

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XIX —

Thomas Hollweck

Mythos und Geschichte
Zur Genesis von *Order and History*



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XIX —

Thomas Hollweck

Mythos und Geschichte
*Zur Genesis von *Order and History**



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

THOMAS HOLLWECK ist Associate Professor für Deutsche Literatur und Geistesgeschichte am Department of Germanic and Slavic Languages and Literatures der University of Colorado in Boulder, Colorado, USA. Zu seinen Veröffentlichungen zählen vor allem Arbeiten über Thomas Mann und Eric Voegelin. Professor Hollweck gehört dem Editorial Board der *Collected Works of Eric Voegelin* an und ist Herausgeber und Mitherausgeber mehrerer Bände der *Collected Works*.

OCCASIONAL PAPERS, XIX, Juli 2000

Thomas Hollweck,
Mythos und Geschichte. Zur Genesis von *Order and History*
OCCASIONAL PAPERS
hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München
Redaktion: Anna E. Frazier

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
© 2000 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

Für Jürgen Gebhardt

THOMAS HOLLWECK

MYTHOS UND GESCHICHTE
ZUR GENESIS VON *ORDER AND HISTORY*

I. Kosmion und Geschichte

Mit dem Abschluss der Herausgabe der achtbändigen *History of Political Ideas* ist es möglich geworden, eine öffentliche Diskussion über den eigentlichen Kern des Voegelin'schen Werkes zu führen und dabei vor allem die Frage zu behandeln, inwieweit Voegelins Selbstaussagen über den Fortgang des Projekts und über Änderungen in der Konzeption hin zu *Order and History* Ende der vierziger Jahre und Anfang der fünfziger Jahre von ihm bereits damals klar intendiert waren, oder ob es sich möglicherweise um eine nachträgliche Deutung handeln könnte, die der Autor seinem Werk aus der Sicht des Alters gegeben hat. Die Frage ist keineswegs etwa eine biographische, sondern eine theoretische. Sie muss schon deswegen gestellt werden, weil Voegelin sein Werk mehrfach selbst charakterisiert hat, so zum Beispiel als „History of Political Ideas“ gegenüber den Vertretern des McMillan Verlages und später, etwa ab 1954, als „a study in the philosophy and history of the symbolic forms of order“, in seiner Beschreibung des Manuskripts für die Oxford University Press. Bereits 1948 spricht Voegelin in der Darstellung des Projekts, die er in seiner Bewerbung um ein Guggenheim Fellowship gibt, von einer „systematic exposition of a philosophy of politics and

history“. Peter J. Opitz, Jürgen Gebhardt, sowie Ellis Sandoz und ich sind in unserer „General Introduction“ zur „History of Political Ideas“ der Frage nach einem Bruch in der Konzeption der „History“ bereits mehrfach nachgegangen; bei der zeitlichen Festlegung eines solchen Bruchs sind wir aber alle auf die Schwierigkeit gestoßen, dass man über den von Voegelin selbst angedeuteten Zeitraum der Jahre 1945 bis 1950 nicht hinauskommt, wenn man unter „Bruch“ so etwas wie eine Heidegger'sche „Kehre“ verstehen möchte. Gar von einer „Aufgabe“ des Projekts zu reden, unter welchem Namen auch immer es das Licht der Öffentlichkeit erblicken sollte, ist im Hinblick auf die von uns in der „General Introduction“ dargestellten Korrespondenzen mit McMillan, Pantheon Books und der Oxford University Press nicht haltbar. Damit ist aber nichts Substantielles gesagt. Denn es gibt zweifellos einen Prozess, in dem aus der ursprünglichen „History“ *Order and History* wird, mit klar erkennbaren Phasen und Stationen, und dieser Prozess lässt sich nicht abziehen von Voegelins Selbstverständnis als Wissenschaftler, das heißt, als politischem Philosophen. Diesen Prozess möchte ich noch einmal genau nachverfolgen, und ich bitte den Leser um Geduld, wenn es dabei gelegentlich etwas umständlich zugeht. Es war aber nicht philologische Pedanterie, was zu dieser Versenkung in Einzelheiten geführt hat, sondern es handelt sich um den Versuch, eine geistige Entwicklung nachzuvollziehen, die ihresgleichen im zwanzigsten Jahrhundert kaum ein zweites Mal findet, und dies vielleicht nicht nur im zwanzigsten Jahrhundert. Ob die Ergebnisse dieses Entwicklungsprozesses zu Resultaten geführt haben, die von nun an unantastbar sind, möchte ich dahingestellt sein lassen; Intensität und Tiefe des Gedankengangs sind dagegen unbezweifelbar, und sie verleihen dem Ganzen seinen überragenden geistigen Rang.

Wer Voegelins eigene Einleitung zur „History“ gelesen hat, wird sich erinnern, dass sie von der Polarität Idee – Theorie beherrscht wird, wobei die politische Idee eine konstitutive Funktion hat; ihre evokative Kraft wird in der Schöpfung und Erhaltung des politischen Kosmions, aber auch in dessen Zerstörung wirksam. Die imaginative Wirklichkeit des Kosmions beruht auf der prekären Balance, die den konstituierenden Sprachsymbolen innewohnt. Wenn aber, wie dies regelmäßig geschieht, die evokative Macht der Sprachsymbole mit ihrer quasi beschreibenden Funktion verwechselt wird, dann verschwindet der schöpferische imaginative Ursprung des Kosmions hinter einer als empirisch-objektiv verstandenen „Realität“. Das heißt, das ursprüngliche, das magisch bedeutsame Kosmion wird nur noch als empirisch reales verstanden und damit gewissermaßen zu einem Absolutum, das beschrieben wird, als ob das Faktum seiner Existenz bereits die Erklärung für sein Vorhandensein bildet. Demgegenüber ist die Theorie in ihrer reinen Form detachiert, kontemplativ, und folglich für die Entzauberung des evozierten Kosmions verantwortlich. In der historischen Realität existiert nun allerdings eine derart reine Theorie im Sinne der aristotelischen *theoria* so gut wie nicht, da der politische Theoretiker als Mensch einem bestehenden politischen Kosmion bereits angehört und damit zwangsläufig an den Auseinandersetzungen teilnimmt, die sich im evokativen Bereich seiner Umwelt abspielen. Kontemplative Distanz findet man auch bei den größten politischen Denkern nur bis zu dem Punkt, an dem der evokative Zauber des Vorhandenen, sei es die griechische Polis bei Aristoteles, sei es das christliche Imperium bei Thomas oder der französische Nationalstaat bei Bodin, jenen übermächtigen Realitätscharakter im Bewusstsein des Denkers annimmt, der den Blick auf den Prozess verstellt, der Geschichte konstituiert. Darauf wird später noch genauer einzu-

