

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 85 —

Eric Voegelin

*Die schismatischen Nationen /
The Model Polity*



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 85 —

Eric Voegelin

*Die Schismatischen Nationen /
The Model Polity*



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 85, September 2011

Eric Voegelin, Die Schismatischen Nationen* / *The Model Polity*

*Aus dem Englischen von Anna E. Frazier

Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung. Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1955-1987); dt. Edition: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde., hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz (2001-2005). Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. ISSN 1430-6786

© 2011 Peter J. Opitz

Inhaltsverzeichnis

VORWORT DES HERAUSGEBERS	7
ERIC VOEGELIN: DIE SCHISMATISCHEN NATIONEN.....	9
§ 1. DAS VAKUUM DER VERNUNFT.....	9
§ 2. DIE IRRITATION DES PAROCHIALISMUS	11
§ 3. DAS SCHISMATISCHE KOSMION.....	12
a. <i>Die geistige Schließung des nationalen Kosmion...</i>	12
b. <i>Der französische Fall</i>	13
c. <i>Der englische Fall.....</i>	14
d. <i>Der deutsche Fall</i>	15
§ 4. DIE ZEITSTRUKTUR DES SCHLIEßUNGSPROZESSES.....	18
a. <i>Das Problem der Schließung</i>	18
b. <i>Die englisch-französische Zeitstruktur</i>	18
c. <i>Die französisch-deutsche Zeitstruktur</i>	19
d. <i>Ergebnisse</i>	20
ERIC VOEGELIN: THE MODEL POLITY.....	22
Anmerkungen des Herausgebers zu den <i>Schismatischen Nationen</i>	38
Anmerkungen des Herausgebers zu <i>The Model Polity</i>	40
Personenregister zu den <i>Schismatischen Nationen</i>	41
Personenregister zu <i>The Model Polity</i>	42
Anhang 1	44
Anhang 2	46
PETER J. OPITZ: DAS RENITENTE 18. JAHRHUNDERT. EINE FORSCHUNGSNOTIZ.....	48
Überblick.....	57

Vorwort des Herausgebers

Der hier erstmals ins Deutsche übertragene Text Eric Voegelins *The Schismatic Nations* entstammt seiner *History of Political Ideas*, genauer: er ist ein Kapitel des dem 18. Jahrhundert gewidmeten Teils *Revolution*.¹ Nachdem sich ein früherer Plan, den Text zusammen mit der Übersetzung des auf ihn folgenden Kapitels über Giambattista Vico² zu veröffentlichen, als nicht sinnvoll erwies, erscheint er nun in gesonderter Form. Er wird ergänzt durch einen bislang unveröffentlichten Text mit dem Titel *The Model Polity*, der sich im Nachlass Voegelins fand und von dem sich im Laufe der Untersuchungen herausstellte, dass er ursprünglich unmittelbar an *The Schismatic Nations* anschloss. Seine Entdeckung und Identifizierung trug ein wenig dazu bei, eine besonders dunkle und verwirrende Phase im Entstehungsprozess der *History*, die in einem früheren Rekonstruktionsversuch der *History* noch unklar geblieben war,³ aufzuhellen. Insofern verfolgt die an die beiden Texte Voegelins sich anschließende Forschungsnotiz einen mehrfachen Zweck: Zum einen – und zunächst – will sie durch die Kontextualisierung zum besseren Verständnis der beiden Texte selbst beitragen. Darüber hinaus aber will sie mehr Licht in die Werksgeschichte des *Modern World*-Teils der *History* sowie diesem zugrundeliegende Argumentationsstruktur bringen. Last but not least will sie exemplarisch anhand dieses Problemkomplexes einen Einblick in die Arbeitsweise Voegelins vermitteln und den Blick auf die Sorgfalt lenken, die er auf die Kon-

¹ *The Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden *CW*), Vol. 24, *History of Political Ideas*, Vol. VI: *Revolution and the New Science*. Ed. with an Introduction by Barry Cooper, Columbia/London: University of Missouri Press, 1998, S. 71-81.

² *CW* 24, S. 82-148. Dt.: Eric Voegelin, Giambattista Vico – *La Scienza Nuova*. Hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz; mit einem Nachwort v. Stephan Otto. Aus dem Englischen v. Nils Winkler und Anna E. Frazier, München: Fink, 2003.

³ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins *History of Political Ideas* und seiner Deutung der westlichen Moderne. *Voegeliniana – Occasional Papers* No. 80 (im Folgenden *VOP*), 2. Aufl. November 2011.

zeption der *History* verwandte, sowie auf seine Bereitschaft, diese immer wieder auf den Prüfstand zu stellen und – so erforderlich – auch grundlegend zu revidieren.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, den 29. Juli 2011

Eric Voegelin

Die schismatischen Nationen*

§ 1. *Das Vakuum der Vernunft*

Die revolutionäre Bewegung des 18. Jahrhunderts brach mit der Idee von der Einheit der Menschheit im Geist Christi. Im vorhergehenden Kapitel „Apostasie“* verfolgten wir anhand des großen Dialogs über die Universalgeschichte zwischen Bossuet und Voltaire den Übergang vom christlichen transzendenten Universalismus des Geistes zum innerweltlichen Universalismus der Vernunft. In Voltaires Werk kam das innerweltliche Sentiment* in zwei zentralen Annahmen zum Ausdruck: zum einen in der Annahme einer Moralität des gesunden Menschenverstandes, der durch die Sentiments der Menschlichkeit und des Mitgefühls motiviert und vom gesellschaftlichen Nutzen als dem Kriterium richtigen Verhaltens geleitet wird; und zum anderen in der Annahme, dass allein die Methoden der Wissenschaft, die in der Schöpfung der Newtonschen Physik ihren Wert bewiesen hatten, zu gültigem Wissen führten. Die Errichtung von Moralität und Wissen auf der neuen Ebene ging einher mit der Atrophie christlicher Transzendenzerfahrungen. Wir betrachteten ferner den geistigen Obskurantismus Voltaires, der negativ im Verlust der Erkenntnis durch den Glauben seinen Ausdruck fand und positiv im Angriff auf die Symbole des Glaubens, die in Folge des Verlusts der *cognitio fidei* undurchsichtig geworden waren.

Soweit es die Evokation* der Vernunft auf der allgemeinen Ebene der Prinzipien betrifft, ist der den innerweltlichen Sentiments gegebene Ausdruck durch Voltaire erschöpfend. Gewiss, Schlüsse mussten gezogen, Korollarien angefügt und spezielle Probleme erörtert werden. Die bloß nominelle Anerkennung undurchsichtig gewordener religiöser Symbole konnte nicht von Dauer sein, und die Evolution hin zu einem dogmatischen Atheismus in der Generation von Holbach und Helvétius war letztlich unvermeidlich. Die Absage an den kognitiven Wert geistiger Erfahrungen konnte nur in der Absage an die Erfahrungen selbst und in der Entwicklung einer materialisti-

schen Position resultieren. Die Zuweisung eines Monopols an die wissenschaftliche Methode Newtons führte bei der Analyse des Geistes zur Idee der Assoziation als des Prinzips, das – analog zum Gravitationsprinzip – die Erscheinungen in der Seele beherrschte. Die Newtonsche Humanität und das Mitgefühl sollten sich in der Theorie der moralischen Gefühle und in der Ethik der Sympathie entfalten. Und gesellschaftlicher Nutzen als das Kriterium richtigen Verhaltens fand seine systematische Ausformung in der „Moralarithmetik“ von Bentham und im Lust-Schmerz-Kalkül der Philosophie des utilitaristischen Radikalismus. Doch dieses Universum von Ausarbeitungen verkörpert nicht viel mehr als die von Voltaire in ihren Grundzügen festgelegte Haltung. Insofern es die Haltung der Aufklärung und der Vernunft in die Einzelheiten einer philosophischen Anthropologie und in die Kritik der Institutionen trägt, hat es ungeheure Konsequenzen. Dagegen trägt es wenig oder nichts zur Durchdringung der Probleme auf der allgemeinen Ebene der Ideen bei.

Während die theoretische Ausarbeitung der Position Voltaires somit von nur geringem Interesse ist, ist die apostatische Revolte selbst von erheblicher Bedeutung, setzte sie doch eine Bewegung von Ideen in Gang, die die politische Struktur des Westens entscheidend formte. Mit der Abschaffung des Christentums als der autoritativen, die Menschheit vereinigenden geistigen Substanz konnten sich die partikulären Gemeinschaftssubstanzen in das Vakuum hineinbewegen. Die mystischen Körper der Nationen*, die seit dem Spätmittelalter ständig an Gewicht gewonnen hatten, hatten mit dem 18. Jahrhundert eine beträchtliche Kohärenz und Artikulation erlangt und begannen nun, mit zunehmender Wirksamkeit, den mystischen Körper Christi zu ersetzen. Über Jahrhunderte war der Nationalismus in der westlichen Geschichte eine Kraft gewesen, die sich gegen die erlahmenden Bande der Kirche und des Reichs stemmte. Doch erst jetzt konnte er sich als eine geistige Kraft entfalten und für sich die Absolutheitsansprüche einfordern, die ehemals die Prärogative des imperialen Christentums gewesen waren. Die separatistische Bewegung, die ihren ersten Ausdruck in der Formel von *imperator in regno suo* erreicht hatte, findet nun ihre Vollendung in der Evokation des *imperium et ecclesia in natione*.

§ 2. Die Irritation des Parochialismus

Das oberflächliche und doch folgenschwere Symptom der Aufspaltung des Westens in schismatische politisch-religiöse Körper spiegelt sich in der Zunahme gängiger Anzüglichkeiten, mittels derer die Mitglieder der führenden europäischen Nationen ihre Verachtung den nationalen Eigenheiten der anderen gegenüber zum Ausdruck bringen. Mit Beginn des 18. Jahrhunderts sind die nationalen Stile des intellektuellen Ausdrucks hinreichend differenziert, um gegenseitig ungünstige Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Bei den englisch-deutschen Beziehungen stoßen wir auf schottische Philosophen, die über den deutschen „metaphysischen Wahnsinn“ witzeln – die Folge sind Klischees wie „Unverständlichkeit“, das „Geheimnisvolle“ oder das „Dunkle“ im deutschen Denken. Im 19. Jahrhundert beginnen sich die Klagen über Hegels *Philosophie des Rechts* zu häufen, deren adäquates Verständnis ein „Eintauchen“ in seine Metaphysik erfordern würde – ein offenbar unanständiges Ansinnen. Umgekehrt entwickeln die Deutschen das Klischee englischer „Plattheit“, und wir stoßen auf Witzeleien wie Nietzsches „John Stuart Mill oder die beleidigende Klarheit“. Bei den englisch-französischen Beziehungen kommt es von englischer Seite zu Klagen über den intellektuellen Radikalismus der Franzosen, über deren Neigung, eine politische Idee ohne Rücksicht auf Traditionen, common sense usw. bis zu ihren logischen Konsequenzen zu verfolgen, sowie summarische Sticheleien wie Disraelis Bemerkung, die Rechte der Engländer seien fünfhundert Jahre älter als die Rechte des Menschen. Auf Seiten Frankreichs entsteht der Stereotyp des schwafelnden Engländer – von seiner Unfähigkeit, Prinzipien zu begreifen und ihnen in ihren Implikationen zu folgen, von seinem Opportunismus und seiner Neigung zur Improvisation. In den deutsch-französischen Beziehungen bildet sich auf deutscher Seite die Idee französischer Oberflächlichkeit heraus – von vollendeter Form ohne Substanz, von einem Rationalismus und einer Skepsis, die unfähig ist, in die Konkretheit des Geistes einzudringen, von einer gewissen Flüchtigkeit und der – ein unübersetzbares Juwel – „seelischen Verschlampung“. Auf Seiten Frankreichs erscheinen die deutsche *fougue*, die *brumes du Nord*, Klagen über idiosynkratische und skur-

rile Kapriolen, über eine Schwerfälligkeit des Denkens, das sich nie zur *clarité* der Darstellung erheben kann.

