als dem höchsten Zweck führen müssen. Dieses Argument liefert zwar eine Definition von *Nous*, beweist aber weder dessen Existenz noch die Identität des so definierten *Nous* mit dem transzendenten Seinsgrund, der sich (mutmaßlich) in mystischen Erfahrungen zeigt. - Auf das Grundproblem, welches die legitime Bedeutung umstrittener Ausdrücke wie z.B. „Ratio“ ist, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Zwei Anmerkungen erscheinen mir jedoch angesichts der von Voegelin verfolgten semantischen Strategie notwendig: 1. Die legitime Wortbedeutung ist nicht notwendigerweise die historisch ursprünglichste Bedeutung dieses Wortes, da sich auch Wörter und Begriffe entwickeln können, und die Entwicklung nicht notwendigerweise eine Degeneration sein muß. Daher wäre es falsch zu sagen: Aristoteles hat als erster von „Ratio“ gesprochen, also müssen wir uns an das halten, was Aristoteles damit gemeint hat. 2. Wenn man ein Wort in einer anderen als der üblichen Bedeutung verwenden will, so muß man entweder darauf achten, die neue Bedeutung so zu wählen, daß das semantische Feld des Wortes erhalten bleibt (z.B. rational ist immer etwas, was jedermann durch nachdenken einsichtig werden kann), oder man muß das gesamte semantische Feld abändern, was möglicherweise eine Lawine von Redefinitionen nach sich zieht. Bei beiden Punkten spielt es keine Rolle, wie fehlgeleitet der herrschende Sprachgebrauch ist. Im übrigen ist immer Abhilfe durch die Einführung neuer Begriffe möglich.

se. Voegelin zufolge beruht der Mythos auf einem eigenen Typ von Welterfahrung, den er im Gegensatz zur noetischen Erfahrung als „Primärerfahrung“ bezeichnet. Für gewöhnlich ersetzt bzw. „differenziert“ die noetische Erfahrung die Primärerfahrung. Aber es gibt eine Ausnahme, bei der dies nicht möglich ist: Die Erfahrung der Wesensgleichheit aller Menschen. Diese Ausnahme berührt zugleich eines der Fundamentalprobleme der gesamten philosophischen Konzeption Voegelins, nämlich das Problem, wie die noetischen Erfahrungen, obwohl sie kein intersubjektives Wissen zulassen,<sup>125</sup> dennoch für alle Menschen gültig sein können. Nach Voegelins Ansicht geht die universelle Gültigkeit noetischer Erfahrung aus der Wesensgleichheit aller Menschen hervor, welche Gegenstand der mythischen Primärerfahrung ist. Offensichtlich ist die Ersetzung dieser Primärerfahrung durch eine noetische Erfahrung nicht möglich, denn dies würde zu einem Begründungszirkel führen. Voegelin übersieht jedoch mehrere Schwierigkeiten: Erstens würde das Problem der Universalität der noetischen Erfahrung nur auf das Problem der Universalität des Mythos verschoben werden, so daß sich auf einer anderen Ebene genau dasselbe Gültigkeitsproblem wieder stellt. Zweitens folgt aus der grundsätzlichen Wesensgleichheit aller Menschen nicht, daß die Menschen auch hinsichtlich ihrer religiösen Erfahrungen gleich sind, oder daß die religiöse Erfahrung eines Menschen verbindlich für einen anderen Menschen sein kann. Drittens läßt sich die Wesensgleichheit aller Menschen prinzipiell nicht mythisch begründen, denn Mythen können höchstens etwas veranschaulichen aber niemals begründen.<sup>126</sup>

Doch damit ist noch nicht alles über den komplizierten Zusammenhang von noetischer Exegese und Mythos gesagt. Wird versucht, die tieferen Beziehungen dieser beiden Auslegungsweisen zu einander und zur Wirklichkeit zu ergründen, so findet man sich Voegelin zufolge zunächst vor einer Reihe von Aporien wieder, die aufgelöst werden müssen: Die erste Aporie beruht darauf, daß sowohl die noetische Erfahrung als auch andere Auslegungsweisen, seien sie nun mythischer oder dichterischer oder philosophischer Art, Formen der Partizipation darstellen. Gleichzeitig wird das Wort „Partizipation“ aber auch als Selbstbezeichnung allein der noetischen Erfahrung verwendet. Voegelin übersieht, daß hier offenbar ein Wort in zweierlei Bedeutung gebraucht wird. Anstatt durch die Einführung eines neuen Wortes oder durch ein qualifizierendes Adjektiv Klarheit zu schaffen,<sup>127</sup> zieht Voegelin die falsche Schluß-

---

<sup>125</sup>Dies behauptet Voegelin auf S.287. Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.287.

<sup>126</sup>Vgl. zum letzten Punkt auch die Ausführungen zu Voegelins Aufsatz „Zur Struktur des Bewußtseins“ weiter vorne in dieser Arbeit.

<sup>127</sup>Dazu ist es keineswegs notwendig, wie Voegelin unter (2) (*Anamnesis*, S.292.) sagt, „das Partizipieren des Philosophen ... von den anderen Fällen zu dissoziieren und ihm kognitive Qualität zuzuschreiben“. Zum „Dissoziieren“ genügt es hinsichtlich des von Voe-

folgerung, daß die Partizipation als Spezies unter sich selbst als Genus fele. Voegelin krönt seinen logischen Fehler durch die kategorische Feststellung, daß „die Logik der Gegenstände und ihrer Klassifikation“<sup>128</sup> nicht auf den Realitätsbereich des Partizipierens anwendbar sei. Übrigens glaubte Voegelin recht häufig, vor einem Rätsel zu stehen, wenn er auf mehrdeutige Ausdrücke traf. Als ein Opfer seiner anti-nominalistischen Vorurteile erkannte er in diesen Vieldeutigkeiten nicht eine sprachliche Ungenauigkeit, wie sie durch eine saubere begriffliche Unterscheidung leicht bereinigt werden kann, sondern er vermutete in derartigen Vieldeutigkeiten oftmals einen tiefern Sinn und damit ein schwieriges philosophisches Problem.<sup>129</sup> In Wirklichkeit handelt es sich jedoch nur um den klassischen Fall eines philosophischen Scheinproblems.

Trotz der völlig mißlungenen Herleitung seines Gedankens läßt sich aus Voegelins Worten dennoch entnehmen, worauf er hinaus will. Im Folgenden versteht Voegelin das Wort „vergegenständlichen“ nicht mehr im Sinne von „klassifizieren“, sondern im Sinne von „zum Gegenstand einer Untersuchung machen“. Diese Form von Vergegenständlichung ist eine Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnis, aber sie schneidet gleichzeitig die Möglichkeit eines existentiellen Verstehens im Sinne von Jaspers ab.<sup>130</sup> Hieraus ergibt sich

---

gelin aufgeworfenen logischen Problemes, daß die Fälle überhaupt unterschieden werden können, was offenbar gegeben ist, denn wenn zwischen noetischer und nicht-noetischer Auslegung unterschieden werden kann, dann kann auch zwischen noetischer Auslegung und der Klasse unterschieden werden, die die noetische und nicht-noetische Auslegung (und möglicherweise noch weitere Übergangsformen) enthält.

<sup>128</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.293.

<sup>129</sup>An prominenter Stelle liefert dafür die Diskussion des Begriffes der Geschichte in „Order and History I“ ein Beispiel. (Vgl. Voegelin, *Order and History I*, S.126-133.) Voegelin hätte sich einen Großteil seiner mühevollen Erörterungen sparen können, wenn er von vornherein klar zwischen Geschichte und Geschichtsbewußtsein bzw. zwischen Geschichte und Heilsgeschichte unterschieden hätte. Denn es ist durchaus nichts Absurdes daran zu sagen, daß die alten Ägypter, wie jedes Volk, eine Geschichte hatten aber keine Heilsgeschichte wie das Volk Israel, während es in der Tat falsch wäre zu behaupten, Israel habe eine Geschichte, Ägypten aber nicht.

<sup>130</sup>Jaspers, *Begriff der existentiellen Kommunikation*, Philosophie II, S.51, S.58 - Vgl. Jeanne Hersch: *Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk*, 4. Aufl., München 1990, S.31-35. - Es gibt zahlreiche Berührungspunkte zwischen dem Denken Voegelins und der Philosophie Jaspers', auf die hier jedoch nicht ausführlich eingegangen werden kann. Einige Bemerkungen über die nicht weniger gravierenden Unterschiede sind jedoch dringend angebracht: Bei Voegelin wird die Existenzphilosophie um eine politische Militanz verschärft, die geeignet ist, einige ihrer Botschaften geradezu ins Gegenteil zu verkehren. So glaubt Voegelin, die Öffnung zur Transzendenz ebenso einfordern zu können wie die existentielle Kommunikation, die zudem auf Basis von Bedingungen zu erfolgen hat, welche Voegelin vorschreibt (Anerkennung der Existenz des und einer liebenden Beziehung zum transzendenten Sein). Das Scheitern der existentiellen Kommunikation auf Basis der geöffneten Seele bedeutet für Voegelin nicht bloß ein existentielles Mißlingen von individueller

für Voegelin, daß die noetische und die nicht-noetische Auslegung sich nicht gegenseitig „vergegenständlichen“ können, ohne daß etwas dabei verloren ginge, weil beide Formen des Partizipierens und damit derselben existentiellen Betroffenheit sind, die durch die Berührung mit der Transzendenz entsteht. Aus dem Blickwinkel der noetischen Auslegung darf also anderen Auslegungsformen der Rang der Partizipation nicht abgesprochen werden.

Aber auch wenn der Mythos daher nicht gänzlich der Unwahrheit verfällt, so wird doch, wie Voegelin meint, aus der noetischen Exegese heraus ein Wahrheitsgefälle sichtbar. Die Entwicklung von niederer Wahrheit zu höherer Wahrheit nennt Voegelin das „Feld der Geschichte“. Diese Entwicklung findet zunächst im Bewußtsein einzelner Menschen statt, die eine vollkommenere Ausdrucksform für die Partizipation und damit eine höhere Wahrheit finden. Da diese neue Ausdrucksform jedoch zur Infragestellung nicht bloß der bisherigen persönlichen Überzeugungen des Denkers, sondern auch der gesellschaftlich tradierten Ausdrucksformen führt, erlangt sie gesellschaftliche Bedeutung.<sup>131</sup>

Diesen logisch entwickelten Beziehungen zwischen noetischer Exegese und anderen Auslegungsformen versucht Voegelin nun bei Aristoteles nachzuspüren. Aristoteles nimmt in seiner Metaphysik auf zwei geistige Traditionen Bezug: Auf die Mythologie und auf die Philosophie von den Vorsokratikern bis Platon. Üblicherweise werden diese beiden Traditionen als zwei unterschiedliche, ja gegensätzliche Diskurstypen innerhalb der hellenischen Geisteskultur betrachtet. Dieser Sichtweise entspricht ebenfalls weitgehend das Selbstbild der antiken griechischen Philosophen einschließlich des Aristoteles.<sup>132</sup> Voegelin leugnet auch keineswegs, daß Aristoteles sich mit den Vorsokratikern auf gleicher Ebene auseinandersetzt.<sup>133</sup> Allerdings hält Voegelin, der glaubt, in diesem Punkt Aristoteles besser als dieser sich selbst zu verstehen, ihm dies als eine Ungenauigkeit vor, denn da Aristoteles sich nach Voegelins Verständnis bereits auf einem höherem Erfahrungsniveau als die Vorsokratiker

---

Tragik, sondern es begründet - wenn man Voegelins Polemik ernst nimmt - den Vorwurf eines schuldhaften Vergehens, welches in letzter Instanz die politische Untragbarkeit des Scheiternden nach sich zieht.

<sup>131</sup>Vgl. Voegelin, S.294.

<sup>132</sup>Vgl. Luc Brisson: Einführung in die Philosophie des Mythos. Antike, Mittelalter und Renaissance. Band I, Darmstadt 1996, S.13-19 / S.52-53.

<sup>133</sup>Darauf, daß Aristoteles sich in der „Metaphysik“ ebenfalls kritisch auf Platon bezieht, geht Voegelin nicht näher ein. Dies hätte ihn vermutlich auch zu längeren Ausführungen gezwungen, da Voegelin in Platon einen Philosophen desselben noetischen Erfahrungsniveaus wie Aristoteles sieht, Aristoteles jedoch Platon nicht anders als die Vorsokratiker behandelt, indem für ihn Platon nur eine weitere (und besonders falsche) Theorie vom Grund des Seins entwickelt hat. (Vgl. Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie (Hrsg. und übersetzt von Franz F. Schwarz), Stuttgart 1984, S.34-36 (987b-988a).)

befindet, so dürfte Aristoteles nach Voegelins Ansicht eigentlich nicht mehr auf gleicher Ebene mit den Vorsokratikern diskutieren.

Während für Voegelin also Aristoteles (und Platon) von den Vorsokratikern durch eine Erfahrungsstufe getrennt sind, scheint ihm der Unterschied zwischen Philosophie und Mythos andererseits weniger fundamental. Auf allen Stufen, vom Mythos über die Vorsokratiker bis zu Aristoteles, geht es, Voegelin zufolge, um eine Erfahrung der „Partizipation“ und um deren Artikulation in Symbolen. Aufgrund dieses Philosophiebegriffes ist Voegelin gezwungen, den argumentativen Charakter der hellenischen Philosophie zu leugnen. Daß Aristoteles gegen die Vorsokratiker argumentiert, stellt für Voegelin lediglich einen Überredungstrick dar, der dazu dient, die soziale Dominanz seines eigenen Auslegungsmodells in einem Umfeld zu sichern, in welchem philosophisches Argumentieren den üblichen Diskursmodus bildete.<sup>134</sup> Was sich von Stufe zu Stufe ändert, ist die Erfahrung, die von Mal zu Mal „differenzierter“ wird. Durch diese Steigerung entsteht die Geschichte. Und zwar entsteht dabei nicht, wie man denken könnte, irgend eine bestimmte Geschichte, etwa die Geschichte der religiösen oder philosophischen Erfahrungen, sondern es entsteht die Geschichte schlechthin, denn Geschichte wird „durch das Bewußtsein konstituiert, so daß der Logos des Bewußtseins darüber entscheidet, was geschichtlich relevant ist, und was nicht.“<sup>135</sup> Voegelin fügt hinzu, daß die Zeit, in der sich die Geschichte abspielt, keineswegs „die der Außenwelt ist, ... sondern die dem Bewußtsein immanente Dimension des Begehrens und Suchens nach dem Grund.“<sup>136</sup> Da ferner alle Menschen nach dem Grund suchen, ist die solcherart durch das Bewußtsein konstituierte Geschichte „universell-menschlich“<sup>137</sup>.

Es fällt schwer, diese Äußerungen über die Geschichte nachzuvollziehen. Denn entweder man versteht sie als Aussagen über das, was konventionellerweise als Geschichte bezeichnet wird, also etwa über die politische Geschichte. Dann sind Voegelins Aussagen schlicht falsch, denn die politische Geschichte spielt sich natürlich in der äußeren Zeit ab, und der „Logos des Bewußtseins“ kann so wenig über das entscheiden, was geschichtlich relevant ist, wie er über das entscheiden kann, was geschehen ist. Oder man versteht Voegelins Äußerungen als Definition von „Geschichte“. Dann bleibt die so definierte Geschichte jedoch für alle, die nicht Anhänger der Voegelinschen oder einer ähnlichen Philosophie sind, völlig irrelevant. „Universell-menschlich“ ist diese Geschichte höchstens ihrem eigenen Anspruch nach, ähnlich, wie auch manche Religionen sich selbst als „universell-menschlich“ verstehen, ohne es

---

<sup>134</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.296 (oben).

<sup>135</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.299.

<sup>136</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.299.

<sup>137</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.299.



jedoch, da es ihrer eine Vielzahl gibt, jemals zu sein.

### Der Begriff der politischen Realität

Voegelin leitet nun mit einer Kritik an Aristoteles über zu seiner eigenen noetischen Exegese. Die größte Schwäche von Aristoteles' noetischer Exegese erblickt Voegelin darin, daß Aristoteles an zentraler Stelle immer wieder auf den sehr mißverständlichen Ausdruck „Ousia“ zurückgreift. Voegelin zufolge ist dieser Ausdruck noch der mythischen Primärerfahrung verhaftet und bezieht sich auf die „fraglos, selbstverständlich und überzeugend uns entgegentretende Wirklichkeit der ‘Dinge’“. <sup>138</sup> Dieser mythische Überhang, den Voegelin in diesem Falle offenbar nicht wie im Falle der mythisch begründeten Wesensgleichheit aller Menschen für sachlich notwendig hält, rächte sich historisch, indem spätere Philosophen, bei welchen die noetische Erfahrung so weit in den Vordergrund gerückt war, daß die mythische Primärerfahrung fast völlig verblaßt war, die aristotelische „Ousia“ als Gegenstandsbezeichnung mißverstanden und begrifflich-philosophische Spekulationen daran knüpften. Das Mißverständnis des Aristoteles ist Voegelin zufolge die Ursache für den theologischen und philosophischen Dogmenstreit über Fragen wie die der Unsterblichkeit der Seele, der Beweisbarkeit der Existenz Gottes oder der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Das historische Unheil vollendet sich für Voegelin mit der Aufklärung und dem Positivismus, die nicht nur, was noch zu rechtfertigen wäre, die dogmatischen Argumente der mittelalterlichen Philosophie angreifen, sondern die auch die höhere Realität des Partizipierens des Menschen am Seinsgrund leugnen. Dies zieht nach Voegelins Überzeugung auf individueller Ebene die psychopathologische Erscheinung des „realitätslosen Existierens“ und auf gesellschaftlicher Ebene den Totalitarismus nach sich. Voegelin illustriert diese Zusammenhänge mit einigen Beispielen aus der schönen Literatur, worin Wirklichkeitsverlust und Sprachlosigkeit thematisiert werden. <sup>139</sup>

Wenn die noetische Exegese des Aristoteles also in einigen Punkten noch unvollkommen oder wenigstens mißverständlich ist, dann stellt sich natürlich die Frage, wie sie besser durchgeführt werden kann. Voegelin versucht dies, indem er statt der problematischen „Ousia“ des Aristoteles den Begriff der Realität in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt. „Realität“ wird gewöhnlicherweise als der Inbegriff all dessen verstanden, was tatsächlich vorhanden ist, im Gegensatz zu dem, was bloß in der Vorstellung oder der Phantasie existiert. Voegelin gebraucht dieses Wort in einem anderen Sinne. Für

<sup>138</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.301.

<sup>139</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.302-303.

ihn ist „Realität“ ein Inbegriff bestimmter metaphysischer Seinszusammenhänge, die er in dem Satz zusammenfaßt: „Eine Realität, genannt Mensch, bezieht sich, innerhalb eines umgreifend Realen, durch die Realität des Partizipierens, genannt Bewußtsein, erfahrungs- und bildhaft auf die Termini des Partizipierens als Realitäten“.<sup>140</sup> Der wesentliche Teil dieser Aussage liegt in dem Wort „Partizipieren“ und darin, daß zu den „Termini des Partizipierens“ (denjenigen Dingen, die aneinander partizipieren) auch der „göttliche Grund“ gehört, dessen Existenz Voegelin, wie üblich, ohne weitere Begründung als vermeintliches Erfahrungsfaktum voraussetzt. Weiterhin spielt für Voegelin eine große Rolle, daß der Vorgang der Partizipation und die partizipierenden Bestandteile („Termini des Partizipierens“) einen untrennbaren Gesamtzusammenhang bilden. Wollte man also beispielsweise nur von Gott bzw. dem göttlichen Grund reden, ohne auch auf die Beziehung des Menschen zu Gott einzugehen, so würde man sich nach Voegelins Ansicht wohl eines gedanklichen Fehlers oder wenigstens einer Ungenauigkeit schuldig machen. Voegelin ist um die Wahrung dieses Gesamtzusammenhangs so ängstlich besorgt, daß er es sogar für unumgänglich hält, das Wort „Realität“ vieldeutig zu gebrauchen, derart daß es zugleich sowohl den Gesamtzusammenhang als auch jeden einzelnen Bestandteil des Zusammenhanges und darüber hinaus auch noch die „Symbole“ bezeichnet, die zur Artikulation des Gesamtzusammenhanges oder seiner Bestandteile gebraucht werden.<sup>141</sup> Die „Realität“ des Partizipierens und seiner „Termini“ ist immer und in gleichbleibender Weise vorhanden, unabhängig davon, auf welchem Niveau (noetisch oder prä-noetisch) sie erlebt und artikuliert wird. Sie bleibt als Realität selbst dann noch gegenwärtig, wenn sie geleugnet wird. Etwas irritierend wirkt es auf den ersten Blick, daß Voegelin trotz dieser ausdrücklichen Erklärung wenige Zeilen weiter nicht mehr von der Konstanz der Realität ausgeht, sondern davon spricht, daß die „Realität“ zugleich konstant und veränderlich ist.<sup>142</sup> Vielleicht muß man sich das Partizipieren ähnlich der Beziehung der Verwandtschaft zwischen verwandten Menschen vorstellen, die auch dann noch vorhanden ist, wenn die Verwandten kein Wort miteinander reden, die aber dadurch stark inten-

---

<sup>140</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.304.

<sup>141</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.305, S.307. - Daß Voegelin die Vieldeutigkeit des Wortes „Realität“ für notwendig erklärt, verwundert umso mehr, als er sie selber durch den Gebrauch unterschiedlicher und sich auf jeweils andere Aspekte beziehende Ausdrücke („Realität“, „Partizipation“, „Termini des Partizipierens“) zu umgehen weiß. (Vgl. auch: Voegelin, *Order and History V*, S.16-18. Hier tritt an die Stelle des vieldeutigen Realitätsbegriffes der Komplex von Bewußtsein-Realität-Sprache, dessen einzelne Elemente ebenfalls terminologisch eindeutig gekennzeichnet sind.) Vermutlich haben wir es hier wieder mit dem sprachlogischen Problem der vieldeutigen Ausdrücke zu tun, welches Voegelin so viel Kopfzerbrechen bereitete.

<sup>142</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.306.

siviert werden kann, daß die Verwandten wieder anfangen, miteinander zu kommunizieren, indem sie beispielsweise Geburtstagsgrüße oder Weihnachtskarten austauschen. Auch die Partizipation kann intensiviert werden, wenn sich die Menschen ihrer bewußt werden und sie auf das Niveau „noetischer Erfahrung“ heben. Einen derartigen Zusammenhang scheint Voegelin im Auge zu haben, wenn er von der gleichzeitigen Konstanz und Veränderlichkeit der Partizipation spricht. Im ganzen repräsentiert der Begriff der Realität in Voegelins Gedankengebäude jedoch das Unveränderliche gegenüber den sich wandelnden Erfahrungen und ihren unterschiedlichen Artikulationen.<sup>143</sup>

Ein schwerwiegendes Mißverständnis ist es Voegelin zufolge, wenn auf Grund einer plötzlichen und sehr intensiven Steigerung der Partizipationserfahrung irrtümlich geglaubt wird, der Mensch und die Welt selbst hätten sich nun in ihrem Wesen verwandelt. In diesem Mißverständnis glaubt Voegelin die Ursache sowohl der aufklärerischen Fortschrittsidee als auch von apokalyptischen Visionen und Endzeithoffnungen entdecken zu können.<sup>144</sup> Die Behauptung, daß eine plötzlich intensiviert Partizipationserfahrung die Ursache dieser Phänomene sei, verblüfft ein wenig, da Voegelin unmittelbar zu vor noch das politische Unheil aus der Leugnung der metaphysischen Seinsrealität abgeleitet hat.<sup>145</sup> Besonders deutlich wird diese Unsittmigkeit bei Voegelins Deutung der aufklärerischen Fortschrittsidee: Wenn die Aufklärung die Leugnung der metaphysischen Realitätserfahrung par excellence verkörpert, wie kann dann die aufklärerische Fortschrittsidee zugleich Ausdruck des Überschießens dieser Realitätserfahrung sein?

Der Überschwang durchbrechender neuer Realitätserfahrung kann weiterhin dazu führen, daß Bewußtsein und Realität, die nach Voegelins Auffassung im Verhältnis eines Teils zum Ganzen stehen, irrtümlich für vollidentisch gehalten werden. Diese Gefahr deutet sich schon bei Aristoteles an, wenn er, an Parmenides anknüpfend, Denken und Gedachtes miteinander identifiziert. Bei Hegel, der wiederum auf Aristoteles zurückgreift, wird dann der göttliche Grund in das Bewußtsein hineingezogen, womit für Voegelin der schwerwiegende Tatbestand gnostischer Spekulation erfüllt ist.<sup>146</sup>

Ausgehend von seiner Vorstellung davon, was Realität in Wahrheit ist, stellt Voegelin nun einige methodologische Grundsätze hinsichtlich der Interpretation von unterschiedlichen Deutungen der Realität („Realitätsbildern“) auf. Selbstredend scheint Voegelin auch hier wieder vorauszusetzen, daß My-

<sup>143</sup>Vgl. auch Vgl. Eric Voegelin: Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte, in: Eric Voegelin, Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Späte Schriften (Hrsg. von Peter J. Opitz), Stuttgart 1988, S.99-126 (S.107-108 / S.111-112.).

<sup>144</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.307.

<sup>145</sup>Vgl. Anamnesis, S.302/303.

<sup>146</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.307-309.

thologie, Religion und Philosophie samt und sonders solche „Realitätsbilder“ verkörpern. Zunächst müssen daher die „Realitätsbilder“ als Ausdruck jener von Voegelin als wahr und gültig erkannten „Realitätsform des Partizipierens“<sup>147</sup> verstanden werden. Wenn alle „Realitätsbilder“ als Ausdruck jener einen „Realitätsform“ verstanden werden, so hat dies Voegelin zufolge den wissenschaftsökonomischen Vorteil, daß sich daraus unmittelbar eine Erklärung für die oft überraschende Übereinstimmung räumlich und zeitlich unabhängig voneinander entstandener „Realitätsbilder“ ergibt, ohne daß „okkasionelle Theorien“ zur Deutung solcher Übereinstimmungen gefunden werden müssen. Dies ist ein für Voegelins Verhältnisse überraschend einleuchtendes Argument. Voegelin unterschlägt dabei jedoch, daß jener wissenschaftsökonomische Vorteil dadurch wieder aufgehoben wird, daß nun „okkasionelle Theorien“ zur Erklärung von Abweichungen zwischen „Realitätsbildern“, die es ja auch gibt, erfunden werden müssen. Ein weiterer methodologischer Grundsatz, den Voegelin in diesem Zusammenhang aufstellt, besteht darin, daß „Realitätsentwürfe, die sich als Systeme geben“<sup>148</sup> am Maßstab der Realität, mit welcher selbstredend die von Voegelin als wahr und richtig erkannte Realität des Partizipierens gemeint ist, untersucht werden müssen. Es genügt nicht, sie nur auf Grundlage ihrer eigenen Voraussetzungen zu verstehen. Voegelin vertritt also wenigstens in Bezug auf bestimmte „Realitätsentwürfe“ inzwischen genau den gegenteiligen Grundsatz zu der im Husserl-Brief aufgestellten Forderung, das Selbstverständnis eines Denkers zur Grundlage der Interpretation seiner Philosophie zu nehmen.

Nachdem Voegelin noch einmal kurz das Thema des „Realitätsverlustes“ gestreift hat, kommt er auf die Möglichkeit der „periagogé“, der inneren Umkehr zu sprechen, durch die sich jeder Mensch auch in realitätsverlassener Zeit von falschen „Ersatzrealitäten“ reinigen kann. Als Beispiel zieht Voegelin hier die Entwicklung von Albert Camus heran, in dessen intellektuellem Werdegang er vorbildhaft die inneren Kämpfe verkörpert sieht, die nach Voegelins Ansicht ein Mensch in der heutigen Zeit durchleben muß, „der im Widerstand gegen die Zeit seine Wirklichkeit als Mensch gewinnen will.“<sup>149</sup>

### 3.4.3 Kritik von Voegelins Realitätsbegriff

Wie überzeugend ist nun Voegelins Vorstellung von Realität, von der Notwendigkeit ihrer Anerkennung und von den Gefahren ihres Verlustes? Hier stellt sich erstens die Frage der metaphysischen Wahrheit von Voegelins Realitätsvorstellung: Gibt es wirklich ein transzendentes Sein, und beugt es sich tat-

---

<sup>147</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.309.

<sup>148</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.310.

<sup>149</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.313.

sächlich gnädig zum liebend hingerissenen Menschen hinab? Zweitens stellt sich die Frage der Begründbarkeit von Voegelins Realitätsbild: Woher wissen wir, daß die Realität so beschaffen ist, wie Voegelin es sagt? Kann die Übereinstimmung mit der inneren Erfahrung auch dann noch eine hinreichendes Kriterium für die Wahrheit des Voegelinschen Realitätsbildes sein, wenn man wie Voegelin zugibt, daß es in bezug auf diesen Gegenstand von einander abweichende innere Erfahrungen gibt? Drittens stellt sich die Frage, ob der Realitätsverlust, so wie ihn Voegelin versteht, in der Tat mit Notwendigkeit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit politische Unordnung nach sich zieht, und ob umgekehrt die Anerkennung der Voegelinschen Seinsrealität für die Errichtung politischer Ordnung in irgend einer Weise vorteilhaft ist. Es empfiehlt sich, die letzte dieser Fragen zuerst zu untersuchen, denn von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob den anderen Fragen nur eine theoretische Bedeutung oder auch eine praktisch-politische Dringlichkeit zukommt.