gehen sein. Aber auch neben dieser Verdunkelung des Horizonts gibt es noch ein ganz konkretes Problem für den politischen Theoretiker, nämlich das der öffentlichen Auseinandersetzung mit Elementen nationaler, imperialer oder ideologischer Mythen. Voegelin sah sehr klar, dass theoretische Distanz zu den mythischen Elementen der Gesellschaft oder gar Widerstand dagegen existenzielle Folgen hat, die nur von außergewöhnlichen Persönlichkeiten getragen werden können. Politische Theorie kann daher nicht in institutioneller Gemeinschaftsarbeit erzeugt werden, da dies ja bereits genau den sozialen Konsens erfordern würde, der erst post-theoretisch möglich werden könnte. Es bleibt also dem Einzelnen überlassen, wie weit zu gehen er bereit ist in der Erforschung und Kommunikation der Dichotomie zwischen der kosmischen Analogiesymbolik der Gesellschaft und den Erfordernissen theoretischer Einsicht. Voegelin jedenfalls sagt mehr oder weniger deutlich, dass der Theoretiker letztlich das Schweigen darüber vorzieht.¹

¹ Jürgen Gebhardt hat in der Einleitung zum 7. Band der „History“ auf dieses höchst interessante Problem hingewiesen und dabei auch den Brief Voegelins an Max Mintz zitiert, in dem Voegelin dem Freund schreibt: „Was nun die fragliche Bemerkung – daß es weiser sei gewisse Dinge nicht zu sagen – betrifft, so handelt es sich um das Existenzialproblem der Theorie, das Aristoteles berührt, wenn er erklärt, daß die Theorie eine Lebenspraxis des Theoretikers sei. Theorie ist nicht nur eine Aussage über Gegenstände, sondern eine Lebenshaltung zu ihnen; die radikale Kontemplation impliziert die Weigerung sich mit den Gegenständen einzulassen – weil der Wert des Einlassens zweifelhaft ist. Andererseits wieder ist der Rückzug von der politischen Realität eine Aktion im Verhältnis zu ihr – und besonders dann, wenn die Ergebnisse der Kontemplation veröffentlicht, anderen mitgeteilt werden. Es ergeben sich sehr merkwürdige Fragen: ist nicht die Haltung der radikalen Kontemplation in sich widersinnig? ist sie nicht vielleicht unsittlich, weil sie die Magie der Idee, das ist die Seele der Praxis, zerstört, während doch Leben, so lange es geht, als Praxis nur durch die Magie einer Idee möglich ist? Die Praxis der Kontemplation ist streng individuell, einsam, und kann keine soziale

Um nun aber auf das grundlegende Problem zurückzukommen, die Polarität von Idee und Theorie, die von Anfang an die Konzeption von Voegelins „History“ bestimmt, so ist noch einmal auf eine wichtige Unterscheidung hinzuweisen, nämlich der zwischen der politischen Idee in ihrer evokativen Ursprünglichkeit und der *ancillary idea*, der Idee, die entsteht, wenn die evokative Idee den Kompromiss mit der Theorie schließt und selbst beschreibend wird. Damit verliert die Idee ihr ursprüngliches Band mit der evokativen Wirklichkeit und wird gewissermaßen zum „blassen Gedanken“, zu einem separaten Gedankengebäude, das wiederum Gegenstand einer Geschichte oder Theorie werden kann. Voegelin spricht hier nun sogar von einer Art Kontinuum, das von der evokativen Idee bis zur Theorie hin läuft, das aber nicht etwa als ein einmaliger evolutionärer Prozess missverstanden werden darf, sondern, wenn überhaupt, dann nur in einzelnen Perioden und Traditionslinien gezeigt werden kann. Um Voegelin noch einmal selbst zu Wort kommen zu lassen: „[Und] jeder evokative Prozeß hat sich mit denselben Grundproblemen auseinanderzusetzen, mit den Traditionslinien und mit der Ausarbeitung der theoretischen Probleme, die von der einen zur anderen evokativen Periode laufen. Der interne Ablauf

Ordnung aufbauen; soll sie darum nicht, wie Platon meinte, zumindest in ihren bedenklichsten Ergebnissen, geheim bleiben? Dann aber wieder muß sie gepflegt werden, denn sonst würde jede Idee an irgend einem Punkt der Geschichte sakrosankt bleiben müssen und nicht kritisiert werden dürfen, – was auch wieder unsittlich ist, da keine sittliche Entwicklung zu höheren Formen sozialer Ordnung möglich wäre; wäre also das Ergebnis, daß „Fortschritt“ mit gutem Gewissen nur möglich ist, wenn ein Denker klug genug ist, um zu kritisieren und zu zerstören, und gleichzeitig dumm genug, um zu glauben, daß er die Lösung der Probleme gefunden – durch seine neue Magie? Für Platon ist die Antwort: das Geheimnis der Weisen, das schriftlich nicht niedergelegt werden darf.“

einer evokativen Periode und der Übergangsprozess von der einen zur anderen Periode werden dann die grobe Grundstruktur der Geschichte liefern.“² Sowohl Jürgen Gebhardt als auch Peter J. Opitz haben das Problem dieser Beziehungen zwischen Ideen und Theorie angedeutet, sind aber meines Wissens nicht näher darauf eingegangen.³ Hier aber gerade liegt in meiner Sicht der ursprüngliche Kerngedanke der Voegelin’schen „History“. Es gibt zwar kein universales Kontinuum, wie es etwa Hegel und Marx noch konstruieren – worauf Voegelin selbst hinweist –, aber es gibt eine Pluralität von Kontinua, und diese resultiert dann in einer Art von Muster, das man Geschichte nennen kann. An der Beantwortung der Frage nach diesem Muster scheiterte Voegelin zunächst. Denn Geschichte so gesehen unterscheidet sich nicht wesentlich von allen jenen zyklischen Geschichtstheorien mit ihren Aufstiegen und Verfallsformen, die noch einmal in Spenglers *Untergang des Abendlandes* ihren reinsten Ausdruck gefunden haben. Nicht nur deuteten Voegelins Forschungen über die großen spirituellen Bewegungen des Mittelalters, deren Einfluss auf die modernen ideologischen Bewegungen und deren gemeinsamer Ursprung

² Voegelin, Introduction to the “History of Political Ideas”, in: *History of Political Ideas*, Bd. 1, Hrsg. Athanasios Moulakis. Columbia: University of Missouri Press, 1997, S.235. Ich zitiere hier nach der Übersetzung von Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, XI, München: Eric-Voegelin-Archiv, 1999, S. 51.