§ 3. *Das schismatische Kosmion*

a. DIE GEISTIGE SCHLIEßUNG DES NATIONALEN KOSMION

„Artigkeiten“ dieser Art sind teils zutreffend, teils gänzlich falsch, so wie es Anschuldigungen dieser Art stets sind. Als Beschreibung der nationalen Eigenarten nutzlos, besitzen sie indes ihren Wert als Symptome der Irritation, die durch den Zusammenbruch der westlichen *koine* ausgelöst wurden. Sie sind der intellektuelle Ausdruck des Aufstiegs parochialer Denkstile, die zunehmend auf gegenseitige Unverständlichkeit stießen. Diese parochialen Stile haben wenig oder nichts mit den „nationalen Wesensarten“ zu tun, die man häufig für letztendliche und bestimmende Konstanten hält. Sie sind vielmehr das Ergebnis jahrhundertelanger geistiger und intellektueller Differenzierung in den verschiedenen Regionen, und sie stellen Aggregate von Sentiments und Ideen dar, die sich im Laufe einer langen Geschichte herausgebildet haben. Im 18. Jahrhundert erreicht der Prozess eine kritische Phase, weil die nationalen Gemeinschaften und ihre evokativen Ideen zu aktiven Substituten für die sich auflösende imperiale christliche Evokation werden. Bis dahin hatte der Schleier der universalen Evokation das Wachstum der Nationen soweit verhüllt, dass der Eindruck eines allgemeinen westlichen Prozesses, der sich im Medium nationaler Varianten entfaltet, bewahrt blieb. Mit der apostatischen Revolution verändert sich die Struktur des Prozesses grundlegend. Nun tritt die Evokation des nationalen Kosmion in einen offenen Konflikt mit der schwächer werdenden Evokation einer christlichen Menschheit des Westens. Die nationalen Gemeinschaften sind nunmehr in der Lage, ihre partikulären Evokationen gegeneinander abzuschließen; und das Auftauchen sogenannter nationaler Wesensmerkmale ist das Ergebnis einer Schließung, die – von Nation zu Nation variierend – zum kritischen Zeitpunkt die Konstellation von Sentiments und Ideen als feste Grundlage für eine neue evokative Entwicklung einnimmt. Die von Nation zu Nation abweichenden Querwege zur Zeit der Revolution

dominieren die weitere Entwicklung der Ideen, und in der Folge werden die geschlossenen nationalen Einheiten immer weiter auseinander getrieben, bis schließlich die Spannungen in der Katastrophe der allgemeinen Kriege ihren Höhepunkt erreichen.

b. DER FRANZÖSISCHE FALL

Wir befinden uns noch immer zu nahe am Zeitalter des nationalen Schismas des Westens – tatsächlich sind wir immer noch mit seiner Abwicklung beschäftigt –, um zu einer richtigen Perspektive zu gelangen. Auch fehlt es uns noch an Wissen, um es in seinem gesamten Ablauf oder in seinen Einzelheiten angemessen beurteilen zu können. Nichtsdestotrotz sind die dominanten Probleme im Lichte der Ereignisse des 20. Jahrhunderts deutlicher sichtbar. Der Faktor, der die verschiedenen revolutionären Evokationen entscheidend differenziert, ist der Staat und der Zustand des Christentums in den verschiedenen Nationen zur Zeit des Schismas. In der Kontroverse zwischen Bossuet und Voltaire nahm der apostatische Bruch die Gestalt eines Übergangs vom Katholizismus zum Universalismus der Vernunft an. Dieser Typus des Übergangs ist eine Besonderheit Frankreichs; er wiederholt sich weder in England noch in Deutschland. Und das Charakteristikum einer intellektuellen Bewegung gegen den Katholizismus bleibt die Geschichte hindurch die Signatur der französischen Evokation der *Vernunft*. Nur in Frankreich stoßen wir, während der Revolution, auf den Versuch, den Kult der Vernunft – in ausdrücklicher Opposition zum Christentum – zu einer universalen Religion zu erheben. Noch Mitte des 19. Jahrhunderts inspirierte der antikatholische Universalismus der Vernunft – verkörpert in der Revolution – Michelets hagiographische Darstellung der Revolution: „Die Revolution billigte keine Kirche. Warum? Weil sie selbst eine Kirche war.“ Dieser reaktionäre antikatholische Unterton ist erneut im Bewusstsein von Saint-Simon und Comte spürbar, dass nach dem Erlöschen der geistigen Kraft des Christentums eine neue *pouvoir spirituel* nötig sei.* Frankreich wird zum klassischen Land der intellektuellen Gegenkirchen: des Voltaireismus und des Positivismus, des romantischen Humanitarismus und der Religion der Solidarität in der Dritten Republik.

c. DER ENGLISCHE FALL

Die geistige und intellektuelle Situation in England ist eine gänzlich andere. Das anglikanische Schisma und die puritanischen Revolution hatten die Wucht des Antikatholizismus getragen. Zur Zeit der apostatischen Revolution war „kein-Papismus“ kein Thema der Politik mehr. Antikatholizismus war in der Situation, von der die Gegenbewegung ihren Ausgang nahm, ein Datum. Der englische Übergang bewegt sich folglich nicht auf der Linie vom Katholizismus zur Vernunft. Die Spannung bewegt sich vielmehr zwischen den Polen des puritanischen Independentismus und des säkularisierten Individualismus. In England gab es für die alte geistige Tradition weder einen Hüter noch einen intellektuellen Ausdruck wie denjenigen von Bossuet. Tatsächlich hatte die etablierte Kirche seit dem 18. Jahrhundert als geistige Kraft zu existieren aufgehört. Im protestantischen Klima der persönlichen und idiosynkratischen Interpretation vollzog sich der Übergang vom Christentum zum innerweltlichen Glauben allmählich und in fast unmerklichen Schritten. Die Linien zwischen der Verteidigung des Christentums seitens eines liberalen, deistischen Bischofs und dem beiläufig gezollten Respekt für die Existenz Gottes durch einen religiös indifferenten Laien berühren sich. Die Stimmung begünstigt weder einen leidenschaftlichen Materialismus noch eine mystische Überhöhung der Vernunft. Ein dogmatischer Atheismus kann sich nur schwer in relevantem Umfang entwickeln, wenn einerseits seine Äußerung gesellschaftlich unterdrückt wird, weil sie den öffentlichen Anstand verletzen würde und andererseits das Drängen nach seiner Unterdrückung gering ist, weil der dogmatische Theismus wenig mehr ist als eine Sache gesellschaftlicher Respektabilität. Angesichts solch beschwichtigender Bemühungen wie Lockes *Reasonableness of Christianity* oder Tolands *Christianity not Mysterious** ist kein geistiger Eifer zu erwarten, der eine Gegenreligion der Vernunft oder der Unvernunft erzeugen würde. Zwischen der Stärke der gesellschaftlichen Formen Englands und der eigenständigen Freiheit des Individuums im Rahmen dieser Formen bewegt sich das Leben des Geistes in einem gleichbleibenden Zwielficht von Erhalt und Euthanasie.

d. DER DEUTSCHE FALL

Die deutsche Situation wird kompliziert durch drei seit Langem bestehende und sich wechselseitig überlagernde Spannungen, die in die Geschichte der kritischen Periode zu bestimmenden Faktoren werden. Da ist zunächst die Spannung zwischen Katholizismus und Protestantismus; beide sind in den führenden Fürstentümern regional so stark verwurzelt, dass keine unter Ausschluss der anderen die Nation formen kann. Da ist zum anderen die Spannung zwischen der imperialen Tradition und der Pluralität der Territorialstaaten auf der einen Seite und – analog zu den schismatischen Nationen des Westens – der Trend hin zu nationaler Einigung und Schließung auf der anderen Seite. Schließlich besteht, drittens, die Spannung zwischen dem kolonialen Osten und der alten Zivilisation im Süden und Westen, die sich in der kritischen Periode durch die nationale Einigung unter der Führung Preußens auf prekäre Weise lösen würde.

Aufgrund dieser Ausgangssituation ist eine Entwicklung zu erwarten, die sich weitgehend von der französischen und englischen unterscheidet. Das Fehlen nationaler politischer Institutionen und die regionale Aufteilung der Religionen machte eine nationale Revolution der Vernunft wie die in Frankreich unmöglich. Der Komplex Vernunft-Atheismus-Materialismus-Utilitarismus blieb in Deutschland bis zu den 1830er Jahren zweitrangig. Erst nach dem Tod Hegels gewinnt der Materialismus eine wahrnehmbare Relevanz, und erst nach der Mitte des 19. Jahrhunderts werden die dogmatischen antireligiösen Sentiments zu einer Komponente wachsenden Einflusses in den politischen Massenbewegungen. Noch einmal: Da der Independentismus des englischen Typus im deutschen Protestantismus fehlt, konnten sich die korrespondierenden säkularen Formen des Individualismus nicht zu einer Kraft bei der Gestaltung der Institutionen entwickeln. Die politische Form des Parlamentarismus, in England ein durch die Revolution des 17. Jahrhunderts sanktioniertes Credo, konnte in Deutschland lediglich zu einer politischen Technik werden, die im Zeitalter von Demokratie und nationaler Einigung zwar zwangsläufig genutzt wird, ohne jedoch – wie in England – über tiefe Wurzeln in historisch sedimentären Sentiments zu verfügen. Die Hauptlinie der deutschen Revolution, die der französischen Revolution und dem Aufstieg des englischen Utilitarismus

entspricht, ist der große metaphysische Ausbruch von Kant und Herder zu Hegel und Schelling. Die Bewegung hat ihre Wurzeln im Luthertum und in der mystischen Tradition Deutschlands. Durch ihre Entwicklung der christlichen *Logos*-Idee jenseits der Orthodoxie in Richtung auf eine neue Apokalypse nimmt sie die Merkmale der revolutionären Gegenbewegung an. Bei Hegel finden wir die mystische Spekulation von Jacob Boehme übersetzt in die dialektische Bewegung der Idee, die ihre selbstbewusste Verwirklichung in den politischen Formen der Gegenwart erreicht; Hegels *Vernunft* ist der spekulativ gereinigte Logos. Bei Fichte und Schelling beobachten wir den expliziten Versuch, ein Christentum des Johanneischen *Logos* als das Dritte Christentum* nach dem Katholizismus und dem Protestantismus zu errichten. Der adogmatische Charakter der mystischen Spekulation ermöglicht es deutschen Denkern, den Dogmatismus der Kirche kritisch zu transzendieren und gleichzeitig die relative historische Gültigkeit der Kirche als eine Übergangsphase in der Evolution des Geistes anzuerkennen. Dieser Besonderheit von mystischer Spekulation entspringen die Charakteristika deutscher Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert: der Doppelaspekt des Historizismus als einer sowohl konservativen wie auch desintegrierenden, relativierenden Kraft sowie das – insbesondere bei Dilthey – stark ausgeprägte Bewusstsein, dass die Geisteswissenschaften eine Endform des aufgeklärten, kritischen Protestantismus bilden.

Der mystische Charakter des metaphysischen Ausbruchs bestimmt ferner das spezifisch deutsche Verhältnis zwischen der allgemeinen Ebene der politischen Philosophie und der Entwicklung der Institutionen. Es gibt in Deutschland keine Parallele zum französischen Verhältnis von Vernunft und Revolution oder zum englischen Verhältnis von säkularem Individualismus und repräsentativer Regierungsform. Die mystische Spekulation über die geistige Substanz der Gesellschaft kann die Institutionen einer nationalen politischen Form nicht durchdringen, weil eine solche nicht existiert. Stattdessen finden wir eine Annäherung an die bestehende Pluralität der politischen Institutionen, die sich – exemplarisch repräsentiert durch die Extreme von Hegel und Marx – zwischen den Polen von Annahme und Ablehnung bewegt. Bei Hegel – dem einen Extrem – beobachten wir die Bereitschaft, den territorialen konstitutionellen Zustand (welcher keinesfalls eine nationale politische Form ist) als die objektive Mani-

festation der Idee zu akzeptieren; bei Marx – dem anderen Extrem – beobachten wir den revolutionären Willen, die bestehende Gesellschaft im Ganzen abzulehnen und eine neue internationale Gemeinschaft aus dem mystisch reinen Menschen, dem Proletarier, zu erschaffen. Zwischen der Akzeptanz einer subnationalen Gesellschaft innerhalb des Territorialstaates und der supranationalen Ablehnung der historischen Struktur von Staat und Gesellschaft, die sich in eine nationale politische Form begeben müsste, öffnet sich der Abgrund, der vorübergehend von der Realpolitik der nationalen Einigung ausgefüllt wurde. Allerdings konnte die Einigung nicht aus sich heraus eine politisch artikulierte Nation schaffen. Zur Festigung und Artikulation der nationalen Substanz musste sich stattdessen ein politisches Ereignis von revolutionären Ausmaßen ereignen – vergleichbar dem der englischen Revolution des 17. oder der französischen Revolution des 18. Jahrhunderts. Eine solche Gelegenheit bot sich im Jahre 1918. Doch sie wurde – wie die Ereignisse gezeigt haben – verpasst. Die Arbeiterparteien, die der Revolution die Stärke hätten verleihen müssen, waren durch das antinationale, apolitische Erbe des Marxismus so paralysiert, dass sie als Träger der nationalen Revolution handlungsunfähig waren. Die überfällige Revolution wurde schließlich im Jahre 1933 realisiert; sie wurde von der Mittelklasse einer Industriegesellschaft getragen und endete in einer sowohl nationalen wie auch internationalen Katastrophe. Die Tatsache, dass die Revolution von 1933 aus Gründen, die wir in einem späteren Kontext noch analysieren werden*, in einer Katastrophe endete, darf jedoch nicht die Einsicht verdunkeln, dass in der immanenten Logik der westlichen Spaltung in Nationalstaaten eine deutsche Revolution fällig war und dass die revolutionäre Reife der Situation der alles bestimmende Faktor war, der ihren anfänglichen Erfolg bestimmte.