### **Voegelins Verwechslung von gewöhnlichem und spirituellem Realitätsverlust**

Auf die Unklarheiten, die sich durch die unterschiedlichen Formen von Realitätsverlust, von denen Voegelin spricht, ergeben, wurde bereits hingewiesen. An dieser Stelle ist daher vor allem die grundsätzliche Frage zu stellen, ob Realitätsverlust das politische Chaos nach sich zieht? Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man geneigt sein, diese Frage ohne jedes Zögern zu bejahen. Wenn die Bürger und insbesondere die Politiker das Gefühl für die Grenzen ihrer Möglichkeiten verlieren, vollkommen unrealistische Wünsche hegen oder gar utopisch-weltfremde Vorstellungen davon haben, was überhaupt möglich ist, dann steht allerdings zu befürchten, daß eine chaotische Politik dabei herauskommt. Nach genauerer Untersuchung von Voegelins Äußerungen stellt sich jedoch heraus, daß es gar nicht dies ist, was er mit Realitätsverlust meint. Unter Realitätsverlust versteht Voegelin vielmehr die Nicht-Anerkennung einer bestimmten metaphysischen Seinsrealität und insbesondere des „Partizipierens“ des Menschen am transzendenten göttlichen Seinsgrund. Zur besseren Unterscheidung kann das, was Voegelin unter Realitätsverlust versteht, als spiritueller Realitätsverlust bezeichnet werden. Wie verhält sich nun der spirituelle Realitätsverlust zum gewöhnlichen Realitätsverlust? Zieht ein spiritueller Realitätsverlust auch einen Realitätsverlust auf pragmatischer Ebene nach sich? Diese Annahme ist wenig einleuchtend. Warum sollte denn beispielsweise ein Mensch, der nicht an die Existenz eines transzendenten Seins glaubt, weniger als andere Menschen dazu in der Lage sein, die Grenzen des Möglichen zutreffend einzuschätzen? Umgekehrt spricht ebensowenig dafür,

daß jemand, der über ein hohes Maß an spirituellem Realitätssinn verfügt, bessere Voraussetzungen für das Verständnis oder die Gestaltung der politischen Wirklichkeit mitbringt. Voegelin leugnet auch keineswegs, daß die richtige Gesinnung und eine erfolgreiche pragmatische Politik zweierlei sind. Wozu ist dann aber der richtige spirituelle Realitätssinn überhaupt wichtig? Wenn Voegelin im Zusammenhang mit dem Thema „Realitätsverlust“ immer wieder auf die totalitären Herrschaften anspielt, so liegt der Grund wohl darin, daß Voegelin sich von einer Verbreitung des Empfindens für die spirituelle Realität eine besondere immunisierende Wirkung gegen den Totalitarismus und totalitäre Demagogie erhoffte. Wohlmöglich ging Voegelin davon aus, daß die in der „Spannung zum Grund“ lebenden Menschen schon deshalb nicht auf den Totalitarismus hereinfließen würden, weil die totalitäre Propaganda, der durch politische Bildung und Aufklärung auf der Sachebene so schwer beizukommen ist, dann ihrem innersten Lebensgefühl widersprechen würde. Eine gewisse Plausibilität kann man Voegelins Überlegung daher nicht absprechen. Nur vernachlässigt Voegelin völlig, daß auch andere Existenzweisen als nur die Existenz in der „Spannung zum Grund“ oder ihre kompakten Vorstufen dies leisten können. Hier wäre etwa an die Existenzweise eines Atheisten mit humanen moralischen Grundsätzen zu denken. Daß Voegelins Menschenkenntnis und psychologische Phantasie in dieser Hinsicht von einer solchen Engstirnigkeit sind, könnte damit zusammenhängen, daß die „Realität“ Voegelins auch den Kern seiner Seinsmetaphysik und seiner theogonischen Geschichtsdeutung bildet. In diesen Bereichen kann es natürlich nur eine Wahrheit geben. Aber warum muß das, was für die Metaphysik und die Geschichtsphilosophie gut ist, auch für die Abwehr des Totalitarismus nützlich und das Alleinseligmachende sein? (Noch etwas tiefergehend könnte man versuchen, Voegelins Engstirnigkeit bei der Beurteilung unterschiedlicher Weltanschauungen als Ausdruck eines Manichäismus Voegelins zu deuten, d.h. als Folge einer seinen Überlegungen implizit zugrunde liegenden Ansicht, daß alles Wahre nur einer Quelle entspringen kann, und alles Falsche ebenfalls einer einzigen Quelle entspringen muß.)

Die Schwierigkeiten, die bei Voegelin entstehen, wenn er die Notwendigkeit und Geeignetheit spirituellen Wahrheitsbesitzes zur Bewältigung der pragmatisch-politischen Realität begründen will, können auch als ein theologisches Problem seines mystischen Gottesverständnisses gedeutet werden. Denn daß das Leben nach den Gesetzen Gottes auch das pragmatisch klügste bzw. richtigste ist, ergibt sich aus der konventionellen christlichen Gottesauffassung zwanglos dadurch, daß Gott als allmächtiges Wesen die Unterwerfung des Menschen honorieren kann, oder daß er als gütiges und allwissendes We-

sen von vornherein vom Menschen nur fordert, was gut für ihn ist.<sup>150</sup> In Voegelins mystisch ausgedünntem Gottesverständnis bleibt von Gott jedoch nur ein transzendentes Sein übrig (welches zudem bloß uneigenständiger Pol einer Beziehung ist). Die Attribute der Allmacht und Allwissenheit scheinen dadurch so gut wie ausgeschlossen zu sein. Lediglich die Güte ist - der von Voegelin beschriebenen Erfahrung des Hingezogenseins nach zu urteilen - noch vorhanden (wenn sie sich auch als Sirenengesang erweisen kann, wie es die transzendente Variante der Gnosis vor Augen führt, die sich bei Voegelin nicht auf einen falschen Gott sondern auf das richtige transzendente Sein in der falschen Weise bezieht). Es fehlt bei diesem ohnmächtigen transzendenten Sein aber jede Gewähr, daß die spirituell richtige, nach der „Spannung zum Seinsgrund“ ausgerichtete Existenzweise auch in pragmatischer Hinsicht die richtige ist. Sie könnte auch genau das Gegenteil davon sein.

### Die Zirkularität der Begründung von Voegelins Realitätsbegriff

Als nicht weniger problematisch als der Zusammenhang von spirituellem Realitätsverlust und politischem Chaos erweist sich die Begründungsproblematik von Voegelins Realitätsbegriff. Woher kann man wissen, daß das, was Voegelin über die metaphysische Seinsrealität sagt, wahr ist? Aus Voegelins Gedankengang heraus müßte darauf die Antwort gegeben werden, daß sich diese Wahrheit aus der Erfahrung ergibt, wobei unter Erfahrung nicht die Sinneserfahrung sondern entweder jenes innere Erleben der „noetischen“ Erfahrung oder die mythische „Primärerfahrung“ zu verstehen ist. Hier stellt sich jedoch ein unlösbares Problem: Indem Voegelin zugibt, daß es unterschiedliche Erfahrungen gibt, denen unterschiedliche Realitätsbilder entsprechen, wie kann dann die Erfahrung noch ein Kriterium für die Wahrheit einer bestimmten Auffassung der „Realität“ abgeben? Auf diese Frage gibt Voegelins Bewusstseinsphilosophie keine Antwort. Auch der Begriff der Differenziertheit kann zur Beantwortung dieser Frage nicht herangezogen werden, denn dazu müßte er, soll ein Zirkelschluß vermieden werden, unabhängig von den Begriffen der Realität und der Erfahrung definiert werden. Damit bleibt aber nur noch ein rein formaler Differenzierungsbegriff übrig, der, wie im ersten Teil dieser Arbeit bereits ausgeführt, kaum zu wertenden Vergleichen herangezogen werden kann.<sup>151</sup>

<sup>150</sup>Das Problem wird hier natürlich nur auf einer rein theoretischen Ebene besprochen. Daß der Glaube an den gütigen, allwissenden und allmächtigen Gott die Menschen in der Realität oft zu den größten Dummheiten und den unheiligsten Grausamkeiten angestiftet hat, kann natürlich nicht geleugnet werden.

<sup>151</sup>Zumindest liefert Voegelin keinerlei Anhaltspunkte dafür, wie dies geschehen könnte. (Rein theoretisch ist es natürlich denkbar, daß der Begründungsregreß an dieser Stelle oder an irgend einer späteren mit einem sinnvollen Kriterium abbricht, nur muß dieses

An anderer Stelle, in seinem Aufsatz „Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte“, behauptet Voegelin, daß sich seine Aussagen über das Wesen der Realität geschichtlich überprüfen lassen.<sup>152</sup> Die Aussagen dürfen nach Voegelins Ansicht dann als gültig angesehen werden, wenn sie sich auf die Geschichte beziehen, ohne „einen erheblichen Teil des geschichtlichen Feldes ignorieren oder im Dunkeln lassen“<sup>153</sup> zu müssen, und wenn sie „erkennbar äquivalent mit den Symbolen [sind], die unsere Vorgänger in der Suche nach der Wahrheit der menschlichen Existenz geschaffen haben“.<sup>154</sup> Dieses Prüfungskriterium ist offensichtlich zirkulär, weil bereits zuvor bekannt sein müßte, welche Symbole der „Vorgänger“ echte Erfahrungssymbole sind, welche allein in die Prüfung einbezogen werden dürfen.<sup>155</sup> Dieser Zirkelschluß läßt sich auch nicht zu einem hermeneutischen Verstehenszirkel erweitern, denn abgesehen davon, daß der hermeneutische Zirkel höchstens die innere Folgerichtigkeit der schrittweise verfeinerten Deutung gewährleistet, treten in Voegelins Geschichtsbild zwei Symboltraditionen auf (die Tradition der echten Symbole und die Tradition der Entgleisungen), die höchstwahrscheinlich beide die Grundlage eines hermeneutischen Zirkels mit jeweils symmetrischen Stärken und Schwächen bilden können. Darüber hinaus sind die Kriterien, die Voegelin anführt, nur dann ihrem Zweck angemessen, wenn bereits zuvor als metaphysisches Postulat vorausgesetzt wird, daß die Geschichte der Ausdruck des Prozesses der Realität des Partizipierens ist, und daß die Symbole Ausdruck der menschlichen Erfahrung des Partizipierens sind. Am Schluß des Aufsatzes über die „Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte“ gibt Voegelins dies auch ganz ungeniert zu.<sup>156</sup> Damit kann aber von einer historischen Prüfbarkeit seiner Aussagen über die Realität keine Rede mehr sein.

Im Ergebnis stellt sich also heraus, daß es bereits *innerhalb* der Voegelinischen Theorie weder möglich ist, die Realitätsadäquatheit von Erfahrungen festzustellen, noch die Richtigkeit von Realitätsauffassungen, einschließlich der Realitätsauffassung, die Voegelin selbst vertritt, zu beurteilen.

---

Kriterium dann auch angegeben werden und als sinnvoll oder evident ausgewiesen sein.)

<sup>152</sup>Eric Voegelin: Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte, in: Eric Voegelin, Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Späte Schriften (Hrsg. von Peter J. Optiz), Stuttgart 1988, S.99-126 (S.109).

<sup>153</sup>Ebd.

<sup>154</sup>Ebd.

<sup>155</sup>Zur Zirkularität von Voegelins Begründung der Wahrheit bestimmter Symbolismen besonders deutlich: Vgl. Eugene Webb: Philosophers of Consciousness. Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard, Seattle and London 1988, S.126ff.

<sup>156</sup>Ebd., S.126.



### Die Fragwürdigkeit von Voegelins Seinserfahrung

Es bleibt schließlich zu überlegen, ob Voegelins Vorstellung von Realität überhaupt der Wahrheit entspricht. Die richtige Art, diese Frage anzugehen, bestünde zweifellos darin, zunächst zu untersuchen, ob ein transzendentes Sein überhaupt existiert, und dann zu klären, ob es sich in der von Voegelin behaupteten Beziehung zum Menschen befindet. Dieses Vorgehen würde jedoch genau auf das hinauslaufen, was Voegelin als dogmatisches Mißverständnis von Symbolen, die Erfahrungen beschreiben, kritisiert. Da nun aber, unabhängig von der Berechtigung eines solchen Vorwurfes, die Frage von Interesse ist, ob Voegelin wenigstens nach seinen eigenen Maßstäben Recht behält, so empfiehlt sich der Versuch, Voegelins Ansatz einmal naiv nachzuvollziehen, und über die Frage zu meditieren, ob die Realität tatsächlich so erfahren wird, wie Voegelin sie beschreibt. Auf diese Weise läßt sich außerdem klären, ob die recht kritische Sicht von Voegelins Philosophie nur der in dieser Arbeit verwendeten rationalistischen Methode zuzuschreiben ist, oder ob auch eine dem Ideal der immanenten Kritik verpflichtete Herangehensweise zu kritischen Resultaten kommen könnte. Im folgenden erlaube ich mir daher das Protokoll einer philosophischen Meditation über eine der Schlüsselpassagen aus Voegelins Werk „Anamnesis“ wiederzugeben.

Voegelin beschreibt die Erfahrung der Realität an einer Stelle seines Vortrages „Ewiges Sein in der Zeit“ mit den folgenden Worten:

Wie immer es um den Menschen als das Subjekt der Erfahrung bestellt sein möge, so erfährt er seelisch eine Spannung zwischen zwei Seinspolen, deren einer, genannt der zeitliche, in ihm selbst liegt, während der andere außerhalb seiner selbst liegt, jedoch nicht als Gegenstand im zeitlichen Sein identifiziert werden kann, sondern als ein Sein jenseits alles zeitlichen Seins der Welt erfahren wird. Vom zeitlichen Pol her wird die Spannung als ein liebendes und hoffendes Drängen zur Ewigkeit des Göttlichen erfahren; vom Pol des ewigen Seins her als ein gnadenhaftes Anrufen und Eindringen. Im Verlauf der Erfahrung wird weder das ewige Sein als ein Objekt in der Zeit gegenständlich, noch wird die erfahrende Seele aus ihrem zeitlichen in ewiges Sein transfiguriert; vielmehr ist der Verlauf zu charakterisieren als ein Sich-Ordnen und Sich-Ordnen-Lassen der Seele durch ihr liebendes Sich-Öffnen für das Eindringen des ewigen Seins.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.265. - Vgl. Peter J. Opitz: *Rücker zur Realität: Grundzüge der politischen Philosophie Eric Voegelins*, in: Peter J. Opitz / Gregor Sebba (Hrsg.): *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, Stuttgart 1981, S.57/58.

Wird die Realität tatsächlich in dieser Weise erfahren? Auf diese Frage ist natürlich nur eine subjektive Antwort möglich, aber für meinen Teil kann ich diese Frage doch ziemlich klar verneinen: Die Realität wird nicht als ein Partizipieren erfahren, in dessen Verlauf ein sich gnädig herabbeugendes transzendentes Sein in die liebend sich entgegendrängende Seele des Mensch eindringt. Die Welt fühlt sich einfach nicht so an, wie Voegelin es beschreibt. Vor allem fühlt sich die Welt nicht dermaßen melodramatisch an. Dementsprechend schwer fällt es, diesen Worten den Ausdruck der tiefsten Wahrheiten der Seele und des höchsten Sinns der Welt zu entnehmen. Schon die Zusammenstellung von Lieben und „Sich-Ordnen-Lassen“ mutet grotesk an, und in der Rede vom „Eindringen des ewigen Seins“ in die sich öffnende Seele kann ich ebensowenig eine Wahrheit finden, die sich leidenschaftlich bejahen ließe. Wollte Voegelin mit dieser Passage etwa jene geheimnisvolle „Spannung zum Grund“ beschreiben, die seiner Ansicht nach für das menschliche Leben von so entscheidender Bedeutung ist? Aber was dabei herauskommt, ist bloß schlechter Geschmack, hart an der Grenze zum religiösen Erbauungskitsch. Und wollte Voegelin allen Ernstes den Menschen, die derartige Empfindungen nicht teilen, eine geschlossene Seele und eine existentielle Deformation ihrer selbst vorwerfen? Das kann, das darf nicht wahr sein! Aber die Frage darf wohl aufgeworfen werden, ob nicht eine gehörige Portion menschlicher Eitelkeit dazu gehört, sich einzubilden, die eigene sterbliche Seele sei Schauplatz solch kosmisch bedeutsamer Vorgänge wie des Eindringens der Transzendenz in die Immanenz. Und ebenso stellt sich die Frage, ob nicht auch ein wenig intellektuelle Einfalt zu dem Glauben gehört, dergleichen könne so ohne weiteres möglich und wirklich und obendrein uns Menschen in der mystischen Schau gegenwärtig sein.<sup>158</sup>

Selbstverständlich müssen derartig hochmetaphysische Überlegungen letzten Endes als eine Angelegenheit des persönlichen weltanschaulichen Ge-

---

<sup>158</sup>Dem psychologischen Scharfblick Tolstojs ist die Einsicht zu verdanken, daß das mystische Denken nicht, wie man voreilig vermuten möchte, eine besondere Tiefe und Empfänglichkeit des Geistes und der Vorstellungskraft voraussetzt, sondern im Gegenteil auch auf einer ausgeprägten Oberflächlichkeit derselben beruhen kann. So charakterisiert Tolstoj in „Anna Karenina“ die Hinwendung des betrogenen Alexej Karenin zu einer gerade in Mode gekommenen mystischen Richtung des Christentums mit folgenden Worten: „Es fehlte ihm, gleich Lydia Iwanowna und den anderen Leuten, die derselben neuen Auffassung huldigten, jegliche Tiefe der Vorstellungskraft, jener geistigen Fähigkeit, dank welcher die durch die Phantasie hervorgerufenen Bilder mit dem Vorstellungskomplex und zugleich mit der Wirklichkeit im Einklang bleiben. Er sah nichts unmögliches und Absurdes in dem Gedanken, daß der Tod, der nur für die Ungläubigen existierte, für ihn nicht vorhanden sei und daß, da er den vollkommenen Glauben besaß, dessen Maß er im übrigen selbst bestimmte, auch für die Sünde in seiner Seele kein Raum sei und er daher schon hier auf Erden des Heils teilhaftig werde.“ (Leo N. Tolstoi: Anna Karenina, München 1992, S.511.)

schmackes angesehen werden, da sie sich weder durch eine (intersubjektive) Erfahrung überprüfen noch argumentativ entscheiden lassen. Voegelin ist freilich nicht bereit, die subjektive Relativität seiner Vorstellung von der höchsten Realität zuzugeben. Vielmehr setzt er die Wahrheit seiner Realitätsauffassung absolut und zieht sie ohne Umstände als Verständnisgrundlage und Bewertungsmaßstab aller anderen Weltanschauungen heran. Deutlich wird dies immer wieder an Urteilen wie diesem: „Unter den Erfahrungen des Partizipierens schließlich hat die noetische dadurch ihren besonderen Rang, daß sie die Spannung zum göttlichen Grund nicht nur als Sachstruktur des Bewußtseins, sondern als die Grundspannung aller Realität, die nicht selbst der göttliche Grund ist, zur Klarheit bringt.“<sup>159</sup> Sinnvoll ist ein solches Urteil nur, wenn als gegeben vorausgesetzt wird, daß „die Spannung zum göttlichen Grund“ in der Tat „die Grundspannung aller Realität“ ist, was aber, gerade weil es unterschiedlich erfahren wird, niemand mit Sicherheit behaupten kann. Unter der Hand gerät Voegelin daher auch seine eigene Philosophie zu einem jener geschlossenen Dogmensysteme, die sich mit Hilfe intellektueller Tricks gegen jede Kritik abschirmen. Zwar beschreibt Voegelin die Realität als offen, aber seine Beschreibung der Realität ist ihrerseits ganz und gar nicht offen. Zu den intellektuellen Tricks, mit denen Voegelin seine Philosophie zu einem geschlossenen System abriegelt, gehört unter anderem die im folgenden zu beschreibende Theorie der sprachlichen Indizes, mit der er seinen eigenwilligen Sprachgebrauch rechtfertigt.

#### 3.4.4 Voegelins Theorie der sprachlichen Indizes

Die Theorie der sprachlichen Indizes beschreibt die sprachlichen Eigentümlichkeiten der verbalen Wiedergabe noetischer Erfahrungen. Es geht dabei um das Problem, die Besonderheit noetischer Beschreibungen zu erfassen, denn rein äußerlich unterscheidet sich die sprachliche Wiedergabe echter noetischer Erfahrungen durch nichts von der Sprache dogmatischer Metaphysik. Außerdem versucht Voegelin, mit seiner Theorie der sprachlichen Indizes seinen eigenen philosophischen Sprachgebrauch zu rechtfertigen und insbesondere das Definitionsrecht bestimmter Begriffe (Welt, Mensch, Geschichte etc.) für sich zu reklamieren.

Voegelin beginnt zunächst mit einer knappen Zusammenfassung der wichtigsten Züge seines Realitätsbegriffes. Daran anknüpfend stellt er seine Theorie der sprachlichen Indizes als eines Ausdruckes der (noetischen) Erfahrungen dieser Realität vor. Schließlich zieht Voegelin aus dieser Theorie eine Reihe von Schlußfolgerungen in Bezug auf die Politikwissenschaft, die menschl-

---

<sup>159</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.304.

che Natur und die Deutung der Geschichte.

Realität ist eine komplexe Beziehung, von Mensch, Dingen und Seinsgrund. Diese Beziehung wird vom Menschen nicht beobachtet, sondern „‘von innen’“<sup>160</sup> erfahren. Ungeachtet dessen bleiben der Mensch und sein Leben jedoch in äußere Zusammenhänge eingordnet. Der Seinsgrund ragt durch das Bewußtsein des Menschen in die Welt hinein, aber der Mensch kann sich nicht durch das bewußte Partizipieren am Seinsgrund über die Welt hinausheben. (Voegelin baut hier dem gnostischen Mißverständnis der Möglichkeit einer Erlösung durch Wissen vor.) In der Erfahrung des Partizipierens gewinnen wir, Voegelin zufolge, gültige „Einsichten“ nicht nur in das Partizipieren selbst, sondern auch in die Termini des Partizipierens, also beispielsweise in das Wesen des Menschen und den Seinsgrund. Noetisches Wissen ist der unmittelbar den „Bewegungen“ des Partizipierens entspringende Ausdruck dieser Einsichten.<sup>161</sup>

An diesem Punkt führt Voegelin seine Theorie der sprachlichen Indizes ein. Voegelin greift für diese Theorie eine Denkfigur auf, die er bereits in seinem Aufsatz über die Struktur des Bewußtseins entwickelt hat, in welchem er die These vertritt, daß das Bewußtsein nicht zeitlich sondern durch Erhellungsdimensionen strukturiert sei, die dann als „Zukunft“ und „Vergangenheit“ sprachlich gekennzeichnet oder, wie Voegelin nun sagen würde, *indiziert* werden.<sup>162</sup> Die Theorie der Indizes besagt, daß die sprachlichen Ausdrücke, mit denen die noetischen Erfahrungen artikuliert werden, nicht gegenständlich als Aussagen über etwas sondern als Kennzeichnung von inneren Erfahrungen bzw. Erlebnissen verstanden werden müssen. Dies gilt, obwohl diese sprachlichen Ausdrücke ihrer äußeren Form nach gegenstandsförmlich sind. So wäre also etwa der Satz: „In der noetischen Erfahrung dringt der transzendente Seinsgrund in das Bewußtsein ein“ nicht als Aussage über das transzendente Sein und das menschliche Bewußtsein zu verstehen, sondern als Kennzeichnung einer inneren Erfahrung des Eindringens, die offenbar von solcher Intensität und Eigenart ist, daß zu ihrem angemessenen Ausdruck vom „Eindringen des transzendenten Seins“ gesprochen werden muß. Warum aber müssen die noetischen Erfahrungen überhaupt gegenständlich ausgedrückt werden, wenn dies doch so mißverständlich ist? Voegelin glaubt, daß es zum gegenständlichen Ausdruck keine Alternative gibt, „weil das Bewußtsein gegenstandsförmlich ist“.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.316.

<sup>161</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.315-316.

<sup>162</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.44.

<sup>163</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.316. - Unter Gegenstandsförmlichkeit versteht Voegelin, daß „Bewußtsein [...] immer Bewußtsein-von-Etwas ist“ (*Anamnesis*, S.307.). - (Sicherlich würde Voegelin nicht ausschließen, daß man auch in die mythische Ausdrucksweise zurückverfallen

Schwere Fehler und Mißverständnisse ergeben sich nach Voegelins Ansicht, wenn Ausdrücke, die Indizes von Bewußtseinsereignissen sind, unabhängig von diesen Erfahrungen als Begriffe für etwas eigenständig Seiendes verwendet werden. Voegelin illustriert dies an einer Reihe von Beispielen. So gibt es für Voegelin „weder eine immanente Welt noch ein transzendentes Sein als Entitäten“,<sup>164</sup> vielmehr sind die Ausdrücke „immanent und „transzendent“ Indizes, welche Bereichen der Erfahrung zugeteilt werden. Nach Voegelins Überzeugung ist es daher unsinnig, über die Existenz von transzendtem oder immanentem Sein zu streiten. Weiterhin ist Voegelin der Ansicht, daß der Ausdruck Mensch wenigstens in bestimmter Hinsicht einen Index der Erfahrung darstellt, denn unter „Mensch“ ist auch „der immanente Pol der existenziellen Spannung zum Grund zu verstehen“.<sup>165</sup> Da außerdem nach Voegelins Ansicht auch der Ausdruck „Philosophie“ ein Index der Erfahrung ist, so glaubt Voegelin folgern zu können, daß es unmöglich ist, den Menschen im Rahmen einer philosophischen Anthropologie ausschließlich als welt-immanentes Wesen zu verstehen. In der Vernachlässigung dieses Grundsatzes in der Anthropologie erblickt Voegelin nicht bloß einen philosophischen Irrtum, wie er beim Nachdenken schon einmal unterlaufen könnte, sondern eine Form von Realitätsverlust.<sup>166</sup>

Aus der Theorie der sprachlichen Indizes folgt für Voegelin eine Reihe von Konsequenzen, die überwiegend bereits gewonnene Einsichten bekräftigen und vertiefen. Die erste Konsequenz ergibt sich hinsichtlich des Begriffes der Wissenschaft. „Wissenschaft“ ist für Voegelin ebenfalls ein Index. Sie entdeckt „sich selbst als das Strukturwissen von Realität, wenn die Selbsterhellung des Bewußtseins und seiner Ratio sich historisch ereignet“,<sup>167</sup> wobei in Erinnerung zu rufen ist, daß Voegelin unter „Ratio“ die zum Seinsgrund hin geöffnete Seele versteht und nicht etwa Vernunft oder Verstand im gewöhnlichen Sinne. Dieses historische Ereignis hat, Voegelin zufolge, bei Platon und Aristoteles stattgefunden, deren Noese „die Indizes Wissenschaft (*episteme*) und Theorie (*theoria*) entwickelt hat.“<sup>168</sup> Selbst die moderne Naturwissenschaft verdankt

könnte, aber dabei würde ein weniger differenzierteres Ausdrucksniveau in Kauf genommen werden müssen.)

<sup>164</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.316.

<sup>165</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.317.

<sup>166</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.316-317.

<sup>167</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.318. - Daß Wissenschaft ebenfalls ein Index sein soll, verblüfft auf den ersten Blick, denn Wissenschaft ist primär eine menschliche Tätigkeit und nicht etwas, das erfahren wird, so daß man zunächst geneigt ist, an dieser Stelle an einen Kategorienfehler Voegelins zu glauben. Aber Voegelin scheint offenbar ernsthaft die Ansicht vertreten zu wollen, daß Wissenschaft in erster Linie aus der Selbsterfahrung des wissenschaftlichen Denkens entsteht.

<sup>168</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.318.

nach Voegelins Ansicht ihren Wissenschaftscharakter weniger dem Erfolg ihrer Methoden als vielmehr der Tatsache, daß ihre Methoden mit der „Ratio der Noese verträglich sind.“<sup>169</sup> Erst die Noese legt nämlich die „Welt“, welche wiederum ein sprachlicher Index des Bewußtseins ist, als ein von mythischen und anderen Glaubenselementen gereinigtes Feld für die Bearbeitung durch die Naturwissenschaft frei.<sup>170</sup>

Um über Partizipationserfahrungen angemessen reden zu können, genügen allerdings nicht allein die sprachlichen Indizes, welche diese Erfahrungen selbst ausdrücken. Es ist darüber hinaus eine Art von Begriffen notwendig, mit denen *über* diese Erfahrungen gesprochen werden kann. Diese Begriffe bezeichnet Voegelin als Typenbegriffe. Als historische Beispiele für Typenbegriffe führt Voegelin die Ausdrücke „philodoxos“ und „sophistes“ von Platon und die Ausdrücke „philosophos“ und „philomythos“ von Aristoteles an. Unter seinen eigenen Begriffen rechnet Voegelin unter anderem die Begriffe der „kompakten und differenzierten Erfahrungen“ und der „noetischen und revelatorischen Transzendenzerfahrungen“ zu den Typenbegriffen.<sup>171</sup> Die Erforderlichkeit von Typenbegriffen wird besonders dann akut, wenn infolge geistesgeschichtlicher Differenzierungsprozesse die kompakteren Partizipationserfahrungen in eine Rolle realitiver Unwahrheit gedrängt werden, so daß ihr symbolischer Selbstausdruck nicht mehr zählt, und Begriffe gefunden werden müssen, um die kompakten Erfahrungen angemessen bezeichnen zu können.

Im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung von Partizipationserfahrungen kommt Voegelin auf das Problem der Beziehung des überindividuellen Prozesses der Geschichte zum individuellen Bewußtsein zu sprechen, welches nach Voegelins Auffassung durch seine Transzendenzerfahrungen der Träger dieses Prozesses ist. Für Voegelin gibt es Bewußtsein ausschließlich in der Form des konkreten Bewußtseins einzelner Individuen. Es ist „diskret real“.<sup>172</sup> Wie können aber die individuellen Transzendenzerfahrungen der vielen diskret realen Bewußtseine innerhalb eines sinnhaften historischen Prozesses oder Feldes der Geschichte verortet werden, von dessen Existenz Voegelin nach wie vor überzeugt ist?<sup>173</sup> Voegelin beantwortet diese Frage damit, daß in den Transzendenzerfahrungen der vielen Bewußtseine

---

<sup>169</sup>Voegelin, Anamnesis, S.318.

<sup>170</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.318.

<sup>171</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.319.

<sup>172</sup>Voegelin, Anamnesis, S.320.