³ Siehe hierzu Gebhardt, Introduction, in: *History of Political Ideas*, Bd. 7, Hrsg. Jürgen Gebhardt und Thomas Hollweck, Columbia: University of Missouri Press, 1999, S.18-20. Näheres auch bei Peter J. Opitz, Vom „System der Staatslehre“ zu „Order and History“: Zur Entstehungsgeschichte von Eric Voegelins „Order and History“, in: *Occasional Papers*, XI, München: Eric-Voegelin-Archiv, 1999. Der Vortrag wurde ebenso wie der dem vorliegenden Artikel zu Grunde liegende auf dem 3. Internationalen Symposium des Eric-Voegelin-Archivs im Juni 1999 gehalten.

in der antiken Apokalyptik und Gnosis auf die Notwendigkeit einer Revision des historischen Schemas, es wurde damit auch der Ursprung der evokativen Ideen selbst in Frage gestellt. Denn diese magischen Ideen müssen ja ebenfalls von irgendwoher kommen, also von den Menschen, die ihnen ihre evokative Macht nur deshalb geben können, weil die Ideen einem anderen, tieferen Grund entspringen, nämlich Grenzerlebnissen, die Voegelin später unter dem Begriff der Erfahrung in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellte. Die naheliegende Konzeption, eine auf den Nahen Osten hin erweiterte Geschichte politischer Ideen zu schreiben, deren ordnungsstiftende Funktionen bis zu ihrer allmählichen theoretischen Auflösung dargestellt werden, was im Grunde heißt, ein dekonstruktives Verfahren anzuwenden, erwies sich als unzureichend. Umgekehrt führt der Versuch, in den späteren Formen Elemente früherer Evokationen aufzuzeigen, ganz selbstverständlich zu dem methodologischen Problem, dass dann Evokationen untersucht werden müssen, in denen man die jeweils vorausgehende Evokation findet, und so fort, und der Historiker gerät somit in Gefahr, sich auf einen unendlichen Regress einzulassen. Voegelin war sich des Problems bereits 1940 sehr wohl bewusst und spricht am Ende seiner Einleitung davon, dass er nicht hinter die frühen asiatischen Ideen zurückgehen konnte, ohne das Unternehmen selbst zu gefährden. Es ist sicher kein Zufall, dass der Autor in den späten sechziger und in den siebziger Jahren im Rahmen des Konzepts gebliebenen „Drama of Humanity“ genau diese Konzeption im Sinne einer Bewusstseins- und Symbolgeschichte wieder aufgenommen und sich eingehend mit neolithischen und paläolithischen Zivilisationen beschäftigt hat. Wenn man den Schluss seiner Einleitung mit diesem Vorverständnis liest, ergibt sich ein ganz eindeutiges Muster, das sich so in *Order and History* nicht wiederfinden

wird. So schreibt der Autor dort:

Dieses Abweichen vom konventionellen Muster ist nicht die Folge irgendeines internen Problems einer Periode, sei es der griechischen oder einer späteren, sondern ergibt sich aus der Notwendigkeit, die Linien zu ziehen, die eine mit der anderen evokativen Periode verbinden. Das sorgfältige Herausarbeiten der verbindenden Linien erscheint als die wichtigste Aufgabe, da die „Geschichte“ ansonsten in Gefahr gerät, zu einer Sammlung von Essays über wichtige theoretische Leistungen zu degenerieren, die durch nichts anderes als die Deckel des Buches zusammengehalten werden.

Ich habe deshalb versucht, die Hauptströme der Tradition durchgehend als Organisationsprinzip darzustellen, immer den Punkt [zu markieren], an dem ein neues evokatives Element die Bühne betritt und die akkumulierte [Masse] entweder aufspaltet oder zusammenfasst.⁴

Um es auf den Punkt zu bringen: die evokativen Ideen konstituieren die Ordnung des Kosmos; diese Ordnung ist aber nur selten als eine „kompakte statische Einheit“ gegeben, sie ist vielmehr „ein Fließen von Integration und Desintegration“.⁵ Die evokative Ordnung wird immer wieder in Frage gestellt von Menschen, deren „sentiments“ (Gefühle und Gedanken)

⁴ *Occasional Papers*, XI, S. 55.

⁵ Ich zitiere nach der Einleitung des Herausgebers des 2. Bandes der „History“, Peter von Sivers, in der der Verfasser eine differenzierte Diskussion des theoretischen Rahmens bietet, der Voegelins Werk der mittleren Periode bestimmt. Sivers bezieht sich dabei auf Voegelins eigene Erörterung des Problems der Formierung neuer Evokationen am Beispiel des Übergangs vom Mittelalter zur Renaissance, des Prozesses, in dem die einer Evokation entsprechenden „sentiments“ verschwinden und neue „sentiments“ entstehen, die ebenfalls neue Evokationen erfordern. Dieser Prozess ist alles andere als ein eindeutiger und ist stets von politischen und geistigen Krisen begleitet. Siehe hierzu *History of Political Ideas*, Bd. 2, Hrsg. Peter von Sivers, Columbia: University of Missouri Press, 1997, S.4-6; 107 f.

und „attitudes“(Haltungen) sich ändern. Denn der Mensch ist nach Voegelin mit seiner ganzen Person in der „politischen Sphäre“ engagiert, das heißt, in der ihn hervorbringenden und ihn nährenden Gesellschaft, in der er sein Leben führt und als Ganzes plant. Hierzu hat sich Voegelin ausführlich auch außerhalb seiner wissenschaftlichen Arbeiten geäußert, vor allem in seiner Korrespondenz mit Alfred Schütz, wo er den Bereich der „Lebenswelt“ in der Phänomenologie mit seiner eigenen, nicht unähnlichen Interpretation kontrastiert. Der Mensch steht zwischen Tradition und Erneuerung, aber diese Spannung darf nicht als eine einfach gegebene missverstanden werden, sondern resultiert, wie Peter von Sivers zu Recht betont, aus dem Gerechtigkeitssinn des reifen Menschen und der Tugend der „righteous indignation“ über politisches und soziales Unrecht. Folgt man Sivers' Argument, so ist die Empfindlichkeit gegenüber den erniedrigenden Wirkungen der Ungerechtigkeit die Quelle menschlichen Denkens und Handelns – des Schöpferischen überhaupt. Diese Sensibilisierung ist eben jene Tugend, die den Menschen zum Gegner oder Befürworter des politischen Prozesses in einer Gesellschaft macht.⁶

Fassen wir zusammen: Das Konstruktionsprinzip der „History“ bestand aus einem komplexen Miteinander von evokativen Ideen und Sentiments⁷, aus dem mit der Zeit ein Gegeneinander werden muss, wenn die Sentiments sich gegen die Ideen richten. Wie Voegelin anlässlich seiner Erörterung

⁶ Ebd., S. 5.