§ 4. Die Zeitstruktur des Schließungsprozesses

a. DAS PROBLEM DER SCHLIEßUNG

Der Überblick über die drei Fälle verdeutlicht sowohl das allgemeine Problem als auch die individuellen Unterschiede. Das allgemeine Problem bezeichnen wir als „Schließung“; und im Besonderen haben wir, um diese Phase des Schließungsprozesses von der legalen und institutionellen Schließung zu unterscheiden, die in der Form des vom Reich unabhängigen souveränen Staates resultiert, von „geistiger Schließung“ zu sprechen. Den Sinn der geistigen Schließung definierten wir als die Evokation eines schismatischen Kosmion, das für sich selbst die Funktionen und Forderungen des mittelalterlichen, imperialen Christentums beansprucht. Die sich aus der Schließung ergebenden Probleme werden deshalb unter zwei Punkten zusammengefasst: Der erste Problemkomplex betrifft die Beziehung des neuen Kosmion zu seiner eigenen, vorschismatischen Vergangenheit, der zweite die Beziehungen zu der Pluralität der neuen Evokationen. Er befasst sich mit dem Zerfall der westlichen Gesellschaft und ihrer Zerstörung in den allgemeinen Kriegen; ihn werden wir im Einzelnen im letzten Teil dieser Studie „Die Krise“ behandeln.* Der erste Komplex wird teilweise durch die vorangehende Analyse der religiösen Ansatzpunkte erhellt, die die Stile der einzelnen nationalen Schließungsprozesse bestimmen. Ein weiterer Aspekt dieses Komplexes – die Zeitstruktur des Schließungsprozesses – lässt sich jedoch nur durch einen Vergleich der Unterschiede in den verschiedenen natürlichen Prozessen sichtbar machen. Einige wenige Bemerkungen bezüglich der Zeitrelationen zwischen den Elementen des geschlossenen Kosmion sind deshalb angebracht.

b. DIE ENGLISCH-FRANZÖSISCHE ZEITSTRUKTUR

Die erste – und offensichtlichste – Differenzierungslinie ist zwischen dem englischen und französischen Fall auf der einen und dem deutschen Fall auf der anderen Seite zu ziehen. In beiden Fällen geht das Wachstum des einheitlichen Nationalstaates der geistigen Schließung um Jahrhunderte voraus. Im deutschen Fall ist die zeitliche Relation

zwischen den beiden Phasen umgekehrt. Dementsprechend ist die Errichtung des Nationalstaates in England und Frankreich zu Beginn der kritischen Periode eine gegebene Tatsache und die geistige Schließung ein lediglich nachträglich eintretendes Ereignis. Die politisch artikulierte Nation gilt als gegeben. In Deutschland hingegen geht die geistige Schließung der nationalen Einigung teils voraus, teils ereignet sie sich gleichlaufend, wobei die beiden Phasen störend aufeinander einwirken. Selbst nach erfolgter Einigung blieb die imperial-föderale Konstruktion Mitteleuropas bis hinein ins 20. Jahrhundert weiterhin eine offene Frage, und das historische Urteil über Bismarcks Weisheit, in Nachahmung der schismatischen Entwicklungen in England und Frankreich die Frage in Richtung Nationalstaat zu drängen, ist noch immer in der Schwebe. Um das Jahr 1870 war der Wert des Nationalstaats als die stabile politische Form des Westens bereits zweifelhaft geworden: Bismarcks Einführung des deutschen Nationalstaats in die Reihe der europäischen Großmächte fand im Diktum Nietzsches: „Eine Dummheit mehr!“ ihr Echo.

c. DIE FRANZÖSISCH-DEUTSCHE ZEITSTRUKTUR

Eine weitere Differenzierungslinie ist zwischen England auf der einen und Frankreich und Deutschland auf der anderen Seite zu ziehen. Aufgrund der eigentümlichen Vermischung von Aristokratie und Bürgertum in England vermochte es die Revolution des 17. Jahrhunderts, die Grundlagen für die parlamentarische Macht der Bourgeoisie zu legen, ohne die aristokratische Struktur der englischen Gesellschaft oder gar eine zeremonielle Monarchie abzuschaffen. Deshalb hat der Übergang von der aristokratischen zur bürgerlichen Republik den Charakter einer allmählichen Evolution, und die im 18. Jahrhundert errichtete politische Form erwies sich bis heute als flexibel genug, um in ihr die politische Artikulation der unteren Mittelschicht und der Arbeiterschaft zu gestalten. Der Stil des aristokratischen *ancien régime* blieb für die politische Form der bestimmende Faktor.

In Frankreich hingegen zerbrach die Revolution von 1789 die aristokratische Struktur der Gesellschaft. Die neue Form der bürgerlichen Republik, die aus der revolutionären Periode hervorging, hatte nicht

die historische Kraft der englischen Form, und nach 1848 begann der Abnutzungsprozess, in dessen Verlauf die bürgerliche Republik zwischen der zwar besiegten, jedoch nicht vernichteten vorrevolutionären Tradition und den neuen Kräften der plebiszitären Demokratie zermahlen wurde. In Deutschland ermangelte es einer alten nationalen politischen Form mit historischem Ansehen, die den Schock der Massendemokratie hätte auffangen können. Weder die Überlebenden des *ancien régime* in den Territorialstaaten noch die regionalen republikanischen bürgerlichen Kräfte erwiesen sich als stark genug, um Institutionen im nationalen Maßstab zu formen; die Aufgabe, eine politische Form zu schaffen, wurde auf die Massen und deren Führung abgewälzt – mit den oben erwähnten katastrophalen Folgen. Dementsprechend müssen wir zwischen jenen politischen Formen unterscheiden, deren Institutionen sich in Kontinuität mit dem *ancien régime* entwickeln und denen, die ihre Institutionen so gestalteten, dass sie entweder einen revolutionären Bruch mit der aristokratischen Struktur der Gesellschaft vollzogen oder sich gänzlich über den aristokratischen Horizont hinaus bewegten. England, Frankreich und Deutschland bilden – entsprechend ihrer Entfernung von der aristokratischen Struktur der westlichen Gesellschaft – eine Abfolge nachlassender Stabilität der politischen Institutionen.

d. ERGEBNISSE

Zuletzt ist in Betracht zu ziehen, dass die Unterschiede in der zeitlichen Stellung des Schließungsprozesses Unterschiede in der intellektuellen Weltanschauung nach sich ziehen, die selbst wiederum als Determinanten im Prozess wirksam werden. Die älteste Schließung, die englische, hielt höchst hartnäckig an der Idee der integralen menschlichen Persönlichkeit fest, wobei sie ihre Stärke aus so vielfältigen Quellen wie der aristokratisch-feudalen Auffassung vom freien Mann, dem Renaissance-Konzept vom autonomen Individuum und der protestantischen Auffassung von der geistig unabhängigen Seele bezog. Die ihr folgende französische Schließung bewahrte die Idee der integralen Persönlichkeit mit solcher Kraft, dass die konventionelle Klassifizierung Frankreichs und Englands als die Länder des „westlichen politischen Humanismus“ gerechtfertigt ist. Nichtsdestotrotz ist in der intellektuellen Geschichte Frankreichs – und

zwar stärker als in England –, die Neigung spürbar, die Idee der Vernunft dafür zu legitimieren, anderen das aufzubürden, was vernünftig ist, ob diese davon überzeugt sind oder nicht. Und in der jüngsten Schließung – der deutschen – haben die ökonomischen und biologischen Interpretationen des Menschen in der Gesellschaft ein kollektivistisches Sentiment von solcher Stärke erzeugt, dass der Wert der integralen Persönlichkeit in beträchtlichem Maße zerstört ist.¹

¹ Da Voegelin auch in seiner *The New Science of Politics* noch einmal auf diese Problematik zu sprechen kommt, wenngleich aus einer etwas anderen Perspektive, erschien es sinnvoll, auch diesen Text hier anzufügen (siehe Anhang 2, S. 47).

Eric Voegelin

The Model Polity*

Chapter 3: The Model Polity

[S. 12] The preceding chapter on The Schismatic Nations has shown that national politics differ from each other profoundly in various respects. They differ with regard to the historical situation which forms the starting point of the spiritual closure, and consequently with regard to the spiritual substance that becomes enclosed; they, furthermore, differ with regard to the social structure which becomes solidified in the national institutions; and they differ, finally, with regard to the time structure of the closing process, and especially with regard to the time-table of their revolutions. As the result of these differences, the national politics achieve varying degrees of internal stability; the experiment of schismatic closure can be historically more or less successful. In the series of instances which we have surveyed – the English, the French and the German – the English deserves our special attention because it [is] both the oldest and the most stable of the schismatic evocations. Because of its success in preserving the internal balance through the centuries of evolution, the English has become the schismatic model polity, in comparison with the French revolutionary cleavages and the German catastrophic totalitarianism. And the institutions developed in this one successful instance of schismatic nationalism have achieved the prestige of model-institutions for the modern national state. We shall submit, therefore, the English case to an intensive analysis in order to show the conditions under which sentiments, institutions and ideas can be balanced in such a manner that the resulting schismatic body has a comparatively high degree of historical stability. At the same time, the analysis will shed some light on the causes of the critical disintegration of the Western schismatic politics which we have to observe in the twentieth century in the various forms of totalitarianism.

[S. 13] *..... rate we shall use the term only as designating an idea; and the term “period of the national state” would then have to signify the period in which the idea of the closed, schismatic polity has a predominant influence in shaping the field of political forces.

The several instances in which the idea becomes effective are not specimens of the same type, but stand to each other in complicated relationships of original and secondary evocations of models and imitations, etc.. In the series of instances which we have surveyed – the English, the French and the German – the English deserves special attention because it is both the oldest and most stable of the schismatic evocations. By virtue of the internal balance in evolution, the English is the schismatic model polity, in comparison with the French internal revolutionary cleavages and the German catastrophic totalitarianism. An analysis of the English case will show the conditions under which sentiments, institutions and ideas can be balanced in such a manner that the resulting schismatic body achieves a high degree of stability. This analysis will incidentally shed some light on the critical disintegration of Western schismatic politics which we can observe in the twentieth century under the various form of totalitarianism.

The general source of English stability is to be sought in the fact that the institutional framework of the polity had been fixed in its main outlines before England entered the period of the apostatic revolution. The process of institutional fixation goes back into the Middle Ages; for its details the reader should be referred to the chapter on the English Polity* in Volume II of this study. We have only to summarize the principal factors which determined the institutional structure. They were the unification of the administrative and judicial system in the wake of the Conquest, the compulsory articulation of the people into the communes of the realm, the geographical remoteness which prevented a deeper entanglement in imperial [S. 14] ambitions, the Anglican trend towards an organisational schism of the Church without a spiritual upheaval and, finally, under the Tudors, the confiscation and redistribution of church-property with its economic consequences for the rise of a new class of landed proprietors. The fruit of this process of political articulation and institutional solidification was reaped in the seventeenth century when the

Fronde of the English propertied, political society remained victorious in the war against the royal administration, and the nation as represented in Parliament could embark on the venture of substituting its own political executive for the king and his administrators.

In the course of the Civil War, particularly through the interpretation of Hobbes, the tensions become visible, which ultimately were overcome by the Glorious Revolution and the ensuing new order. The overcoming was, indeed, so successful that the problems of the seventeenth century were practically forgotten in the eighteenth and after; the new order was so firmly established that its implications escaped the attention of later English political thinkers. Since the eighteenth century the established order of the polity has been accepted dogmatically in English political literature; the achievements of political analysis in this period are magnificent; but the analysis is practically confined to problems immanent to the order; we do not find a single work of critical detachment that would renew the awareness of the spiritual foundations of a political community. Only in our own time do we meet with strongly felt sentiments that all is not too well with the English polity, as particularly in the work of Tawney; still we may say that on the whole the profoundness of Hobbes has found no succession.