<sup>173</sup>Auch nachdem Voegelin die Auffassung einer linearen Geschichtsentwicklung aufgegeben hat (Vgl. Eric Voegelin: Historiogenesis, in: Voegelin, Anamnesis, S.79-116.), hält er dennoch daran fest, daß das „Feld der Geschichte“ prozeßhaft geordnet ist. (Vgl. Eric Voegelin: Ewiges Sein in der Zeit, in: Voegelin, Anamnesis, S.254-280.)

stets ein und derselbe transzendente Seinsgrund erfahren wird: „Geschichte wird zu einem strukturell verstehbaren Feld der Realität durch die Präsenz des einen Grundes, an dem alle Menschen partizipieren...“.<sup>174</sup> Keinesfalls kann dagegen die Geschichte (wie etwa bei Hegel) als die Entfaltung eines kollektiv-überindividuellen oder gar absoluten Bewußtseins verstanden werden, da hierbei vollkommen ignoriert wird, daß Bewußtsein nur als das Bewußtsein einzelner Menschen vorkommt.<sup>175</sup>

Schließlich weist Voegelin noch auf die problematischen Folgen hin, die aus dem unsachgemäßen Gebrauch von Typenbegriffen entstehen. Typenbegriffe dürfen, so scheint es Voegelin aufzufassen, legitimerweise nur dann eingesetzt werden, wenn ihr Gebrauch durch eine eigene noetische Erfahrung gedeckt ist, durch welche allein die weniger differenzierten Erfahrungen richtigerweise als Typen von relativ geringerem Wahrheitsgrad erkannt werden können. Dazu muß außerdem hinter jedem Typus die je eigene Erfahrungsgrundlage dieses Typus erkannt werden. (Voegelin greift hier auf das bereits in der „Neuen Wissenschaft der Politik“ entwickelte Prinzip zurück, daß die Erfahrungen und nicht die Ideen „die Substanz der Geschichte“ bilden.) Die Vernachlässigung dieser Prinzipien führt nach Voegelins Ansicht zu unersprißlichen Dogmenstreitereien zwischen sich gegenseitig typisierend einordnenden Meinungen, die bis zum allgemeinen Ideologieverdacht ausarten können, ohne daß jemals die entscheidende Ebene der Transzendenzerfahrungen auch nur in den Blick gerät.<sup>176</sup> Voegelin gesteht sich nicht ein, daß seine Theorie auch nur eine weitere Position in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung der Theorien darstellt (was auch dann der Fall wäre, wenn sie tatsächlich und als einzige von allen Theorien wahr wäre), und daß er durch seine polemischen Ausfälle selbst nicht wenig zum allgemeinen Ideologieverdacht beiträgt.

### 3.4.5 Kritik von Voegelins Sprachtheorie

Die Theorie der sprachlichen Indizes erweist sich in vielerlei Hinsicht als höchst unglaublich und zweifelhaft. Dies beginnt schon mit den Voraussetzungen der Theorie: Voegelins Theorie der sprachlichen Indizes stellt eine Theorie über die Bedeutung bestimmter sprachlicher Ausdrücke dar. Sie besagt, daß bestimmte sprachliche Äußerungen, obwohl sie von ihrer Form her Aussagen über Gegenstände sind, dennoch eine andere Bedeutung haben, die Bedeutung eines reinen Ausdruckes von inneren Bewußtseinerfahrungen. Warum wird aber der Ausdruck von inneren Erlebnissen in die Form

---

<sup>174</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.320.

<sup>175</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.320-321.

<sup>176</sup>Vgl. Voegelin, S.321-323.

gegenständlicher Aussagen gepreßt? Voegelins Antwort lautet: Das Bewußtsein ist gegenständlich, und weil das Bewußtsein gegenständlich ist, können Bewußtseinserfahrungen nicht anders als in der uneigentlichen Form gegenständlicher Aussagen artikuliert werden. Gegen diese Antwort liegen die Einwände jedoch auf der Hand: Ungeachtet der Gegenständlichkeit oder Nicht-Gegenständlichkeit des Bewußtseins, ist es ohne weiteres möglich, den Ausdruck von Erfahrungen als solchen sprachlich kenntlich zu machen und von Aussagen über Dinge zu unterscheiden, indem man z.B. Sätze von der Form „Ich hatte die Erfahrung, daß...“ oder „Ich hatte ein Gefühl, als ob...“ bildet. So könnte jemand, dem eine Transzendenzerfahrung widerfahren ist, beispielsweise äußern: „Ich hatte das Gefühl, daß das transzendente Sein in meine Seele eindrang.“ Wie dieses Beispiel gleichfalls vor Augen führt, wird die Möglichkeit, Erfahrungen als Erfahrungen sprachlich zu artikulieren, auch nicht durch die „gegenständliche“ Subjekt-Prädikats-Form eingeschränkt, welche die Grammatik den Sätzen unserer Sprache vorschreibt.<sup>177</sup> Abgesehen von diesen Einwänden kann es gar nicht ohne weiteres als ausgemacht gelten, daß das Bewußtsein in jeder Hinsicht als gegenstandsförmlich aufzufassen ist. Zwar haben die meisten Bewußtseinsvorgänge (z.B. Wahrnehmen, Denken, Fühlen) die Form intentionaler Akte, indem sich in ihnen ein Subjekt durch einen Bewußtseinsakt auf einen Gegenstand des Bewußtseins bezieht. Aber wie verhält es sich beispielsweise mit Stimmungen? Zudem wäre es auch gar nicht ausdenklich, wie ein rein gegenstandsförmliches Bewußtsein Transzendenzerfahrungen haben könnte, sofern diese Erfahrungen ungegenständlich sind.

Doch Voegelin geht nicht nur von falschen Voraussetzungen aus. Seine Theorie wirkt auch deshalb unglaubwürdig, weil er sich selbst nicht an die von ihm gezogenen Grenzen hält. So bestreitet Voegelin zwar entschieden, daß eine Diskussion über die Existenz von immanenter Welt und transzendtem Sein als Entitäten sinnvoll ist, aber er setzt selbst die Existenz eines transzendenten Seins als Entität voraus, wenn er beispielsweise an den Anfang seines Aufsatzes „Ewiges Sein in der Zeit“ den Satz stellt: „Ewiges Sein verwirklicht sich in der Zeit.“<sup>178</sup> Wenn „Ewiges Sein“ in diesem Satz nicht als Entität, sondern bloß als Index des Bewußtseins zu verstehen wäre, so könnte es sich gar nicht in der Zeit verwirklichen, da es ja ohne das menschliche Bewußtsein noch gar nicht existieren würde. Auch Voegelins Realitätsbegriff

---

<sup>177</sup>Derartige deutet Voegelin in seinem Aufsatz „Ewiges Sein in der Zeit“ an, worin die Theorie der sprachlichen Indizes ebenfalls angesprochen wird. Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.266.

<sup>178</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.254. - Der Aufsatz „Ewiges Sein in der Zeit“ geht der Abhandlung „Was ist politische Realität?“ in Voegelins Werk „*Anamnesis*“ unmittelbar vorher. Beide Aufsätze stehen inhaltlich in enger Beziehung zu einander.



wäre nicht mehr haltbar, wenn das transzendente Sein als reiner Index des Bewußtseins verstanden werden müßte. Voegelin behauptet ja gerade, daß die Realität des Partizipierens (am transzendenten Seinsgrund) auch dann noch bestehen bleibt, wenn die Erfahrung des Partizipierens verlorengegangen ist oder gelegnet wird. Wenn aber der Seinsgrund nur Index des Bewußtseins wäre, dann würde es auch kein Partizipieren ohne die Bewußtseins Erfahrung des Partizipierens geben können.

Schon von vornherein ließe sich gegen die Theorie der sprachlichen Indizes eben jener ontologische Vorbehalt geltend machen, den Voegelin am Ende seines Aufsatzes „Zur Struktur des Bewußtseins“ gegenüber der reinen Bewußtseinsphilosophie vertritt, daß es in erster Linie auf das Sein und nicht auf das Bewußtsein ankommt.<sup>179</sup> Wie leicht sich Voegelins Theorie der sprachlichen Indizes aushebeln läßt, wenn man die Indizes als Kennzeichnung reiner Erfahrungsbereiche auffasst, kann an Voegelins Behauptung demonstriert werden, daß man den Menschen innerhalb einer philosophischen Anthropologie nicht angemessen als welt-immanentes Wesen verstehen könne. Diese Behauptung stellt sich bei genauerem Hinsehen als weit anspruchsloser heraus als sie auf den ersten Blick erscheint. Denn da „welt-immanent“ für Voegelin lediglich ein Index der Erfahrung ist, so beinhaltet diese Behauptung nur, daß nicht gelegnet werden darf, daß es Menschen gibt, die innere Erlebnisse haben, zu deren Ausdruck sie sich genötigt fühlen, Worte wie „immanent“ und „transzendent“ zu verwenden.<sup>180</sup> Dies nicht zu leugnen dürfte allerdings auch dem hartgesottesten Materialisten keinerlei Sorgen bereiten, da er dadurch ja noch längst nicht genötigt ist zuzugeben, daß es ein transzendentes Sein tatsächlich gibt. Ja er könnte unter Berufung auf Voegelins Theorie der sprachlichen Indizes sogar ausdrücklich darauf verweisen, daß es illegitim sei, von einer inneren Erfahrung, die als Erfahrung von Transzendenz sprachlich indiziert wird, auf die Existenz eines transzendenten Seins zu schließen. Voegelins Theorie gleicht daher - um ein Bild von Schopenhauer zu entlehnen - einer Grenzfeste, die zwar uneinnehmbar ist, deren Besatzung aber auch nicht in der Lage ist auszubrechen, so daß man sie getrost im Hinterland zurücklassen kann.

Wenn die sprachlichen Indizes überhaupt irgendeinem Zweck dienen sollen, so sind wir also gezwungen, hinter ihnen die Existenz von Entitäten

---

<sup>179</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.56.

<sup>180</sup>Für den Fall, daß Voegelin so interpretiert werden müßte, daß nach seiner Theorie alle Menschen Transzendenzerlebnisse hätten, kann statt „daß es Menschen gibt, die innere Erlebnisse haben,...“ genausogut „daß alle Menschen innere Erlebnisse haben,...“ eingesetzt werden. Das nachfolgende Argument bleibt dann immer noch gültig. Allerdings hätte dann auch der Materialist, der das transzendente Sein leugnet Transzendenzerlebnisse, was ihn jedoch nicht hindern muß ihre Wirklichkeit zu leugnen.

anzunehmen, auf welche sie verweisen. Voegelins Theorie der sprachlichen Indizes hätte dann immer noch dadurch ihren guten Sinn, daß sie es verbietet, sich bei der Diskussion über die Indizes von den Erfahrungen zu lösen, in denen diese Entitäten mutmaßlich zum Vorschein kommen. Zur erkenntnistheoretischen Rechtfertigung von Aussagen über die Transzendenz taugt die Theorie der sprachlichen Indizes dann allerdings nicht mehr.

Kaum noch rechtfertigen läßt sich Voegelins Theorie der sprachlichen Indizes jedoch dort, wo seine Indizes mit herkömmlichen Begriffen konkurrieren, wie dies bei dem Begriff der Wissenschaft der Fall ist. Zwar ist es erfreulich zu hören, daß die Methoden der modernen Naturwissenschaft „mit der Ratio der Noese verträglich sind“.<sup>181</sup> Aber da das Gelingen der Naturwissenschaft selbstverständlich in keiner Weise davon abhängt, ob ihre Methoden mit der bewußt gewordenen existentiellen Spannung zum Grund vereinbar sind, so ist es - jedenfalls soweit es um die Naturwissenschaften geht - wenig sinnvoll, die Definition des Begriffes Wissenschaft an die „Platonisch-Aristotelische Noese“ zu knüpfen, zumal sich die experimentelle Naturwissenschaft von der platonischen und aristotelischen *episteme* sehr erheblich unterscheidet. Nicht ganz unzweifelhaft erscheint auch die These, daß die Beseitigung „mythische[r], revelatorische[r] oder ideologische[r] Wahrheitshypothesen“<sup>182</sup> durch die Noese eine historische Ermöglichungsbedingung der Naturwissenschaft darstellt. Die Anfänge der Naturwissenschaft fallen bereits in prä-noetische Zeit. So wurde die Entwicklung der Astronomie durch das kosmologische Weltbild nicht etwa behindert, sondern eher noch gefördert. Und bereits am Beispiel des Thales läßt sich veranschaulichen, daß die Entgöttlichung der Welt, anders als dies gelegentlich zu hören ist,<sup>183</sup> keine notwendige Voraussetzung für die Entfaltung unbefangenen naturwissenschaftlichen Forschergeistes darstellt, denn Thales hinderte die Überzeugung, daß alles von Göttern erfüllt sei, nicht daran, dieser Deutung die materialistische Erklärung hinzuzufügen, daß alles auf und aus Wasser sei.

Aber auch wenn man sich nicht auf die Naturwissenschaften beschränkt, so kann Voegelins Definitionsversuch, nach welchem Wissenschaft dasjenige ist, was sich als „das Strukturwissen von Realität“ infolge der sich historisch ereignenden „Selbsterhellung des Bewußtseins“ selbst entdeckt,<sup>184</sup> nicht ohne weiteres überzeugen. Ob irgendeine menschliche Erkenntnisaktivität als Wissenschaft eingestuft werden kann oder nicht, hängt weder von dem Selbstverständnis derjenigen ab, die diese Aktivität ausüben (auch Alchemi-

---

<sup>181</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.318.

<sup>182</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.318.

<sup>183</sup>Vgl. Eric Voegelin: *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt* (Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz), München 1996, S.26/27.

<sup>184</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.318.

sten, Astrologen und Naturheiler hielten und halten sich schließlich für Wissenschaftler), noch hängt es von den historischen Rahmenbedingungen ab, unter denen diese Erkenntnisaktivität entstanden ist. Entscheidend ist einzig und allein die Frage, ob bei dieser Erkenntnisaktivität eine Welterkenntnis von objektiver und nachprüfbarer Gültigkeit herauskommt. Eine Vorentscheidung über ein bestimmtes, etwa mathematisch-naturwissenschaftliches Wissenschaftsmodell ist mit diesem Kriterium noch nicht getroffen, so daß Voegelins Vorbehalten gegenüber einer zu engen Wissenschaftsauffassung Rechnung getragen wird. Nur wenn die historische *episteme* des Aristoteles nicht schon per definitionem mit Wissenschaft gleichgesetzt wird, läßt sich außerdem die wichtige Frage aufwerfen, ob und in welchem Maße die aristotelische *episteme* tatsächlich Wissenschaft ist.

Auf die Fragwürdigkeit der noetischen Definition von Voegelins Begriff der Geschichte wurde bereits im vorhergehenden Abschnitt hingewiesen. Voegelins Vorwurf gegen die hegelianischen Geschichtskonstruktionen, daß sie fälschlicherweise ein reales Kollektivbewußtseins zu Grunde legen würden, während Bewußtsein in Wirklichkeit nur „diskret real“ vorkomme, ist dagegen vollkommen berechtigt. Nur stellt sich die Frage, ob Voegelin nicht seinerseits auf einer anderen Ebene den hegelianischen Geschichtskonstruktionen nahekommt, wenn er darauf besteht, daß „Geschichte .. zu einem strukturell verstehbaren Feld der Realität durch die Präsenz des einen Grundes“<sup>185</sup> wird, welches sich nicht in Einzelvorstellungen auflösen ließe. Hier ist anzumerken, daß erstens nach wie vor jeder Anhaltspunkt für die Richtigkeit der Annahme fehlt, daß es einen transzendenten Seinsgrund gibt, und daß dieser ein einziger ist. Zweitens operiert Voegelin mit der falschen Alternative, daß entweder ein gemeinsamer Grund existieren müsse, oder nur „jeder ein privates - im klassischen Sinne von ‘idiotisches’ - Bewußtsein für sich selbst“<sup>186</sup> hätte. Auch wenn es keinen gemeinsamen transzendenten Seinsgrund gibt, so können doch die diskret realen Bewußtseine durch miteinander Reden, durch Einfühlung, Mitleid und teilnehmende Freude, durch gemeinsame Erlebnisse und gemeinsames Handeln auf das Schönste zu einander in Kontakt treten. Und drittens bleibt hinsichtlich der Bedeutung der Geschichte für den Menschen und die Menschheit anzumerken, daß, solange in der Geschichte nicht irgend eine Form religiöser Erbauung gesucht wird,<sup>187</sup> niemandem etwas entgeht, wenn sich herausstellt, daß Geschichte kein „Feld der Realität [ist] ...,

<sup>185</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.320. - Vgl. auch Voegelin, *Order and History IV*, S.305.

<sup>186</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.320.

<sup>187</sup>Vgl. dazu Poppers an Karl Barth anknüpfende Kritik der theogonischen Geschichtsdeutung, in: Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Band II. *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, 7.Aufl., Tübingen 1992, S.316-328.

an dem alle Menschen partizipieren“.<sup>188</sup>

Im Ganzen stellt Voegelins Theorie der Indizes ein sehr fragwürdiges Unterfangen dar. Sie geht nicht nur von falschen Voraussetzungen bezüglich der Natur des menschlichen Bewußtseins und der Sprache aus, sondern sie führt als ein Verfahren der Begriffsklärung oft zu recht willkürlichen Definitionen zentraler Begriffe wie z.B. Wissenschaft, Geschichte, Rationalität, Realität. Es fällt nicht leicht, sich hierbei des Eindruckes zu erwehren, daß Voegelin versucht, höchst strittige Sachfragen (wie z.B. ob Rationalität in der Spannung zum Grund besteht, ob Realität in erster Linie spirituelle Realität ist, ob Geschichte sich nicht in der Zeit sondern in der Bewußtseinsdimension des Begehrens und der Suche nach dem Grund abspielt...) durch Definitionen vorzuentcheiden und ihre Diskussion dadurch zu verhindern, daß er von vornherein alle zentralen Begriffe für sich reklamiert, so daß die Formulierung von Kritik erheblich erschwert wird.

### 3.4.6 Die Stufen des Ordnungswissens

Im vierten, mit „Die Spannungen in der Wissensrealität“<sup>189</sup> betitelten Abschnitt seines Aufsatzes untersucht Voegelin die Beziehung zwischen den verschiedenen Stufen des Ordnungswissens, wozu die pränoetische, die noetische und die Verfallsstufe des Wissens von der richtigen Ordnung zählen.

Nachdem Voegelin in einer kurzen Einleitung noch einmal auf die Weisen des Ordnungswissens und ihre gegenseitige Beziehung im Prozess der noetischen Differenzierung eingegangen ist, stellt er zunächst in groben Zügen die historische Entwicklung von prä-noetischem über das noetische Ordnungswissen bis hin zur Entgleisung des Ordnungswissens in der Gegenwart dar. Daraufhin erörtert Voegelin ausführlich, wie seiner Ansicht nach das verlorengegangene Ordnungswissen in der Gegenwart wieder hergestellt werden kann. Als Letztes geht Voegelin mit dem mystischen Denken Jean Bodins und Henri Bergsons auf zwei mögliche historische Anknüpfungspunkte jüngeren Datums zur Wiedergewinnung des Ordnungswissens ein.

Wie bereits ausgeführt, tritt Ordnungswissen Voegelin zufolge zunächst in einer prä-noetischen, mythischen Form auf. Durch die Noese wird das prä-noetische Ordnungswissen ergänzt und vertieft. Erst auf der Stufe des noetischen Ordnungswissens wird sich der Mensch seiner Existenz in der „Spannung zum Grund“ bewußt, so daß das Ordnungswissen nun einer expliziten Kontrolle aus dem Wissen um die „Spannung zum Grund“ heraus unterliegt („explizit-rationale Kontrolle“<sup>190</sup>). Unter Rückgriff auf das bewußt

---

<sup>188</sup>Voegelin, Anamnesis, S.320.

<sup>189</sup>Voegelin, Anamnesis, S.323.

<sup>190</sup>Voegelin, Anamnesis, S.325. - Es ist ziemlich wahrscheinlich, daß Voegelin in dieser

gewordene Wissen von der „Spannung zum Grund“ ist es zwar möglich, das prä-noetische oder auch das entgleiste Ordnungswissen in Frage zu stellen. Dennoch bleibt das noetische Ordnungswissen auf die prä-noetischen Wissensbestände, die es erweitert aber nicht ersetzt, sachlich angewiesen. Auch auf der gesellschaftlichen Ebene, wo sich das noetische zum kompakten Ordnungswissen ähnlich wie die Theologie zum Volksglauben verhält, kann es das prä-noetische Wissen niemals gänzlich verdrängen.<sup>191</sup>

Die historische Entwicklung des Ordnungswissens, die Voegelin im folgenden skizziert, kann als eine Bewegung in dialektischen Dreischritten gedeutet werden: Auf eine Phase heilen Ordnungswissens prä-noetischer oder noetischer Art folgt als deren Antithese eine dogmatische Entgleisung oder, wie Voegelin auch sagt, eine „Parekbasis“ falschen Ordnungswissens, welche dann durch die Noese aufgehoben wird. Aber auch das noetische Ordnungswissen entgleist zum Dogmatismus, so daß eine weitere Noese - denn ein höheres als das noetische Ordnungswissen gibt es nicht - vonnöten ist, die wiederum diese Entgleisung aufhebt.

In dieser Weise folgt nach Voegelins Geschichtsbild auf die griechische Mythologie und die „Parekbasis der Sophistik“ die „klassische Noese“<sup>192</sup> der nach-sokratischen Philosophie. Nicht zuletzt, weil sie politisch mit der Polisgesellschaft für das in den Eroberungszügen Alexanders des Großen unterlegene Modell optierte, war der klassischen Noese kein langfristiger Erfolg beschieden, und sie entgleiste ihrerseits „zur philosophischen Dogmatik der Schulen“.<sup>193</sup> Obwohl zur „Dogmatik der Schulen“ herabgekommen, taugte, wenn man Voegelins Worten Glauben schenken darf, das als „Parekbasis einer Noese ... charakterisierte Phänomen“<sup>194</sup> dennoch dazu, gegenüber der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion als „Repräsentant der Noese“<sup>195</sup> zu fungieren. Da im jüdisch-christlichen Kontext der Übergang von der vor-noetischen Offenbarungsweisheit zum noetischen Ordnungswissen weniger schroff verlief, kam es dabei nicht wie im antiken Griechenland zum radikalen Bruch mit dem traditionellen Ordnungswissen. Vielmehr verschmolz die Philosophie mit dem traditionellen Ordnungswissen der Offenbarung zur Theologie. In dieser Form hat die Noese zwar bei der Bekämpfung der Häresi-

---

Passage (S.323-325.) den Ausdruck „rational“ doppeldeutig gebraucht: einmal im Sinne seiner Definition von Ratio“ als „der Spannung des Bewußtseins zum Grund“ (S.289.), dann aber auch in dem - dem gewöhnlichen Wortgebrauch näherkommenden - Sinn von „begriffliches Wissen“ bzw. „begriffliches Denken“.

<sup>191</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.323-325.

<sup>192</sup>Voegelin, Anamnesis, S.325.

<sup>193</sup>Voegelin, Anamnesis, S.326.

<sup>194</sup>Voegelin, Anamnesis, S.326.

<sup>195</sup>Voegelin, Anamnesis, S.326.

en (zur der Voegelin schon in früheren Schriften der katholischen Kirche das volle historische Recht zuerkennt<sup>196</sup>) Großes geleistet, aber zugleich stand sie der Entwicklung der Naturwissenschaften und einer von der religiösen Orthodoxie unabhängigen Geschichtsdeutung („Freilegung der Realitätsbereiche von Welt und Geschichte“<sup>197</sup>) im Wege. Dadurch hat sie nicht wenig dazu beigetragen, jene Revolte gegen den Grund heraufzubeschwören, welche in Voegelins Augen das charakteristische Merkmal der Neuzeit ist. Da bisher die neuzeitliche Auseinandersetzung mit der Theologie als „Spiel von dogmatischer Position und Opposition“<sup>198</sup> und somit auf einer reinen Parekbasis ohne mystischen Erfahrungsgehalt stattgefunden hat, ist nun der nächste historisch-dialektische Schritt zu leisten, durch welchen das noetische Ordnungswissen wiederhergestellt wird.

Die Wiederherstellung des noetischen Ordnungswissens gestaltet sich deshalb so schwierig, weil sie nicht auf der Ebene der Dogmatik in den Streit mit der „Revolte gegen den Grund“ eintreten darf, sondern sich durch die Neu-Erschließung des Bewußtseins als dem Ordnungszentrum über alle Dogmatik erheben muß. Zur „Revolte gegen den Grund“ rechnet Voegelin die verschiedensten philosophisch-weltanschaulichen Strömungen der Gegenwart. Wörtlich zählt er „die Ideologien des Positivismus, Marxismus, Historismus, Szientismus, Behaviorismus, .. Psychologisieren und Soziologisieren, .. weltintentionale Methodologien und Phänomenologien“<sup>199</sup> auf. Alle diese geistigen Strömungen dienen seiner Ansicht nach vor allem einem Zweck: Das Empfinden für die existenzielle Spannung zum Grund im eigenen Inneren abzutöten, und durch die Entwicklung einer „Obsessivsprache“ zu verhindern, daß die Frage nach dem Grund überhaupt aufkommen kann. Nach Voegelins Überzeugung gibt es in diesen geistigen Strömungen nichts, woran es sich im Interesse des noetischen Ordnungsdenkens lohnt anzuknüpfen. Immerhin räumt Voegelin später ein, daß der „ideologische[n] Revolte“ historisch gesehen eine wertvolle Funktion im Kampf gegen den „Sozialterror der [theologischen] Orthodoxie“<sup>200</sup> zukam.

Die Abkehr von der „Revolte gegen den Grund“ wird nach Voegelins Einschätzung bislang überwiegend von diversen Traditionalismen und Konser-

---

<sup>196</sup>Vgl. Eric Voegelin: *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne* (Hrsg. von Peter J. Opitz), München 1994, S.31-34. - Voegelin setzt in dieser Schrift recht kritiklos voraus, daß die katholische Kirche objektiv die Wahrheit des Geistes verkörpert. Eine legitime Auflehnung gegen die katholische Kirche ist dann kaum noch denkbar. Allerdings hätte die katholische Kirche seiner Ansicht nach besser daran getan, sich die Häresien einzuverleiben, als sie gewaltsam zu bekämpfen.

<sup>197</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.327.

<sup>198</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.327.

<sup>199</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.328.

<sup>200</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.329.

vativismen getragen. In einem weiteren großen Rundumschlag zählt Voegelin hier einen ganzen Reigen von rechts-liberalen bis konservativen Erneuerungsbewegungen seiner Zeit auf. Alle diese Erneuerungsbewegungen leiden nach Voegelins Ansicht allerdings darunter, daß sie versuchen, die „Revolte gegen den Grund“ auf der gleichen Ebene zu bekämpfen, weshalb Voegelin sie auch als „Sekundärideologien“ (zu den Primärideologien der „Revolte gegen den Grund“) bezeichnet. Ihr oberflächliches Vorgehen führt dazu, daß die Sekundärideologien lediglich zu älteren Dogmatiken zurückkehren. Aber nicht zuletzt deshalb, weil die Revolte sich teilweise zu Recht gegen die älteren Dogmatiken aufgelehnt hat, darf die Umkehr nicht bloß eine Rückkehr sein, sondern sie muß zur „Wissensrealität“ der bewußt gemachten existentiellen „Spannung zum Grund“ vordringen.<sup>201</sup>

Woran soll man aber dann anknüpfen, wenn der Rückbezug auf die Tradition nur wieder in eine „Sekundärideologie“ mündet? Eine Möglichkeit besteht für Voegelin darin, sich am Vorgehen des schon einmal als Vorbild angeführten Albert Camus zu orientieren, der auf die griechische Mythologie zurückgeht.<sup>202</sup> Nach Voegelins Interpretation bedient sich Camus deshalb des griechischen Mythos, weil im „‘Blödsinn’ der Zeit .. keine Heimat für den Menschen“<sup>203</sup> zu finden ist. Camus’ Lebensweg, der sich in Voegelins Deutung ein wenig wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn ausnimmt, führt beispielhaft die Entwicklung von der Revolte „gegen die Präsenz des Lebens in der Spannung zum göttlichen Grund“<sup>204</sup> bis zur demütigen Wiedereinkehr in ein Leben, „geordnet durch die liebende Spannung der Existenz zum göttlichen Grund“<sup>205</sup> vor. Zwar hat Camus das letzte Stadium nicht mehr erreichen können (da er vorher durch einen Autounfall ums Leben kam), aber Voegelin glaubt dennoch den Tagebüchern von Camus mit einiger Sicherheit entnehmen zu können, welchen Fortgang dessen geistige Entwicklung genommen hätte.<sup>206</sup>

Nicht weniger schwierig als die individuelle Umkehr stellt sich das Problem dar, wie die Politische Wissenschaft wieder auf den richtigen Weg gebracht werden kann. Von der Politischen Wissenschaft, wie sie an den Universitäten überwiegend betrieben wird, ist nach Voegelins Auffassung wenig zu erwarten, da diese Politische Wissenschaft sich vorwiegend mit den verschiedenen politischen Institutionen der Gegenwart beschäftigt, welche nach Voegelins Ansicht sämtlich vom falschen Ordnungsverständnis durchseucht

---

<sup>201</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.329.

<sup>202</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.312-313.

<sup>203</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.330.

<sup>204</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.330.

<sup>205</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.313.

<sup>206</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.312., S.330.

sind. Von welcher Seite dürfen dann aber Antworten auf die Fundamentalfragen politischer Ordnung erhofft werden? Voegelin glaubt, daß Hinweise zur Beantwortung dieser Fragen noch am ehesten in der schönen Literatur bei Autoren wie z.B. Robert Musil und Hermann Broch oder, als Alternative und zur Ergänzung der schönen Literatur, in den Altertumswissenschaften zu finden sind, da sich die Altertumswissenschaften mit den noch unverdorbenen prä-dogmatischen Wissensrealitäten beschäftigen. Voegelin vertritt die Ansicht, daß die wissenschaftliche Untersuchung prä-dogmatischer Ordnungssymbole „eine Bewegung auf die Noese hin“<sup>207</sup> herbeiführt. Die florierenden Altertumswissenschaften künden daher nach seiner optimistischen Überzeugung von einer Gegenbewegung historischen Ausmaßes gegen die dogmatischen Scheinrealitäten. Voegelin räumt allerdings ein, daß „die Bewegung noch nicht bewußt zentriert ist.“<sup>208</sup> Nichts desto trotz erwartet Voegelin für die Zukunft bedeutsame „Durchbrüche“ zur Noese, wenn er auch verständlicherweise keine genauen Vorhersagen darüber riskiert, wann genau und wo sich diese Durchbrüche ereignen werden.