⁷ Ich benütze das Wort „sentiments“ im Folgenden ohne Anführungszeichen und in nominaler Großschreibung, um den technischen Charakter von Voegelins Wortgebrauch zu betonen, der sich nicht mit dem lexikalischen Gebrauch des Wortes im Englischen deckt, wie hier gezeigt wird.

des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit ausdrücklich bemerkt, darf eine Geschichte der politischen Ideen, die auf einer Theorie der Evokationen basiert, „die Einteilung in Perioden nicht in der Sphäre der Institutionen suchen, sondern muss sie vielmehr in der Sphäre der Sentiments und Haltungen suchen, durch die Aufstieg und Fall der Evokationen bestimmt werden.“⁸ Noch deutlicher lässt sich die Priorität des psychischen und geistigen Bereiches über den magischen Bereich der Evokationen nicht aussprechen. Genau hier liegt nun aber die Problematik der Konstruktion. Die Geschichte des Prozesses von Mit- und Gegeneinander von Ideen und Sentiments ist nur deshalb überhaupt Geschichte, weil die psychisch-geistige Realität des Menschen Geschichtscharakter hat. Die magisch-evokativen Ideen als solche haben keinen. Ontisch sind daher die Sentiments über den Ideen angesiedelt. Wie wichtig dieser Punkt für Voegelin war, zeigen Bemerkungen in seiner Korrespondenz mit Schütz, wo beide Briefpartner auf die Frage nach dem Status der „Sentiments“ zu sprechen kommen. So hatte Schütz, wohl im März 1945, das „Apostasy“-Kapitel aus dem „Revolution“ betitelten Teil 6 der „History“ erhalten, über den er sich in einem Brief vom 12. April 1945 eingehend äußert. So schreibt er unter anderem:

Eine Schwierigkeit habe ich mit den in § 3c, pp.12-13 „Interpretationsregeln“. Während ich die ersten beiden „Konstruktionsstufen“ – die „thesis of generality“ und die „models“ - sehr wohl miteinander vereinbar finde – beide sind Konstruktionen des Historikers oder geschichtsphilosophischen Betrachters und handeln daher vom „objektiven“ Sinn – scheint es mir, daß die dritte Stufe, die der „sentiments“, – nicht eine „Interpretationskategorie“ des objektiven Sinnes ist und nicht dem Betrachter, sondern dem Menschen, der im Geschichtsprozeß steht, angehört, also eine

⁸ *Ebd.*, S. 108.

Kategorie des „subjektiven“ Sinnes ist. – Damit wären wir beinahe wieder bei unserer Husserlkontroverse angelangt. Ich bin nicht sicher, ob ich die von Ihnen gekennzeichneten drei Stufen richtig interpretiere. Man kann jedenfalls „Relevanz“ sowohl als eine Kategorie des subjektiven als auch des objektiven Sinnes auffassen. Ich will all dies aber nur sehr bescheiden und zögernd, nicht als Kritik, sondern als Bitte um Klarstellung vorbringen. Mir machte ein ähnliches Problem schon im Kapitel über die englische Konstitution Schwierigkeiten, wo ja auch von „Sentiments“ die Rede gewesen war. Vielleicht habe ich in der letzten Zeit zuviel Pareto gelesen und fange an seine Theorie der sentiments mit der Ihrigen zu vermengen. Sie müssen mit mir nachsichtig sein, denn schließlich habe ich nur in langen Zeitabständen einzelne Fragmente Ihres Werkes zu Gesicht bekommen. Ich bin sicher, daß Sie selbst über dieses Problem zu voller Klarheit gekommen sind.⁹

Worauf Schütz sich hier bezieht, ist die Analyse der Voltaire'schen Geschichtsphilosophie, die Voegelin als „innerweltliche Heilsgeschichte“ charakterisiert und in der er den Anfangspunkt der späteren Comte'schen und Marx'schen Konstruktionen sieht. Ihr Anspruch, „eine gültige Interpretation der Universalgeschichte zu bieten ist unhaltbar“, hatte Voegelin dort geschrieben und als Begründung angegeben, dass diese neuen Heilsgeschichten auf einer theoretischen Misskonzeption beruhen. Man kann nicht eine beliebige Folge evolutionärer Phasen, nachdem man sie erst zur Heilsgeschichte gemacht hat, zum allgemeingültigen Muster der Menschheitsgeschichte erklären, in dessen Prokrustesbett alle Materialien hineingepresst werden dürfen. Die „thesis of generality“ ist falsch, weil eine partielle Sinnstruktur in der Geschichte mittels eines Täuschungsmanövers zum Sinn der Geschichte schlechthin erklärt wird. Solange das jeweilige

⁹ Brief von Schütz an Voegelin, datiert 12. April 1945.

Modell – sei es das Dreistadiengesetz von Comtes oder der wissenschaftliche Kommunismus von Marx, oder eben Voltaires drei Phasen der Aufklärung – nicht als allgemeines Gesetz der Geschichte verstanden wird, mag es durchaus seinen Rang als empirische Analyse einer bestimmten Phase der Geschichte haben, aber eben nicht mehr. Der Theoretiker, und hier kommt das für uns wichtige Argument, muss über das Modell hinausgehen und „in die Sentiments eindringen, die seine imaginative Transformierung in ein allgemeines Muster der Geschichte verursachen“. Die neuen innerweltlichen religiösen Sentiments haben der Gegenstand der Untersuchung zu sein, und nicht die „ephemere dogmatische Oberfläche“ auf der sich das „Modell“ und die „thesis of generality befinden“.¹⁰

Schütz' Kritik an Voegelins drei „Konstruktionsstufen“ zeigt mit erschreckender Deutlichkeit, wie prekär der Status der Sentiments als fundierende, Priorität besitzende Realität tatsächlich war. Als Phänomenologe sieht Schütz in den Sentiments eine Kategorie des subjektiven Sinns, das heißt, er verlegt die Bedeutung auf den psychischen Gefühlsaspekt des Wortes und übersieht dessen intellektuellen Aspekt. Voegelin antwortet darauf mit einer Bemerkung, die aufhorchen lässt:

Mit Vergnügen habe ich Ihre Bedenken gegen die Sentiments gelesen. Allerdings: da wär'mer – nämlich wieder bei unserem konstanten Problem. Aber darüber werden wir vielleicht lieber wieder im Sommer sprechen. Die Frage ist zu kompliziert. Nur betreffend das Verhältnis zu Pareto: Das Ausgangsproblem ist für Pareto das gleiche wie für mich. Aber die Systematisierung ist anders. Bei Pareto der Versuch zu einer generalisierenden Soziologie unter der regulativen Idee

¹⁰ Vergl. *History of Political Ideas*, Bd. 6, Hrsg. Barry Cooper, Columbia: University of Missouri Press, 1998, S. 42-44.