The great achievement of Hobbes* as a political analyst was his insight into the breakdown of Christianity in the politico-religious revolution of the seventeenth century. He diagnosed correctly the element of the amor sui in Puritan righteousness and in the independence of the individual soul, just as his French contemporaries began to diagnose correctly [S. 15] the new importance of the amour-propre in social relations. The self-inflation, and particularly its extreme form: the "madness" of self-divinisation, were the phenomena that frightened him; in order to banish them he evoked the image of the Leviathan who will keep down the "proud". His problem was the demonic individualism which is set free when an old order is destroyed and which has to be broken and restrained by a new order. The solution which he had to offer was, however, not a renewal of the Christian spirit but the external oppression by the absolute state and the compulsion of conformance – though the ruler is supposed to be a Christian king. The trend towards externalization

of the spirit and towards administrative enforcement of conformance by the national political power becomes distinctly marked. On the level of a general analysis of spiritual life, the tendency manifests itself in Hobbes through the new accent on the summum malum, the evil of death in civil war. The emphasis on, and the definition of, the summum malum implies the stable order of the national community as the new summum bonum. On the concrete level of the English national order, the tendency towards externalization expresses itself in the evocation of a caesaropapistic, protestant ruler and in the conception of the universal Church as the Realm of Darkness. From the Hobbesian position of the national-protestant, closed polity every movement of the spirit that would tend institutionally to transcend the parochial unit is taboo as a political disloyalty.

In Hobbes thus we find both the spiritual awareness of the daemonic element in the new individualism and the willingness to subdue the daemons by the stronger daemon of the closed, parochial collectivity. The ambiguousness of the position becomes clear if we compare it with the contemporary attitude of Pascal: the French thinker remains consistent in his analysis of the amor sui and pursues its manifestations into the pride of rulership and even of wisdom in order to find the solution into personal Christian existence. In the Hobbesian ambiguousness is preformed the [S. 16] overcoming of the conflict through the restriction of the personal political existence to a secularized standard-sphere of values and the denial of public status to conflicts of the spirit. That the spiritual emasculation did not result in a deadening totalitarianism of the worst sort is due to the fortunate historical configuration which we have analyzed at the beginning of this chapter: the social order that was erected into a new summum bonum did embody just enough elements of personal freedom not to frustrate the unfolding of the private personality, while preventing by the iron hand of public opinion the injection of spiritual issues into the political struggle. Even so the scars of the operation are noticeable. The unfolding of the private personality was channelled through the social pressure to a considerable degree into the peripheral outlets of economic enterprise, inventions and natural science, while English poetry and music has never again reached the rank which it held in the period from Shakespeare to Purcell. The only English figure of first spiritual rank after the

seventeenth century, William Blake, has remained esoteric; his Marriage of Heaven and Hell, the work which for England holds the level of Pascal, Kierkegaard, Schelling, Nietzsche and Dostoevsky, has never become a noticeable influence in the spiritual and intellectual life of the nation. Moreover, a good deal of devil's exorcism had to be entertained permanently in order to banish the dangers of doubt and reflexion. Daniel Defoe's History of the Devil we may perhaps discount because it is still rather close to the actual political fight against Catholicism. But even by the middle of the nineteenth century, after the abolition of political disabilities for Catholics, Newman found it still necessary to deliver a series of lectures protesting against the Satanistic interpretation of Catholicism. The issue was formulated for the last time in a representative manner in the brilliant debate conducted between Gladstone on the one side, and Manning and Newman on the other, on the occasion of the Papal Syllabus of 1864 and of the Vatican Council of 1871. Gladstone [S. 17] complained: "All other Christian bodies are content with freedom in their own religious domain. Orientals, Lutherans, Calvinists, Presbyterians, Episcopalians, Nonconformists, one and all, in the present day, contentedly and thankfully accepted the benefits of civil order; never pretend that the state is not its own master; make no religious claims to temporal possessions or advantages; and, consequently, never are in perilous collision with the state. Nay, more, even so I believe it is with the mass of Roman Catholics individually. But not so with the leaders of their Church, or with those who take pride in following the leaders". Catholic leaders even pride themselves on their unwillingness to submit to the civil order. Gladstone takes particular exception to an earlier remark of Manning that there is no other Church than the Roman "which does not submit or obey, or hold its peace when the civil governors of the world command."² Today, in retrospect we may wonder whether Gladstone would be so enthusiastic about submissive Churches when the State which they recognize as its own master is not the state of

² W.E. Gladstone, The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance, (reprinted in The Battle of the Giants, etc., Cincinnati 1875), p. 7. The same volume contains also the Cincinnati debate on Catholicism between Alexander Campbell and John B. Purcell in 1837. To every student of Americana this debate is warmly recommended.

England but a National Socialist German state, and whether he would be quite so indignant about the insolence of church-leaders who pride themselves that they are not unconditionally submissive.³ Anyway, Newman's answer is equally succinct: "The rule and measure of duty is not utility, nor expedience, nor the happiness of the greatest number, nor State convenience, nor fitness, order, and the pulchrum." Not any of these can substitute as a guide of conduct for conscience. "Conscience is the voice of God... Conscience is not a long-sighted selfishness, nor a desire to be consistent with oneself, but it is a messenger for Him, who, in nature and in grace [S. 18], speaks to us behind a veil, and teaches and rules us by His representatives. Conscience is the aboriginal Vicar of Christ."⁴ In the argument on the Errors of the Syllabus, Newman sharpens the issue as to the positive content of Gladstone's position, when he asks: "Is Benthamism so absolute the Truth, that the Pope is to be denounced because he has not yet become a convert to it?"⁵ Gladstone might have answered: Yes – for he was beyond critical doubt and his attitude was inspired by a strong sentiment of its universal validity. With a magnificent pathos he clarified the relative positions: It is not any one who "actually writes from a papal point of view, that has a right to remonstrate with the world at large; but it is the world at large, on the contrary, that has the fullest right to remonstrate, first with His Holiness, secondly with those who share his proceedings, thirdly even with such as passively allow and accept them. I, therefore, as one of the world at large, propose to expostulate in my

³ The problem of the English attitude was brought home to me in a conversation, in 1934*, with the Master of a college at Oxford, one of the finest contemporary English minds. The conversation turned on National Socialism and the plight of the churches in Germany. My interlocutor took a detached view of the question and opened that the German churches were in a position similar to that of the English and would have to submit to the order of the state like the English. To the consideration that submission to the English civil order was perhaps less of a problem for a Christian church than submission to a National Socialist order, he seemed impermeable. The problem of spiritual substance seemed completely superseded by the dogmatism of the English institutional arrangements.

⁴ Dr. Newman's Letter to the Duke of Norfolk, in Reply to Gladstone, op.cit., p. 74.

⁵ Op.cit., p. 95.

turn.”⁶ The liberal upholders of the English settlement have become the “world at large”, the new universal church of which Gladstone is a member. The spirit of the schismatic polity develops its universal claims in imitation of imperial Christianity. It does not need much imagination to extrapolate this trend and to prolong the curve into the contemporary forms of totalitarianism.

The danger of the evolution did not remain quite unnoticed by English political thinkers. Particularly Tocqueville’s Democracy in America, with its acute analysis of the less meritorious excrescences of a lusty democracy, became an eye-opener, after a fashion, for English radicals and liberals. Under the impression of Tocqueville’s work, John Stuart Mill [S. 19] developed his typology of the three stages of oppression. The first stage of oppression is presented by the misuse of political power on the part of an unlimited ruler; this type of misuse has been counteracted historically by the institutions of civil rights and of constitutional checks. The second stage is presented by “the tyranny of the majority” in a democracy. This type of oppression develops because the democratic ideology of “government by the people” deadens the awareness for the fact that in a democracy the people does not govern itself but that, as in any form of government, some people govern others. And even if the rulers are elected by a majority, that still leaves their relationship to the minority in exactly the same form as in an absolute monarchy. The unlimited democracy lends itself to the same abuses of power as the absolute monarchy, and liberty requires therefore the same protection through bills of rights and constitutional checks. The third stage of oppression is the most subtle and most difficult to combat; it is the oppression which emerges “when society is itself the tyrant” and practises “a social tyranny more formidable than many kinds of political oppression” through the pressure of public opinion. This oppression is the most insidious because it is the most intangible; it does not crystallize in the note of public functionaries but is exerted in the most penetrating manner by the members of the community themselves; it leaves practically no hope of escape for the individual; it is an oppression which creeps into every detail of daily life “enslaving the soul itself”. The source of this third type of oppression,

⁶ Gladstone, The Vatican Decrees, op.cit., p. 6.

rising as the new danger in Western society, is “the feeling in each person’s mind that everybody should be required to act as he, and those with whom he sympathizes, would like them to act.” The pressure exerted on the individual to conform, has hitherto remained in England on the whole social. There still is alive the traditional jealousy of governmental interference with individual conduct; the government is still habitually considered a force opposed to the people. “The majority [S. 20] have not yet learnt to feel the power of the government their power, or its opinions their opinions.” But the day is impending when the traditional distrust of government will have worn thin and when the masses will have achieved their identification with their government; and then the dangerous situation will arise that the force of governmental machinery will be enlisted for imposing the standard of the masses on every individual. John Stuart Mill has no specific name for this ultimate phase of oppression, when the government will regulate in the name of the “people” the life of every individual, even determining details of his conduct and entering into the intimate recesses of his soul; it is the phase which today we call totalitarianism. As long as there is time, therefore, that is as long as the revulsion against governmental interference can be mobilized, the problem has to be clarified and to be brought before the public in order to avert the disaster. To the purpose of preventing totalitarianism is devoted the essay On Liberty.⁷

In order to achieve his end of clarifying the issue, and of awakening resistance to the historical trend, Mill gives a masterly analysis of what he considers the conditions of civilization, of the civilization which is in danger of becoming submerged by the horrors of totalitarian democracy. The condition of civilization, that is of “well-being” (the Aristotelian eudaimonia), of “human happiness”, of “individual and social progress” is the “free development of individuality”. Mill’s idea of individuality is oriented towards the corresponding idea of Wilhelm von Humboldt: “The end of man... is the highest and most harmonious development of his powers to a complete and consistent whole”. At the center of the analysis and critique of civilization is the aggregate of men who conduct their

⁷ The foregoing paragraph summarized the “Introductory” of John Stuart Mill’s essay On Liberty (1859).

lives under the guiding image of highly developed and integrated individualities. The [S. 21] development of individuality presupposes a substance to be developed. The desires and feelings of a person are “the raw material of human nature”, a raw material which contains the potentialities of good as well as of evil. The differences between individuals are, therefore, not to be found in their fundamental goodness or badness; their qualitative difference is rather determined by the strength and variety of the “raw material”. This natural “energy” may be turned to bad uses; “but more good may always be made of an energetic nature, than of an indolent and impassive one”. Those with the strongest raw material are capable of realizing the highest values of civilization, for the same energy which makes for the strength of their lower impulses provides also the strength for “the most passionate love of virtue, and the sternest self-control”. The transformation of natural energy into virtue (the Aristotelian *arête*) and control is the process by which society protects its best interests; it cannot protect them “by rejecting the stuff of which heroes are made”. A person whose desires and impulses are his own, a person who develops his “originality”, has a “character”; “one, whose desires and impulses are not his own, has no character, no more than a steam-engine has a character.” The quality of a civilization is to be determined by the general average of energy that is permitted to unfold in its members into character.

In Mill’s opinion, our present society is suffering from a deficiency of character. “Society has fairly got the better of individuality”. “In our time, from the highest class of society down to the lowest, every one lives as under the eye of a dreaded and hostile censorship.” This pressure has already produced disastrous effects. Men comply with custom, not because it is their preference, but “because it does not occur to them to have any inclination, except for what is customary”. Even in pleasure, conformity is the first thought: “They like in crowds; peculiarity of taste, eccentricity of conduct, are shunned equally with crimes; until by dint of not following their nature, they have no nature to follow; they become incapable [S. 22] of any strong wishes or native pleasures, and are generally without any opinion or feelings of home growth, or properly their own”. The cause of this deplorable nature of things has to be sought in two chief sources of pressure. The first source is the vast majority of the Eng-

lish middle-class; it is satisfied with the ways of mankind as they now are and cannot comprehend why “these ways should not be good enough for everybody”. The second source are the majority of moral and social reformers; they have no love for spontaneity except their own; upon every stirring of individuality they look with jealousy because it might cause a “rebellious obstruction to the general acceptance of what the reformers, in their own judgement, think would be best for mankind”. Caught between the vicious unimaginativeness of the middle-class and the equally vicious aggressiveness of the reformers, the growth of individuality has slim chances. An atmosphere unfavourable to freedom has been created, and freedom of man can unfold only in an atmosphere of freedom.