Zu guter Letzt geht Voegelin noch auf die wichtigsten historischen Residuen der Noese ein. Diese sind seiner Ansicht nach im klassischen Altertum und in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Mystik zu finden.<sup>209</sup> Hinsichtlich der klassischen Noese entwickelt Voegelin nur noch einmal die Genese ihres Mißverständnisses als dogmatische Metaphysik, ohne die klassische Noese selbst ein weiteres Mal zu behandeln. Als bedeutsame Vertreter der Mystik erwähnt Voegelin Jean Bodin und Henri Bergson, wobei Voegelin jedoch nur auf Bodin ausführlich eingeht.

Das Verständnis der klassischen Philosophie wird nach Voegelins Ansicht erheblich durch die anti-metaphysische Einstellung der neuzeitlichen Philosophie getrübt. Die Anwendung der neuzeitlichen Metaphysikkritik auf die klassische Philosophie beruht jedoch auf einem Mißverständnis. Nicht nur wurde das unter dem Titel „Metaphysik“ bekannte Werk des Aristoteles erst sehr viel später so genannt,<sup>210</sup> auch die Entwicklung des Terminus „Metaphysik“ als eines philosophischen Fachbegriffes findet, Voegelins Darstellung zufolge, erst im Mittelalter statt. Den bedeutsamsten Beitrag zum dogma-

---

<sup>207</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.332.

<sup>208</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.332.

<sup>209</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.333.

<sup>210</sup>Der Titel „Metaphysik“ stammt von Andronikus von Rhodos, der im 1.Jh. v. Chr. die Werke des Aristoteles herausgab. Er betitelte das Werk, in dem Aristoteles seine *prima philosophia* entwickelt, als „Metaphysik“, weil es auf das Buch der „Physik“ folgte. Vgl. den Artikel über Metaphysik von Th. Kobusch in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 5: L-Mn, Basel / Stuttgart 1980, S.1186-1279 (S.1188).



tischen Mißverständnis der klassischen Philosophie hat Thomas von Aquin geleistet, der, obwohl er nach Voegelins Urteil ebenfalls von größter Offenheit der Seele war, in Aristoteles' „Metaphysik“ offenbar nicht die Noese eines Ko-Noetikers erkannte<sup>211</sup> und sie rein dogmatisch als „eine Wissenschaft von *primae causae*, von *principia maxime universalia*, und von Substanzen *quae sunt maxime a materia speratae*“<sup>212</sup> verstand, wofür Thomas von Aquin von Voegelin, ganz entgegen dessen sonstiger Hochschätzung für diesen mittelalterlichen Gelehrten, scharf kritisiert wird. Nachdem die Metaphysik einmal in dieser Form mißverstanden worden war, wurde sie in der Folge als rein dogmatisches Geschäft weiterbetrieben. Es ist daher nach Voegelins Ansicht den aufgeklärten Kritikern der Metaphysik auch gar kein Vorwurf dafür zu machen, daß sie diese Form der Metaphysik angreifen. Nur muß bei der Rezeption der Metaphysikkritik darauf geachtet werden, daß sich die Metaphysikkritik des 18. Jahrhunderts lediglich gegen die dogmatische Metaphysik richten kann nicht aber gegen die klassische Philosophie. So hatte Kant in erster Linie die Metaphysik Christian Wolfs im Visier, weshalb, wie Voegelin nahelegt, die klassische Philosophie von Kant eher irrtümlicherweise vernachlässigt wird und von seiner Metaphysikkritik in Wirklichkeit unberührt bleibt.<sup>213</sup>

Die mystische Religionsauffassung Jean Bodins geht, Voegelins Deutung zufolge, auf die Neoplatonisten der Renaissance und auf Dionysius Areopagita, insbesondere auf dessen Begriff der *conversio*, der Hinwendung zu Gott zurück. Im Kern besagt Bodins mystische Religionsauffassung, daß die wahre Religion nicht irgendeine bestimmte religiöse Lehre sei, sondern allein in der Hinwendung zu Gott bestehe. Die Mystik kommt nach Voegelins Interpretation bei Bodin auf zweierlei Weise zum Tragen. Zum einen erlaubt sie ihm, die Geschichte zu verstehen. Zum anderen bildet die mystische Religionsauffassung den Ausgangspunkt für Bodins Bekenntnis zur Toleranz. Nach dem Geschichtsbild, das Voegelin in Bodins „Lettre à Jean Bautru“ ausgesprochen findet, verläuft die Geschichte einzelner Gesellschaften zyklisch, indem zunächst ein von Gott auserwählter Prophet sein Volk durch die Vermittlung von Offenbarungswissen zu neuen Höhen geistiger Wahrheit führt, worauf jedoch, sofern sich das störrische Volk für die prophetische Botschaft überhaupt empfänglich gezeigt hat, im Laufe der Zeit die wahre Religion, die es gelehrt wurde, mehr und mehr zu einem Buchstabenglauben erstarrt. Ein

---

<sup>211</sup>Dies ist meine Interpretation. Voegelin geht nicht darauf ein, wie es zu diesem erstaunlichen Mißverständnis kommen konnte, wo doch Thomas von Aquin erstens ein großer Kenner der aristotelischen Philosophie und zweitens, so wie Voegelin ihn sonst beurteilt, ein Denker von der gleichen noetischen Höhe wie Aristoteles war.

<sup>212</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.333.

<sup>213</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.335.

ganz analoges Geschichtsbild findet Voegelin in Bergsons „Deux Sources de la Morale et de la Religion“ wieder.<sup>214</sup> Freilich darf bezweifelt werden, ob jenes ein wenig romantische Geschichtsbild, nach welchem das Schicksal eines Volkes oder einer Zivilisation im wesentlichen von der Frische des religiösen Glaubens und der Führung durch erleuchtete Propheten abhängt, wirklich ein starkes Argument für die erkenntnisaufschließende Kraft der Noese darstellt.

Überzeugender wirken dagegen die Konsequenzen, die sich aus der mystischen Religionsauffassung für die Toleranz ergeben. Für Bodin stellt nach der Interpretation, die Voegelin aus dem „Lettre à Jean Bautru“ in Verbindung mit Bodins „Colloquium Heptaplomeres“ gewinnt, der Rückgang auf die Mystik eine Möglichkeit dar, religiöse Toleranz zu begründen. Die Wahrheit der Religion liegt in der mystischen Hinwendung zu Gott selbst. Die göttliche Wahrheit als solche ist unaussprechlich, und jeder sprachliche Ausdruck dieser Wahrheit trägt lediglich behelfsmäßigen Charakter. Da es unsinnig ist, sich im Namen religiöser Dogmen, die bloß sprachliche Notbehelfe sind, zu bekämpfen, ergibt sich aus der Unaussprechlichkeit der Wahrheit Gottes das Gebot der Toleranz.<sup>215</sup> Voegelin führt Bodins Gedanken des Unfaßbaren (das „Ineffabile“) noch weiter aus, wobei er eine Übereinstimmung mit Thomas von Aquins *tetragrammaton* (nach Thomas der höchste und umfassendste Gottesname) und mit seiner eigenen Vorstellung von der „existenziellen Spannung zum Grund“ feststellt.<sup>216</sup> Dieses Ergebnis verblüfft ein wenig, denn im Hinblick auf Voegelin im ersten Abschnitt seines Aufsatzes entwickelten Realitätsbegriff erscheint die Deckungsgleichheit von Voegelin und Bodins Vorstellung der mystischen Realität eher fragwürdig: Während sich bei Bodin (nach Voegelin eigener Deutung) das „Ineffabile“ als das eigentlich Wahre von seinem sprachlichen Ausdruck als einem nur unbeholfenen Hinweis deutlich unterscheidet, hat Voegelin zuvor noch mit größtem Nachdruck darauf bestanden, daß die Symbole, die die Realität ausdrücken, den untrennbaren Teil eines Gesamtzusammenhanges von Realität bilden, der die Termini des Partizipierens, das Partizipieren selbst und ausdrücklich auch die Symbole umfaßt.<sup>217</sup>

Weiterhin führt Voegelin aus, daß die „Einsicht in das Wissen vom Ineffabile .. erhebliche Bedeutung für das Verständnis einer großen Klasse von

---

<sup>214</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.336-337.

<sup>215</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.337. - Voegelin Text bedarf hier ein wenig der Interpretation, da nicht ganz deutlich wird, wie sich das „Wesen der Toleranz“ aus „einer Balance zwischen den Bereichen des Schweigens und des Ausdrucks in der Wissensrealität“ ergibt.

<sup>216</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.337-338.

<sup>217</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.305-307.

Ordnungsphänomenen<sup>218</sup> habe, die über das „Wesen der Toleranz“ noch hinausgehen. So sei es für die kompakte Erfahrung des „Ineffablen“ charakteristisch, daß die symbolische Ausdrucksform Sakralcharakter gewinne, so daß weitere Differenzierungen der Erfahrungen nur noch als Kommentare zum Sakraltext auftreten könnten. Inwiefern die Feststellung dieses „Ordnungsphänomens“ aus der „Einsicht in das Wissen vom Ineffablen“ fließt, bleibt ein Rätsel, zumal Voegelin schon wenig später feststellt, daß es auch im Bereich der Ideologie das Phänomen ideologischer Klassiker mit „anschließender kommentatorischer und apologetischer Literatur“ gibt.<sup>219</sup>

### 3.4.7 Kritik von Voegelins Bodin- und Camus-Deutung

Da dies bereits im ersten Teil dieser Arbeit geschehen ist, erübrigt es sich, an dieser Stelle noch einmal ausführlich auf Voegelins Geschichtsbild und seine polemische Zeitkritik einzugehen. Auch Voegelins Empfehlung an die Politikwissenschaft, das Wissen von politischer Ordnung lieber durch die Lektüre der modernen Klassiker der schönen Literatur oder durch Vertiefung in das Altertum zu erweitern als durch das Studium der politischen Institutionen der Gegenwart, soll an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden. Ohnehin ist der Eintritt des von Voegelin prophezeiten großen noetischen Durchbruchs in den dreißig Jahren, die seit der Publikation seines Aufsatzes verfließen sind, bisher ausgeblieben, so daß diese Empfehlungen, die in Antizipation eines solchen Durchbruchs ausgesprochen wurden, nicht mehr allzu aktuell sind.

Ebenfalls keine besonders weittragende Bedeutung kommt Voegelins These zu, daß die Metaphysikkritik der aufklärerischen Philosophie auf einem Mißverständnis beruht, soweit sie sich nicht nur gegen die neuzeitliche Metaphysik richtet, sondern auch gegen die klassische Philosophie gewendet wird. Es ist kaum anzunehmen, daß die antike Philosophie, wenn sie, wie Voegelin dies fordert, als Kryptomystik interpretiert worden wäre, in der aufklärerischen Kritik besser abgeschnitten hätte als die Leibniz-Wolffsche Metaphysik oder die Einsichten des „Geistersehers“ Swedenborg.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.338.

<sup>219</sup>Vgl. Voegelin, S.338-340.

<sup>220</sup>Vgl. Immanuel Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in: Frank-Peter Hansen (Hrsg.): *Philosophie von Platon bis Nietzsche*, CD-ROM, Berlin 1998, S.23599ff. / S.70ff. (Zweiter Teil, Zweites Hauptstück: Ekstatische Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt.) (Konkordanz: Immanuel Kant: *Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1977. Band 2, S.970ff.). - Daß die aufklärerisch-positivistische Religionskritik nicht notwendigerweise auf dogmatischen

Lohnender erscheint es, auf Voegelins Deutung der Vorbilder Camus und Bodin einzugehen. Führt Camus' Lebensweg tatsächlich jene Entwicklung von der Auflehnung gegen Gott bis zur demütigen Unterwerfung unter Gott vor, die Voegelin mit solchem Entzücken registriert? Liefert Bodins mystische Religiosität wirklich eine optimale Begründung der Toleranz?

Legt man für die Interpretation von Camus' geistiger Entwicklung seine beiden großen Essays „Der Mythos von Sisyphos“<sup>221</sup> und der „Mensch in der Revolte“<sup>222</sup> zu Grunde, so ergibt sich das Bild einer Entwicklung, die weniger dramatisch verläuft, als sie bei Voegelin erscheint. Die metaphysische Auflehnung, von der der „Mythos von Sisyphos“ handelt, richtet sich gegen die Absurdität der Welt, sie richtet sich nicht primär gegen Gott, und die Absurdität ist auch kein Resultat der Abwesenheit Gottes, die durch den Glauben behoben werden könnte. Gott ist ebenso eine Lüge wie all die falschen Tröstungen, bei denen die verschiedenen existentialistischen Philosophien am Ende doch wieder herauskommen.<sup>223</sup> Der Glaube, so könnte man sagen, ist ein Beruhigungsmittel für den Geist, welches der am Leben Leidende stolz verschmäht. Nicht umsonst erwählt Camus den Empörer Sisyphus zum Helden seines Essays.

Welche Entwicklung findet nun im Übergang zu „Der Mensch in der Revolte statt“? Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Essays besteht darin, daß der „Mythos von Sisyphos“ ein rein metaphysisches Thema behandelt: den Menschen in der Auseinandersetzung mit der absurden Welt. „Der Mensch in der Revolte“ erweitert diese Thematik ins Politische, was natürlich Konsequenzen für die Deutung des Absurden nach sich zieht. Angesichts des philosophisch gerechtfertigten Massenmordes, wie er sich in den totalitären Staaten vollzog, war Camus seine Philosophie des Absurden, deren stolzer Individualismus auch eine Gleichgültigkeit gegen die Moral implizierte, offenbar nicht mehr geheuer.<sup>224</sup> Es kommt zwar nicht zu einer Revision aber zu einer Präzisierung seines früheren Standpunktes. Zu der Auflehnung tritt das Bewußtsein der humanen Verantwortlichkeit hinzu. Die Auflehnung ist

---

Mißverständnissen beruht und daher den Hinweis auf die religiöse Erfahrung keineswegs zu fürchten braucht, verdeutlicht Ayers erkenntnistheoretische Kritik der Berufung auf die religiöse Erfahrung. Vgl. Alfred J. Ayer: *Language, Truth and Logic*, New York [u.a.] 1982, S.157-158. - Zur Ersetzung der Religion durch die reine Religiosität in der modernen Religionsapologetik seit Schleiermacher: Vgl. Hans Albert: *Kritischer Rationalismus*. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens, Tübingen 2000, S.147ff.

<sup>221</sup> Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphos*. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1998 (zuerst 1942), im folgenden zitiert als: Camus, *Mythos von Sisyphos*.

<sup>222</sup> Albert Camus: *Der Mensch in der Revolte*. Essays, Hamburg 1997 (zuerst 1951), im folgenden zitiert als: Camus, *Mensch in der Revolte*.

<sup>223</sup> Vgl. Camus, *Mythos von Sisyphos*, S.39ff.

<sup>224</sup> Vgl. Camus, *Mensch in der Revolte*, S.9-18 (Einleitung: Das Absurde und der Mord).

nun nicht mehr eine Auflehnung gegen die metaphysische Unsinnigkeit der Welt, die sich aus Kontingenzerfahrungen speist, sondern sie wandelt sich zur Revolte gegen die Unsinnigkeit menschlichen Leidens, deren Ursprung recht konkrete moralische und politische Erfahrungen sind.

„Der Mensch in der Revolte“ stellt daher auch in erster Linie eine philosophische Auseinandersetzung mit der linksgerichteten Variante des Totalitarismus und eine scharfe Abrechnung mit dessen intellektuellen Verherrlichern im Westen dar. Den Kommunismus deutet Camus als Ausfluß von Nihilismus und Gottesmord.<sup>225</sup> In diesen Punkten berührt sich Camus' Deutung am stärksten mit der Theorie Voegelins und anderen christlichen-religiösen Erklärungen des Totalitarismus. Allerdings handelt es sich dabei um eine der weniger überzeugenden Passagen von Camus' Essay. Kein Kommunist oder Sozialist muß sich getroffen fühlen, wenn Camus der kommunistischen Revolution eine Genealogie von Nihilisten und Dandys unterschiebt. Der Kommunismus war kein Nihilismus. Er trat mit handfesten materiellen Glücksversprechungen an, und es können kaum die Motive einer exklusiven künstlerischen Bohème gewesen sein, die ihm seine Massenunterstützung sicherten. Hier entsteht bei Camus ein politisches Weltbild, das zusammengesetzt ist aus literarischen Referenzen - ähnlich, wie es nicht selten bei Voegelin geschieht. Trotz dieser Schwächen behält Camus in der Sache recht. Im Jahre 1951 konnte man unmöglich noch den Kommunismus (und gar den Kommunismus stalinscher Prägung) unterstützen, der seinen Kredit durch das Scheitern seiner Prophezeiung wie durch seine Verbrechen längst verspielt hatte, auch wenn es noch nicht jeder wahrhaben wollte.<sup>226</sup>

Zu welchem Ergebnis gelangt nun Camus? Bleibt, wenn der Gottesmord mit innerer Logik zum Terror führt, als die einzig akzeptable Haltung nur noch die „die liebende Spannung der Existenz zum göttlichen Grund“<sup>227</sup> übrig? War die metaphysische Auflehnung des „Mythos von Sisyphus“ nur ein dummer Jungentreich eines unreifen Philosophen? Dies läßt sich kaum behaupten. „Der Mensch in der Revolte“ schließt mit dem Gegensatz von Revolte und Revolution. Beide sind Ausdruck einer Auflehnung, aber die Revolte anerkennt ein Gesetz des „Maßes“ und damit Grenzen der eigenen Unfehlbarkeit, des eigenen Rechtes, über andere zu verfügen, und besonders des eigenen Rechtes, für politische Zwecke Gewalt auszuüben. Die Revolution dagegen bedeutet die Entgleisung der Revolte in einen schrankenlosen Terror, der der Anmaßung entspringt, mit einer abstrakten Philosophie das mensch-

<sup>225</sup>Vgl. Camus, Mensch in der Revolte, S154ff.

<sup>226</sup>Vgl. Camus, Mensch in der Revolte, S.238ff. - Als Beispiel einer sehr weitgehenden intellektuellen Apologie des Kommunismus aus dieser Zeit: Vgl. Maurice Merleau-Ponty: Humanismus und Terror, Frankfurt am Main 1990 (entstanden 1946/47), S68ff.

<sup>227</sup>Voegelin, Anamnesis, S.313.

liche Leben in seiner Totalität erfassen zu können, so daß keine humanen Vorbehalte mehr möglich sind, da durch die abstrakte Totalität schon alles berücksichtigt ist. Der Gedanke des Maßes, welcher, repräsentiert durch den Mythos von Nemesis, den dritten Teil des von Voegelin als Indiz für die Entwicklung Camus' herangezogenen Werkprogrammes bildet,<sup>228</sup> verweist zwar auf eine Realität, die sich - ganz im Sinne Voegelins - nicht uneingeschränkt und nicht ungestraft manipulieren läßt, aber dieser Gedanke hebt die Revolte nicht auf.<sup>229</sup> Die Annerkennung des christlichen Gottes, jenes Herren, dem man „Ja!“ und „Danke!“ sagen muß, ganz gleich, welches Leid den Menschen geschieht, hätte für Camus ebenso die Aufkündigung der Solidarität mit den Menschen bedeutet, wie das unkritische Lob der Revolution von Seiten der Intellektuellen.<sup>230</sup> Hier liegt ein fundamentaler Gegensatz zu Voegelin vor. Während Voegelin die Menschenliebe ohne die Partizipation an ein und demselben göttlichen Grund für unmöglich hält,<sup>231</sup> schließt für Camus gerade die Menschenliebe die Liebe zum transzendenten Sein aus.

Hinsichtlich Voegelins Bodin-Interpretation ist zunächst einmal festzuhalten, daß Bodin die religiöse Toleranz fast ausschließlich mit politisch-pragmatischen Gründen rechtfertigt. In seinen „Six Livres de la République“ rät Bodin von der gewaltsamen Unterdrückung etablierter Religionen und Sekten ab, da dies kriegerische Auseinandersetzungen heraufbeschwören kann. Allenfalls durch sein eigenes Vorbild und durch Anreize soll der Herrscher die Untertanen zum Übertritt zur wahren Religion bewegen, mit welcher Bodin eine der konkreten Religionen meint, ohne sie jedoch zu nennen.<sup>232</sup> Auch im „Colloquium Heptaplomeres“ ändert sich an der wesentlich pragmatischen Begründung der Toleranz nicht viel. Die Frage der Wahrheit der Religion bleibt im Streit der Sieben gänzlich unentschieden. Einigkeit herrscht am Ende der Diskussion lediglich darüber, daß jeder Mensch in eine religiöse Gemeinschaft eingebunden sein muß, und daß es das Beste ist, wenn die Existenz jeder bestehenden Glaubensgemeinschaft geduldet wird, sofern

---

<sup>228</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.330. - Vgl. Albert Camus: *Tagebücher 1935-1951*, Hamburg 1997, S.465.

<sup>229</sup>Vgl. Albert Camus: *Tagebuch März 1951 - Dezember 1959*, Hamburg 1997, S.32. Dort schreibt Camus: „Maß. Sie halten es für die Lösung des Widerspruchs. Es kann nichts anderes sein als die Bestätigung des Widerspruchs und der heroische Entschluß, sich daran zu halten und ihn zu überleben.“

<sup>230</sup>Ebd., S.263: „Nemesis. Wesentliche Komplizität von Marxismus und Christianismus (weiterentwickeln). Deswegen bin ich gegen beide.“

<sup>231</sup>Vgl. Eric Voegelin: *In Search of the Ground*, in: *Conversations with Eric Voegelin*. (ed. R. Eric O'Connor), Montreal 1980, S.1-20 (S.10).

<sup>232</sup>Vgl. Jean Bodin: *Sechs Bücher über den Staat*. Buch IV-VI. (Hrsg. von P.C. Mayer-Tasch), München 1986, S.150-151.

sie dazu bereit ist, den anderen ihren Glauben nicht streitig zu machen.<sup>233</sup> Kaum Anhaltspunkte bietet Bodin für eine Interpretation, nach welcher die Toleranz durch die Differenz zwischen der unaussprechlichen Wahrheit und dem symbolischen Ausdruck der Religion begründet wird. Zwar taucht im Gespräch der Sieben einmal der Vorschlag auf, auf die natürliche Religion als der ursprünglichen Religion zurückzugehen, doch wird dieser Vorschlag als nicht praktikabel abgelehnt.<sup>234</sup> Mit der natürlichen Religion meinte Bodin dabei den alt-israelischen Glauben, dem die unterschiedlichen monotheistischen Glaubensrichtungen entsprungen sind, die bei Bodin so schwer vermittelbar gegeneinander stehn. Auch hier ist also von einer konkreten Religion die Rede und nicht von einem mystischen Wahrheitskern als Grundlage aller Religionen.<sup>235</sup> Daß bei Bodin die Forderung der Toleranz weit eher einer Einsicht in die politischen Notwendigkeiten als einer tiefen Überzeugung entspringt, geht auch aus dem Schönheitsfehler hervor, daß Bodin nur die bestehenden Konfessionen einbezieht und von einer Glaubens- und Gewissensfreiheit im heutigen Sinne bei ihm keine Rede sein kann.<sup>236</sup>

Unabhängig davon, wie treffend Voegelins Interpretation die Überlegungen Bodins wiedergibt, kann die Frage aufgeworfen werden, ob Voegelins Bodin-Interpretation ihrerseits einen gangbaren Weg zur Begründung der Toleranz aufzeigt. Der Hinweis auf die unaussprechliche Wahrheit, die hinter jedem symbolischen Ausdruck liegt, begründet einerseits eine überaus starke Form religiöser Toleranz, indem jede andere religiöse Überzeugung als gleichwertvoll wie die eigene anzusehen ist, da sie sich auf dieselbe Wahrheit bezieht. Andererseits enthält Voegelins Begründung der Toleranz zum Teil ähnliche Schönheitsfehler wie die Überlegungen von Bodin, indem Atheisten

---

<sup>233</sup>Vgl. Jean Bodin: *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis*, Princeton 1975 (im folgenden zitiert als: Bodin, *Heptaplomeres*), S.473.

<sup>234</sup>Bodin, *Heptaplomeres*, S.462f.

<sup>235</sup>Wollte man den Hinweis Bodins auf die ursprüngliche Religion weiter ausbauen, so käme man wohl zu einer deistischen Begründung der Toleranz, wie sie im Denken der Aufklärung (z.B. in Lessings „Nathan der Weise“) zu finden ist. Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.380 (Anmerkung 19).

<sup>236</sup>Vgl. Georg Roellenbleck: Der Schluß des „Heptaplomeres“ und die Begründung der Toleranz bei Bodin, in: Horst Denzer (Hrsg.): *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München, München 1973*, S.53-67 (S.66.). - Nach Roellenblecks Deutung ist die Toleranzbegründung im „Heptaplomeres“ allerdings nicht nur Ausdruck politischen Kalküls, sondern sie steht auch in Zusammenhang mit einem tieferen Harmoniegedanken. Dennoch fällt es angesichts der Grenzen von Bodins Toleranzbegriff und angesichts der rein politisch begründeten Toleranz in den „Six Livres de la République“ schwer, hierin mehr als nur eine nachträgliche ideologische Verschönerung (die subjektiv ehrlich gemeint sein mag) zu sehen.

von der Toleranz auch bei Voegelin ausgenommen zu sein scheinen.<sup>237</sup> Abgesehen davon stellt sich das Problem der Toleranz in vollem Maße erst dann, wenn es nicht gelingt, in irgend einer Weise eine Übereinstimmung zu einer fremden Auffassung herzustellen. Beispielsweise stellt es sich dann, wenn man sich mit einer Anschauung oder Lebensweise konfrontiert sieht, die einem, ohne daß sie einen selber tangieren müßte, in jeder Hinsicht verkehrt und widerwärtig vorkommt. Gerade in einer solchen Situation ist Toleranz gefragt, während es ein Leichtes ist, tolerant zu sein, wenn man feststellt, daß man im Grunde einer Meinung ist.

### 3.4.8 Der Leib-Geist-Dualismus in der Theorie der Politik

Im vorletzten Abschnitt seines umfangreichen Aufsatzes untersucht Voegelin verschiedene Grundsatzfragen einer Theorie der Geschichte und der Politik. Zunächst klärt Voegelin, daß ein vernünftiger Ansatz in der politischen Theorie beide Seiten der menschlichen Natur, die leibliche und die geistige berücksichtigen muß. Im Anschluß daran entwickelt Voegelin den Begriff des Sozialfeldes, welcher im Wesentlichen ein etwas allgemeinerer Begriff von Gemeinschaft ist, und stellt schließlich einige grundsätzliche Überlegungen zu dem Zusammenhang von Sozialfeldern und geschichtlicher Entwicklung an.

Der Mensch ist ein Wesen, das ein Bewußtsein und einen Leib hat. Dies gilt natürlich nicht nur für den Menschen als Einzelwesen, sondern auch für die „soziale Existenz“<sup>238</sup> des Menschen. Nach Voegelins Ansicht ist es die Leiblichkeit des Menschen, die bedingt, daß jede Gesellschaft über Herrschaftsinstitutionen verfügen muß, die Ordnung im Inneren und Sicherheit nach Außen schaffen. Die Untersuchung der pragmatischen Probleme muß daher in der Politischen Wissenschaft einen breiten Raum einnehmen. Aber Ordnung kann zugleich nur vom Bewußtsein ausgehen, weshalb diese Seite der menschlichen Natur in der Politischen Wissenschaft nicht vernachlässigt werden darf.

Voegelin glaubt nun spezifische Irrtümer verschiedener Ansätze des politischen Denkens aus der Vernachlässigung jeweils eines Teils der menschlichen Natur erklären zu können. Diese Vernachlässigung scheint für Voegelin nicht bloß ein theoretisch-wissenschaftlicher Fehler zu sein, sondern er erblickt dar-

---

<sup>237</sup>Ähnlich ernüchternd wirken Voegelins an anderer Stelle geäußerte Bemerkungen darüber, daß ein fruchtbarer Dialog mit Indern oder Chinesen nur denkbar wäre, wenn diese Völker sich zuvor bereit finden, fleißig die Philosophie von Platon und Aristoteles zu studieren, damit eine Grundlage für das Gespräch vorhanden ist. Vgl. *Conversations with Eric Voegelin*. (ed. R. Eric O'Connor), Montreal 1980., S.70/71.

<sup>238</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.340.



in „Krankheitsbilder, an denen das pneumopathische Phänomen des Realitätsverlustes, der Verdunkelung von Sektoren der Realität“<sup>239</sup> zu erkennen ist.

Aus der Vernachlässigung der Leiblichkeit resultieren nach Voegelins Überzeugung alle Formen von Utopien, wobei Voegelin mit feinen Unterscheidungen nicht allzu kleinlich verfährt, so daß in diese Kategorie alles von der aufklärerischen Fortschrittsidee bis zum Dritten Reich fällt, und auch Karl Marx sich anscheinend wieder einmal für Nietzsches Übermenschen verantworten muß.<sup>240</sup>

Auf die Vernachlässigung der Geistnatur des Menschen sind nach Voegelins Ansicht die Gesellschaftsvertragstheorien zurückzuführen. Voegelin unternimmt jedoch nicht den geringsten Versuch, zu erklären, inwiefern sich die Vertragstheorien allein auf die Leiblichkeit des Menschen beschränken. Sein lapidarer Verweis auf Platons Staat hilft nicht weiter, da Platon im Staat zwar die sophistische Vertragstheorie skizziert aber nicht eigens widerlegt.<sup>241</sup>

Schon zuvor hat Voegelin darauf hingewiesen, daß es kein Kollektivbewußtsein gibt. Sofern man sich jedoch im Klaren darüber bleibt, daß sich gesellschaftliches Handeln oder Denken stets aus den Handlungen und Gedanken einzelner Individuen zusammensetzt, ist es im Sinne einer abkürzenden Ausdrucksweise legitim, davon zu sprechen, daß „jede Gesellschaft die Symbole hervorbringt, durch die sie ihre Erfahrung von Ordnung ausdrückt.“<sup>242</sup> Werden bestimmte Ordnungserfahrungen und -symbole von einer Gruppe von Menschen geteilt und zur Grundlage ihrer Handlungsweisen gemacht, so spricht Voegelin von einem „sozialen Feld“. Soziale Felder können dauerhaft und institutionell verfestigt sein, dann handelt es sich um „Gesellschaften“, sie können aber auch rein ideeller Natur sein, wie z.B. die „ideologischen Sozialfelder“.<sup>243</sup> Darüber hinaus schließen sich die Zugehörigkeiten zu manchen Sozialfeldern gegenseitig aus, andere nicht. Voegelin bringt die Exklusivität von Sozialfeldern irrtümlich mit der Frage in Zusammenhang, ob die Sozialfelder in der Leiblichkeit oder nur im Bewußtsein fundiert sind. So

---

<sup>239</sup>Voegelin, Anamnesis, S.341.