des "Gesetzes"; bei mir der Versuch zu einer Geschichts-Pneumatologie.¹¹

Diese Charakterisierung des eigenen Unternehmens als „Geschichts-Pneumatologie“ zeigt mit überraschender Deutlichkeit, worauf es Voegelin ankam. Die Systematisierung ist offensichtlich von Voegelins Schelling-Rezeption bestimmt, aber sie ist nicht die von *Order and History*. Wenn Voegelin später in den *Autobiographical Reflections* oder in seinem „Autobiographical Statement at Age Eighty-Two“ auf seine Schelling-Lektüre zu sprechen kommt, dann wird dem Leser nicht unbedingt klar, worin nun eigentlich genau die neue Einsicht bezüglich der Unmöglichkeit einer Ideengeschichte bestand. So spricht er in den *Autobiographical Reflections* davon, dass ihm bei der Arbeit am Schelling-Kapitel der „History“ aufgegangen sei, Ideengeschichte sei eine „ideologische Deformierung der Realität“. Der Satz „there were no ideas unless they were symbols of immediate *experiences*“¹² wird häufig zitiert, ja geradezu nachgebetet, ohne genauer analysiert zu werden. Sieht man sich aber einmal genauer an, wovon im Schelling-Kapitel und in den danach geschriebenen Kapiteln der „History“ die Rede ist, wird man vergeblich nach dem Wort *experience* als Schlüsselbegriff suchen. Hier haben wir „Dichtung und Wahrheit“ im schönsten Goethe’schen Sinn: den Einschub der Altersperspektive in das Vergangene. Im „Autobiographical Statement“ wird das sogar noch etwas genauer ausgeführt und ist wert, zitiert zu werden:

¹¹ Brief von Voegelin an Schütz, datiert 21. April 1945.

¹² *Autobiographical Memoir*, Baton Rouge: LSU Press, 1989, S. 63. Deutsche Ausgabe: *Autobiographische Reflexionen*, Hrsg. Peter J. Opitz, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994.

Dann kam ich bei Schelling und seiner Philosophie des Mythos an. Das brachte den Absturz, denn Schelling war ein intelligenter Philosoph, und als ich die Philosophie der Mythologie studierte, verstand ich, dass Ideen Unsinn sind: es gibt keine Ideen als solche und es gibt keine Geschichte der Ideen; aber es gibt eine Geschichte der Erfahrungen, die sich in verschiedenen Formen ausdrücken kann, als Mythen verschiedener Typen, als philosophische Entwicklung, als theologische Entwicklung, und so weiter. Man muss auf die Analyse der Erfahrungen zurückgehen. Also gab ich die Geschichte der Ideen auf, die praktisch abgeschlossen war, in vier oder fünf Bänden, und fing an, sie vom Standpunkt des Problems der Erfahrungen umzuarbeiten. So began *Order and History*.¹³

Hier schreibt Voegelin seinen eigenen Mythos, einen Mythos, der, wie jeder gute Mythos, wahr ist, nur nicht in der Weise des Tatsachenberichts. Denn Voegelin gab zuerst einmal gar nichts auf, sondern schrieb weiter an der „History“. Trotzdem hatte sich etwas verändert. In diesem Kontext ist auch die Bemerkung zu verstehen, er versuche, eine „Geschichts-Pneumatologie“ zu erarbeiten, und in diesem Kontext ist auch sein Beharren auf der geistigen Natur der Sentiments zu sehen, seine Ablehnung des Standpunktes, Sentiments seien einfach subjektiv-psychischer Natur. Die Sentiments kann man vielleicht am besten als Denkerfahrungen, geistige Haltungen, pneumatische Einbrüche in die magische Welt der evokativen Institutionen charakterisieren, und dadurch werden sie zu Triebkräften der Geschichte. Geschichte, und das macht das Neue an Voegelins Wort „Geschichts-Pneumatologie“ aus, ist also etwas, das in einer Wissenschaft des Pneumas, des Geistes, dargestellt werden muss, deren eigentlicher

¹³ Autobiographical Statement, in: *The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences*, Hrsg. Fred Lawrence, Chico, CA: Scholars Press, 1984, S. 119. Soweit es sich im Folgenden um Übersetzungen von Zitaten handelt, sind dies Übersetzungen des Verfassers.

Gegenstand die Sentiments sind, die sich in den Existenzen konkreter Menschen aus der evokativen Welt der Ideen herauschälen.

Belegstellen für das, was ich auf den letzten Seiten umrissen habe, gibt es genug. Ich möchte nur auf einige wenige hinweisen. Die Rolle der Sentiments in dem hier analysierten Sinn wird besonders deutlich in Voegelins Darstellung der Theorie der drei Reiche des Joachim von Fiore, wo das Wort mehrmals benützt wird, um die neuen geistigen Erfahrungen um 1200 zu bezeichnen. Da ist die Rede vom Entstehen des neuen Sentiment der fortschreitenden Vergeistigung in den neuen Orden, die das augustinische Sentiment des *saeculum senescens* verdrängen, von der Suche nach einer Symbolik zum Ausdruck des neuen Sentiment, oder von der Beeinflussung der Joachitischen Geschichtskonstruktion durch Sentiments, die ihren Ursprung im Umfeld des Zisterzienserordens haben. Gleichzeitig spricht Voegelin hier aber auch von einem klassischen Beispiel der Geburt einer politischen Idee aus einer Gemeinschaftserfahrung und von der Institution des Mönchsordens als der Evokation des neuen Zeitalters.¹⁴ Ähnlich unmissverständlich drückt er sich in seiner Erörterung des „spirituellen Realismus“ im Zusammenhang der Darstellung von Dantes politischer Theorie aus. Nicht nur markiert die Epoche Dantes den Beginn einer Entwicklung der Trennung von Geist und Politik, die ihren Tiefpunkt in der völligen Isolierung des freien Geistes bei Nietzsche erreicht, sie bringt auch einen neuen Typus innerhalb dieser Entwicklung hervor, nämlich eben den des spirituellen Realisten. Hier definiert Voegelin den spirituellen Realismus als Reaktion auf die Unfähigkeit der öffentlichen Institutionen, die geistige Realität zu absor-

¹⁴ *History of Political Ideas*, Bd. 2, S. 126-143.