While this oppression of individuality is a general trend in the nineteenth century, Mill seems to assume that England is plagued by an undue share of it. The cause he supposes to be the anthropology of Calvinism which is in conflict with the anthropology elaborated by Mill in the wake of Humboldt. According to Calvinism (in Mill’s interpretation), the great offence of man is self-will. The value of conduct lies in obedience and fulfilment of duty. Since human nature is radically corrupt, its suppression becomes the task of right conduct. This hatred of human nature, that is of the “raw material” of civilization, inspires not only Calvinists proper but many who would not consider themselves Calvinists at all because they have mitigated the strict doctrine to the point that at least some inclinations may be indulged in – though, of course, only those which are admitted by the authority of the moralists, uniform for all. “In some such insidious form there is at present a strong tendency to this narrow theory of life, and to the pinched and hidebound type of character which it patronises”. There is no reason to doubt the sincerity of those who believe that the [S. 23] “cramped and dwarfed” types of man expresses the will of God. Still, in the name of nature that is God’s creation we have to protest against such crippling when it extends aggressively to others. “Pagan self-assertion” is one of the elements of human worth as much as Christian self-denial. The Greek ideal of self-development should be amalgamated with the Christian ideal of self-government; it should not be superseded by it. “It is not by wearing down into uniformity all that is individual in themselves, but by cultivating it, and calling it forth within the limits imposed by the

rights and interests of others, that human beings become a noble and beautiful object of contemplation.”

The elaboration of the two types is followed by an analysis of the dynamics of civilization. The cultivation of originality not only is of importance for the individual but has also a bearing on the civilizational qualities of the community. The leadership of genius is necessary for the growth of civilization. The weaker individuals have everything to profit when the stronger by self-cultivation become models. The discovery of new truths and the setting of examples of conduct is the business of a comparatively small number: “but these few are the salt of the earth”. This function of the leading, original individuality is recognized in theory, though not always in practice. “In ancient history, in the Middle Ages, and in a diminishing degree through the long transition from feudality to the present time, the individual was a power in himself; and if he had either great talents or a high social position, he was a considerable power. At present individuals are lost in the crowd.” The only power today is that of the masses and of governments as long as their actions reflect the sentiments of the masses. And how are the opinions of the masses formed – for after all, they have opinions. That is the novelty in our situation. The mass, that is concretely: the “collective mediocrity” of the middle-class, do not take their opinions from dignitaries of the Church, or State – nor from ostensible leaders or from books. “Their thinking is done for them by men much like themselves, addressing them or [S. 24] speaking in their name, on the spur of the moment, through newspapers.”⁸ There is no sense in complaining about this state of things, for no alternative can be offered considering the present low state of the human mind in society. “But that does not hinder the government of mediocrity from being mediocre government.” No democracy, or even a numerous aristocracy, ever could or did rise above mediocrity except when the sovereign Many let themselves be guided by the counsels of “a more highly gifted and instructed One or Few”. The leadership of civilization inevitably rests with the few. The “average man” (today we would say the “common man”) has to find his honor and glory in his ability to

⁸ Compare with this passage Oscar Wilde’s dictum on the newspapers as our most important source of measuring the ignorance of the masses.

follow the initiative of the few with his eyes open – a formulation which reminds of Nicolaus Cusanus. This insight into the dynamics of the civilizational process must not be misunderstood as countenancing any sort of “hero-worship” (against Carlyle); it does not suggest that a strong man of genius should forcibly “seize the government of the world and make it do his bidding in spite of itself”. Any forceful solution would defeat itself because the man who resorts to it would inevitably become corrupted and thereby unfit to exert leadership. The insight only suggests a claim of freedom for the outstanding man to point the way to others. This freedom is in danger today and with it all freedom. The only remedial suggestion that one can make in this situation is that the “exceptional individual” should be encouraged in order to create at least some corrective to the predominance of the opinion of the “merely average man”.

The worst of this civilizational plight, however, is not the intellectual deterioration that we can observe at present; the worst is that the average man is a man of weak desires. This trait of the average man causes a pressure toward the improvement of morality and the standardisation of conduct. “And that standard, express or tacit, is to desire nothing strongly. Its ideal of character is to be without marked character; to [] by compression, like a Chinese lady’s foot, every part of human nature which [S. 25] stands out prominently, and tends to make the person markedly dissimilar in outline to commonplace humanity”. The modern régime of public opinion is, in an unorganised form, what the Chinese educational and political systems are in an organised; and unless individuality shall be able successfully to assert itself against this yoke, Europe, notwithstanding its noble antecedents and its professed Christianity, will tend to become another China”. The Signification would mean the end of European greatness, – and it would mean the end of the greatness of England. “It was men of another stamp than this that made England what it has been; and men of another stamp will be needed to prevent its decline.”⁹

⁹ The foregoing paragraphs summarize the argument of the essay On Liberty Chapter III “Of Individuality, as One of the Elements of Well-Being.”

What strikes the reader of the essay On Liberty most strongly are the assonances to Nietzsche*. The paganism of the natural man who has to cultivate the raw-material of his impulses and desires; the idea of the human, natural substance beyond good and evil, distinguished by energy and amplitude of inclinations; the monistic conception of an energy which expresses itself in the strength of low impulses as well as in the passion of virtues and the discipline of personality; the constitution of mankind as a field of unequal units, differentiated by their natural endowments; the effective leadership of the strong personality as a condition of civilization; the relegation of the “average man” to the position of a follower; the attack on Christianity in its Calvinistic form (with Nietzsche it is the Lutheran); the very terminology of the “hidebound and pinched”, of the “cramped and dwarfed”; the gloomy view of a declining civilization; the contempt of mediocrity; the hatred of middle-class morality; the love of the Pericleian age; and the dread of Sinification – all this is the critiques of civilization which we are accustomed to associate with the name of Nietzsche. Such a comparison does, of course, not intend to cast John Stuart Mill into the role of an English Nietzsche; nor should we jump at the [S. 26] beloved category of “anticipation”; the comparison simply suggests the extent to which the ideas of Nietzsche are neither so very German; nor so very revolutionary at all, but express rather the sentiments of classical liberalism at bay.

For Mill is definitely on the defensive. The reader should observe the past tense in the sentence on the men who have made England what it has been. The decline has already gone a good way, and the essay has the character of a last appeal. Only in the earlier stages of the disease can resistance be offered; if resistance waits until life is nearly reduced to one uniform type, “all deviations from that type will come to be considered impious, immoral, even monstrous and contrary to nature”. This stage is rather close; once practical politicians have reached the point where the very idea of resisting the will of the public has become inconceivable “there ceases to be any social support for nonconformity”. The atmosphere of the essay is one of hopeless hope that all is not yet lost. As a matter of fact, even in 1859 the cause of liberalism was lost beyond retrieval and no appeals can stop the advance of the mass and the predominance of the type of opinion which it represents. If such appeals are issued in

our time, they will suffer the fate which indeed seems to be suffered by the recent noble and quixotic effort of F.A. von Hayek's Road to Serfdom, the fate of being crushed between the sympathies of the worst type of reactionary vested interests and the antipathies of the worst type of progressive totalitarian intellectuals.

The reasons why such appeals must remain ineffective emerge clearly from Mill's essay. The development of individuality in the Humboldtian sense is a transitory humanistic ideal which can be indulged in only under certain historical conditions. Wilhelm von Humboldt himself was quite clear on the point that his ideal of the cultivated personality could be realized only under conditions similar to those of the constitutional monarchy under which he lived in Prussia. The terror of the French Revolution had convinced him that only when the individual is "private", that is when [S. 27] the business of politics is concentrated in the hands of a ruling group, without active participation of the people, is the situation favourable for the development of a humanistic, a-political personality in the interstices of this type of society. A democracy, resting on the participation of the people in public affairs, is workable only when a high degree of conformance with the inevitable pressure on the individual is secured. Wilhelm von Humboldt differs from John Stuart Mill in that he had his doubts about the development of the individual in the Hellas of the late fifth and the fourth centuries precisely because the advance of democracy interfered severely with such development. Hence the analysis of Mill is defective insofar as a number of heterogeneous types, which for one reason or another appealed to Mill, are classified indiscriminately under the concept of developed individuality. Socrates and Plato did not develop their individualities; they were men possessed by the spirit and followed their star – if necessary unto death. Neither did the saints and heroes of the Middle Ages develop their individualities (this sympathy of Mill's was probably induced by Comte); they were aristocrats of spirit and action in the growing phase of civilization in which this type of man can have representative social function. The question, thus, narrows down to the Platonic problem of the relation between spirit and power, of the place of spirit in the late phase of society. With regard to this problem Mill's analysis [runs] to safer ground. Here we find this superb diagnosis of the two principal sources of the totalitarian

bleakness descending on our society; the vicious narrowness of the middle-class and unspiritual reforming activism of the intellectuals, who cannot respect freedom in others because they do not experience the freedom of the spirit in themselves. The diagnosis has been confirmed by the events of our time with the unfolding of the two forces in the horrors of Germany and Russia. Mill must have been particularly sensitive to these dangers because, as we should remember, he was himself the victim of an educational experiment perpetrated on him by the two foremost representatives [S. 28] of English parochial intellectualism, by his father James Mill and by Jeremy Bentham. There are pages in the essay On Liberty which sound more autobiographical than the Autobiography. Moreover, Mill has laid his finger on a problem that had come in sight in his time through the figure of Napoleon III, though its dynamics were perhaps not quite as clear to him as that of the two sources of oppression. For, as we have seen, Mill was aware of the danger that his plan for individuality could be misunderstood as a plan for the forceful “seizure of power” on the part of the outstanding individuals. This “misunderstanding” is indeed of decisive importance for the dynamics of government in our time. For government does not cease to be government simply because we call it democracy. We have no choice between government by a ruling group and government by the people; we have only a choice between ruling groups. When the structure of society makes it impossible for the spiritually aristocratic type to be socially representative and influential, the natural representation will devolve on unspiritual types of superior vitality – with results of which we are experiencing the first inkling. Mill’s warning indicates that he sensed the danger of the plebiscitarian hero who will rise by force when the aristocratism of the spirit has lost its institutional support. Nevertheless, at this point where the transition from empirical insight to action would have to be achieved, the attitude of Mill reveals its fundamental weakness. Mill sees that the institutional support is dwindling; but the course of action which he follows in this situation is a plan to stop the dwindling and an advice to encourage eccentricity of conduct. Such plans do not change the course of history; the life of the spirit cannot be saved by sweet persuasion within the framework of institutions which obviously are bent on the destruction of the freedom of the spirit. The only sensible

course of action would be the renovatio of the spirit in the person of the warner, the transfiguration of his life and work into a manifestation of the spirit that will exert its “appeal not by exhortation [S. 29] but by the manifest authority of its existence. Such transfiguration, however, was not within the range of John Stuart Mill, and for that matter it is not within anybody’s range as a deliberate, planned act. We are bordering on the mystery of the spirit that bloweth where it [...] and of the grace or curse that falls on its human vessels. Twenty years later, in the person of Nietzsche, the sacrificial struggle of spirit became reality. The essay of Mill remains throughout an Essay on Liberty; never does it approach the danger-zone of an essay in liberation.

Anmerkungen des Herausgebers zu den *Schismatischen Nationen*

*S. 9: Grundlage der vorliegenden Übersetzung ist der Text von „The Schismatic Nations“ in: *Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden *CW*), Vol. 24, *History of Political Ideas*, Vol. VI: *Revolution and the New Science*. Ed. with an Introduction by Barry Cooper, Columbia and London: University of Missouri Press, 1998, S. 71-81.

*S. 9: *CW* 24, S. 31-70. Zum werksgeschichtlichen Hintergrund des Textes siehe das Nachwort zur deutschen Übersetzung: Eric Voegelin, *Apostasie oder: Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Anna E. Frazier, *Occasional Papers* (im Folgenden *OP*), XXXIX, München, 3. Aufl. September 2006.

*S. 9: Trotz der häufigen Verwendung des Begriffs „sentiment“ schon in den frühen Teilen der *History* und trotz seiner großen methodischen Bedeutung sucht man in ihr vergebens nach seiner systematischen Erläuterung. Ansätze zu einer solchen finden sich hingegen in einem Brief Voegelins an Alfred Schütz vom Januar 1943, in dem es um das gerade fertig gestellte Kapitel über „Siger de Brabant“ geht, das Voegelin Waldemar Gurian zur Vorveröffentlichung angeboten hatte, für die dieser aber Änderungen verlangte, die Voegelin widerstrebten, da sie ihm, wie er nun Schütz schrieb, das „theoretische Konzept“ ruinierten. Seine Hoffnung war nun, dass Schütz den Text in der von ihm mit herausgegebenen Zeitschrift *Philosophy and Phenomenological Research* unverändert veröffentlichen würde, wobei er anbot, dem Text einige Seiten voranzustellen, die das „theoretische Problem“, um das es ging und das er im Folgenden Schütz näher erläuterte, klarstellten:

„Die *History*, an der ich arbeite, ist nicht eine ‚Dogmengeschichte‘, sondern der Versuch, die jeweiligen theoretischen Positionen als bedingt durch die ‚Sentiments‘ darzustellen. Die expliziten Theoreme sind im Einzelnen wie im Ganzen eines Systems bedingt durch die Haltung des Denkers zur Welt, die ihrerseits wieder bedingt ist durch die Faktoren der persönlichen geistigen Struktur, der umgebenden Tradition von Sentiments und der umgebenden Sozialfaktoren, die

sich als relevant aufdrängen und zur Stellungnahme veranlassen. [...] Der Geschichtsprozess verläuft nicht primär auf der Ebene der Probleme (es gibt daher keine ‚Problemgeschichte‘, zumindest nicht in der politischen Theorie), sondern auf der Ebene der Sentiments. [...] Ich würde sagen: es handelt sich um die Analyse der prä-theoretischen Konstitution des theoretischen Gegenstandes in jenen Schichten des Bewusstseins, die man – sehr large – als die geschichtsbestimmenden bezeichnen kann.“

(Brief vom 16. Januar 1943 von Voegelin an Schütz, in: Gerhard Wagner/Gilbert Weiss (Hrsg.), *Alfred Schütz, Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2004.)