<sup>240</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.341. - Zwar spricht Voegelin nur allgemein vom Übermenschen („sei es der von Marx oder von Nietzsche“), aber die Frage stellt sich, wo Marx denn jemals den Übermenschen gepredigt hat.

<sup>241</sup>Vgl. Platon: Der Staat, Stuttgart 1997, S.126 (359a). - Die Vertragstheorie wird dort im Zusammenhang einer umfassenden Wiedergabe sophistischer Lehren über die Gerechtigkeit aufgeführt. Allerdings widerlegt Sokrates diese Lehren nicht im Einzelnen, sondern er geht statt dessen sogleich zur Konstruktion des idealen Staates über. Wir erfahren daher nicht die Gründe, die gegen die Vertragstheorie sprechen. Allenfalls könnte man aus dem Bau des idealen Staates indirekt solche Gründe ableiten.

<sup>242</sup>Voegelin, Anamnesis, S.342.

<sup>243</sup>Voegelin, Anamnesis, S.342.

glaubt Voegelin, daß die organisierten Gesellschaften (Staaten) auf Grund ihres Fundamentes in der Leiblichkeit wechselseitig exklusiv sein müssen. Aber in Wirklichkeit hängt dies von der Gestaltung des Staatsbürgerschaftrechtes ab, das eine Doppelstaatsbürgerschaft zulassen kann oder nicht. Umgekehrt schließen viele Religionen die gleichzeitige Zugehörigkeit zu einer anderen Religion aus, obwohl eine Religion doch gewiß eher ein „Feld des Bewußtseins“ ist. Das Leibfundament spielt für die Exklusivität also keine Rolle.<sup>244</sup> Probleme befürchtet Voegelin, wenn es innerhalb einer Gesellschaft mehr als nur das eine tragende Sozialfeld gibt. Die pluralistische Demokratie erscheint ihm daher als ein „prekäre[r] Kompromiß“.<sup>245</sup>

Ein weiteres wissenschaftliches Problem, das Voegelin in diesem Zusammenhang aufwirft, ist die Frage, welches die Sozialfelder sind, innerhalb derer historische Prozesse stattfinden. Die Nationalstaaten sind als Einheiten offenbar zu klein, da die geschichtlichen Entwicklungsprozesse meist weit über den Rahmen einzelner Nationalstaaten hinausreichen. Arnold Toynbee betrachtete die Zivilisationen als diejenigen Einheiten, welche eine umfassende geschichtliche Betrachtung in den Blick nehmen muß. Dagegen wendet Voegelin jedoch ein, daß es auch multizivilisatorische Reiche gibt, die auf diese Weise nicht erfaßt werden können. Voegelin bezeichnet solche zivilisationsübergreifenden Sozialfelder mit dem von Herodot übernommenen Begriff der Oikoumene. Weiterhin vertritt Voegelin die These, daß (in der Zeit, als er den Aufsatz verfaßte) die Oikoumene global geworden sei, und er befürchtet, daß diese global gewordene Oikoumene das „potentielle Organisationsfeld für ideologische Imperien“ sei.<sup>246</sup>

Von dem Thema „Oikoumene“ dazu angeregt, kommt Voegelin noch einmal auf die Themen Menschheit und Geschichte zu sprechen. Im Wesentlichen wiederholt Voegelin allerdings nur, was er zu diesen Themen bereits zuvor geäußert hat. Mensch und Menschheit sind „nicht Gegenstände der Außenwelt, über die man selbst-gewisse, empirische Aussagen machen könnte; vielmehr sind sie Symbole, die von konkreten Menschen ... als Ausdruck für den menschlich-repräsentativen Charakter ihrer Erfahrung vom Grund gefunden wurden“.<sup>247</sup> Die Symbole „Mensch“ und „Menschheit“ legen das „Wissen von der Menschenwesentlichkeit“ aus, welches erfahren wird, „Wenn das Bewußtsein von Ordnung durch die existentielle Spannung zum Grund die Helle der noetischen und pneumatischen Erfahrungen erreicht“.<sup>248</sup> Es fällt nicht leicht, dies mit Voegelins vorheriger Behauptung zu vereinbaren, daß die noetische

---

<sup>244</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.342-343.

<sup>245</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.342.

<sup>246</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S. 344.

<sup>247</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.344.

<sup>248</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.344.

Erfahrung ihren repräsentativen Charakter nur unter der Voraussetzung einer ausschließlich durch die kosmische Primärerfahrung begründbaren Wesensgleichheit aller Menschen erhält.<sup>249</sup> Geschichte ist für Voegelin die Geschichte der auf den transzendenten Seinsgrund bezogenen Menschheit. Weiterhin unterscheidet Voegelin die „universale Menschheit“<sup>250</sup>, zu der auch alle schon gestorbenen und noch zukünftig lebenden Menschen gehören, von der „kontemporanen Kulturmenschheit“<sup>251</sup>, die nur die in der Gegenwart lebenden Menschen umfaßt. Trivialerweise ist nur die kontemporane Kulturmenschheit ein Feld möglicher Organisation, während die universale Menschheit lediglich im „Interpretationsfeld“ Geschichte auftaucht. Voegelin weist außerdem noch einmal nachdrücklich daraufhin, daß das „Bewußtsein von der existentiellen Spannung zum Grund ... ontisch über alle immanent-zeitlichen Prozesse der Geschichte hinaus[ragt].“<sup>252</sup> Vermutlich, weil die Spannung zum Grund zur Selbsterfahrung des Menschen gehört, schließt Voegelin im folgenden, daß das Symbol „Geschichte“ (so wie Voegelin es versteht) aus dem Wissen von der Spannung zum Grund stammt,<sup>253</sup> und daß eine Interpretation der Ordnung der Existenz einer Gesellschaft zunächst auf die „Akte des Selbstverständnisses“ eingehen muß, „um von diesem Zentrum her die Ramifikationen in die Ordnung der Gesamtexistenz zu verfolgen.“<sup>254</sup> Weiterhin stellt Voegelin fest, daß nur die vergangene Geschichte interpretiert werden kann, daß es aber unmöglich ist, den „Sinn der Geschichte“ in die unvorhersagbare Zukunft hinein zu verfolgen. Eschatologien können daher auch nur als mythisch-symbolischer Ausdruck der „Spannung zur Ewigkeit des Grund-

<sup>249</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.291. Eine konsistente Interpretation beider Textstellen ist nur möglich, wenn man annimmt, daß der „menschlich-repräsentative Charakter“ der Erfahrung allein durch Rekurs auf die kosmische Primärerfahrung gegeben ist, daß er aber, sobald sich die noetische Erfahrung eingestellt hat, durch dieselben Symbole („Mensch“ und „Menschheit“) zum Ausdruck gebracht wird, wie die „Menschenwesentlichkeit“ (Existenz des Menschen in der „Spannung zum Grund“ als dem Wesen des Menschen), ohne daß jedoch die „Menschenwesentlichkeit“ die Primärerfahrung in ihrer Funktion der Begründung des repräsentativen Charakters der Erfahrung ablösen könnte (weshalb es sich in diesem Falle auch nicht um eine Differenzierung von Erfahrung handelt). - Wie auch immer man die beiden Textstellen (S.290/291, S.344/345) in ihrer Beziehung zueinander deuten mag, falsch ist Voegelins Ansicht aus den bereits genannten Gründen in jedem Falle.

<sup>250</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.345.

<sup>251</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.344.

<sup>252</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.345

<sup>253</sup>Voegelin spricht an der entsprechenden Stelle (S.345 unter (8)) von „Menschwesentlichkeit“, doch scheint dies lediglich ein weiteres Synonym Voegelins für die Spannung zum Grund zu sein, welches sich dadurch erklärt, daß für Voegelin die existentielle Spannung zum Grund das Wesen des Menschen ausmacht.

<sup>254</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.345.

des<sup>255</sup> einen Sinn beanspruchen. Sie dürfen nicht als noetische Analyse oder empirische Aussage mißverstanden werden.

### 3.4.9 Kritik: Die Unerheblichkeit des Leib-Geist Dualismus

Es ist ziemlich offensichtlich und bedarf daher keiner ausführlichen Erörterungen, daß der Versuch, mit Hilfe des Leib-Geist Dualismus politisches Denken und soziale Gebilde zu charakterisieren, nicht gerade einen Glücksgriff theoretisch-wissenschaftlicher Erklärungskunst darstellt. Voegelin scheint sich nicht recht im Klaren darüber zu sein, daß die Ausdrücke „Leiblichkeit“ und „Leibfundament“ in den Zusammenhängen, in denen er sie verwendet, kaum mehr als Metaphern sind, die er zudem in einer recht willkürlichen und kaum nachvollziehbaren Weise mit verschiedenen politischen Theorieansätzen und Denkweisen assoziiert. Zwar mag es sein, daß Voegelin die politischen Utopien zu Recht für bedenklich erachtet. Aber mit Hinweis darauf, daß in der Utopie das Bewußtsein von seiner Leiblichkeit freigesetzt werde, läßt sich das utopische Denken ebensowenig erledigen, wie man dem Faschismus einen entscheidenden Schlag versetzt hat, wenn es einem gelingt, die Gnosis philosophisch zu widerlegen. Daß andererseits die Gesellschaftsvertragstheorien als Folge der Reduktion des Menschen auf seine Leiblichkeit und ihre Begierden zu betrachten sind, leuchtet schon deshalb nicht ein, weil der Abschluß eines Vertrages Vernunft und damit Geist und Bewußtsein voraussetzt. Voegelin hoffte wohl, mit Hilfe der ontologischen Unterscheidung Theorieansätze und Ideologien, die ihm mißfielen, bereits bei einem besonders elementaren Fehlschluß ertappen zu können (so wie man manchmal insgeheim hofft, bei einem Philosophen, dessen Ansichten man verabscheut, irgendwo einen offensichtlichen Widerspruch anzutreffen). Aber aus dem Leib-Geist Dualismus lassen sich keinerlei gültige Kriterien zur Beurteilung politischer Theorien ableiten.

Auf Voegelins wissenschaftliche Programmatik, die er in diesem Abschnitt seines Aufsatzes entwickelt, und auf die Begriffe Menschheit und Geschichte braucht an dieser Stelle kein weiteres Mal eingegangen zu werden, da Voegelin kaum etwas Neues zu seinen bisherigen Begriffsbestimmungen hinzufügt. Lediglich in bezug auf den Geschichtsbegriff ist festzuhalten, daß Voegelin offenbar versucht, sein methodisches Prinzip, daß „sich jede Untersuchung von Ordnung auf die Akte des Selbstverständnisses [einer Gesellschaft] zu konzentrieren“<sup>256</sup> habe, bereits aus dem Begriff der Geschichte als eines univer-

---

<sup>255</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.346.

<sup>256</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.345.

salen Interpretationsfeldes, welches die gesamte vergangene und zukünftige Menschheit in ihrer Beziehung zum Seinsgrund umfaßt, herzuleiten. Wenn jener methodische Grundsatz auch als regulatives Prinzip der Forschung durchaus sinnvoll sein kann, so erscheint dennoch der Versuch, diesen Grundsatz a priori abzuleiten und damit zum Dogma zu erheben, als überaus fragwürdig.

### 3.4.10 „Common Sense“ als kompaktes Ordnungswissen

Im Schlußteil seines Aufsatzes faßt Voegelin nach einer weiteren ausführlichen Wiederholung seiner bisherigen Ergebnisse seine Ansichten von politischer Ordnung und politischer Ordnungswissenschaft in Form eines knappen Modelles zusammen. Außerdem knüpft Voegelin noch einmal an sein Ausgangsproblem des Unterschiedes zwischen politikwissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Methode an, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß die Politikwissenschaft, soweit es nicht um die noetische Ergründung der Seinsrealität geht, lediglich aus „Common Sense“-Einsichten bestehen kann. In diesem Zusammenhang stellt Voegelin auch die These auf, daß der „Common Sense“ eine kompakte Form noetischen Ordnungswissens darstelle.

Voegelins Modell politischer Ordnung gestaltet sich folgendermaßen: Ordnung existiert auf den drei Ebenen der Ordnung des Bewußtseins, der Ordnung der Gesellschaft und der Ordnung der Geschichte.<sup>257</sup> Diese drei Ebenen bilden eine Reihenfolge, die nicht verändert werden kann. So geht zwar die Geschichte aus der Abfolge gesellschaftlicher Ordnungen hervor, aber es wäre ein schwerer Fehler, die gesellschaftliche Ordnung nach Maßgabe einer Geschichtsphilosophie gestalten zu wollen. Als einen weiteren Grundsatz stellt Voegelin das Prinzip auf, daß keine dieser Ebenen unabhängig von den anderen ist (was genaugenommen so verstanden werden muß, daß die nachfolgenden Ebenen abhängig von den vorhergehenden sind, da andernfalls dieses Prinzip der Forderung der Unumkehrbarkeit der Reihenfolge der Ordnungsebenen widerspräche). Abgesehen von diesen Ordnungsebenen und ihrer Abfolge untereinander muß eine politische Theorie die Hierarchie der Seinsstufen vom materiellen Sein bis zum Bewußtsein berücksichtigen, nach welcher die höheren Seinsstufen in den niedrigeren fundiert sind, während die niedrigeren Seinsstufen durch die höheren organisiert werden.<sup>258</sup>

<sup>257</sup>Als vierte Ebene spielt bei Voegelin häufig noch eine mehr oder weniger eigenständige Ebene der Ordnung des Seins eine Rolle, die hier jedoch nicht eigens aufgeführt wird. Es besteht jedoch (trotz der vergleichsweise idealistischen Tendenz dieses Aufsatzes) kein Zweifel daran, daß für Voegelin die Ordnung des Bewußtseins auf die Erfahrung einer Ordnung des Seins zurückgeht.

<sup>258</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.349-350. - Vgl. auch Eric Voegelin: *Vernunft: Die klas-*

Welchem Zweck dient dieses Modell, außer daß es in knapper Form die Essenz von Voegelins Ordnungsphilosophie zusammenfaßt? Voegelin glaubt, daß irrige Theorien politischer Ordnung an Verstößen gegen die Prinzipien dieses Modells leicht erkannt werden können. Dies zeigt sich für Voegelin an manchen Geschichtsphilosophien, was Voegelin jedoch nicht an einem Beispiel, sondern nur unter Berufung auf einen anderen Kritiker der Geschichtsspekulationen demonstriert.<sup>259</sup> Auch in der Auffassung, man könne in der Politikwissenschaft so wie in der Naturwissenschaft allgemeine Gesetze finden, erblickt Voegelin einen Verstoß gegen sein Modell, ohne daß er jedoch deutlich erklärt, weshalb hier ein Verstoß vorliegt. Jedenfalls vertritt Voegelin die Ansicht, daß die Politische Wissenschaft, sofern sie sich mit politischen Institutionen und nicht mit der Noese beschäftigt, lediglich „Common Sense“-Einsichten zu Tage fördern kann. Zu derartigen „Common Sense“-Einsichten gehört beispielsweise die Feststellung, „daß Macht die Tendenz hat, von ihrem Besitzer mißbraucht zu werden“, oder auch die Einsicht, „daß Kabinette nicht mehr als eine gewisse Zahl von Mitgliedern haben sollten, weil über eine Zahl von etwa zwanzig hinaus Beratungen und Entscheidungen schwierig werden.“<sup>260</sup>

Dabei stellt der „Common Sense“ für Voegelin weit mehr dar als bloß eine Ansammlung von Faustregeln des politischen Alltagsverstandes. Voegelin vertritt vielmehr die These, daß der „Common Sense“ eine kompakte Form des noetischen Ordnungswissens ist - nicht anders als dies auf seine Weise der Mythos ist, nur daß der „Common Sense“ die Noese voraussetzt, während der Mythos ihre Vorstufe bildet. Voegelin begründet seine These im Rückgriff auf den schottischen Philosophen Thomas Reid. Reid verstand unter „Common Sense“ den Teil der Vernunft (*reason*), der, ausschließlich aus selbst-evidenten Elementarwahrheiten zusammengesetzt, auch den ungebildetesten Menschen noch zu Gebote steht. Voegelin interpretiert dies dahingehend, daß für Thomas Reid der „Common Sense“ ein kompakter Typus von Rationalität (im Sinne der Spannung des Bewußtseins zum transzendenten Seinsgrund) sei. Demnach unterscheiden sich der „Common Sense“ und die aristotelische Noese nur durch die „Bewußtseinschelle“ (das Wissen darum, daß das Bewußtsein sich in einer Spannung zum Grund befindet).

Voegelin glaubt weiterhin, daß der „Common Sense“, dessen Philosophie im 18. Jahrhundert „eben noch rechtzeitig, um nicht von der ideologischen Dogmatik gebrochen zu werden“,<sup>261</sup> entstanden ist, ein „echtes Residuum der

---

sische Erfahrung, in: Eric Voegelin: Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften. (Hrsg. von Peter J. Optiz), Stuttgart 1988, S.127-164 (S.162).

<sup>259</sup>Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.350-351.

<sup>260</sup>Voegelin, Anamnesis, S.351.

<sup>261</sup>Voegelin, Anamnesis, S.353.

Noese<sup>262</sup> darstellt. Daraus erklärt sich für Voegelin die „Widerstandskraft des anglo-amerikanischen Kulturbereiches gegen die Ideologien“. Langfristig jedoch reicht in Voegelins Augen die Widerstandskraft des „Common Sense“ gegen die Ideologien nicht aus, so daß die Wiedergewinnung der „Helle des noetischen Bewußtseins“<sup>263</sup> unerläßlich ist.

### 3.4.11 Kritik: „Common Sense“ ist kein Ordnungswissen

Da die Kritik an Voegelins Modell der Entstehung politischer Ordnung größtenteils bereits vorweggenommen wurde, genügt es, an dieser Stelle die wichtigsten Einwände kurz zusammenzufassen: Gegen Voegelins Forderung, daß die Ordnung der Gesellschaft stets aus einer durch besondere mystische Erfahrungen bestimmten Ordnung des Bewußtseins hervorzugehen hat, ist einzuwenden, daß es keinerlei Anhaltspunkte dafür gibt, daß dieser Weg (und nur dieser Weg) zu einer guten und erfolgreichen politischen Ordnung führt. Überzeugend erscheint dagegen Voegelins Ablehnung einer geschichtsphilosophischen Ableitung des gesellschaftlichen Ordnungsentwurfes, auch wenn Voegelins Argumentation in diesem Punkt ein wenig umständlich wirkt.<sup>264</sup> Als recht dogmatisch und theoretisch überaus fragwürdig erweist sich Voegelins Forderung nach der Berücksichtigung der ontologischen Stufenhierarchie in der politischen Theorie. Abgesehen davon, daß die Rechtfertigung ontologischer Stufentheorien viele schwierige philosophische Probleme aufwirft,<sup>265</sup> und die ontologischen Stufentheorien darüber hinaus jederzeit Gefahr laufen, durch neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse umgestoßen zu werden, ist es kaum ersichtlich (und auch Voegelin demonstriert es nirgendwo in einer einleuchtenden Weise), wie aus der ontologischen Stufenhierarchie heraus eine

---

<sup>262</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.354.

<sup>263</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.354.

<sup>264</sup>Wesentlich klarer argumentiert im Vergleich zu Voegelin sein Zeitgenosse Karl Popper gegen die Geschichtsphilosophien und insbesondere gegen die Vorhersagbarkeit der Geschichte: Vgl. Karl Popper: *Das Elend der Historizismus*, Tübingen 1987 (6.Aufl.), S.XI-XII.

<sup>265</sup>Eine wesentliche Schwierigkeit ontologischer Stufentheorien besteht darin, daß häufig angenommen wird, daß die Gesetze, die auf den niederen Ebenen gelten, auf den höheren Ebenen aus Kraft gesetzt sind, so daß beispielsweise die körperliche Ebene deterministisch, der Geist aber frei gedacht wird. Gerade dies ist jedoch nicht möglich, denn wenn alle physischen Vorgänge deterministisch ablaufen, kann auch der Geist, dessen Wirken auf physischen Vorgängen beruht (bzw. der im Körper „fundiert“ ist), auch dann nicht frei sein, wenn sich das Geistige nicht im Physischen erschöpft: Grundsätzlich können auf den höheren Ebenen nur weitere Gesetze hinzukommen, aber nicht die auf den niederen Stufen bestehenden Gesetze aufgehoben werden.

Kritik an einer politischen Theorie geübt werden kann. Da die ontologischen Zusammenhänge auf der Ebene der Politik keine unmittelbare Wirksamkeit entfalten, kann wahrscheinlich jede politische Theorie ohne Aufgabe ihrer zentralen Forderungen an irgendeine vorgegebene Ontologie angepaßt werden. So dürfte es vermutlich keinem Marxisten Probleme bereiten, gegebenenfalls zuzugeben, daß der Mensch ein leiblich-geistiges Wesen ist, dessen Geist im Leib fundiert ist. Im Übrigen können gegen politische Ideologien wie den Faschismus oder den Kommunismus wahrlich bessere Vorwürfe erhoben werden als die Nicht-Berücksichtigung des Aufbaus des Seinsbereiches Mensch. Alles in allem erscheint Voegelins Modell zur Beurteilung politischer Ordnungsentwürfe und theoretischer Erklärungsansätze in der Politikwissenschaft wenig tauglich.

Ernstzunehmender als Voegelins Modell politischer Ordnung ist seine Behauptung, daß die Politische Wissenschaft lediglich „Common Sense“-Einsichten zu Tage fördern kann. Es kann in der Tat nicht bestritten werden, daß die politischen Wissenschaften in dem Bestreben, möglichst allgemeine Grundsätze zu finden, und prognosefähige Theorien aufzustellen, längst nicht dieselben Erfolge feiern können wie die Naturwissenschaften. Dies mag damit zusammenhängen, daß insbesondere bei historisch-politischen Untersuchungen die Allgemeinheit fast immer durch einen Verlust an Genauigkeit erkauft wird.<sup>266</sup> Die Gründe, die Voegelin gegen die Möglichkeit größerer Verallgemeinerungen in der Politikwissenschaft anführt, sind jedoch alles andere als überzeugend. Weshalb der „Bau des Seinsbereich Mensch“ es verbietet nach allgemeinen Gesetzen des menschlichen Verhaltens zu suchen, bleibt völlig im Dunkeln.<sup>267</sup> Im übrigen kann nicht von vornherein behauptet werden, daß die Schwierigkeiten, auf die die Formulierung allgemeingültiger Theorien in den Gesellschaftswissenschaften stoßen, auch in aller Zukunft unbehebbar bleiben werden. Es gibt daher auch keinen zwingenden Grund, weshalb die Naturwissenschaften nicht als Vorbild betrachtet werden sollten. Umso mehr gilt dies, als der Versuch, naturwissenschaftliche Denkweisen für die Politikwissenschaft fruchtbar zu machen, völlig ungefährlich ist. Denn wenn er

---

<sup>266</sup>So verläuft beispielsweise die Transition von einer Diktatur zur einer Demokratie in unterschiedlichen Staaten trotz gewisser Ähnlichkeiten unterschiedlich, so daß eine allgemeine Transitionstheorie, je mehr Transitionen in unterschiedlichen Ländern sie beschreiben soll, desto größere Abweichungen zu den einzelnen Transitionen aufweisen wird. In den Naturwissenschaften verhält sich dies anders: Ein Stein, der in Moskau zu Boden fällt, fällt auf die gleiche Weise wie ein Stein in Budapest. Und aus der allgemeinen Gravitationstheorie lassen sich die Planetenbewegungen ebenso exakt ableiten wie die Fallgesetze.

<sup>267</sup>Abgesehen davon verwechselt Voegelin an der entsprechenden Stelle (Voegelin, *Anamnesis*, S.352: „Jeder Versuch...Mensch“) offenbar Axiome mit Naturgesetzen. (Von der sauberen Unterscheidung zwischen normativen und deskriptiven Theorien und einer fairen Beurteilung der Absichten szientistischer Ansätze ganz zu schweigen.)



gelingt, ist die Wissenschaft ein großes Stück weiter, und wenn er scheitert, haben lediglich einige Forscher ihre Zeit verschwendet. Gewiß ist ein solcher Versuch jedoch keine „potentielle Quelle gesellschaftlicher Unordnung, insofern er Störungen des rationalen Bewußtseins in anderen Menschen bewirken kann“.<sup>268</sup> Aber auch wenn man zugibt, daß die Gesetzmäßigkeiten, die die Politikwissenschaft bisher gefunden hat, von einer recht unspektakulären Art sind, so muß dies nicht unbedingt bedeuten, daß Gesetzmäßigkeiten, wie etwa jene vielzitierte Feststellung Lord Actons, daß Macht korrumpiert, nur Erkenntnisse des gesunden Menschenverstandes darstellen. Dies wörtlich zu behaupten, hieße zu verkennen, daß sich derartige Einsichten nicht selten erst als Folge des gedanklichen Bewußtwerdens langer und schmerzlicher historischer Erfahrungen durchsetzen.

Mehr als fragwürdig muß Voegelin's Versuch genannt werden, den „Common Sense“ unter Rückgriff auf Thomas Reid als eine kompakte Form noetischen Ordnungswissens zu interpretieren. Als Thomas Reid den „Common Sense“ als einen Teil der Vernunft bestimmte, dachte er natürlich nicht im Traum an irgendetwas, was der Voegelin'schen Ratio (als „Sachstruktur“ des in der „existentiellen Spannung zum Grund“ stehenden Bewußtseins) auch nur in irgendeiner Weise nahegekommen wäre. Für Thomas Reid besteht der „Common Sense“ aus denjenigen elementaren Prinzipien des menschlichen Urteilsvermögens, die es erlauben, selbst-evidente Zusammenhänge zu beurteilen. Die Vernunft (reason) umfaßt darüber alle Schlußfolgerungen, die mit Hilfe dieser selbstverständlichen Wahrheiten gezogen werden können.<sup>269</sup> Mystische Erfahrungen oder noetisches Ordnungswissen spielen bei Thomas Reid keine Rolle. Dementsprechend erscheint es auch recht fragwürdig, den „Common Sense“ Thomas Reids als eine kompakte Form der aristotelischen Noese einzustufen.<sup>270</sup> Es stellt sich natürlich die Frage, wie Voegelin ein derartig

---

<sup>268</sup>Voegelin, *Anamnesis*, S.352.

<sup>269</sup>Vgl. Thomas Reid: *Essays on the intellectual powers of man*. (Ed. A.D. Woozley), London 1941, S.329ff. - Zur Schule der Schottischen Philosophen vgl. James McCosh: *The Schottish Philosophy*, 1875 (ed. 1995 by James Fieser) auf: <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/mccosh/scottishphilosophy.pdf> (Archive for the history of economic thought, McMaster University, Hamilton, Canada; letzter Zugriff am: 30.3.2005). Zu Thomas Reid: *Ebd.*, S.178-209.

<sup>270</sup>Mit seiner These, daß der „Common Sense“ eine kompakte Form der aristotelischen Noese sei, landet Voegelin allerdings insofern noch einen Zufallstreffer, als der Philosophie des Aristoteles tatsächlich eine gewisse Nähe zum „Common Sense“ eigen ist, was sich am deutlichsten in der Lehre von der goldenen Mitte darstellt. (Vgl. auch Russel, *History of Western Philosophy*, S.176.) Mit der Noese hat dies jedoch nichts zu tun, denn sonst müßte eine ähnliche Nähe zum „Common Sense“ auch bei Platon, den Voegelin als Noetiker dem Aristoteles an die Seite stellt, zum Vorschein kommen. Eine Verwandtschaft mit dem „Common Sense“ kann der Philosophie Platons im Gegensatz zu der des Aristoteles jedoch kaum nachgesagt werden.

grober Interpretationsfehler unterlaufen konnte. Möglicherweise hat Voegelin Gedanken, die ihm bei der Lektüre von Thomas Reid in den Sinn kamen, mit der Aussage dieses Philosophen verwechselt. Vielleicht ist Voegelin an dieser Stelle aber auch das Opfer seiner eigenen Definitionswillkür geworden, indem er zuerst den Ausdruck „Ratio“ ganz entgegen der üblichen Wortbedeutung definiert hat, und er dann offenbar vergißt, daß Thomas Reid als ein Philosoph des 18. Jahrhunderts den Ausdruck „reason“ natürlich noch in einem ganz gewöhnlichen Sinne gebraucht.

Als historischer Mythos muß auf Grund dieses Interpretationsfehlers die These Voegelins betrachtet werden, daß sich die Noese im 18. Jahrhundert in den „Common Sense“ geflüchtet habe, um auf diese Weise das Heraufkommen der Ideologien zu überwintern und den anglo-amerikanischen Kulturbereich gegen totalitäre Versuchungen zu immunisieren. Ohnehin hätte - um diese These einigermaßen glaubhaft zu begründen - der „Common Sense“ als soziales Phänomen näher eingegrenzt werden müssen, wofür der Hinweis auf eine philosophische Schule des 18. und frühen 19. Jahrhunderts nicht ausreicht.