bieren. Dantes Sentiment ist der spirituelle Realismus, seine profunde Erfahrung der Wirklichkeit des Geistes und seiner konsequenten Ablehnung des Politischen als des Bereichs, der von der geistlosen, zerstörenden Leidenschaft der materiellen Macht beherrscht wird. Dante werde oft als Idealist missverstanden, der Glaube an Ideale ist aber ein „Sekundärphänomen“, das erst auf seine Hintergrundsstruktur hin untersucht werden muss, die von den den Glauben bestimmenden Sentiments gebildet wird. Hier fällt nun der Satz: „Die Unterscheidung zwischen der Primärsphäre der Sentiments und der Sekundärsphäre der Ideale ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil geistige Sensitivität und Stärke sich nicht im Eintreten für etwas, was man gemeinhin „Ideale“ nennt, auszudrücken brauchen.“¹⁵ Der Zusammenhang zwischen der Primärsphäre der Sentiments und den existenziellen Tugenden der Sensitivität und Stärke wird hier noch einmal klar artikuliert. Unklar bleibt bei alledem, worum es sich bei der Primärsphäre der Sentiments wirklich handelt und worin ihre Beziehung zu den geistig-existenziellen Tugenden besteht. Des weiteren bleibt unklar, wie die Sentiments mit der Realität als ganzer zusammenhängen. Wenn sie nicht subjektiver Natur sind, sondern geistige Haltungen, dann müssen sie auf „Erfahrungen“ beruhen. Von Erfahrungen ist aber bei Voegelin zum Zeitpunkt der Entstehung der Mittelalterkapitel, des „Apostasy“-Kapitels und auch noch des Schelling-Kapitels nicht die Rede.

Den Widerstand gegen die evozierten Kosmien, der in der Aufklärung und im 19. Jahrhundert zu den innerweltlichen religiösen Sentiments führt – Vergöttlichung der Vernunft und

¹⁵ *History of Political Ideas*, Bd. 3, Hrsg. David Walsh, Columbia: University of Missouri Press, 1998, S. 70.

des Intellekts, Vergöttlichung der animalischen Basis der Existenz – ist ein offensichtlich neuer Erfahrungsbereich. Voegelin diagnostizierte ihn in dem von Schütz kritisierten Kapitel damals noch als „grundlegende Bewegungen“ und charakterisierte diese Bewegungen im Sinne der Spekulation Schellings über die Identität der göttlich-menschlichen Substanz als „theogonischen Prozess“.¹⁶ Damit aber ging Voegelin selbst das Risiko einer Verabsolutierung der Geschichte ein, tat also genau das, was er eben als Täuschungsmanöver bezeichnet hatte. Dass er dies nicht beabsichtigte, versteht sich von selbst. Trotzdem zeigen sich in diesem Stadium der „History“ Risse, die weniger mit der Unzulänglichkeit des Begriffs der politischen Idee zu tun haben als mit der der Gewichtsverlagerung auf die geistigen Sentiments, eben weil mit Ideen keine Geschichte zu machen war. Der Gedanke der politischen Idee als Bestandteil der politischen Realität wurde von Voegelin nie aufgegeben¹⁷, aber

¹⁶ *History of Political Ideas*, Bd. 6, S. 44.

¹⁷ Die vielleicht beste Zusammenfassung des Problems der politischen Idee findet sich in dem langen Antwortbrief an Schütz, der gerade die Lektüre des „Phänomenalismus“-Kapitels am Beginn des Teils „Last Orientation“ beendet hatte. Brief von Voegelin an Schütz, datiert 17. September 1945: „Ihre Frage: ‚wie es denn doch möglich ist, daß an phänomenalistischen Grundannahmen Hunderttausende in Hiroshima und Nagasaki zugrundegehen?‘ – ist von prinzipieller Bedeutung. Auf dieser Problematik ist die ganze ‚Geschichte‘ aufgebaut. Ideen, und insbesondere politische Ideen sind nicht theoretische Propositionen über eine Realität, sondern sind selbst Bestandteile der Realität. Diesen Realitätscharakter der Idee habe ich in der Einleitung zum Band I unter dem Titel der ‚Evokation‘ abgehandelt. Wenn Sie ein paar handfeste, massenrelevante Beispiele gestatten: (1) wenn die Deutschen lange genug über Einkreisung reden, wird die Einkreisung am Ende Realität; (2) wenn die westlichen Demokratien lange genug über deutsche Agressivität reden, werden die Deutschen am Ende wirklich aggressiv (- diesen Zusammenhang hat übrigens Scheler in seiner Studie über die Ursachen des Deutschenhasses schon 1917 gesehen und die deutsche Agressivität als Folge der englischen Kriegspropaganda vorausgesagt). Oder, auf den Phänomenalismus angewendet: wenn man lange genug

was ihn jetzt mehr und mehr interessierte, war die Geschichte selbst mit ihren Bewegungen und Sinnlinien; der Akzent hatte sich tatsächlich von einer Ideengeschichte auf eine Geschichtsphilosophie hin verschoben. Die Frage war nun, ob eine Geschichtsphilosophie nach Hegel und Spengler oder neben Toynbee überhaupt noch zu leisten war.

behauptet, daß es erkenntnismäßig keine Realität gibt, als die in den Kategorien der Naturwissenschaft zu fassende, dann verschwindet die Realität der sittlichen Substanz wirklich und das Resultat sind die Bomben. Von diesem Zusammenhang zwischen Idee und evozierter Realität her, gibt es meiner Meinung nach überhaupt erst ein Problem der politischen Ideengeschichte; und unter der Voraussetzung dieses Zusammenhanges erst ist es erlaubt, Erscheinungen wie z.B. Darwinismus oder die theoretische Nationalökonomie der Klassik und der Wiener Schule, oder die Marburger Erkenntnistheorie, oder die Psychoanalyse als ‚Dekadenz‘erscheinungen einer Zivilisation zu bestimmen. Die ‚Dekadenz‘ besteht darin, daß ‚Theorien‘ dieser Art realiter die Substanz der nationalen und Zivilisations-Gesellschaften auflösen. In diesem Sinn ist z.B. die ‚Aufklärung‘ das große Destruktionsphänomen der westlichen Welt; und in diesem Sinn gehört Hitler zu einer wesentlichen Komponente zu Voltaire in die Aufklärung; während andererseits Nietzsche, der diese Problematik gesehen hat, trotz seiner darwinistischen und aufklärerischen Komponenten in die Geschichte des Widerstands gegen die Zivilisationszerstörung gehört. Sie sehen, wie wichtig dieser Zusammenhang für die Klassifikation der Phänomene ist.“

II. Von Schelling zu Vico

Ich habe im vorangegangenen Abschnitt versucht zu zeigen, dass die Konzeption von Voegelins „History“ nicht an einem ursprünglich falsch angesetzten Verständnis der politischen Ideen scheiterte, sondern deswegen revisionsbedürftig wurde, weil sein Begriff der Sentiments nicht differenziert genug war. Dadurch entstand immer wieder die Gefahr eines geschichtsphilosophischen Kurzschlusses, das heißt, die „Entdeckung“ eines historischen Musters der Bildung von Sentiments im Widerstand gegen die magisch-versteinerten Reiche der politischen Ideen und Institutionen, usw. Auch die Betonung der großen Einzelpersönlichkeiten der spirituellen Realisten, von Dante über Bodin und Hobbes, bis hin zu Nietzsche bot hier keinen Ausweg, da die spirituellen Substanzen dieser Denker doch in jedem Fall sehr verschieden beschaffen waren. Ganz konkret sah Voegelin dieses Problem während seiner Arbeit am „Nietzsche and Pascal“ Aufsatz bereits 1943 und er beschrieb es Karl Löwith in einem Brief mit folgenden Worten:

Die Position, von der aus ich N. interpretiere, werden Sie gewiß ohne Mühe aus der Pascal-Studie sich rekonstruiert haben. Es ist die Position der *theologia negativa* – Eckhart, Nicolaus von Cusa und vor allem Augustin. Wenn wir von den persönlichen Problemen, die diese Position bestimmen, absehen, so scheint sie mir methodisch unvermeidlich, wenn man eine Interpretation der westlichen Geistesgeschichte geben will, welche die Probleme nicht verzerrt. In der Arbeit an der *History of Political Ideas* ergab sich die methodische Grundfrage nach den Kategorien, welche als die Konstanten für das Gesamtbild anzusetzen sind. Es erwies sich als unmöglich, ein nationales oder schulmäßig partielles Kategoriensystem anzusetzen, (ein deutsches, französisches, oder englisches; ein marxistisches, kantisches oder lockesches), weil ein solcher Ansatz zu verzerrenden, „epizyklischen“

Konstruktionen der anders-nationalen, oder anders-weltanschauungsmäßigen Komplexe gezwungen hätte. Es wäre ein Unfug herausgekommen wie die Geschichte des politischen Mittelalters in Lockeschen Kategorien der Carlyles, oder eine Gierkesche Konstruktion der Ideengeschichte als eine Bewegung zum Gierkeschen Begriff der „Realperson“, etc. Die Position der Mystiker ist die methodisch richtigste, weil sie systematisch allgemein genug angelegt ist, um die tieferen Stufen der historischen Konkretisationen im Recht ihrer jeweiligen Relativität zu beschreiben. Auch politisch-geschichtlich ist diese Wahl kein Zufall, denn die mystischen Positionen treten geschichtlich mit entscheidendem Gewicht gerade dann auf, wenn die tieferen Konkretisierungsstufen der Geschichte zerbrechen, wie das antik-christliche Imperium in der Zeit Augustins, das mittelalterlich-christliche in der Zeit von Eckart und Cusanus.¹⁸

Abgesehen von der doch immerhin bemerkenswerten Tatsache, dass in dieser Passage keine Rede von den Ideen als Problembereich ist, fällt auf, dass Voegelin eine klare Vorstellung davon hat, von welcher Position aus „die Interpretation der westlichen Geistesgeschichte“ überhaupt nur möglich ist, nämlich von der umfassenderen mystischen Position. Daher erklärt sich die jeweilige Schlüsselstellung von Denkern wie Augustinus, Dante, Bodin, Hobbes, Schelling und Nietzsche, deren Sentiments aus den Konstanten der westlichen Geschichte herausragen, sich aber aus ihnen speisen. Voegelin hatte Löwith seine Arbeiten über Nietzsche geschickt und plante sogar ein gemeinsames Nietzsche-Buch. Löwiths Buch *Von Hegel zu Nietzsche* war 1939 erschienen, und Voegelin hatte es mit Interesse gelesen. Die Arbeit an seinem langen Aufsatz „Nietzsche and Pascal“ fiel in das Jahr 1943 und bedeutete in gewissem Sinn eine Unterbrechung der

¹⁸ Brief an Karl Löwith, datiert 17. Dezember 1944, Hoover Institution Archives, Box 24.

fortschreitenden Arbeit an der „History“, die nicht von ungefähr kam. Vielmehr ging es Voegelin um das Verständnis eben jener Konstanten der mystischen Philosophie, die offensichtlich auch Nietzsche bewusst waren, wenn er die Spannung seines Denkens an Pascal orientierte. Die Suche nach Konstanten wird notwendig durch den Zusammenbruch der historischen Institutionen, was nichts anderes bedeutet als den Zusammenbruch der evozierten Kosmien. Wie Voegelin hier die Rolle des Individuums sah, artikulierte er in demselben Brief an Löwith:

Nun zu Nietzsche. Wir stehen heute wieder in einem Zusammenhang (wohl nicht zufällig im 500 Jahr Rhythmus nach dem des fünfzehnten Jahrhunderts). Die Krise ist heute, wie es Krisen immer sind, sozial, nicht unbedingt persönlich. Was zusammenbricht, ist eine historische Konkretisationsstufe und die ihr zugehörigen Institutionen: für das Individuum bleibt heute, wie im fünften und im fünfzehnten Jahrhundert die sozial unzerstörbare Position der *theologia negativa*; für das Individuum besteht eine Krise nur, wenn es insistiert, seine absoluten Ordinaten als Nationaler, als Marxist, als Liberaler, etc. zu finden. Das Problem Nietzsches scheint mir nun darin zu bestehen, daß er wie kein anderer die ganze Dimension des Zusammenbruchs erlebt hat, daß seine Antwort auf dieses Erlebnis jedoch nicht der Rückzug war, sondern das wilde Abenteuer der Initiierung einer neuen „Zivilisation“, (auf der Rangstufe der Christlichen) aus den Kräften seiner Persönlichkeit. Dieses Abenteuer, sich zum Christus der neuen Zivilisation für die nächsten Jahrtausende einzusetzen, ist faszinierend durch seine Dämonie; es ist erleuchtend, insofern als es die Tiefen aufreißt, bis in die der Zusammenbruch geht, und die Tiefen zeigt, aus denen die Erneuerung nötig ist, aber im Resultat scheint es mir – zumindest in der Perspektive unserer Zeit – ein megalomaner Fehlschlag gewesen zu sein.¹⁹

Dass Voegelin selbst „die ganze Dimension des Zusammen-

¹⁹ Ebd.

bruchs“ gesehen, wenn auch anders erlebt hat als Nietzsche, das bedingt nach meinem Dafürhalten den theoretischen Ansatz seiner „History“. Dieser befand sich von Anfang an in Konflikt mit dem gewohnten Charakter eines Lehrbuchs für Collegestudenten, in dem eine Geschichte von Ideen erzählt wird, die dann geschichtsimmanent analysiert und diskutiert werden und mehr oder weniger direkt für den erreichten Gegenwartsstand verantwortlich gemacht werden können. Der Zusammenhang zwischen der Krise der Gegenwart und der Vergangenheit war ein geistiger – wir können auch mit Voegelin sagen, ein psychischer, ein komplexer Zusammenhang –, der erst noch herausgearbeitet werden musste. Die Einzelstudien der „History“ bis hin zum Nietzsche-Aufsatz demonstrieren überdeutlich, dass das Grundproblem dieses Zusammenhangs Voegelin immer bewusst war. Was aber noch gefunden werden musste, war eine kritische Symbolik, die diesen Zusammenhang erhellte. Diese Symbolik glaubte Voegelin in der Philosophie Schellings zumindest im Ansatz gefunden zu haben.