S. 9: Siehe dazu die von Voegelin in der Introduction zur *History of Political Ideas* entwickelte Evokationstheorie, die seiner Argumentation auch hier noch zugrunde liegt: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur History of Political Ideas*“ (engl./dt.). *OP XI*; aus dem Englischen und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, München, 2. überarb. Aufl Juli 2002.

S. 10: Siehe dazu die grundlegenden Überlegungen in Erich Voegelin, *Rasse und Staat*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1933, 3. Kap.: „Zwei Hauptfälle von Leibideen – der antike Stammstaat und das Reich Christi“, S. 127-142.

*S. 13: Siehe dazu das Kapitel über Auguste Comte in: Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2008.

*S. 14: Siehe dazu die entsprechenden Passagen in *CW 24*, S.171-183.

*S. 16: Siehe dazu *CW 25, History of Political Ideas, Vol. VII: The New Order and Last Orientation*. Ed. by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press, 1999, S. 230 ff.

*S. 16: Siehe dazu Voegelin, *Die Krise*.

*S. 17: Möglicherweise bezieht sich Voegelin hier auf das geplante, aber dann doch nicht geschriebene Nietzsche-Kapitel mit dem Titel „Das Jüngste Gericht“, mit dem die *History* schließen sollte. Siehe dazu die beiden Nietzsche-Essays Voegelins: Eric Voegelin, *Das*

Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche. Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Heide Lipecky, Berlin: Matthes & Seitz, 2007.

Anmerkungen des Herausgebers zu *The Model Polity*

*S. 22: Der Text findet sich in: *Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution, Stanford University, Box 60, No. 7.

*S. 22: Bei den in eckigen Klammern gesetzten Seitenzahlen handelt es sich um die Seitenzahlen des Typoscripts, das mit Seite 12 beginnt.

*S. 23: Vermutlich nach der Teilung des Kapitels hatte Voegelin die erste Seite 12 noch einmal neu geschrieben, die alte Fassung der Seite 13 aber beibehalten und nicht angepasst, mit der Folge einer teilweisen Überlappung des Textes.

*S. 23: Der Verweis bezieht sich auf das Kapitel "The English National Polity" in *CW 20, History of Political Ideas*, Vol. III: *The Later Middle Ages*. Ed. with an Introduction by David Walsh, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1998, S. 127-162. Zu jener Zeit sollte sich die *History of Political Ideas* noch aus drei Teilen zusammensetzen.

*S. 24: Siehe dazu im Einzelnen das Hobbes-Kapitel in *CW 25*, S. 59-72. Zu Hobbes hatte sich Voegelin erstmals 1938 in den *Politischen Religionen* geäußert, später griff er die Problematik noch einmal in der *New Science* auf.

*S. 27: 1934 befand sich Voegelin auf einem kurzen Forschungsaufenthalt in England, in dessen Verlauf er wohl auch erstmals mit Leo Strauss zusammentraf.

Personenregister zu den *Schismatischen Nationen*

- Bentham, Jeremy 10
Bismarck, Otto von 19
Boehme, Jacob 16
Bossuet, Jacques Bénigne 9, 13, 14
- Comte, August 13
- Dilthey, Wilhelm 16
Disraeli, Benjamin 11
- Fichte, Johann Gottlieb 16
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 11, 15, 16
Herder, Johann Gottfried 16
Holbach, Paul-Henri 9
- Kant, Immanuel 16
- Locke, John 14
- Marx, Karl 16, 17
Michelét, Jules 13
Mill, John Stuart 11
- Newton, Isaac 9, 10
Nietzsche, Friedrich 11, 19
- Saint-Simon, Claude Henri de 13
Schelling, Friedrich Wilhelm Josef 16
- Toland, John 14
- Voltaire, Francois-Marie Arout 9, 10, 13

Personenregister zu *The Model Polity*

- Bentham, Jeremy 36
 Bossuet, Jacques Bénigne 26, 31, 34, 38
- Calvin, Johannes 26, 31, 34
 Campbell, Alexander 26
 Carlyle, Thomas 33
 Comte, Auguste 36
 Cusanus, Nicolaus 33
- Defoe, Daniel 26
 Dostoevsky, Fyodor 26
- Gladstone, W.E. 26
- Hayek, F.A. von 35
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 48
 Herder, Johann Gottfried 35
 Hobbes, Thomas 24
 Humboldt, Wilhelm von 30, 31, 35
- Kant, Immanuel 45
 Kierkegaard, Søren 26
- Locke, John 45, 54, 55
- Manning, Henry Edward 26
 Mill, James 36
 Mill, John Stuart 11, 28f, 29ff, 34f, 35ff, 41, 45, 50, 54
- Napoleon III. 45
 Newman, John Henry 26, 27
 Newton, Isaac 54
 Nietzsche, Friedrich 11, 19, 26, 34, 37, 39, 45
- Pascal, Blaise 25, 26
 Purcell, John B. 26

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef 26, 48, 49, 53, 56
Shakespeare, William 25

Tawney, Richard H. 24

Voltaire, Francois-Marie Arout 38, 45, 56

Wilde, Oscar 32

*Anhang 1**

„Im Kapitel „Die Schismatischen Nationen“ haben wir die Struktur der politischen Ideen im Zeitalter der Revolution unter ihrem allgemeinsten Aspekt charakterisiert: dem Zusammenbruch der westlichen Christenheit und der Entstehung nationaler Gesellschaften als schismatische politisch-religiöse Körper. Die Entwicklung politischer Ideen nach 1700 stellt sich als zunehmend parochial dar. Denn die Probleme, die für die verschiedenen nationalen Gemeinschaften spezifisch sind, werden als Probleme von universeller Bedeutung und die für ihre Lösung entwickelten Ideen als eine politische Theorie von allgemeiner Gültigkeit missverstanden. Zwar ist die Charakterisierung der allgemeinen Struktur von Ideen zutreffend, doch schöpft sie offensichtlich die Probleme des Zeitalters nicht aus. Sobald wir in die eher konkrete Problematik einsteigen, sehen wir uns endlosen Komplikationen gegenüber, die sich aus dem Überleben der allgemeinen westlichen Tradition in den partikularen nationalen Geschichten ebenso ergeben wie aus der Wechselwirkung von Ideen innerhalb der nationalen Regionen. „Zusammenbruch“ der westlichen Christenheit heißt nicht, dass diese spurlos verschwindet. Er bedeutet vielmehr die Brechung und die allmähliche Transformation der gemeinsamen christlichen Tradition innerhalb der nationalen Räume. Ein beträchtlicher gemeinsamer Bestand von Ideen bleibt in diesem Prozess erhalten, insbesondere zu Beginn. Eine weitere gemeinsame Substanz von Problemen und Ideen entsteht in den Prozessen der Demokratisierung und Industrialisierung, die sich (mit erheblichen zeitlichen Verzögerungen in den verschiedenen Ländern) über die gesamte westliche Zivilisation ausbreiten. Die Probleme der repräsentativen Regierung, der Parteienbildung, des allgemeinen Wahlrechts, des Industrieproletariats, des Kleinbürgertums, der Gewerkschaften, der Arbeitsgesetzgebung usw. evozieren allorts ähnliche Ideen und ähnliche technische Lösungen.

Es überrascht deshalb nicht, über die nationalen Grenzen hinweg ein intensives Wechselspiel von Ideen und Einflüssen beobachten zu können: den Einfluss von Newton und Locke auf Voltaire, von

* Aus dem Englischen von Anna E. Frazier.

Locke und Sidney auf Montesquieu, von Montesquieu auf den amerikanischen Konstitutionalismus, von Locke auf Condillac und Helvétius, von Helvétius auf Bentham, von Hume und Rousseau auf Kant, von Benjamin Franklin auf Herder, von der amerikanischen Erfahrung auf Tocqueville, von Humboldt, Tocqueville und Comte auf John Stuart Mill, des Hegelianismus auf England, der französischen *moralistes* auf Nietzsche, und so weiter. Das Netzwerk gegenseitiger Einflüsse ist tatsächlich so dicht geknüpft, dass – ist sein Auge auf das Detail fixiert – der Beobachter zu der Annahme verleitet werden könnte, es habe in seiner Bedeutung mehr Gewicht als die schismatische Entwicklung selbst. Doch eine solche Annahme wäre falsch. Die Isolierung der allgemeinen schismatischen Struktur rechtfertigt sich durch die historische Tatsache, dass auf der Ebene der pragmatischen Politik die schismatische Entwicklung die Vorherrschaft über die vereinigenden Probleme und Ideen gewonnen hat.

Die Idee einer westlichen, ja einer universellen Geltung der nationalen schismatischen Entwicklungen verhärtete sich dann zu kompromisslosen nationalen Missionen. Die Folge war, dass sich die potenziellen Opfer den Versuchen, die universellen Ansprüche durch imperiale Expansion zu realisieren, in anhaltenden Kriegen widersetzen. Die französische Revolution mit ihrem Höhepunkt im Imperialismus Napoleons und die deutsche Revolution im Imperialismus Hitlers mussten niedergeschlagen werden – mit dem Ergebnis, dass sich die angelsächsischen Mächte mit ihren Universalitätsansprüchen auf die englische und amerikanische Demokratievariante nun einer nichtwestlichen Zivilisation konfrontiert sehen, mit eigenen Universalitätsansprüchen quer durch die europäischen Schlachtfelder. Die pragmatischen Folgen rechtfertigen eine Betonung des schismatischen Problems, die noch eine Generation zuvor als übertrieben erschienen wäre.“

Quelle: CW 24, *History of Political Ideas*, Vol. VI: *Revolution and the New Science*. Ed. with an Introduction by Barry Cooper, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1998, S. 149 f.

Anhang 2

„Die Unterhöhnung der westlichen Zivilisation durch den Gnostizismus ist ein langsamer, sich über ein Jahrtausend erstreckender Prozess. Die verschiedenen politischen Gesellschaften des Westens stehen in unterschiedlicher Relation zu diesem langwierigen Prozess, je nach dem Zeitpunkt, zu dem sich ihre nationalen Revolutionen ereigneten. Dort, wo die Revolution früher erfolgte, war ihr Träger eine weniger radikale Welle des Gnostizismus, und gleichzeitig war der Widerstand, den die Kräfte der Tradition ihr entgegensetzten, wirksamer. Wo die Revolution später erfolgte, wurde sie von einer radikaleren Welle getragen, und die traditionelle Umwelt war durch das allgemeine Fortschreiten der Modernität bereits tiefer unterhöhlt. Die englische Revolution im 17. Jahrhundert ereignete sich zu einer Zeit, als der Gnostizismus noch nicht seine radikale Säkularisierung durchgemacht hatte. Wie oben ausgeführt, waren die linksgerichteten Puritaner bestrebt, sich als Christen, wenn auch als solche von besonders reiner Art, auszugeben. Als die Regelung von 1690 getroffen wurde, hatte England sich die institutionellen Kultur eines aristokratischen Parlamentarismus sowie die Mores eines christlichen Gemeinwesens bewahren können, die nun als nationale Institutionen sanktioniert wurden. Die amerikanische Revolution, deren Debatte schon stark durch die Psychologie der Aufklärung beeinflusst war, hatte doch immerhin das Glück, noch innerhalb des institutionellen und christlichen Klimas des *ancien régime* zum Abschluss zu kommen. In der Französischen Revolution war dann die radikale Welle des Gnostizismus so stark, dass sich die Nation spaltete: in die laizistische Hälfte, die sich auf die Revolution gründet, und die konservative Hälfte, die sich um die Rettung der christlichen Tradition bemühte und heute noch bemüht. Die deutsche Revolution schließlich, die sich in einer Umwelt ohne starke institutionelle Tradition vollzog, brachte zum ersten Male ökonomischen Materialismus, Rassenbiologie, korrupte Psychologie, Szientismus und technologische Brutalität voll ins Spiel – kurz: sie war ein Phänomen hemmungsloser Modernität. Die westliche Gesellschaft als Ganzes ist somit eine vielschichtige Zivilisation, in welcher die amerikanische und englische Demokratie die älteste, am festesten konsolidierte

Schicht kultureller Tradition darstellt, während der deutsche Bereich ihre fortschrittlichste, modernste Schicht bildet.“

Quelle: Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*. München: Fink, 2004, S. 195.