### 3.4.12 Fazit

Insgesamt stellt Voegelins Aufsatz „Was ist politische Realität?“ zwar einen grandiosen Versuch dar, unter Rückgriff auf unterschiedliche philosophische Disziplinen von der politischen Philosophie bis zur Sprachphilosophie und unter breitem Einbezug der Tradition abendländischen politischen Denkens das Wesen der politischen Wirklichkeit zu bestimmen. Zugleich ist jedoch festzuhalten, daß dieser ambitionierte Versuch fast gänzlich gescheitert ist. Verantwortlich dafür sind vorwiegend die kaum zu übersehenden argumentativen Schwächen in Voegelins Aufsatz. Darüber hinaus entsteht im Vergleich zu den frühen Schriften aus dem ersten Teil von „Anamnesis“ der Eindruck, daß Voegelin sich auf dem besten Wege zu einer zunehmenden dogmatischen Verhärtung seiner Position befindet. Während Voegelins Aufsatz „Zur Theorie des Bewußtseins“ noch mit einem Reichtum an originellen Einfällen und Gedankenblitzen glänzt, wiederholt Voegelin in seinem Grundsatzreferat „Was ist politische Realität“ nurmehr gebetsmühlenartig dieselben Dogmen. Dabei steht die Schärfe von Voegelins immer wieder durchbrechender Polemik in einem eigentümlichen Kontrast zu dem Mangel an einer stichhaltigen Begründung seiner eigenen Auffassungen.

## 3.5 Ergebnis: Das Scheitern von Voegelins Bewußtseinsphilosophie

### 3.5.1 Die ungelösten Fundamentalprobleme von Voegelins Ansatz

Nach der bisherigen, sehr ins Detail gehenden Erörterung von Voegelins Bewußtseinsphilosophie soll nun auf einer wiederum etwas allgemeineren Ebene eine Gesamtbilanz dessen gezogen werden, was Voegelin mit seiner Bewußtseinsphilosophie erreicht hat. Dazu empfiehlt es sich, zunächst noch einmal in aller Kürze Voegelins Modell politischer Ordnung zusammenzufassen, und dann zu klären, ob aus Voegelins Bewußtseinsphilosophie heraus die Fragen, die zur Begründung dieses Modells hätten geklärt werden müssen, überzeugend beantwortet werden können.

Voegelins Modell politischer Ordnung läßt sich in der allerknappsten Form wie folgt zusammenfassen: Politische Ordnung beruht auf der existenziellen Grundkonstitution des Menschen. Diese existenzielle Grundkonstitution besteht in der Spannung zum transzendenten Seinsgrund. Das Wissen um die existenzielle Spannung zum transzendenten Seinsgrund wird dem Menschen durch mystische Erfahrung vermittelt. Die politische Ordnung muß aus diesem Wissen um die existenzielle Spannung zum transzendenten Seinsgrund heraus gestaltet werden. Dann, und nur dann, kann eine gute und dauerhafte politische Ordnung entstehen. Ohne auf die weiteren Einzelheiten der historischen Entwicklung der Ordnungserfahrung und der Ursachen politischer Unordnung näher einzugehen, kann bereits an dieser Stelle eine Reihe von Fragen formuliert werden, die als Prüfstein der Begründungsqualität von Voegelins Modell politischer Ordnung dienen können:

Die erste und wichtigste Frage, die sich stellt, ist die, ob es einen transzendenten Seinsgrund überhaupt gibt. Wenn behauptet wird, daß der Mensch in der Spannung zum Seinsgrund existiert, dann sollte ein solcher transzendenter Seinsgrund selbstverständlich auch vorhanden und aufweisbar sein. Zur Begründung der Annahme der Existenz eines transzendenten Seinsgrundes beruft sich Voegelin auf die mystische Erfahrung. Diese Begründung bleibt nicht zuletzt deshalb recht dürftig, weil Voegelin nie genau klärt, was mystische Erfahrungen sind, und wie man sie machen kann. Über das Wesen mystischer Erfahrungen wird im nächsten Kapitel noch einiges zu sagen sein. Aber bereits unabhängig davon, was mystische Erfahrungen nun eigentlich sind und ob es sich tatsächlich um Erfahrungen von etwas Transzendentelem handelt, werfen sie eine Vielzahl von Fragen auf. So stellt sich z.B. die Frage, wie zwischen richtigen und falschen Erfahrungen unterschieden werden

kann. Diese Frage ist besonders deshalb prekär, weil offenbar gar nicht jeder Mensch mystische Erfahrungen hat. Wie kann aber die mystische Erfahrung des einen Menschen für einen anderen maßgeblich sein? Voegelin antwortet, daß alle anderen Menschen zum Zuhören verpflichtet sind, wenn einem Propheten oder Philosophen eine Erleuchtung zuteil wird.<sup>271</sup> Aber wie können diese Menschen, die selbst keine Erleuchtung hatten, zwischen echten und falschen Propheten unterscheiden. Dieses Problem hat bereits Thomas Hobbes aufgeworfen, und Hobbes weist auch zu Recht darauf hin, daß die Weigerung, einem Propheten zu folgen, niemandem als Verstocktheit ausgelegt werden darf, denn der Betreffende leugnet durch diese Weigerung nicht Gott, sondern er zweifelt lediglich die Glaubwürdigkeit eines Menschen an.<sup>272</sup> Voegelin besteht dagegen darauf, daß echte Transzendenzerfahrungen eines Menschen für alle Menschen autoritativ sind, aber er zeigt nicht, wie dies möglich sein kann, wenn es doch kein Mittel gibt, um ihre Echtheit zu prüfen.<sup>273</sup>

Mit diesen die Echtheit der Transzendenzerfahrungen betreffenden Fragen sind die Probleme von Voegelins Konzeption jedoch noch keineswegs erschöpft. Nicht weniger problematisch sind die Zusammenhänge zwischen der mystischen Erfahrung und der konkreten politischen Ordnung. Am auffälligsten erscheint hierbei, daß zwischen diesen beiden Bereichen augenscheinlich überhaupt kein Zusammenhang besteht. Wenn die mystische Erfahrung, so wie Voegelin dies unablässig beteuert, eine unerläßliche Grundlage guter politischer Ordnung ist, so müßte es doch möglich sein, aus der mystischen Erfahrung heraus Kriterien zu formulieren, die es erlauben, irgend ein konkretes Ensemble politischer Institutionen zu beurteilen. Warum sind die Institutionen der amerikanischen Demokratie eher mit der Noese zu vereinbaren als die Institutionen eines faschistischen Staates wie Spanien unter der Herrschaft Francos? Es dürfte sehr schwer fallen, hier aus Voegelins metaphysischer Theorie heraus ein Urteil zu fällen. Zwar hat Voegelin es nicht an (oft sehr einseitigen) politischen Lagebeurteilungen fehlen lassen, aber selten wird dabei deutlich, wie diese sich aus den Grundsätzen seiner politischen Philosophie ergeben. Voegelin hat noch nicht einmal versucht, aus der Noese irgend-

---

<sup>271</sup>Vgl. Voegelin, *Order and History II*, S.6.

<sup>272</sup>Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt am Main 1998 (erste Auflage 1984), S.51 (7.Kapitel) / S.218-219 (26.Kapitel).

<sup>273</sup>Nicht daß Voegelin diese Probleme nicht bemerkt hätte, aber er weicht einer Antwort in der Regel durch Weitschweifigkeit oder stillschweigenden Themawechsel aus. (Vgl. Voegelin, *Order and History III*, S.299-303.) - Noch unzulänglicher: Voegelin, *Order and History V*, S.26. - Ebenfalls unbefriedigend: *Conversations with Eric Voegelin*. (ed. R. Eric O'Connor), Montreal 1980, S.23/24.

welche moralischen Prinzipien oder Tugenden herzuleiten. Dergleichen wäre ihm wohlmöglich bereits als dogmatische Entgleisung erschienen.<sup>274</sup> Aber wie kann mit Hilfe der Noese die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit gestaltet werden, wenn es noch nicht einmal möglich ist, bestimmte sittliche Prinzipien aus der Noese abzuleiten?

Vor allem aber stellt sich die Frage, woraus hervorgeht, daß eine auf die Noese gegründete Politik moralisch gut und den Erfordernissen des menschlichen Zusammenlebens angemessen ist. Sofern das moralisch Gute nicht gerade durch die Noese definiert wird, was zu einer Tautologie führen würde, ist es keineswegs selbstverständlich, daß das noetisch Wahre mit dem moralisch Guten zusammenfällt. Umgekehrt liefert Voegelin keinerlei stichhaltige Gründe für seine These, daß eine gute politische Ordnung ohne die Noese ausgeschlossen ist. Voegelin scheint hier die anthropologische Annahme zu Grunde zu legen, daß ein Mensch, dessen Existenz nicht durch das noetische Wissen oder eine kompakte Vorstufe desselben geordnet ist, notwendigerweise ein Chaos sein muß. Aber Voegelin unternimmt keinen ernsthaften Versuch, die Richtigkeit dieser willkürlichen und gegenüber ungläubigen Menschen auch sehr ungerechten Annahme zu demonstrieren.

All die soeben aufgeworfenen Fragen sind nun nicht bloß irgendwelche Einzelfragen, die sich im Rahmen von Voegelins politischer Theorie nebenbei auch noch stellen. Vielmehr handelt es sich um Fundamentalprobleme, mit deren Lösung der gesamte Ansatz von Voegelin steht und fällt. Die Tatsache, daß Voegelin auf keine dieser Fragen auch nur eine halbwegs schlüssige Antwort geben kann, erlaubt daher nur eine einzige Schlußfolgerung: Voegelin ist mit seinem Versuch, die Voraussetzungen politischer Ordnung bewußtseinsphilosophisch zu begründen, auf der ganzen Linie gescheitert.

### 3.5.2 Was sind Transzendenzerfahrungen?

In seinen bewußtseinsphilosophischen Schriften beruft Voegelin sich immer wieder auf Transzendenzerfahrungen. Leider versäumt Voegelin dabei zu klären, was Transzendenzerfahrungen sind, wie man sie erlangen kann, und ob sie ihren Namen zu Recht tragen. Will man sich über diesen Zentralbegriff der Voegelinischen Philosophie Rechenschaft ablegen, so bleibt kein anderer Ausweg, als ein wenig über das Wesen dieser Erfahrungen zu spekulieren, indem man verschiedene Möglichkeiten zu ihrer Erklärung gedanklich durchspielt.

---

<sup>274</sup>Siehe dazu die Naturrechtskritik, die Voegelin unter Rückgriff auf Aristoteles' Begriff der phronesis in seinem Aufsatz „Das Rechte von Natur“ übt. (Vgl. Voegelin, Anamnesis, S.128.) - Zur ethischen Theorie Voegelins vgl. Julian Nida-Rümelin: Das Begründungsproblem bei Eric Voegelin. (Typoskript eines Vortrages beim Internationalen Eric-Voegelin Symposium in München August 1998, Eric Voegelin-Archiv in München).

Im Wesentlichen sind drei Erklärungsmöglichkeiten zu erwägen: 1. Es gibt tatsächlich Transzendenzerfahrungen, aber sie sind nur wenigen auserwählten Individuen zugänglich. 2. Hinter den Transzendenzerfahrungen verbergen sich bestimmte innere Erlebnisse, die jeder Mensch wenigstens gelegentlich hat. Nur messen verschiedene Menschen diesen Erlebnissen eine unterschiedliche Bedeutung für ihr Leben bei. 3. Es gibt keine Transzendenzerfahrungen und alles, was über sie gesagt wird, ist lediglich leeres Gerede. Diese drei grundsätzlichen Erklärungsmöglichkeiten sollen nun im Einzelnen etwas näher beleuchtet werden.

*1. Möglichkeit: Transzendenzerfahrungen in Form von Erleuchtungen einzelner Individuen.* Denkbar ist, daß es sich bei den Transzendenzerfahrungen um besondere Erlebnisse handelt, die nur einzelnen Menschen widerfahren. Es stellt sich dann die Frage, ob diese Erlebnisse tatsächlich die Folge des Eindringens eines transzendenten Seins in die Immanenz sind, oder ob es sich dabei bloß um ein psychisches Phänomen ähnlich einer Geisteskrankheit handelt. Die erste Variante ist eher unwahrscheinlich, da es für die Existenz einer transzendenten Seinsphäre keine anderen Anhaltspunkte gibt als eben diese Erfahrungen, die einer Geisteskrankheit oder einem Drogenrausch zum Verwechseln ähnlich sehen.<sup>275</sup> Aber selbst, wenn es sich um „echte“ Transzendenzerfahrungen handeln sollte, steht auf Grund des schon erwähnten Problems der wahren und falschen Propheten außer Zweifel, daß diese Erfahrungen außer für den, dem sie widerfahren, für niemanden Autorität beanspruchen können. Ob Voegelin so interpretiert werden muß, daß die Transzendenzerfahrungen nur wenigen privilegierten Individuen zukommen, läßt sich nicht eindeutig bestimmen. Voegelins historischer Ansatz, nach welchem die „Seinssprünge“ zunächst als Erleuchtungsereignisse in einzelnen Individuen stattfinden, legt diese Interpretation nahe.<sup>276</sup> Dem steht jedoch Voegelins bewußtseinsphilosophischer Ansatz entgegen, der, gerade weil dabei das Bewußtsein *des* Menschen untersucht wird, beinhaltet, daß die Transzendenzerfahrungen jedem Menschen zugänglich sind, wenn es auch von Mensch zu Mensch Unterschiede in der Intensität der Erfahrung geben kann.

*2. Möglichkeit: Transzendenzerfahrungen als innere Erlebnisse.* Es könnte auch der Fall sein, daß es sich bei den Transzendenzerfahrungen, die Voegelin

---

<sup>275</sup>Vgl. William James: *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge, Massachusetts / London, England 1985 (zuerst 1902), S.11-28.

<sup>276</sup>Vgl. *Conversations with Eric Voegelin*. (ed. R. Eric O'Connor), Montreal 1980, S.25. - Bereits in den „politischen Religionen“ schreibt Voegelin: „Die Erneuerung kann in großem Maße nur von großen religiösen Persönlichkeiten ausgehen - aber jedem ist es möglich, bereit zu sein und das seine zu tun, um den Boden zu bereiten, aus dem sich der Widerstand gegen das Böse erhebt.“ (Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*, München 1996 (zuerst 1938), S.6.)

meint, um innere Empfindungen und Erlebnisse handelt, welche im Seelenleben eines jeden Menschen vorfindlich sind, auch wenn diesen Empfindungen im bewußten Denken und Handeln nicht immer eine gleichermaßen bedeutsame Rolle eingeräumt wird. Zu diesen inneren Empfindungen gehören vermutlich alle Arten von Gefühlserlebnissen, die aus dem Alltäglichen herausfallen, eine deutliche emotionale Besetzung aufweisen und entweder nicht unmittelbar einem äußeren Anlaß zugerechnet werden können oder durch ihre Intensität über diesen Anlaß hinauszuweisen scheinen. Dazu könnten beispielsweise Erinnerungen, Träume, Tagträume, Drogenerlebnisse, Sex, bestimmte durch Kunst (und insbesondere durch die Musik) hervorgerufene Empfindungen sowie sich plötzlich einstellende und scheinbar grundlose Gefühle von großer Angst oder Freude zählen. Der Versuch, den Bereich der für Transzenderfahrungen in Frage kommenden seelischen Erlebnisse näher einzugrenzen, begegnet nicht zuletzt deshalb großen Schwierigkeiten, weil es auch eine Frage des Temperamentes ist, ob jemand sagt: „Ich habe eben ein wenig vor mich hingeträumt“, oder ob er erklärt: „Ich habe soeben in der Meditation für einige Sekunden das Eindringen der Transzendenz in mein Bewußtsein erfahren“, oder ob jemand mitteilt: „Ich hatte plötzlich ein unerklärliches Angstgefühl“, oder stattdessen vielmehr behauptet: „Mir sind gerade die Schauer des Numinosen über den Rücken gelaufen.“ Damit soll nicht gesagt werden, daß die jeweils letztere Form, die entsprechende Erfahrung in Worte zu fassen, reine Hochstapelei ist. Es ist nur der Tatbestand festzuhalten, daß derartige Erfahrungen nicht aus sich selbst heraus ihr Wesen offenbaren, sondern daß dies erst die Folge einer menschlichen Deutung ist.

Nun spricht nichts dagegen, das eigene Leben im Zeichen irgendwelcher dieser Erfahrungen zu führen, sofern man das Gefühl hat, daß dadurch das Leben intensiver wird oder einen höheren Wert bekommt. Auch mag es für den Seelenhaushalt von großer Wichtigkeit sein, auf derartige Erfahrungen achtzugeben. Aber gegenüber Voegelins Deutung muß, sofern er diese Art von Erfahrungen meint, zweierlei festgehalten werden: Erstens können derartige Erfahrungen zwar Sinn und Wert vermitteln, nicht jedoch Wahrheit. Wahrheit besteht in der Übereinstimmung von etwas Gemeintem mit der Wirklichkeit. Wahrheit kommt nicht bereits dadurch zustande, daß etwas als wahr empfunden oder als höchst real erfahren wird, denn auch Irrtümer werden, solange man von ihnen überzeugt ist, als wahr empfunden. Grundsätzlich sind innere Erfahrungen, Evidenzerlebnisse oder Erleuchtungen niemals eine unmittelbare Quelle von Wahrheit, sondern bestenfalls eine Quelle von Ideen, über deren Richtigkeit erst eine sorgfältige Prüfung in einem nüchterneren Seelenzustand befinden muß. Zu den Wesensmerkmalen von Wahrheit gehört ihre Objektivität oder zumindest Intersubjektivität. Gerade dies ist jedoch für die in Frage stehenden Erfahrungen nicht gegeben, welche zu-

nächst einmal höchst individuelle und persönliche Erfahrungen sind. Daraus, daß diese Erfahrungen nur eine Meinung oder ein Wertempfinden aber nicht zwangsläufig Wahrheit vermitteln, ergeben sich zwei gewichtige Konsequenzen: Zum einen sind Konflikte mit der Realität keineswegs ausgeschlossen, so daß es sehr voreilig ist, die Realität der inneren seelischen Erfahrungen mit der Realität schlechthin gleichzusetzen. Zum anderen kann aus der Erfahrung kein Gehorsamsanspruch abgeleitet werden, da dieser Art der Erfahrung die objektive Gültigkeit fehlt. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß die Erfahrungen eines Einzelnen auf der Basis freiwilliger Anerkennung für andere Bedeutsamkeit erlangen können. Zudem kann sich ein Gehorsamsanspruch immer noch dann ergeben, wenn das Erfahrene aus anderen Gründen diesen Anspruch rechtfertigt. (Beispiel: Einem Propheten geht im Rahmen einer göttlichen Vision ein moralisches Gesetz auf, welches sich auch bei nüchterner Betrachtung und unter Abwägung aller Eventualitäten als gültig erweist.)

Zweitens muß gegenüber Voegelin festgehalten werden, daß jene emphatischen seelischen Erlebnisse - trotz gelegentlicher überraschender Übereinstimmungen zwischen unterschiedlichen Individuen - im Ganzen von einer solch irregulären Vielfalt sind, daß es unmöglich ist, sie allesamt auf eine Normerfahrung der existenziellen Spannung zum Grund zu beziehen. Manch einer empfindet eine existenzielle Spannung zum Grund, ein anderer wiederum fühlt sich eins mit dem Universum. Dies sind zwei verschiedene Erfahrungen. Der Versuch, alle Erfahrungen je nach ihrer Nähe zur Normerfahrung der existenziellen Spannung zum transzendenten Seinsgrund in kompaktere und differenziertere Erfahrungen einzuteilen und so zwischen ihnen eine Rangfolge herzustellen, dürfte höchstens für sehr nahe verwandte Erfahrungen durchführbar sein.

*3. Möglichkeit: Transzendenzerfahrungen als soziales Artefakt.* Als letzte Möglichkeit muß in Erwägung gezogen werden, daß es Transzendenzerfahrungen überhaupt nicht gibt, und daß auch nicht jene eben beschriebenen außergewöhnliche Seelenzustände damit gemeint sind, sondern daß es sich vielmehr um Einbildungen oder besser um soziale Artefakte handelt, die bloß geglaubt werden, weil so viele Menschen davon reden, als handele es sich um eine Selbstverständlichkeit. Der gesellschaftliche Mechanismus, der zu diesen Artefakten führt, wird sehr treffend durch das Märchen von des Kaisers neuen Kleidern veranschaulicht, in welchem bekanntlich ein ganzer Hofstaat in den höchsten Tönen die Farbenpracht der Gewänder eines splitter nackten Kaisers preist. Darauf, daß bei Voegelin die vermeintlichen Transzendenzerfahrungen nur ein solches Kunstprodukt der Einbildungskraft unter dem Einfluß der eifrigen Lektüre religiösen Schrifttums sind, deutet die auffällige Tatsache hin, daß Voegelin niemals von einer eigenen Transzendenzerfahrung berichtet. Immer nur wird auf Platon, Aristoteles, den heiligen Thomas von Aquin, die



Bibel und auf andere ehrwürdige Schriftstücke verwiesen, von denen Voegelin versichert, daß sie Ausdruck von Transzendenzerfahrungen seien. Einen Bericht von eigenen Transzendenzerfahrungen liefert Voegelin nicht. Stattdessen müssen Kindheitserinnerungen als Lückenbüßer herhalten. Doch dies wirkt eher wie ein verzweifelter Versuch Voegelins, die Transzendenzerfahrungen, an deren Wirklichkeit er so gerne glauben wollte, in irgend einer Weise auch bei sich selbst vorzufinden. Ohne eigene Transzendenzerfahrungen aber wird Voegelins Behauptung, daß sich die Richtigkeit der politischen Philosophien, die er befürwortete, „empirisch“ überprüfen ließe, vollends unglaubwürdig.<sup>277</sup>

Von den eben aufgeführten drei Deutungsmöglichkeiten erscheint - auch wenn es sich nicht mit Sicherheit sagen läßt - die zweite Deutungsmöglichkeit als die naheliegendste, da die erste Möglichkeit allzu unwahrscheinlich ist, und man andererseits auch ungern glauben möchte, daß jemand den größten Teil seines Lebenswerkes auf eine Illusion stützt. Von welcher Deutungsmöglichkeit man auch ausgeht, in keinem Fall lassen sich die weitreichenden Konsequenzen rechtfertigen, die Voegelin für die politische Ordnung und für die Politikwissenschaft aus den Transzendenzerfahrungen ziehen möchte.

---

<sup>277</sup>Vgl. Voegelin, *Neue Wissenschaft der Politik*, S.96.

# Kapitel 4

## Braucht Politik spirituelle Grundlagen?

Nachdem im zweiten Teil dieser Arbeit Voegelins Bewußtseinsphilosophie fast ausschließlich unter einer philosophischen Perspektive betrachtet wurde, soll nun wieder die Beziehung zur Politik hergestellt werden. Voegelin ging es mit seinen bewußtseinsphilosophischen Untersuchungen nicht bloß um die seelische Ordnung der menschlichen Einzelexistenz, sondern vor allem auch um die politische Ordnung der Gesellschaft. Nicht umsonst trägt die große bewußtseinsphilosophische Abhandlung, die den Schlußteil seines Werkes „Anamnesis“ bildet, die Frage nach der politischen Realität im Titel. Im folgenden wird zunächst versucht zu klären, inwiefern für Voegelin spirituelle Erfahrungen die Voraussetzung guter politischer Ordnung bilden und von welcher Gestalt eine politische Ordnung ist, die die spirituelle Erfahrung nach Voegelins Maßstäben in angemessener Weise berücksichtigt. Anschließend wird, losgelöst von Voegelins Theorie, in Bezug auf einige Grundfragen politischer Ordnung untersucht, ob politische Ordnung ohne eine spirituelle Grundlage auskommen kann.

### 4.1 Spirituelle Wahrheit und politische Ordnung bei Voegelin

Bereits bei der Untersuchung von Voegelins Bewußtseinsphilosophie fiel auf, daß die Zusammenhänge zwischen den spirituellen Erfahrungsgrundlagen politischer Ordnung und der politischen Ordnung selbst, die sich als rechtliche und institutionelle Ordnung einer Gesellschaft konkretisiert, merkwürdig im Dunkeln bleiben. Zwar läßt Voegelin keine Gelegenheit aus, um vor den verhängnisvollen Folgen zu warnen, die ein Verlust des Erfahrungskontaktes zum

transzendenten Seinsgrund nach seiner Überzeugung unweigerlich nach sich zieht, aber diese Warnungen sind wissenschaftlich kaum präziser, als es die pauschale Behauptung wäre, daß das Unheil der Zeit eine Folge der menschlichen Gottlosigkeit sei. Alles läuft bei Voegelin letztlich auf die anthropologische These hinaus, daß der Mensch des Kontaktes zum Seinsgrund bedarf, um seine Existenz zu ordnen, und daß keine politische Ordnung erzielt werden kann, wenn nicht sowohl auf der Seite der Herrschenden als auch auf der Seite der Beherrschten der in genau dieser Weise existentiell geordnete Menschentypus dominiert. Man mag einwenden, daß Voegelin im Rahmen seiner bewußtseinsphilosophischen Untersuchungen aus Gründen der thematischen Beschränkung diese Punkte nur habe andeuten können. Doch auch in seinen anderen Schriften beschäftigt sich Voegelin fast ausschließlich mit der geistigen Seite politischer Ordnung und fast nie mit dem Zusammenhang der geistigen Grundlagen und der konkreten Machtordnung, wiewohl er an der Feststellung, daß zwischen beiden Bereichen eine enge Beziehung besteht, keinerlei Zweifel duldet.

Wie wenig erklärende Kraft Voegelins Theorie hat, wenn er tatsächlich einmal versucht, mit ihr die Ursachen gesellschaftlicher Unordnung zu beschreiben, läßt sich am besten an einem Beispiel nachvollziehen: In seinem 1959 gehaltenen Vortrag „Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt“ stellt Voegelin ein „Gesetz der westlichen Ordnung“ auf, welches besagt, daß es drei „Autoritätsquellen“ der Ordnung gibt, erstens die herrscherliche Macht, zweitens die Vernunftphilosophie und drittens die religiöse Offenbarung, und daß Ordnung herrscht, solange diese Autoritätsquellen relativ autonom voneinander bleiben, Unordnung aber dann, wenn sie zusammenfallen.<sup>1</sup> Verfolgt man nun Voegelins weitere Ausführungen zu diesem Gesetz, so springen einige Merkwürdigkeiten ins Auge: Zunächst einmal unternimmt Voegelin keinen Versuch, zu erklären, weshalb aus dem Zusammenfallen der drei Autoritätsquellen gesellschaftliche oder politische Unordnung resultiert. Solange Voegelin dies nicht demonstriert, liefert sein Gesetz nur eine willkürliche Definition von „Unordnung“, die mit innerem Unfrieden, chaotischen Zuständen oder tyrannischen Übergriffen des Staates gar nichts zu tun haben muß.<sup>2</sup> Des weiteren stützt sich Voeglins folgende Argumentation nur marginal auf das gerade erst aufgestellte Gesetz. Es zeigt sich, daß es Voegelin keineswegs auf die Autonomie der Autoritätsquellen ankommt, - sonst müßte er ja auch die Trennung von Staat und Kirche und die Abspaltung der Naturwissenschaft

<sup>1</sup>Vgl. ebd., S.21-23.

<sup>2</sup>Dies gilt umso mehr, als nach Voegelins Gesetz auch im Reich des Kaisers Justinian, anhand von dessen *constitutio imperatoria majestas* Voegelin sein Gesetz entwickelt, größte Unordnung herrschen müßte, da ja der Kaiser alle drei Autoritätsquellen in seiner Person vereint.

von der Philosophie befürworten<sup>3</sup> - sondern darauf, daß christlicher Glaube und Philosophie (mit der selbstverständlich nur die von Voegelin favorisierten Richtungen der Philosophie gemeint sind<sup>4</sup>) einen bestimmenden Einfluß auf Gesellschaft und Politik erlangen. Dafür ist Voegelin sogar bereit, bemerkenswerte Einschränkungen der demokratischen Rechte hinzunehmen. So fordert er „sehr energisch mit Parteiverboten“<sup>5</sup> gegen Parteien „antichristlicher oder antiphilosophischer Art“<sup>6</sup> vorzugehen. Der Grund für diese radikale Forderung liegt dabei einzig in Voegelins vorgefaßter Meinung, daß die westlichen Demokratien sich nur halten können, wenn die Regierung im christlichen Geiste über eine weitgehend christliche Bevölkerung regiert.<sup>7</sup> Warum sie nur unter dieser Bedingung funktionieren können, dafür gibt Voegelin trotz seiner historisch weitausholenden Erörterungen keinerlei Begründung.

Ob die Berücksichtigung der spirituellen Erfahrung für die Herstellung politischer Ordnung überhaupt irgendwelche Vorteile erbringt, läßt sich nicht zuletzt deshalb nur schwer klären, weil Voegelin niemals deutlich mitteilt, von welcher Gestalt eine optimal erfahrungsbegründete politische Ordnung sein würde. Versucht man sich hilfsweise an Voegelins historische Beispiele zu halten, dann erhält man ein recht irritierendes Bild. So ist für Voegelin beispielsweise im christlichen Mittelalter vor der Reformation mit der Trennung von geistlicher und weltlicher Autorität bei der gleichzeitigen Legitimation und Gestaltung der weltlichen Ordnung nach religiösen Prinzipien eine optimale Verwirklichung spirituell erfahrungsbegründeter politischer Ordnung gegeben. Dies gilt umso mehr, als nach Voegelins Einschätzung im mittelalterlichen Christentum die bislang größte Erfahrungshelle des Ordnungswissens erreicht worden ist. Gleichzeitig herrscht jedoch mit der hierarchischen Gesellschaftsform und dem feudalen Herrschaftssystem im Mittelalter eine politische Ordnung, die alles andere als human und gerecht ist. Ein weiteres irritierendes Beispiel stellt die politische Philosophie Platons dar. Für Voegelin war Platon ein Philosoph von größter Offenheit der Seele und höchster spiritueller Empfindsamkeit. Aber die politisch-institutionelle Ordnung, die Platon im „Staat“ entworfen hat, bildet geradezu das Musterbeispiel einer totalitären Schreckensutopie.<sup>8</sup> Hält man sich diese Beispiele vor Augen, so

---

<sup>3</sup>Vgl. ebd., S.31, S.34.

<sup>4</sup>Vgl. ebd., S.35.

<sup>5</sup>Ebd., S.33.

<sup>6</sup>Ebd.

<sup>7</sup>Vgl. ebd., S.32-33.

<sup>8</sup>Vgl. dazu die bekannte Kritik in: Karl Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band I. Der Zauber Platons, 7.Aufl., Tübingen 1992, S.104ff. - Poppers Deutung ist freilich nicht unumstritten. Außer einem in der Tat verfälschenden Platon-Zitat auf dem Umschlag (in der Taschenbuchausgabe: S.9.) wird ihm unter anderem vorgeworfen, sich bei seiner Kritik an dem Personenzentrierten Ansatz Platons zu sehr auf den „Staat“ zu

erscheint es geradezu absurd, daß Voegelin der Wiedererlangung einer spirituellen Realitätserfahrung vermittle der Öffnung der Seele eine so große Bedeutung beimißt. Eher müßte man den Schluß ziehen, daß für gute politische Ordnung ein niedriges spirituelles Niveau von Vorteil ist. Gewiß, die soeben gegebenen Beispiele sind Extrembeispiele, denn Voegelin befürwortete auch die amerikanische Demokratie, die in der Tat eine sehr erfolgreiche Verwirklichung humaner und gerechter politischer Ordnung darstellt, und nach Voegelin steht der politischen Philosophie Platons die des Aristoteles, welche wesentlich vernünftiger ist, in nichts nach. Aber immer noch stellt sich dann die Frage, ob überhaupt eine Korrelation zwischen dem Niveau der spirituellen Erfahrung und der Güte der politischen Ordnung besteht.

Dieser Frage, ob politische Ordnung überhaupt eine spirituelle Grundlage benötigt, um eine erfolgreiche und gerechte politische Ordnung zu sein, soll im folgenden nachgegangen werden.

## 4.2 Gibt es spirituelle Sachzwänge?

Wenn eine politische Ordnung zusammenbricht, so kann das daran liegen, daß sie an sich selbst gescheitert ist, oder an äußeren Bedingungen, die ihren Zusammenbruch herbeigeführt haben. In ähnlicher Weise ist hinsichtlich des spirituellen Bereiches zu unterscheiden, ob die Vernachlässigung der Spiritualität den Menschen das Zusammenleben unmöglich macht, oder ob die Welt von mythischen Gesetzmäßigkeiten durchwaltet ist, deren Nicht-Berücksichtigung sich an den Menschen rächt. Deutlicher noch könnte in theologischer Sprache formuliert werden: Eine gottlose Gesellschaft kann entweder an ihrer eigenen Gottlosigkeit zu grunde gehen oder vom Zorn der Götter vertilgt werden. Die Frage, ob eine gottlose Gesellschaft lebensfähig ist, wird in den folgenden Abschnitten untersucht werden. An dieser Stelle steht die Frage im Vordergrund, ob die Menschen die Rache der Götter fürchten müssen.

Nun glauben heutzutage sicherlich nur noch wenige Menschen ernsthaft an die Rache der Götter, andererseits ist nicht zu bestreiten, daß sich das Denken in Kategorien mythischer Gesetzmäßigkeiten noch immer einer erstaunlichen Lebendigkeit erfreut. Dies macht sich beispielsweise im ökologischen Bereich bemerkbar, wenn versucht wird, die Unvermeidbarkeit ökologischer Katastrophen bereits aus einer falschen Einstellung zur Natur abzuleiten, einer Einstellung, die durch eine menschliche Herrschafts- und Bemächtigungsbeziehung zur Natur geprägt sei, wobei dann Heidegger oder gar Lud-

---

konzentrieren, und den stärker institutionellen Ansatz der „Gesetze“ zu vernachlässigen. Von dieser Kritik unberührt bleibt allerdings Poppers massiver Vorwurf der Inhumanität gegen Platon.

wig Klages als Propheten eines Unheils angerufen werden, von dem sie noch nichts haben ahnen können.<sup>9</sup>

Im politischen Bereich kann sich ein ähnlicher Aberglaube in der Ansicht äußern, daß es ein geheimnisvolles Gesetz des Maßes gäbe, das ungestraft kein Mensch und besonders kein Politiker überschreiten dürfe. Ein solches Gesetz des Maßes der Dinge stellt Camus am Schluß seines großen politischen Essays „Der Mensch in der Revolte“ auf.<sup>10</sup> Er glaubt, daß sich dieses Maß auf allen Ebenen des Seins, in den jüngsten Entdeckungen der Physik ebenso wie in der Politik, widerspiegelt. Die Verletzung dieser Grenze ist es, die die legitime Revolte in den Wahnsinn von Revolution und Massenmord überführt. Aber Camus' Ausführungen zum Gesetz des Maßes beschränken sich nicht auf die mythische Ebene. Sie enthalten einen rationalen Kern, den Camus zuvor ausführlich darlegt und nun im Gedanken des Maßes in einer Formel zusammenfaßt. Dieser rationale Kern beinhaltet unter anderem die Anerkennung der Würde eines jeden Menschen, insbesondere auch des Feindes, sowie das Eingeständnis der eigenen Fehlbarkeit und Irrtumsmöglichkeit. Letzteres ist wichtig, da bei einer bloß wahrscheinlichen Prophezeiung die revolutionäre Rechnung nicht mehr aufgeht, welche im Namen der Prophezeiung den Massenmord rechtfertigt. Bei Voegelin bleibt es oft weniger deutlich, ob und welchen rationalen Kern er den von ihm interpretierten Mythologien und Philosophien bzw. seinen eigenen, gelegentlich mythologisierenden Ausführungen zu grunde legt.<sup>11</sup>

Nun kann natürlich die Frage aufgeworfen werden, ob in der Welt nicht vielleicht tatsächlich irgendwelche mythischen Gesetze wirksam sind, und ob die Menschen nicht besser daran täten, sie genau zu beachten. Aber hier stellt sich das Problem, daß sehr viele konkurrierende Gesetzmäßigkeiten dieser Art denkbar sind, über deren Gültigkeit nicht entschieden werden kann, solange sie nicht auf möglicherweise vorhandene, rational erkennbare Zusammenhän-

---

<sup>9</sup>Vgl. Franz Tenigl: Einführende Worte zur Bedeutung von Ludwig Klages, in: Steffi Hammer (Hrsg.): Widersacher oder Wegbereiter? Ludwig Klages und die Moderne, Berlin 1922, S.9-13 (S.12).

<sup>10</sup>Albert Camus: Der Mensch in der Revolte. Essays, Hamburg 1997, S.331-335.

<sup>11</sup>Mythologisierend verhält sich Voegelin beispielsweise, wenn er die Beachtung des Leib-Geist-Dualismus und der Stufenhierarchie des Seins in der politischen Theorie einfordert, und in der Mißachtung dieser Prinzipien eine Ursache theoretischer und in der Folge auch gesellschaftlicher Verwirrung sieht. Was das historische Verständnis betrifft, so ist Voegelin zwar zuzustimmen, wenn er die allegorische und andere rationalisierende Interpretationsweisen entschieden ablehnt. Aber wenn die Einsichten der Alten für das neuzeitliche Bewußtsein fruchtbar gemacht werden und gar eine purifizierende Wirkung entfalten sollen, dann ist es unerläßlich, ihren rationalen Gehalt herauszuschälen, da die mythische Denk- und Sprechweise uns nur in der Ratlosigkeit zurückläßt, und auf mythischer Ebene nicht das Richtige vom Falschen geschieden werden kann.

ge zurückgeführt werden. Einige Philosophen glauben beispielsweise an das Gesetz des Maßes, andere eher an die Gesetze der Dialektik.<sup>12</sup> Eine Entscheidung, wer recht hat, kann nur getroffen werden, wenn man weiß, worauf sie ihre Gesetze mit welchen Konsequenzen beziehen. Und diese Entscheidung kann je nach dem behandelten Einzelproblem verschieden ausfallen. Wenig aussichtsreich erscheint es jedoch, bereits auf der Ebene mythischer Allgemeinheit eine Entscheidung zu treffen, wie Voegelin dies anzustreben scheint, wenn er die Grundbegriffe philosophischer Denker als Symbole versteht, die spirituelle Erfahrungen artikulieren, deren Echtheit und Tiefe es zu bestimmen gilt.

Insgesamt kann festgehalten werden, daß es keine mythischen Gesetzmäßigkeiten gibt, denen die politische Ordnung Rechnung tragen müßte. Die äußeren Bedingungen, denen eine politische Ordnung Genüge leisten muß, sind die „Naturgesetze“ der Politik und der Gesellschaft sowie die nicht zu vernachlässigende Tatsache, daß die menschliche Kenntnis dieser Zusammenhänge äußerst beschränkt ist. Die Nicht-Beachtung dieser Zusammenhänge kann zu politischen Torheiten führen. Aber dies ist etwas anderes als der Frevel einer Übertretung mythischer Gesetze, vor dem man sich fürchten müßte, weil er die Rache der gestörten Weltordnung heraufbeschwören würde. Da sich eine Spiritualität in der Weltordnung nicht bemerkbar macht, stellt sie keine äußere Bedingung des politischen Handelns sondern höchstens noch einen psychologischen Faktor dar.

### **4.3 Bedarf die Legitimation der politischen Ordnung einer religiösen Komponente?**

Ein entscheidendes Problem einer jeden politischen Ordnung, bei welchem der Rückgriff auf religiöse Wahrheiten naheliegend erscheinen könnte, ist das Problem der Legitimation der politischen Ordnung. Die Legitimation erfüllt eine zweifache Funktion. Zum einen soll sie die grundsätzliche Zustimmung der Herrschaftsunterworfenen zur Herrschaftsordnung sicherstellen. Zum anderen dient sie der Motivation von Einsatzbereitschaft für den eigenen Herrschaftsverband, was besonders im Kriegsfall von großer Bedeutung ist. Es stellt sich nun die Frage, ob eine Legitimation politischer Ordnung ohne welttranszendente Bezugspunkte möglich ist, und ob sie genügend Intensität erreicht, um

---

<sup>12</sup>Ich bezweifle, daß Hegels Dialektik etwas anderes ist als eine Art abstarkter Mythologie. Ganz sicher ist sie keine Logik, denn dazu fehlt ihr die Folgerichtigkeit, und ebensowenig ist sie eine Wissenschaft, denn sie erlaubt keinerlei Prognosen; sie erlaubt es überhaupt nicht, irgendwelche Sacherkenntnis zu gewinnen, die man nicht schon vorher hatte.

die Stabilität des politischen Systems auch in Krisenzeiten zu gewährleisten.

Die heutzutage in der westlichen Welt übliche Form der Legitimation ist die einer Gesellschaftsvertragstheorie. Die Gesellschaftsvertragstheorie legitimiert dabei sowohl die Existenz eines Staates überhaupt als auch im besonderen die demokratische Herrschaftsform. Die Existenz des Staates wird dadurch legitimiert, daß ohne Staat der Einzelne vor Übergriffen von seinesgleichen auf sein Leben und Vermögen keinen Augenblick sicher ist, so daß die Menschen ohne Staat ohnehin nichts besseres tun könnten, als durch Vertrag einen Staat zu gründen, der sie voreinander beschützt. Die demokratische Herrschaftsform wird dadurch legitimiert, daß sie diejenige Herrschaftsform ist, zu der die Menschen in einem auf Basis freier Zustimmung geschlossenen Vertrag am ehesten ihre Zustimmung geben könnten, da sie ihnen nicht nur vor den Übergriffen der Mitbürger sondern auch vor dem Machtmißbrauch des Herrschers die größte Sicherheit bietet.<sup>13</sup>

Die Gesellschaftsvertragstheorien rechtfertigen die Existenz des Staates und die demokratische Herrschaftsform, indem sie sich rational einleuchtender Argumente bedienen. Der Sinn des Staates wird dabei hinreichend durch den Zweck der Schaffung innerer Sicherheit erklärt, ein Zweck der, so sollte man meinen, im Eigeninteresse eines jeden Menschen liegt. Eine zusätzliche Legitimation, etwa durch göttliche Autorität, könnte innerhalb dieses Gedankenganges sogar problematisch erscheinen, denn, wenn es nicht schon genügend rationale Gründe gäbe, um die Existenz des Staates zu legitimieren, dann hätte der Staat ohnehin kein Existenzrecht, und alle weiteren Rechtfertigungen seiner Existenz müßten als Ideologie verworfen werden.

Eine Legitimation politischer Ordnung ohne welttranszendente Bezugspunkte scheint also grundsätzlich möglich zu sein, wenn man voraussetzt, daß die Menschen vernünftig genug sind, um ihre eigenen Interessen zu erkennen. Erweist sich diese Art der Legitimation aber auch als krisenfest, wenn die politische Ordnung vor besonderen Herausforderungen steht? Sind die liberalen Demokratien im Falle eines Krieges in der Lage, ohne die Mobilisierung religiöser Energien in genügendem Maße Opferbereitschaft für sich zu motivieren? Und handeln sie sich bei der Auseinandersetzung mit ideologischen Bewegungen im Inneren nicht einen entscheidenden Nachteil dadurch ein, daß sie die religiösen Gefühle der Bürger unangestastet lassen müssen (und wollen)?<sup>14</sup>

Gegen die erste dieser Befürchtungen kann eingewandt werden, daß auch in den liberalen Demokratien angesichts äußerer Herausforderungen gesell-

---

<sup>13</sup>Ich beziehe mich hier in erster Linie auf die Hobbessche Gesellschaftsvertragstheorie unter Berücksichtigung der Lockeschen Kritik dieses Modells.

<sup>14</sup>Vgl. Joachim Fest: Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft, Berlin 1993, S.38ff.



schaftliche Mechanismen wirksam werden, die die Abwehrbereitschaft der demokratischen Gesellschaft erheblich stärken. So macht sich im Falle eines Krieges oft eine Art von innerem Zusammenrücken der Gesellschaft bemerkbar, das sich beispielsweise in einer schlagartigen Zunahme der Beliebtheitswerte der jeweiligen Regierung äußern kann. Auch haben sich beispielsweise im Zweiten Weltkrieg die Soldaten, die auf Seiten der liberalen Demokratien kämpften, nicht weniger tapfer geschlagen als die Armeen der totalitären Regime, was beweist, daß im Ernstfall durch quasi-religiöse Sinnversprechungen keine wesentlichen Vorteile zu erzielen sind. Weit entfernt davon, eine Schwachstelle der liberalen Ordnung zu offenbaren, können äußere Herausforderungen diese Ordnung zeitweise sogar erheblich stärken.

Ebensowenig zwingend ist das Argument, daß ein rein rational legitimiertes System keine ausreichende Immunität gegen die verführerische Kraft chiliastischer politischer Bewegungen im Inneren entwickeln könnte. Zumindest ist nicht unmittelbar ersichtlich, wie eine spirituelle oder religiöse Legitimationskomponente hier Abhilfe schaffen könnte. Jede Form der Legitimation kann zusammenbrechen, wenn das politische System, das sie legitimiert, sich als erfolglos erweist oder wenn sie durch eine vom Geist der Zeit als überzeugender empfundene Legitimation herausgefordert wird. Dies würde auch für eine Legitimation auf Basis der existentiellen Spannung zum transzendenten Seinsgrund gelten, ganz gleich, welches Maß philosophischer Wahrheit diese Legitimation für sich beanspruchen dürfte. Dem heutigen Zeitgeist würde eine derartige Legitimation sicherlich recht unglaubwürdig erscheinen. Dies widerspricht zwar nicht ihrer philosophischen Richtigkeit, läßt es aber unangebracht erscheinen, sie in der Gegenwart als vorbeugende Arznei gegen Ideologien zu empfehlen. Darüber hinaus ließe sich die Überlegung anstellen, daß gerade spirituelle Legitimationskomponenten ein Einfallstor für Ideologien darstellen könnten, da durch sie dem Irrationalismus bereits öffentlicher Glaubwürdigkeitskredit eingeräumt wird.

Auch wenn das Problem der hinreichenden Legitimation politischer Ordnung mit großen Unsicherheiten behaftet ist (da sich nicht bloß die Frage stellt, wodurch eine politische Ordnung philosophisch gerechtfertigt ist, sondern vor allem, wann eine politische Ordnung als gerechtfertigt empfunden wird) scheint der Rückgriff auf religiöse, spirituelle oder existentielle Wahrheiten für die Legitimation politischer Ordnung nicht zwingend erforderlich zu sein.

## 4.4 Wertbegründung und -konsens in der pluralistischen Gesellschaft

Ein wichtiges Argument, welches für die Religion und besonders für eine stärkere Geltung der Religion im gesellschaftlichen Leben angeführt werden könnte, beruht auf dem philosophischen Problem der Letztbegründung ethischer Werte. Dieses Argument lautet in etwa wie folgt: Keine Gesellschaft, so könnte argumentiert werden, kann ohne einen Satz verbindlicher ethischer Grundwerte existieren. Es wäre aber absurd, diese Grundwerte, die absolut gelten müssen, zur Disposition eines Konsensfindungsverfahrens zu stellen, sei dies nun eine verfassungsgebende Versammlung oder auch nur ein gedachter Gesellschaftsvertrag, zumal dann immer noch die Gültigkeit des Verfahrens als Wertvoraussetzung übrig bliebe. Zugleich zeigt die Philosophiegeschichte, daß alle Versuche einer rein säkularen Letztbegründung ethischer Werte zum Scheitern verurteilt sind. Mit anderen Worten: Wenn es Gott nicht gäbe, dann wäre alles erlaubt. Also muß das religiöse Bewußtsein in der Gesellschaft mindestens noch so wach sein, daß die Verbindlichkeit der Grundwerte anerkannt wird.

Stimmt dieses Argument, und ist die Religiösität damit tatsächlich unverzichtbar? An diesem Ergebnis scheint kein Weg vorbeizuführen, denn wenn eine philosophische Letztbegründung der Ethik nicht möglich ist, dann bleibt als einzige Form der Wertbegründung ein ethischer Dezisionismus übrig, d.h. jeder wählt sich seine Werte selbst aus, und wenn jemand die Wahl trifft, überhaupt keine Werte zu beachten, dann ist dies genauso möglich. Diese theoretische Konsequenz ist gewiß sehr ernüchternd. Aber kann die Religion überhaupt Abhilfe schaffen? Das ist überaus zweifelhaft, denn durch eine religiöse Wertbegründung würde das Begründungsproblem nicht gelöst, sondern nur auf die Religion verschoben werden. Dadurch dürfte das Begründungsproblem aber eher noch komplizierter werden, da außer den Werten nun auch die Wahrheit von religiösen Dogmen, Erfahrungen, Mysterien und anderen heiligen Gegebenheiten auf dem Prüfstand steht. Zwischen konkurrierenden religiösen Glaubensüberzeugungen objektiv zu entscheiden ist aber so gut wie unmöglich. Die Anerkennung einer Religion beruht letzten Endes auf einem Glaubensakt und damit nicht weniger auf einer persönlichen Entscheidung als die sittlichen Werte nach der Theorie des ethischen Dezisionismus.

Eine Letztbegründung oder gar ein regelrechter Beweis ethischer Werte scheint also unmöglich zu sein. Die universelle Verbindlichkeit bestimmter Werte läßt sich daher nur noch auf Basis eines Konsenses erreichen, auch wenn dies dem Charakter ethischer Werte als unverfügbarer Werte zu widersprechen scheint. Dabei dürfte es höchstwahrscheinlich sogar aussichtsreicher

sein, den Konsens auf der Ebene der Werte als auf der Ebene der philosophischen oder religiösen Begründung der Werte zu suchen. Denn darüber, daß töten oder stehlen verwerflich ist, läßt sich gewiß leichter eine Einigung erzielen als über die Frage, ob Allah oder der liebe Gott oder die philosophische Vernunft der legitime moralische Gesetzgeber ist. Und dort, wo unversöhnliche Wertauffassungen aufeinanderprallen, würde es eine Einigung erst recht erschweren, wenn der Streit zuerst auf der metaphysischen bzw. existentiellen Ebene entschieden werden soll. Von großer Bedeutung ist dabei, daß die Akzeptanz von Werten nicht zwingend durch die existentielle Haltung eines Menschen bedingt ist, sondern daß sie auch auf Grund der Einsicht in die Nützlichkeit eines Wertes für das gesellschaftliche Zusammenleben erfolgen oder im Dialog mit anderen vereinbart werden kann. Ein Wertkonsens ist daher grundsätzlich auch ohne einen einheitlichen spirituellen Erfahrungshintergrund der Beteiligten denkbar.

Auch in der Frage des Wertbegründung und des gesellschaftlichen Konsenses über bestimmte Grundwerte lautet daher das Ergebnis, daß der Rückgriff auf die Spiritualität eher hinderlich als förderlich und in jedem Falle unnötig ist.

## 4.5 Sinnggebung durch die politische Ordnung?

Aus Voegelins Sicht müßte ein ethischer Wertkonsens jedoch als ein höchst brüchiges Fundament der gesellschaftlichen Ordnung beurteilt werden, sofern er sich nicht auf einen einheitlichen spirituellen Erfahrungshintergrund stützen kann. Dies hängt unter anderem damit zusammen, daß Voegelin die Dialogmöglichkeiten zwischen Menschen mit unterschiedlichem spirituellem Erfahrungshintergrund überaus skeptisch beurteilt, was sogar soweit führt, daß Menschen ohne spirituelle Erfahrungen von Voegelin als potentielle Ordnungsstörer eingestuft werden. Ähnliche Auffassungen kehren auch bei manchen Anhängern Voegelins wieder. So wurde die Ansicht, daß die Gegensätze zwischen Menschen, die an die Existenz eines transzendenten Seins glauben, und Menschen, die sie bestreiten, weitgehend unversöhnlich bleiben müssen, solange über diese Schlüsselfrage nicht Einigkeit erzielt worden ist, unlängst von Thomas J. Farrell bekräftigt, der in diesem Zusammenhang die Leugnung der Existenz eines transzendenten Seins unter Berufung auf prominente Psychologen wie C.G.Jung und ganz auf der Linie Voegelins als eine Art Geisteskrankheit deutet. Allerdings räumt auch Farrell ein, daß es Profanbereiche gibt, innerhalb derer ein fruchtbarer Dialog zwischen Menschen, die jene

Schlüsselfrage unterschiedlich beantworten, möglich ist.<sup>15</sup> Die Frage stellt sich nun, ob die politische Ordnung zu diesen Profanbereichen des menschlichen Lebens gehört.

Damit ist zugleich eine Grundfrage des Wesens politischer Ordnung angeschnitten: Ist die (in der Neuzeit stets durch den Staat repräsentierte) politische Ordnung nur ein Mittel zu bestimmten Zwecken wie etwa der Schaffung innerer und äußerer Sicherheit, oder ist sie darüber hinaus Ausdruck einer historischen Suche nach Ordnung, die mit dem Sinn der Welt und dem Sinn des Lebens in Zusammenhang steht? Im ersteren Fall kann die politische Ordnung voll und ganz dem Profanbereich zugeordnet werden, so daß eine Einigung über alle wesentlichen Prinzipien der politischen Ordnung auch zwischen Menschen mit unterschiedlicher Offenheit der Seele im Bereich des Möglichen liegt. Nur im letzteren Fall müßte zunächst eine gesellschaftlich verbindliche Entscheidung über die metaphysische Schlüsselfrage der Existenz transzendenten Seins getroffen werden.

Welche dieser beiden grundverschiedenen Wesensauffassungen politischer Ordnung ist nun aber die richtigere? Um diese Frage zu beantworten, empfiehlt es sich, von unterschiedlichen Funktionen des Politischen auszugehen, einer Friedenssicherungsfunktion und einer spirituellen Funktion, und dann zu klären, in welcher Beziehung sich diese Funktionen zueinander befinden, d.h. insbesondere, ob die politische Ordnung die Friedenssicherungsfunktion nur erfüllen kann, wenn sie auch spirituelle Funktionen erfüllt. Sollte sich herausstellen, daß sich beide Funktionen trennen lassen, dann kann als nächstes die Frage gestellt werden, welche der beiden Funktionen die für die politische Ordnung wesentlichere ist, und ob es nicht günstiger wäre, die andere Funktion innerhalb eines anderen Rahmens zu erfüllen, also etwa die spirituellen Ziele nicht auf der Ebene der politischen Ordnung sondern im Rahmen privater religiöser Vereinigungen zu verfolgen.

Geht man zunächst einmal davon aus, daß die Stiftung inneren Friedens die Kernfunktion politischer Ordnung ist, so kann man überlegen, was mindestens zu einer politischen Ordnung gehören muß, damit sie diese Kernfunktion erfüllen kann. Sicherlich sind für die Erfüllung der Kernfunktion der Friedenssicherung Herrschaftsinstitutionen notwendig, die die Einhaltung des Friedens garantieren. Weiterhin müssen sich die Herrschaftsinstitutionen auf die Loyalität oder wenigstens den regelmäßigen Gehorsam der Bürger stützen können. Eine politische Ordnung, die die Kernfunktion der Friedenssicherung

---

<sup>15</sup>Vgl. Thomas J. Farrell: The Key Question. A critique of professor Eugene Webbs recently published review essay on Michael Franz's work entitled "Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology", in: Voegelin Research News, Volume III, No.2, April 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnIII2.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 5.3.2000).

erfüllen soll, bedarf daher auch einer Legitimation, wozu mindestens eine politische Philosophie oder Herrschaftsideologie vorhanden sein muß, die den Bürgern den Zweck der politischen Ordnung erklärt. Dann könnte eingewandt werden, daß ein echter Frieden noch gar nicht vorhanden ist, solange nicht auch Gerechtigkeit herrscht. Es wären also auch noch Vorkehrungen für die Gerechtigkeit zu treffen usw. Führt man diese Überlegungen weiter fort, so gelangt man irgendwann einmal zu einer politischen Mindestordnung, die alles umfaßt, was notwendig ist, um die Kernfunktion der Friedenssicherung zu erfüllen. Gehört zu dieser Mindestordnung bereits die Funktion der Sinnvermittlung?<sup>16</sup> Nach den Überlegungen der vorhergehenden Abschnitte ist dies wahrscheinlich nicht der Fall, denn die politische Ordnung bedarf des Rückgriffes auf die spirituelle Erfahrung weder zur Legitimation noch um der Begründung verbindlicher Werte willen, noch ist die spirituelle Erfahrung bei der Bewältigung politischer Probleme von Vorteil. Also ist die Sinnvermittlungsfunktion, wenn überhaupt, eine rein optionale Funktion politischer Ordnung, soweit unter politischer Ordnung die eben angedeutete Mindestordnung zu verstehen ist. Neben der Sinnvermittlungsfunktion sind noch weitere solcher optionaler Funktionen politischer Ordnung denkbar (z.B. Sozialstaatlichkeit<sup>17</sup>). Solche Funktionen der politischen Ordnung zuzurechnen, ist dann empfehlenswert, wenn ihre Erfüllung am ehesten oder sogar einzig und allein auf der Ebene der politischen Ordnung möglich ist, und wenn dabei keine gravierenden Nachteile entstehen. Nun kann die Sinnvermittlungsfunktion aber zweifellos auch anders als im Rahmen der politischen Ordnung erfüllt werden. Die Vermittlung von Lebensinn, die sinnhafte Deutung der Welt und die Erfüllung menschlicher Transzendenzbedürfnisse kann, wenn schon nicht individuell, so doch auf jeden Fall im Rahmen von Kirchen und Religionsgemeinschaften geleistet werden. Es tut der Spiritualität also keinerlei Abbruch, wenn ihr nur ein Platz außerhalb der politischen Ordnung angewiesen wird, während andererseits nicht einzusehen ist, welche Vorteile entstehen, wenn sie der politischen Ordnung aufgebürdet wird.

Die Tatsache, daß die Spiritualität keineswegs darunter leiden muß, wenn sie nicht als Bestandteil der politischen Ordnung betrachtet wird, scheint Voegelins

---

<sup>16</sup>Unter Sinnvermittlung ist zu verstehen, daß die politische Ordnung in ihrer Gestalt Ausdruck der in spiritueller Erfahrung erlebten sinnhaften Seinsordnung ist, die sie zugleich ihren Mitgliedern weitervermittelt. Dies trifft die Intention Voegelins besser als der (an sich verständlichere) Ausdruck Sinngebung, da nach Voegelins Verständnis die politische Ordnung keinesfalls die Quelle des Sinns ist, sondern idealiter in die sinnhafte Gesamtordnung der Welt eingebettet ist.

<sup>17</sup>Historisch hatte die Entwicklung des Sozialstaates natürlich durchaus einiges mit der Sicherung des inneren Friedens zu tun, aber für die theoretische Frage, ob und warum der Staat sozialstaatliche Aufgaben übernehmen soll spielen historisch-kontingente Tatsachen nur bedingt eine Rolle.

geln zu übersehen, wenn er es den Gesellschaftsvertragstheorien zum Vorwurf macht, daß sie sich nur auf die leibliche Seite des Menschen konzentrieren und die geistige Seite des Menschen vernachlässigen.<sup>18</sup> Seinem Vorwurf liegt ein fundamentales Mißverständnis des Zweckes politischer Ordnung zu Grunde. Die Notwendigkeit politischer Ordnung entsteht letztlich aus dem Umstand, daß Menschen einander in die Quere kommen können und deshalb Abmachungen treffen müssen, damit dies nicht geschieht. Politik hat daher ihrem Wesen nach mehr mit der niederen, materiellen Sphäre der unumgehbaren Notwendigkeiten zu tun als mit der geistigen Sphäre. Es ist deshalb ein Irrtum, von der politischen Ordnung den Ausdruck spiritueller Wahrheit zu verlangen. Und der Verzicht darauf bedeutet keinesfalls eine Leugnung des Geistes, da gerade nach den liberalen Gesellschaftsvertragstheorien die politische Ordnung gar nicht beansprucht, das ganze Wesen des Menschen zu umfassen.

Umgekehrt wäre es höchst prekär, religiöse Erfahrungen zu einer Angelegenheit von politischer Bedeutung zu erklären. Denn wenn die politische Ordnung auf eine Erfahrung der Transzendenz gegründet wird, dann wird die Religiosität zu einer Frage der politischen Ordnung. Sie dürfte dann nicht mehr im Belieben des Einzelnen stehen, was erhebliche Probleme für die Religionsfreiheit und Toleranz aufwirft. Dann wäre es in der Tat nur konsequent, nach dem Irrenarzt zu rufen, wenn es Menschen geben sollte, die es wagen, die Transzendenz zu leugnen. Ansonsten ist die Leugnung der Transzendenz eine sehr harmlose „Krankheit“, denn sie beeinträchtigt weder das Lebensglück der Befallenen, noch hindert sie sie daran, die Rechte ihrer Mitbürger zu respektieren.