Peter J. Opitz

Das renitente 18. Jahrhundert. Eine Forschungsnotiz

1944 hatte Voegelin den *Mittelalter*-Band seiner *History of Political Ideas* abgeschlossen. Nachdem auch der *Ancient World*-Band zu jener Zeit schon vorlag, konnte er nun die Arbeit am dritten Band, der sich mit der *Modern World* befassen sollte, aufnehmen bzw. wieder aufnehmen. Denn dessen einleitende Teile zum 16. und 17. Jahrhundert hatte Voegelin schon in den frühen 40er Jahren, also schon bald nach Aufnahme der Arbeit an der *History*, unmittelbar nach Abschluss des *Altertums*-Bandes geschrieben, die Arbeit dann jedoch im Herbst 1941 abgebrochen, da er, wie er später dem mit ihm befreundeten Alfred Schütz berichtete, „so etwa bei Rousseau in Schwierigkeiten geraten (war), die ich nicht lösen konnte, weil ich zu wenig vom Mittelalter wusste.“¹ Zunächst war die Arbeit zügig vorangegangen. Im März 1945 schickte Voegelin Schütz ein Kapitel mit dem Titel *Apostasy* zur Ansicht, zu dem er erläuternd mitteilte, es sei das erste und einleitende Kapitel des Teils *Revolution*, der vom Frieden von Utrecht bis zum Tode von Hegel reiche.² Einige Monate später folgten zwei an *Apostasy* anschließende Kapitel mit den Überschriften *Modern Man: History and Nature* sowie *Speculation*. Herzstück des Letzteren war eine lange Studie über Schelling. Allerdings war Voegelin, wie er Schütz gegenüber klagte, mit der Organisation dieser beiden Kapitel nicht zufrieden, mit der Folge, dass er in den

¹ Brief v. 17. September 1945 v. Eric Voegelin an Alfred Schütz, in: Alfred Schütz / Eric Voegelin, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*. Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2004, S. 263-268

² Brief v. 29. März 1945 v. Voegelin an Schütz, in ebd., S. 228. Eine dt. Übersetzung des *Apostasy*-Kapitels erschien unter dem Titel „Apostasie oder: Die Entstehung der säkularen Geschichte – Bossuet und Voltaire“. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Anna E. Frazier, *OP XXXIX*, München, 3. Aufl. September 2006.

nächsten Monaten immer wieder mit der Umstellung einzelner Abschnitte und dem Einschub neuer Textpartien experimentierte.³

Einen Einblick in diese Umstellungen und Umarbeitungen – und zugleich damit einen Eindruck von dem Druck, unter dem Voegelin dabei stand – vermittelt ein Brief vom 13. März 1946 an seinen Freund, den österreichischen Historiker Friedrich Engel-Janosi:

„Im übrigen ist der Grund meines langen Schweigens die immer steigende Arbeit. Ich muß mit der „Geschichte“ fertig werden und arbeite jetzt an sämtlichen Enden zugleich. Das Stück über *Modern Man*, das Sie kennen, ist überarbeitet und kommt jetzt ans Ende des 16. Jh., auf den Bodin folgend⁴. Der Bruno ist aus dem Schelling-Kapitel ausgeschieden und an den Schluss des *Modern Man* gestellt. Das geplante Kapitel über die Natur-Idee von Montaigne bis Herbert von Cherbury wird jetzt den Anfang des 17. Jh. bilden.⁵ Dadurch habe ich die verschiedenen Teile des 3. Bandes besser ausbalanciert. *Auf die Apostasy folgt jetzt direkt ein Kapitel über The Model Polity, das die nationalstaatliche Differenzierung in England, Frankreich und Deutschland behandelt und dann im Detail die englische Ideenstruktur des 18. und frühen 19. Jh. bringt.*“⁶

Dass sich Voegelin zu dieser Zeit gerade mit der „englischen Ideenstruktur des 18. und frühen 19. Jh.“ auseinandersetzte, bestätigt eine Bemerkung in einem früheren Brief an Engel-Janosi:

³ Um den Nachvollzug dieser überaus komplizierten Werksgeschichte zu erleichtern, findet sich am Ende dieser Forschungsnotiz eine Übersicht, in der die erste Fassung des *Revolution*-Teils vom Herbst 1945 der Schlussfassung vom Jahresende 1947 gegenübergestellt wird. Da sich die in diesem Zeitraum erfolgten Umstellungen nicht auf den Teil *Revolution* beschränkten, sondern Kapitel der ursprünglichen Fassung auch in einen neuen Teil ausgegliedert wurden, sind in der späteren Fassung zwei Teile aufgeführt.

⁴ Das Kapitel findet sich nun unter dem Titel *Man in History and Nature* in *CW* 23, S. 134-179, allerdings anders, als hier von Voegelin angegeben, nicht *hinter*, sondern *vor* dem Bodin-Kapitel. Ob es sich dabei um ein Versehen des betreffenden Herausgebers handelt oder um eine weitere – spätere – Umstellung Voegelins, lässt sich nicht feststellen.

⁵ Dieses Kapitel ist über die Planungsphase nicht hinausgekommen; vermutlich handelt es sich um eine der beiden von Voegelin in seinem Brief vom 25. Oktober 1954 an Charles D. Anderson erwähnten „gaps“, von denen – wie er schrieb – einer das 17., der andere das 19. Jahrhundert betreffe.

⁶ Brief v. 13. März 1946 v. Voegelin an Friedrich Engel-Janosi (Hervorh. PJO).

„Augenblicklich kiefle ich am ‚Utilitarismus‘. Das ist eine verzweiflungsvolle Arbeit, da die Werke so miserabel und daher schwer zu analysieren sind. Am liebsten würde ich das ganze Zeug von Bentham bis John St. Mill auf ein paar Seiten erledigen. Aber das geht leider nicht, da es sich um einen angelsächsischen ‚Belang‘ handelt.“⁷

Damit wird die Logik, die dem Aufbau des Teils *Revolution* nun zugrunde lag, deutlich: Nachdem sich das einleitende Kapitel *Apostasy* noch einmal mit den Ursachen befasste, die zur Auflösung des *Sacrum Imperium* und zur „Abschaffung des Christentums als der autoritativen die Menschheit vereinigenden geistigen Substanz“⁸ geführt hatten, beschäftigte sich das nun folgende Kapitel *The Model Polity* mit den politischen und geistigen Konsequenzen und damit mit der weiteren Entwicklung der „apostatischen Revolution“. Dabei handelte es sich um den Prozess, in dessen Verlauf die seit dem Mittelalter entstandenen Nationen weiter an Kohärenz gewannen und in das durch die Auflösung des Christentums entstandene Vakuum vorstießen. So heißt es gleich zu Beginn des Kapitels:

„Über Jahrhunderte war der Nationalismus in der westlichen Geschichte eine Kraft gewesen, die sich gegen die erlahmenden Bande der Kirche und des Reichs stemmte. Doch erst jetzt konnte er sich als eine geistige Kraft entfalten und für sich die Absolutheitsansprüche einfordern, die ehemals die Prägogative des imperialen Christentums gewesen waren. Die separatistische Bewegung, die ihren ersten Ausdruck in der Formel von *imperator in regno suo* erreicht hatte, findet nun ihre Vollendung in der Evokation des *imperium et ecclesia in natione*.“⁹

In die Kategorien der der *History* zu jener Zeit noch zugrundeliegenden Evokationstheorie übersetzt, befinden wir uns damit in der entscheidenden Phase der Bildung neuer „Evokationen“¹⁰. Vor allem ihnen ist das neue Kapitel *The Model Polity* gewidmet.

⁷ Brief v. 1. November 1945 v. Voegelin an Engel-Janosi.

⁸ Siehe Text S. 10.

⁹ Ebd.

¹⁰ Zur Evokationstheorie vgl. Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation*. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“. *OP XI*, 2., überarb. Aufl. Januar 2002.

Der Blick in die *Collected Works*-Edition zeigt allerdings eine andere Kapitelfolge. Auf *Apostasy* folgt hier nicht das Kapitel *The Model Polity*, sondern ein Kapitel mit dem Titel *The Schismatic Nations*, von dem bislang nicht die Rede gewesen war. Dessen Durchsicht zeigt freilich, dass es genau der Problematik gewidmet ist, die Voegelin zuvor dem Kapitel *The Model Polity* zugewiesen hatte, nämlich der „nationalstaatlichen Differenzierung in England, Frankreich und Deutschland“. Allerdings mit einem kleinen Unterschied: die oben im Brief an Engel-Janosi angekündigte, und wie die abwertenden Bemerkungen über den „Utilitarismus“ zeigten, auch schon behandelte „englische Ideenstruktur des 18. und frühen 19. Jh.“ fehlt hier. Offensichtlich hatte Voegelin diese zweite Hälfte des Kapitels abgetrennt. Wann genau dies geschehen war, lässt sich im Nachhinein nur schwer ermitteln, ist in unserem Zusammenhang allerdings auch unerheblich. Dagegen ist einem im Nachlass Voegelins überlieferten und hier erstmals veröffentlichten Textfragment zu entnehmen, was mit diesem Textteil geschah – zunächst jedenfalls: Voegelin hatte daraus ein eigenständiges Kapitel gemacht, das sich unter dem alten Titels als „Chapter 3: The Model Polity“ an das Kapitel *The Schismatic Nations* anschloss. Die Motive, die ihn dazu veranlasst hatten, klingen gleich in den einleitenden Sätzen an: Während die Entwicklungen in Frankreich und Deutschland zu Instabilität und in die geistige Krise des Westens geführt hatten – in Frankreich in den revolutionären Umbruch und in Deutschland in den Totalitarismus –, verdiene England insofern „unsere besondere Aufmerksamkeit, weil es die älteste und zugleich die stabilste der schismatischen Evokationen darstellt“, die darüber hinaus zum Modell für den modernen Nationalstaat wurde. Das alles rechtfertige eine gesonderte „intensive Analyse“, zumal diese auch noch „ein wenig Licht auf die Ursachen der kritischen Desintegration der westlichen-schismatischen Politik werfen soll, die wir im 20. Jahrhundert in den verschiedenen Formen des Totalitarismus zu beobachten haben.“¹¹ Wir stoßen in diesem Text also auch auf Ansätze zu einer Totalitarismus-Theorie, die Voegelin allerdings erst einige Jahre später im Rahmen der *New Science of Politics* – und nun im Kontext seiner Gnosis-These – näher ausführen wird.

¹¹ Siehe *The Model Polity*, S. 22.

Doch wie oben schon vorsichtig angedeutet: Auch die Entscheidung, das ursprüngliche Kapitel *The Model Polity* einfach in zwei eigenständige, aufeinanderfolgende Kapitel zu zerlegen – *The Schismatic Nations* und *The Model Polity* –, erwies sich nicht als eine dauerhaft befriedigende Lösung. Denn ein erneuter Blick in die *Collected Works*-Edition zeigt, dass sich hier an die *The Schismatic Nations* ein Kapitel *Giambattista Vico* anschließt, dessen Aufnahme Voegelin im Vorspann wie folgt begründet:

„Das vorhergehende Kapitel über die Schismatischen Nationen befasste sich sowohl mit den Reaktionen verschiedener nationaler Gesellschaften auf das Problem des zerfallenden Christentums als auch mit der ausgeprägten Differenzierung nationaler Charaktere im Zeitalter der Revolution und der Krise. Untersucht wurde lediglich am Beispiel Englands, Frankreichs und Deutschlands; der Fall Italien blieb hingegen ausgeschlossen, weil sich die Geschichte der politischen Ideen in Italien so grundsätzlich von der transalpinen Entwicklung unterscheidet, dass sie sich nicht als Variante desselben Grundproblems darstellen lässt.“¹²

Mit der gesonderten Behandlung des untypischen Falls Italien folgte Voegelin also weiter der Logik seines Ansatzes. Und wenn er in diesem Zusammenhang ausführlich auf Giambattista Vico eingehen, zugleich aber auch einigermaßen im Rahmen der Chronologie bleiben wollte, war es sinnvoll, das Italien/Vico-Kapitel unmittelbar dem Kapitel *The Schismatic Nations* folgen zu lassen. Ein Blick in die Korrespondenzen zeigt, dass Voegelin im Frühjahr 1946 (also bald nach jenem Brief an Engel-Janosi vom März 1946, in dem er das *Model Polity*-Kapitel erstmals erwähnt hatte) zunächst das Kapitel über Francesco Vitoria schrieb¹³ und im Anschluss daran mit der Revision einer schon vorliegenden frühen Fassung des Vico-Kapitels begann. Da dieser neue – unter anderem durch einen kurzen Abschnitt „Italienische Politik“ – ergänzte Text Ende Oktober 1946 fertig vorlag, ist zu vermuten, dass sich Voegelin spätestens zu diesem Zeitpunkt zu einer Aufspaltung des vorliegenden *Model Polity*-Kapitels entschloss. Die neue Kapitelfolge des Teils *Revolution* –

¹² Voegelin, *CW* 24, S. 82; Voegelin, *Giambattista Vico*, S. 23.

¹³ Dt.: Eric Voegelin, Vitoria: Interpolity Relations. Mit einem Vorwort v. Norbert Brieskorn; aus dem Englischen v. Florian Sattler, *VOP* No. 66, Mai 2008.

und sie stimmt nun mit der der CW-Edition überein – lautete nun: *Apostasy – The Schismatic Nations – La Scienza Nuova*.¹⁴

Damit aber drängt sich die Frage auf: Was war aus der abgespaltenen zweiten Hälfte des *Model Polity*-Kapitels geworden, also jenes Abschnitts, der sich „im Detail mit der englischen Ideenstruktur des 18. und frühen 19. Jh.“ befasste? Die Frage lässt sich nicht definitiv beantworten. Diverse Indizien legen die Vermutung nahe, dass Voegelin diesen Teil zunächst einmal beiseite geschoben hatte. Denn bei seinen Arbeiten über Vico und zuvor schon über Schelling hatte er, wie er einige Jahre später Eduard Baumgarten berichtete, „endlich die ‚Lösung‘ eines Problems [gefunden], das mich seit 1930 geplagt hatte, d.h. eine Mythentheorie, die es möglich macht, solche Erscheinungen wie Plato’s Mythen ohne unerklärte Reste zu interpretieren ...“¹⁵ Voegelin hatte sich deshalb noch einmal dem an sich schon abgeschlossenen und positiv evaluierten *Altertums*-Band der *History* zugewandt und am Plato-Teil umfangreiche Umarbeitungen vorgenommen, die ihn bis Ende Juli 1947 beschäftigten. Erst dann nahm er wieder die Arbeit an den liegengebliebenen Kapiteln zum *Modern World*-Band der *History* auf. Dass dazu auch das Kapitel *The Model Polity* gehörte, geht aus einer Nebenbemerkung in einem Brief an Engel-Janosi vom 21. Dezember 1947 hervor, in dem es, beziehend auf ein Manuskript, das dieser ihm kurz zuvor geschickt hatte, heißt: „Immerhin es sind da auch einige Punkte, die mich ideengeschichtlich sehr interessiert haben, wie z.B. die Haltung Lord Redcliffe’s und seiner Zivilisationsüberzeugungen. Sie bestätigen, was ich eben herausarbeiten versuche: die englische Zivilisationsidee als eine frühe Form eines totalitarian creed.“¹⁶ Dass es sich tatsächlich um den Textteil über die „englische Ideenstruktur des 18. und frühen 19. Jh.“ handelt, an dem Voegelin nun wieder arbeitete, bestätigt ein einige Tage später an Alfred Schütz gerichteter Brief mit weiteren Informationen zum Stand und zum Fortgang der Arbeiten:

„Die Arbeit schreitet fort. Nur ist sie leider im Augenblick in einer etwas deprimierenden Phase. [...] Augenblicklich stecke ich im

¹⁴ So auch die Reihenfolge in einer im Nachlass befindlichen Gliederung.

¹⁵ Brief v. 10. Juli 1951 v. Voegelin an Eduard Baumgarten.

¹⁶ Brief v. 21. Dezember 1947 v. Voegelin an Engel-Janosi.

englischen 18. Jahrhundert – eine ganz besonders öde Angelegenheit, die kaum dadurch belebt wird, dass ich die faszinierenden Zusammenhänge zwischen dem Ansteigen der Ginproduktion, Newton's Begriff des absoluten Raums, der Relativitätstheorie, der Idee der zivilisatorischen Mission, den Varianten der pornographischen Literatur und der Ausbreitung des Methodismus durcharbeiten habe. Das einzige Vergnügen, das ich mir erlaube, ist dass ich das Ganze mit boshaften Bemerkungen über Aufklärung und Vernunft zementiere. Ich werde glücklich sein, wenn ich aus diesem Mist heraus bin.“¹⁷

Die Bemerkungen lassen erkennen, dass Voegelin nicht nur erneut mit dem 18. und frühen Jh. in England befasst war. Ihnen ist auch zu entnehmen, dass er bei der Bearbeitung der Problematik einen neuen Anlauf genommen hatte. Denn während er sich in der ersten – hier abgedruckten – Fassung von *The Model Polity* vor allem auf John Stuart Mill und dessen Text *On Liberty* konzentriert hatte, war das Themenspektrum nun erheblich breiter. Das zeigt auch ein Brief an Engel-Janosi vom 17. Februar 1948, in dem dieser sich „für den ersten Teil Ihres neuen Kapitels“ bedankt und im weiteren Verlauf des Briefes auf den Abschnitt über Gladstone-Newman sowie auf Voegelins Locke-Bild eingeht, zu dem er bemerkt, dass es nun „immer aus- und eindrucksvoller“¹⁸ wird – was Voegelin zu der Erwiderung veranlasst:

„Ihre Bemerkung über Locke (dass mein Bild immer ‚aus- und eindrucksvoller wird‘) hat mich ein bisschen bedrückt, da ich eine gewisse Missbilligung herauszuhören glaube. Ich weiss nicht, was ich tun soll; je mehr ich von Locke lese, umso grauslicher wird er mir; vielleicht habe ich irgendetwas fundamental missverstanden –; oder ich habe einen blind-spot für seine Vorzüge.“¹⁹

¹⁷ Brief v. 31. Dezember 1947 v. Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1939-1958*, S. 318 f.

¹⁸ Brief v. 17. Februar 1948 v. Engel-Janosi an Voegelin. Gemeint sind offensichtlich die beiden Abschnitte „Locke's Reason“ und „Locke's Reasonableness of Christianity“, in *CW 24*, S. 171-179.

¹⁹ Zu Voegelins kritischer Haltung Locke gegenüber siehe auch seinen Brief v. 17. März 1948 an Engel-Janosi, sowie seinen Brief an Leo Strauss v. 13. April 1953 in: Eric Voegelin/Leo Strauss, *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss 1934-1964*. Unter Mitwirkung v. Emmanuel Patard hrsg. v. Peter J. Opitz, Fink: München, 2010, S. 109-113.

Engel-Janosi hatte durchaus recht: Es war in der Tat ein „neues Kapitel“, in dem sich Voegelin erneut mit der „englischen Ideenstruktur des 18. und frühen 19. Jh.“ auseinandersetzte, und dies kam schon in der neuen Kapitelüberschrift – *The English Quest for the Concrete* – zum Ausdruck. Allerdings hatte er Teile der früheren Fassung samt der alten Kapitelüberschrift in die neue Fassung übernommen. So steht der erste der drei Abschnitte der neuen, auch erheblich umfangreicheren Fassung unter dem Titel „The Model Polity“; ihm folgen Abschnitte über „The Loss of the Concrete“ und „Absolute Space and Relativity“. Dass sich das neue Kapitel noch immer in Kontinuität mit dem Kapitel *Schismatic Nations* befand, geht gleich aus den einleitenden Seiten hervor.²⁰ Doch wie schon die Überschriften zeigen: Das Themenspektrum war nicht nur erheblich breiter geworden, es war auch sachlich anders gelagert.²¹ Näher auf die neue Darstellung einzugehen, erübrigt sich, geht es in dieser Forschungsnotiz doch nur darum, ein wenig Licht in die komplizierten werksge-schichtlichen Prozesse zu bringen, in denen der Teil *Revolution* der *History of Political Ideas* entstand, sowie darum, das Textfragment „The Model Polity“ in diese Prozesse einzuordnen.

Fassen wir abschließend unsere Ergebnisse zusammen: Im Herbst 1945, wenige Monate, nachdem Voegelin mit der Darstellung des 18. Jahrhunderts begonnen hatte, hatte sich dieser Teil der *History* unter dem Titel *Revolution* aus drei Kapiteln zusammengesetzt – *Apostasy*, *Modern Man*, *Speculation*. In den beiden folgenden Jahren hatte sich das ursprüngliche Konzept – mit Ausnahme vom *Apostasy*-Kapitel – grundlegend verändert. So war zuerst das Kapitel *Modern Man* ausgegliedert und an den Schluss des 16. Jahrhunderts verlegt worden. An seine Stelle war ein Kapitel *The Model Polity* getreten, dessen Teilung in zwei Kapitel mit den Titeln *The Schismatic Nations* und *The English Quest for the Concrete* sowie dessen

²⁰ Siehe dazu die Übersetzung der ersten Seiten hier im Anhang 1, S. 44.

²¹ Nur wenige Wochen nach Abschluss von *The English Quest for the Concrete*, im März 1948, bot Voegelin einen Teil dieses Kapitels Leo Strauss zur Veröffentlichung in *Social Research* an, der dort Ende des Jahres unter dem Titel „Origins of Scientism“ erschien: *Social Research*, Vol. 15, No. 4 (1948), S. 462-494. Dt.: Eric Voegelin, Wissenschaft als Aberglaube. Die Ursprünge des Szientifizismus, in: *Wort und Wahrheit*, Bd. VI, Heft 5, Wien 1951, S. 341-360.

vielfältige Metamorphosen wir im Einzelnen verfolgt haben. Neu hinzugekommen war ferner ein langes Kapitel über Giambattista Vico, Letzterer als Repräsentant der Gegenposition der von Voltaire ausgelösten „apostatischen Revolte“ und als Gründer einer neuen Wissenschaft der Politik und der Geschichte, in deren Nachfolge Voegelin sich sah. Hinzuzufügen bleibt, dass schließlich auch das Kapitel *Speculation* aus dem ursprünglichen Text ausgegliedert wurde und unter dem Titel *Last Orientation* zu einem eigenständigen Teil, der dem Teil *Revolution* folgte, avancierte. Gegenstand war eine umfangreiche Analyse der Philosophie der Geschichte und Politik Schellings, in der Voegelin einen letzten Orientierungspunkt in der sich anbahnenden geistigen Krise Europas sah, mit deren Darstellung unter dem Titel *Crisis die History endet*.²² Gegenstand der drei abschließenden Teile des *Modern World*-Bandes – *Revolution, Last Orientation, Crisis* – sind somit der Beginn der „apostatischen Revolte“, den Widerstand gegen sie von Giambattista Vico und Friedrich Schelling sowie die endgültige Entwicklung jener geistigen Krise der westlichen Welt, auf die Voegelin erstmals 1938 in seiner kleinen Studie *Die politischen Religionen* hingewiesen hatte.

²² CW 26. Dt.: Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2008.

Überblick

Part Eight: *REVOLUTION*

- Chapter 1: Apostasy
- Chapter 2: Modern Man: History and Nature
- Chapter 3: Speculation
 - § 1 Bruno
 - § 2 Phenomenalism
 - § 3 Schelling

Fassung vom Herbst 1945

Quelle: Schütz/Voegelin: *Briefwechsel* 1938-1959, S. 251 ff.

Part Eight: *REVOLUTION*

- Chapter 1: Apostasy
- Chapter 2: The Schismatic Nations
- Chapter 3: Giambattista Vico
- Chapter 4: The English Quest for the Concrete
 - § The Model Polity
 - § The Loss of the Concrete
 - § Absolute Space and Relativity

Part Nine: *LAST ORIENTATION*

- Chapter 1: Phenomenalism
- Chapter 2: Schelling
- Chapter 3: Note on Hölderlin

Fassung Ende 1947

Quelle: Eigene Recherchen

Part Ten: *THE CRISIS*

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinischen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“

Zeitschrift für Politik

„Die Reihe [*Voegeliniana – Occasional Papers*] versammelt einerseits vergriffene Schriften, unveröffentlichte Arbeiten und Teile des in Deutschland weniger bekannten englischsprachigen Werkes Eric Voegelins sowie andererseits Beiträge der internationalen Voegelin-Forschung aus Deutschland, Italien und den USA. Die Schriftenreihe erhebt den Anspruch, ein internationales Forum für die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem philosophischen Werk Voegelins zu begründen.“

Politische Vierteljahresschrift