Als Gesamtergebnis läßt sich festhalten, daß weder die politische Ordnung der Transzendenzerfahrungen bedarf, noch die Realisierung bzw. der Ausdruck der Transzendenzerfahrungen durch die politische Ordnung geschehen muß. Da andererseits die Forderung der Berücksichtigung spiritueller Erfahrungen bei der Gestaltung politischer Ordnung erhebliche ethische Bedenken hinsichtlich der Toleranz aufwirft, so ergibt sich, daß Transzendenzerfahrungen bei der Gestaltung der politischen Ordnung besser keine Rolle spielen sollten. Mit einem Wort: Wenn es Gott gäbe, müßte man ihn ignorieren - wenigstens in der Politik.

---

<sup>18</sup>Vgl. Voegelin, *Anamnesis*, S.341/342.

## Kapitel 5

# Schlußwort: Was bleibt von Eric Voegelin?

Nach der scharfen Kritik, die in dieser Arbeit an Eric Voegelins Bewußtseinsphilosophie geübt wurde, ist es angebracht, sich einen Überblick darüber zu verschaffen, welche Rolle Eric Voegelin in der heutigen wissenschaftlichen und politischen Diskussion noch spielen kann, und in welcher Richtung die Auseinandersetzung über sein Werk fortzuführen wäre. Dazu werde ich im folgenden drei Aspekte der Frage der Aktualität von Voegelins Werk ansprechen: 1. Welche Bedeutung kommt Voegelins Philosophie zu? 2. Wie aktuell sind seine Vorstellungen politischer Ordnung und politischer Unordnung? 3. Gibt es dennoch ein politikwissenschaftliches Vermächtnis Eric Voegelins, das fortzuführen sich lohnt.

### 5.1 Zum Charakter von Voegelins Philosophie

Die Philosophie Eric Voegelins halte ich, wie aus den bisherigen Ausführungen sicherlich hervorgegangen ist, nicht für sonderlich geglückt. Dabei halten nicht nur die Ergebnisse seiner Philosophie einer kritischen Prüfung nicht stand, auch die Art seines Philosophierens ist keinesfalls nachahmenswert. Voegelins Philosophie, und dies gilt sowohl für seine Geschichtsphilosophie als auch für seine Bewußtseinsphilosophie, ist eine überaus dogmatische Philosophie, sie stellt außerdem eine hochgradig monologische Philosophie dar, und darüber hinaus erscheint sie über weite Strecken als das, was Karl Popper

sehr treffend „orakelnde Philosophien“ genannt hat.<sup>1</sup>

Eine dogmatische Philosophie ist eine Philosophie, die ein Weltbild artikuliert, ohne es zu begründen. Während eine kritische Philosophie versucht, ihre Thesen rational zu begründen,<sup>2</sup> findet bei einer dogmatischen Philosophie gar keine oder nur eine tautologische Begründung statt, oder eine Begründung durch Voraussetzungen, die ihrerseits nicht weniger begründungsbedürftig sind als die begründeten Thesen. Damit ist nicht gesagt, daß dogmatische Philosophien notwendigerweise schlechte Philosophien sind, denn die Bildung und Ausgestaltung eines Weltbildes (oder auch nur einer Unternehmensphilosophie) ist weder eine triviale noch eine unbedeutende Aufgabe, aber dogmatische Philosophien können nur in begrenztem Maße Objektivität für sich in Anspruch nehmen. Und genau in diesem Sinne ist Voegelins Philosophie eine hochdogmatische Philosophie. Deutlich wird dies immer wieder an metaphysischen Voraussetzungen wie der Existenz eines transzendenten Seinsgrundes, der Ontologie der Seinsstufen, der Auffassung der Geschichte als eines theogonischen Prozesses usw. Voegelins Philosophie wird dadurch nicht uninteressanter, und die Darstellung seines Weltbildes ist ihm einigemal auch in einer ästhetisch und rhetorisch sehr ansprechenden Weise gelungen.<sup>3</sup> Aber Voegelins Philosophie ist eben auch nicht mehr als eine Philosophie. Sie ist nicht *die* Philosophie, und es steht jedem Menschen frei, sich zu ihr zu bekennen oder sie abzulehnen.

Als problematischer stellt sich der monologische Charakter von Voegelins Philosophie dar. Auch diese Eigenschaft hat Voegelins Philosophie mit der Philosophie anderer Denker gemeinsam. Der monologische Charakter findet sich bei Voegelin sowohl auf der Ebene des Philosophierens als auch auf der Ebene seiner philosophischen Doktrin. Auf der Ebene des Philosophierens äußert sich der monologische Charakter in Voegelins heftigen polemischen Ausfällen, in seiner Weigerung, mit jedem, der seine Grundüberzeugungen nicht

---

<sup>1</sup>Vgl. Karl Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II. Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen, 7. Aufl., Tübingen 1992, S.262ff.

<sup>2</sup>In Anlehnung an Kant wird unter einer kritischen Philosophie in der Regel eine erkenntniskritische Philosophie verstanden, aber diese Bedeutung ist etwas zu eng für eine praktikable Abgrenzung, zumal sie die Existenz einer verbindlichen Erkenntnistheorie als Appellationsinstanz voraussetzt.

<sup>3</sup>Dies gilt besonders für die Einleitungen von Order and History I und II. (Vgl. Voegelin, Order and History I, S.1ff. - Vgl. Voegelin, Order and History II, S.1-20.) - Fast noch schöner hat es Thomas Hollweck gesagt: Vgl. Thomas Hollweck: Truth and Relativity: On the Historical Emergence of Truth, in: Opitz, Peter J. / Sebba, Gregor (Hrsg.): The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics, Stuttgart 1981, S.125-136. - Für meinen Geschmack eher mißlungen und an eine schlechte Predigt erinnernd: Eric Voegelin: Ewiges Sein in der Zeit, in: Voegelin, Anamnesis, S.254-280.



## KAPITEL 5. SCHLUSSWORT: WAS BLEIBT VON ERIC VOEGELIN?142

teilt, auch nur ein Wort zu reden,<sup>4</sup> und in der fast paranoiden Vorstellung einer Ansteckungsgefahr, die von der vermeintlichen Krankheit deformierter Existenz ausgeht, welche er hinter den von ihm unerwünschten Philosophien allzeit vermutete. Wichtiger noch als diese etwas schrulligen Äußerungen eines leidenschaftlichen intellektuellen Temperamentes ist die Rolle des monologischen Prinzips innerhalb von Voegelins Doktrin. Philosophische Wahrheit wird für Voegelin immer von Einzelnen erfahren und dann sprachlich an andere weitervermittelt, was ein überaus schwieriger Prozeß ist, da die Erfahrung, die in gewisser Weise auch eine Verständnisvoraussetzung bildet, im Anderen durch die sprachliche Vermittlung erst angeregt werden muß.<sup>5</sup> Nach dieser Vorstellung von philosophischer Wahrheit ist es unmöglich, daß Wahrheit im philosophischen Dialog gefunden wird, denn die Erfahrung eines Menschen kann logischerweise nicht durch Argumente eines anderen Menschen korrigiert werden. Die typische Gesprächssituation, die Voegelins Philosophie zu Grunde liegt, ist daher nicht der Dialog unter Gleichgestellten, sondern stets das beherrschende Gespräch, in welchem die Rollen von Lehrer und Schülern, von Führer und Gefolgsleuten, von Prophet und Jüngern klar verteilt sind. Problematisch erscheint am monologischen Charakter von Voegelins Philosophie, daß eine legitime Pluralität von Weltanschauungen dadurch theoretisch ebenso ausgeschlossen ist, wie die gegenseitige Befruchtung gegensätzlicher Standpunkte. Pluralismus war für Voegelin beinahe gleichbedeutend mit Verwirrung, und ein Philosoph, der die Wahrheit existentiell erfahren hat, kann sich durch andere Standpunkte höchstens noch beirren lassen.

Für den heikelsten Punkt halte ich allerdings die philosophische Geheimniskrämerei, zu der Voegelin nicht immer aber in seinen späteren Schriften immer häufiger neigt. Ein philosophischer Geheimniskrämer ist jemand, der das Rätsel und das Gefühl des Geheimnisvollen mehr liebt als die Lösung der Rätsel. Voegelin hat sich in mehrfacher Weise der philosophischen Geheimniskrämerei befleißigt. Dies beginnt mit Voegelins oft unklarer und vieldeutiger Ausdrucksweise, es geht fort über die nicht wenigen technischen Mängel seiner Philosophie, unter denen insbesondere die Schlußfehler der *petitio principii* und des *non sequitur* einen prominenten Platz einnehmen, und der Höhepunkt ist erreicht, wenn Voegelin sich auf Paradoxien und Mysterien beruft. Ich gebe zu, daß dies eine höchst subjektive Kritik ist, und wer in Hegel einen großen Philosophen sieht, der wird Voegelin wegen seiner Denkfehler gewiß nicht tadeln wollen. Aber mir scheint, daß ein Philosoph, der sich auf ein Mysterium beruft, mit demselben Mißtrauen betrachtet werden sollte,

---

<sup>4</sup>Vgl. *Conversations with Eric Voegelin*. (ed. R. Eric O'Connor), Montreal 1980, S.58ff.

<sup>5</sup>Vgl. auch William C. Harvard, Jr.: *Notes on Voegelin's contributions to political theory*, in: in: Ellis Sandoz (Hrsg.): *Eric Voegelins Thought. A critical appraisal*, Durham N.C. 1982, S.87-124 (S.112-113).

wie ein Politiker, der sich auf sein Ehrenwort beruft. Nicht daß von vornherein ausgeschlossen werden kann, daß es in der Welt Mysterien gibt. Aber bei einem Mysterium hat alles Denken ein Ende, und unter der Berufung auf Mysterien läßt sich jede beliebige Behauptung aufstellen. Deshalb sollte zuerst eine genaue Prüfung stattfinden, bevor die Annahme akzeptiert wird, daß ein Mysterium vorliegt. In dieser Hinsicht scheint mir Voegelin in der Tat sehr voreilig gewesen zu sein, wenn er etwa von einem Paradox des Bewußtseins spricht, obwohl die Tatsache, daß das Bewußtsein die Welt wahrnehmen kann, von der es selbst zugleich ein Teil ist, doch bestenfalls eine staunenswerte Besonderheit aber gewiß kein Paradoxon ist.<sup>6</sup> Ebenso wenig kann ich mich zu der Ansicht durchringen, daß, wie Voegelin uns im letzten Band von „Order and History“ weismachen will, das Wort „Es“ in dem Satz „Es regnet“ auf eine geheimnisvolle „Es-Realität“ verweist, die die Partner im Seien, Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft umgreift.<sup>7</sup> Vielleicht gibt es Menschen, die in solchen Philosophemen den tiefsten Ausdruck ihres ureigensten Welterlebens finden können. Für meinen Teil scheint mir jedoch, daß Voegelin hier alle guten Grundsätze des klaren Denkens in den Wind schlägt.

Was bleibt aber von Voegelins Philosophie, wenn sie tatsächlich so sehr von Irrtümern und Denkfehlern gespickt sein sollte? Eines kann auch die schärfste positivistische Kritik nicht verhindern; selbst wenn es ihr gelingt zu beweisen, daß eine Philosophie durch und durch logischer Unfug ist, so kann sie doch nicht verhindern, daß der Philosoph etwas damit gemeint hat. Voegelins Philosophie ist daher mindestens der Ausdruck einer Weltanschauung - einer reichen und tiefen Weltanschauung, wenn man sich an die besseren seiner Schriften hält. Mehr ist sie nicht.

## 5.2 Zur Frage der Aktualität von Voegelins Ordnungsentwurf

Die Frage der Aktualität von Voegelins Ordnungsentwurf bedarf keiner langen Erörterungen, da die Antwort hierauf eindeutig ausfällt, und sie sich auch in der wissenschaftlichen Voegelin-Debatte mehr und mehr durchzusetzen scheint.<sup>8</sup> Voegelins Vorstellung von politischer Ordnung ist in hohem Maße bedingt und beeinflusst durch das Zeitalter der Ideologien und des Totalita-

---

<sup>6</sup>Vgl. Voegelin, Order and History V, S.14-15.

<sup>7</sup>Vgl. Voegelin, Order and History V, S.16.

<sup>8</sup>Vgl. Eugene Webb: Review of Michael Franz, Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology, in: Voegelin Research News, Volume III, No. 1, February 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnIII2.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 5.3.2000).

asmus, in welchem sie entstanden ist. Voegelin hatte den raschen Zusammenbruch einer fragilen Demokratie noch ebenso vor Augen, wie die unfaßbare Greuel des Nationalsozialismus und das geisterhafte Schweigen über die Verbrechen in der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Nicht minder gegenwärtig waren ihm die Verbrechen der kommunistischen Regime und die Menschheitsbedrohung durch das atomare Wettrüsten. Unter solchen Bedingungen kann ein Gefühl von Sicherheit nur schwer aufkommen, und dies erklärt zum Teil Voegelins polemischen Eifer, welcher sich wohlmöglich einem Gefühl der Dringlichkeit verdankt, welches nach dem Ende des kalten Krieges nicht mehr unmittelbar verständlich wirkt. Die Zeitumstände erklären auch einiges von dem, was man die metaphysische Überhöhung des Politischen bei Voegelin nennen könnte. Aus heutiger Sicht mag es sehr befremdlich und unwissenschaftlich wirken, die metaphysische Kategorie des Bösen in die Politikwissenschaft einzuführen.<sup>9</sup> Aber um mit einer Erscheinung wie dem Nationalsozialismus fertigzuwerden erscheint dieser Versuch, wiewohl wissenschaftlich fragwürdig, doch nicht ganz unverständlich. Vor dem zeithistorischen Hintergrund ist es daher sehr wohl nachvollziehbar, daß Voegelin sich nicht auf die Frage beschränkte, welches die geeignetesten politischen Institutionen für einen guten Staat sind, sondern dem Übel an die Wurzel gehen wollte und nach den metaphysischen Bedingungen wahrer politischer Ordnung fragte.

Indes leben wir heute mit einer liberalen politischen Ordnung, die seit fünfzig Jahren stabil ist, und die auch keine Risse aufzuweisen scheint, obwohl sich die Gesellschaft gegenüber den Fünfziger Jahren gewiß noch weiter säkularisiert hat, was Voegelins Grundthesen über die Ursachen politischer Unordnung doch sehr zweifelhaft erscheinen läßt. Dazu vermitteln Voegelins Äußerungen über politische Ordnung nicht selten den Eindruck, daß es Voegelin weit eher darauf ankam, eine wahre politische Ordnung (nach den Maßstäben seiner privatreligiösen Überzeugungen) zu finden, als eine im moralischen und pragmatischen Sinne gute politische Ordnung. Als recht gravierend fällt dabei ins Gewicht, daß Voegelin in seinem metaphysischen Eifer oft hart an der Grenze zum religiösen Fanatismus operiert. Seine Suche nach der wahren Ordnung beschwört dadurch die „entgegengesetzte Gefahr“ (John H. Herz<sup>10</sup>) der religiösen und weltanschaulichen Intoleranz herauf. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist uns heutzutage bei der Suche nach guter politischer

---

<sup>9</sup>Vgl. Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, München 1996 (zuerst 1938).

<sup>10</sup>Vgl. John H. Herz: Politischer Realismus und politischer Idealismus. Eine Untersuchung von Theorie und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959. Mit der „entgegengesetzten Gefahr“ bezeichnet Herz die besonders dem politischen Idealismus inhärente Gefahr bei der Bekämpfung politischer Mißstände durch das Mittel der Bekämpfung genau den entgegengesetzten Mißstand herbeizuführen. (Beispiel: Die Bekämpfung des kapitalistischen Ausbeutungssystems mündet in die kommunistische Diktatur.)

Ordnung mit etwas altmodischem Liberalismus weitaus besser gedient als mit Voegelins metaphysischen Rezepturen.

### 5.3 Das Vermächtnis Eric Voegelins

Wenn Voegelins Philosophie nichts hergibt, und seine politische Ordnungsvorstellung nichts taugt, wäre es dann nicht besser, Eric Voegelin ganz zu vergessen? Zwei wichtige Gründe lassen es, trotz aller Kritik, wünschenswert erscheinen, Eric Voegelin dem drohenden Vergessen zu entreißen. Zum einen ist da Voegelins imposante Gelehrsamkeit. Voegelins Interpretationen der Klassiker des politischen Denkens fallen zwar häufig sehr eigenwillig aus - nicht zuletzt deshalb, weil sich Voegelin meist nur auf ganz bestimmte und scheinbar willkürlich ausgewählte Textpassagen bezieht. Aber Voegelins Auswahl vollzieht sich fast immer vor dem Hintergrund einer profunden Kenntnis des Gesamtwerkes. Wenn Voegelin daher auch die falsche Quelle ist, um sich über die Klassiker des politischen Denkens zu informieren, so dürften Kenner eines Denkers, den Voegelin behandelt hat, bei Voegelin fast stets einen ausgefallenen Kommentar auf dem allerhöchsten Niveau finden.

Als zweiter Grund, und als das eigentliche Vermächtnis Voegelins, gilt es die bedeutende kulturwissenschaftliche Horizonterweiterung festzuhalten, die die Politologie durch Eric Voegelin erfahren hat. In dieser Hinsicht ist Voegelin gerade in der heutigen Zeit von großer Aktualität, denn der Umgang mit fremden Kulturen erfordert auch für die Politik und die Politische Theorie nicht nur eine Kenntnis der Gesetze und Spielregeln von Diplomatie und Außenpolitik, sondern auch ein Verständnis dieser Kulturen. Wenn es um Fragen der Weltpolitik und der zukünftigen Weltordnung geht, hat Voegelin daher noch immer ein gewichtiges Wort mitzureden. Dabei ist zu hoffen, daß Voegelins Denken als Vorbild für ein einführendes Verständnis fremder Kulturen dient, und nicht im Fahrwasser von Samuel Huntingtons „Zusammenprall der Kulturen“ zur düsteren Prophetie unüberbrückbarer Gegensätze mißbraucht wird.<sup>11</sup>

Von entscheidender Bedeutung für die Nachwirkung Eric Voegelins dürfte es jedoch sein, daß die Diskussion um Voegelins Werk mit der notwendigen kritischen Distanz geführt wird, was die bisherige Sekundärliteratur zu Eric Voegelin eher vermissen läßt. Der sicherste Weg, Eric Voegelin zu einem Nischendasein in den Zirkeln religiöser Sektierer zu verdammen, besteht darin, seine Ressentiments, besonders seinen an Don Quichotte gemahnden Kampf gegen echte und vermeintliche Gnostiker in allen Formen und Farben,

<sup>11</sup>Zur Aktualität Voegelins im Zusammenhang mit Huntingtons Theorie: Vgl. Michael Henkel: Eric Voegelin zur Einführung, Hamburg 1998, S.167.

zu einem unverzichtbaren Wesensbestandteil seiner Wissenschaft zu erklären.<sup>12</sup> Gerade hier wäre es notwendig, eine kritische Sonderung vorzunehmen, was bei Voegelin Wissenschaft und was Vorurteil ist. Ein weiterer wichtiger Punkt, der zur Entmystifikation Voegelins beitragen könnte, wäre sicherlich die Erforschung von Voegelins Biographie, insbesondere seiner frühen Jahre. Voegelins geistige Entwicklung ist zweifellos viel spannungsgeladener als seine Autobiographie dies vermuten läßt, denn Voegelin war gerade in jungen Jahren von jenen irrationalistischen Strömungen der Geisteskultur der Zwanziger und Dreißiger Jahre nicht wenig beeinflußt, gegen deren politische Auswüchse er dann wissenschaftlich zu Felde zog. Es liegen also noch reichlich Felder brach, welche die zukünftige Voegelin-Forschung, wenn es eine geben sollte, bearbeiten könnte.

---

<sup>12</sup>Vgl. Maben W. Poirier: VOEGELIN – A Voice of the Cold War Era ...? A COMMENT on a Eugene Webb review, in: Voegelin Research News, Volume III, No.5, October 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/V-RNIII5.HTML> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 5.3.2000).

# Kapitel 6

## Literatur

### I. Schriften von Eric Voegelin

**Voegelin, Eric:** Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik, München 1966.

**Voegelin, Eric:** Autobiographical Reflections (ed. Ellis Sandoz), Baton Rouge and London 1996.

**Voegelin, Eric / Schütz, Alfred / Strauss, Leo / Gurwitsch, Aron:** Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“. (Hrsg. von Peter J. Opitz), Freiburg/München 1993.

**Voegelin, Eric:** On the Form of the American Mind, Baton Rouge / London 1995.

**Voegelin, Eric:** „Die spielerische Grausamkeit der Humanisten“. Eric Voegelins Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus. (Hrsg. von D. Herz), München 1995.

**Voegelin, Eric:** Die Größe Max Webers. (Hrsg. von Peter J. Opitz), München 1995.

**Voegelin, Eric:** What is history and other late unpublished writings, Baton Rouge and London 1989.

**Voegelin, Eric:** Der Liberalismus und seine Geschichte, in: Karl Forster (Hrsg.): Christentum und Liberalismus, München 1960, S.11-42.

**Voegelin, Eric:** Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften. (Hrsg. von Peter J. Opitz), Stuttgart 1988.

**Voegelin, Eric:** Order and History. Volume One. Israel and Revelation, Baton Rouge / London 1986 (zuerst: 1956).

**Voegelin, Eric:** Order and History. Volume Two. The World of the Polis, Baton Rouge / London 1986 (zuerst: 1957).

**Voegelin, Eric:** Order and History. Volume Three. Plato and Aristotle, Baton Rouge / London 1986 (zuerst: 1957).

**Voegelin, Eric:** Order and History. Volume Four. The Ecumenic Age, Baton Rouge / London 1986 (zuerst: 1974).

**Voegelin, Eric:** Order and History. Volume Five. In Search of Order, Baton Rouge / London 1987.

**Voegelin, Eric:** Die politischen Religionen, München 1996 (zuerst 1938).

**Voegelin, Eric:** Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem, Wien / New York 1997 (zuerst 1936).

**Voegelin, Eric:** „Structures of Consciousness“ (ed. Zdravko Planinc), in: Voegelin-Research News Volume II, No 3, September 1996, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnII3.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University).

**Voegelin, Eric:** Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft, in: Die deutsche Universität im Dritten Reich. Eine Vortragsreihe der Universität München, München 1966, S.241-282.

**Voegelin, Eric:** Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne (Hrsg. von Peter J. Opitz), München 1994.

**Voegelin, Eric:** Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung, München 1959.

**Voegelin, Eric:** Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959.

**Voegelin, Eric:** Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt. (Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz), München 1996.

Conversations with Eric Voegelin. (ed. R. Eric O'Connor), Montreal 1980.

## II. Über Eric Voegelin

**Cooper, Barry:** Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science, Columbia and London 1999.

**Dahl, Robert A.:** The Science of politics: New and Old, in: World Politics Vol. VII (April 1955), S.484-489.

**Faber, Richard:** Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs, Königshausen 1984.

**Farrell, Thomas J.:** The Key Question. A critique of professor Eugene Webbs recently published review essay on Michael Franz's work entitled "Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology", in: Voegelin Research News, Volume III, No.2, April 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnIII2.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 5.3.2000).

**Germino, Dante:** Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence, München 1998.

**Henkel, Michael:** Eric Voegelin zur Einführung, Hamburg 1998.

**Hughes, Glenn** (Ed.) The Politics of the Soul. Eric Voegelin on Religious Experience, Lanham / Boulder / New York / Oxford 1999.

**Kiel, Albrecht:** Gottesstaat und Pax Americana. Zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin, Cuxhaven / Dartford 1998.

**McAllister, Ted V.:** Revolt against modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin & the Search For a Postliberal Order, Kansas 1995.

**McKnight, Stephen A. / Geoffrey L. Price** (Hrsg.): International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin, Missouri 1997.

**Morrissey, Michael P.:** Consciousness and Transcendence. The Theology of Eric Voegelin, Notre Dame 1994.

**Nida-Rümelin, Julian:** Das Begründungsproblem bei Eric Voegelin. (Typoskript eines Vortrages beim Internationalen Eric-Voegelin Symposium in München August 1998, Eric Voegelin-Archiv in München)

**Opitz, Peter J. / Sebba, Gregor** (Hrsg.): The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics, Stuttgart 1981.

**Petropoulos, William:** The Person as 'Imago Dei'. Augustine and Max Scheler in Eric Voegelins 'Herrschaftslehre' and 'The Political Religions', München 1997.

**Poirier, Maben W.:** VOEGELIN– A Voice of the Cold War Era ...? A COMMENT on a Eugene Webb review, in: Voegelin Research News, Volume III, No.5, October 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/V->



RNIII5.HTML (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 5.3.2000).

**Sandoz, Ellis** (Hrsg.): Eric Voegelin's significance for the modern mind, Louisiana 1991.

**Sandoz, Ellis** (Hrsg.): Eric Voegelin's Thought. A critical appraisal, Durham N.C. 1982.

**Webb, Eugene**: Eric Voegelin. Philosopher of History, Seattle and London 1981.

**Webb, Eugene**: Review of Michael Franz, Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology, in: Voegelin Research News, Volume III, No. 1, February 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnIII2.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 5.3.2000).

**Weiss, Gilbert**: Theorie, Relevanz und Wahrheit. Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959), München 1997.

### III. Weitere Sekundärliteratur

**Albert, Hans**: Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens, Tübingen 2000.

**Albert, Hans**: Kritische Vernunft und menschliche Praxis, Stuttgart 1984.

**Aristoteles**: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie (Hrsg. und übersetzt von Franz F. Schwarz), Stuttgart 1984.

**Augustinus, Aurelius**: Bekenntnisse, Stuttgart 1998.

**Ayer, Alfred J.**: Language, Truth and Logic, New York [u.a.] 1982.

**Baumanns, Peter**: Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“, Würzburg 1997.

**Bergson, Henri**: Materie und Gedächtnis, Hamburg 1991.

**Bergson, Henri**: Die beiden Quellen der Moral und Religion, Olten 1980.

**Blumenberg, Hans**: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1996.

**Bodin, Jean:** Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime. Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis, Princeton 1975.

**Bodin, Jean:** Sechs Bücher über den Staat. Buch IV - VI. (Hrsg. von P.C. Mayer-Tasch), München 1986.

**Brisson, Luc:** Einführung in die Philosophie des Mythos. Antike, Mittelalter und Renaissance. Band I, Darmstadt 1996.

**Buber, Martin** (Hrsg.): Ekstatische Konfessionen, Leipzig 1921.

**Camus, Albert:** Der Mensch in der Revolte. Essays, Hamburg 1997 (zuerst 1951).

**Camus, Albert:** Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1998 (zuerst 1942).

**Camus, Albert:** Tagebücher 1935-1951, Hamburg 1997.

**Camus, Albert:** Tagebuch März 1951 - Dezember 1959, Hamburg 1997.

**Cassirer, Ernst:** Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg 1996.

**Denzer, Horst** (Hrsg.): Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München, München 1973.

**Descartes, René:** Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1993.

**Fest, Joachim:** Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft, Berlin 1993.

**Forster, Karl** (Hrsg.): Christentum und Liberalismus, München 1960. (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern.)

**James, William:** The Varieties of religious Experience, Cambridge, Massachusetts / London, England 1985 (zuerst 1902).

**Hersch, Jeanne:** Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk, 4. Aufl., München 1990.

**Herz, John H.:** Politischer Realismus und politischer Idealismus. Eine Untersuchung von Theorie und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959.

**Hobbes, Thomas:** Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Frankfurt am Main 1998 (erste Auflage 1984).

**Husserl, Edmund:** Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hamburg 1996.

**Husserl, Edmund:** Cartesianische Meditationen, Hamburg 1987.

**Husserl, Edmund:** Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I. (Hrsg. von Klaus Held), Stuttgart 1985.

**Kuhn, Helmut** (Hrsg.): Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964.

**Kant, Immanuel:** Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1990.

**Kant, Immanuel:** Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1976.

**Kant, Immanuel:** Schriften zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1985.

**Kant, Immanuel:** Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, in: Frank-Peter Hansen (Hrsg.): Philosophie von Platon bis Nietzsche, CD-ROM, Berlin 1998. (folgt: Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1977. Band 2).

**Landgrebe, Ludwig:** Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh 1967.

**Lübbe, Hermann:** Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 1965.

**Mann, Thomas:** Essays. Band 5: Deutschland und die Deutschen 1938-1945. (Hrsg. von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski), Frankfurt am Main 1996.

**McCosh, James:** The Schottish Philosophy, 1875, (ed. 1995 by James Fieser) auf: <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/mccosh/scottishphilosophy.pdf> (Archive for the history of economic thought, McMaster University, Hamilton, Canada; letzter Zugriff am: 30.3.2005).

**Merlau-Ponty, Maurice:** Humanismus und Terror, Frankfurt am Main 1990 (entstanden 1946/47).

**Platon:** Der Staat, Stuttgart 1997

**Popper, Karl R.:** Das Elend des Historizismus, 6.Aufl., Tübingen 1987.

**Popper, Karl R.:** Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band I. Der Zauber Platons, 7.Aufl., Tübingen 1992.

**Popper, Karl R.:** Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II. Falsche

Propheten: Hegel, Marx und die Folgen, 7.Aufl., Tübingen 1992.

**Reid, Thomas:** Essays on the intellectual powers of man. (Ed. A.D. Woolley), London 1941.

**Reid, Thomas:** An Inquiry into the human mind on the principles of common sense, Edinburgh 1997.

**Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried:** Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5: L-Mn, Basel / Stuttgart 1980.

**Russel, Bertrand:** A History of Western Philosophy, London / Sydney / Wellington 1990.

**Schelling, Friedrich Wilhelm:** Philosophie der Offenbarung, in: Frank-Peter Hansen (Hrsg.): Philosophie von Platon bis Nietzsche, CD-ROM, Berlin 1998. (folgt der Ausgabe: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Werke. Auswahl in drei Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiß. Leipzig 1907. Band 3.)

**Topitsch, Ernst** (Hrsg.): Werturteilsstreit, Darmstadt 1971.

**Weber, Max:** Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. (Hrsg. von Johannes Winckelmann), Tübingen 1988.

A Book of Contemplation wick is called the Cloud of Unknowing, in which a Soul is oned with God. (ed. Evelyn Underhill, 2nd ed. John M. Watkins), London 1922, auf: <http://www.ccel.org/u/unknowing/cloud.htm> (Host: Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Zugriff am: 5.4.2000).