Jürgen Gebhardt hat in seiner Einleitung zu Band 7 der „History“ die wesentlichen Elemente von Voegelins Schelling-Rezeption bereits überzeugend herausgearbeitet,²⁰ so dass ich mich hier auf nur wenige Kernpunkte beschränken kann. Der zentrale Gedanke ist selbstverständlich Schellings Theorie des Mythos, mit der Voegelin im Wesentlichen bereits um 1930 vertraut war. Schellings *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* hat hierbei eine Schlüsselstellung, da Voegelin die dort entwickelte Theorie des politischen Mythos konkret auf die neue Evokation des nationalsozialistischen Deutschland und dessen Verständnis der sogenannten Volksgemein-

²⁰ *History of Political Ideas*, Bd. 7, S. 28-31.

schaft anwenden konnte. Dazu schreibt er in *Rasse und Staat*:

Das Problem des Zerfalles der Menschheit in partikuläre Gemeinschaften drängt sich Schelling bei Gelegenheit der Untersuchung des Mythos und seiner Entstehung auf: wie entsteht ein Mythos in einem Volk? Schelling gibt die für den Realaufbau der Gemeinschaft und die Methode der Untersuchung die entscheidend wichtige Antwort: der Mythos entstehe überhaupt nicht aus oder unter einem Volk, sondern umgekehrt entstehe das Volk aus seinem Mythos. Seinsgrund und Einheit des Volkes sei der Mythos. Ein Volk sei nicht gegeben durch die räumliche Koexistenz einer Gruppe von Individuen; es werde auch nicht bloß zusammengehalten durch den gemeinsamen Betrieb von Ackerbau und Handel oder durch die gemeinsame Rechtsordnung, sondern durch die „Gemeinschaft des Bewußtseins“, durch eine „gemeinschaftliche Weltansicht“, eine gemeinsame Mythologie. Nicht im Verlauf seiner Geschichte werde seine Geschichte bestimmt; ja der Ausdruck „bestimmen“ drückt Schelling noch zu sehr eine Distanz zwischen Geschichte und Mythologie aus und er formuliert daher, die Mythologie sei die Geschichte selbst, sie sei das Schicksal des Volkes, „wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist, sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos.“²¹

Zwei Dinge fallen bei dieser Passage ins Auge. Zuerst einmal die auch in der Einleitung zur „History“ erwähnte Umkehrung des Zusammenhangs zwischen Volk und Mythos, durch die dem Mythos die evokative Priorität vor der politischen Gemeinschaft gegeben wird, zum Zweiten aber Schellings Identifizierung von Mythologie und Geschichte, auf Grund deren der Mythos sozusagen zur Geschichte der politischen Gemeinschaft werden muss. Dass Voegelin hier nicht nur referierend argumentiert, sondern grundsätzlich zustimmend, zeigt sich in den abschließenden Sätzen dieser Erörterung Schellings: „Die Schelling'sche Lehre vom Mythos als dem Seinsgrund der

²¹ Voegelin, *Rasse und Staat*, S.149 f.

Völker scheint uns die erste tiefe Einsicht in das religiöse Wesen, im weitesten Sinn, aller Gemeinschaftsbildung zu sein. Fichte baute seine Gemeinschaftsidee in naiver Haltung als der Mitspieler seiner Zeit; Schelling hat Distanz zu seinem Gegenstand und sieht die Gemeinschaftsbildung objektiv vor sich als theogonischen Prozeß.²² Hier liegt also ganz offensichtlich der Ursprung von Voegelins späterer kritischer Auseinandersetzung mit der Philosophie des Mythos. In *Rasse und Staat* wird aber noch etwas betont, was im Kapitel über Schelling im siebten Band der „History“ weiter ausgeführt wird, nämlich der Zusammenhang zwischen dem „subjektiven“ Prozess der Götterschöpfung im Bewusstsein und dessen „wirklichen“ Ursachen, den „theogonischen Mächten“.

Der Inhalt des Prozesses sind nicht bloß *vorgestellte* Potenzen, sondern die *Potenzen selbst*. Durch die Lehre von den Potenzen wird als Macht jenes Sein bezeichnet, von dem wir oben – in dem Kapitel über die Ideen – die zwei Aspekte der objektiven und der subjektiven Idee behandelt haben. Die Gemeinschaft stellte sich als Idee, als Denkbild im Geist der an ihr teilhabenden Personen dar; und eben durch ihr Aufscheinen in der subjektiven Idee wurde die Gemeinschaft objektive Wirklichkeit. Der Geist der konkreten Person erwies sich als die Einbruchsstelle des objektiven Geistes und zugleich als der Ort, in dem die Idee erzeugt wurde. Objektiver und subjektiver Aspekt der Geistwirklichkeit, die da Gemeinschaft heißt, sind bedingt durch das Selbstbewußtseinsgefüge des menschlichen Geistes. Wenn das Sein, an dem die beiden Aspekte auftreten, als einheitliches, mächtiges, wirkendes, sich selbst darstellendes gesehen wird, entsteht der Bedeutungsgehalt, den Schelling Potenzen nennt.²³

Es ist hier nicht der Ort, die Darstellung der partikulären Gemeinschaften, mit deren Angst vor der metaphysischen Verlo-

²² Ebd. S. 151.

²³ Voegelin, *Rasse und Staat*, 150 f.

renheit, die Voegelin ganz offensichtlich im Hinblick auch die deutsche „Volksgemeinschaft“ gibt, im Einzelnen auszuführen, aber es wird doch klar geworden sein, dass hier ein Denkschema entwickelt wird, das sich zum Beispiel noch in den „irruptions“ von *Israel and Revelation* wiedererkennen lässt. Voegelin formuliert das 1949, also bereits zu einem Zeitpunkt, an dem er sich in die Richtung von *Order and History* bewegte, in einem Brief an Schütz:

Es ist mir vielleicht gelungen klarer zu machen (wenn auch nicht Ihre Billigung zu finden), warum ich die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ brauche -- nicht in einer Erkenntnistheorie, sondern in einer Theorie des Menschen in geschichtlicher Existenz. Alle Wissensausdrücke (und ihre Formen) sind innerweltlich (inklusive „Offenbarungen“) -- daran besteht für mich ebensowenig ein Zweifel wie für Sie. Aber nicht alles Wissen ist Wissen von innerweltlichem Sein. In den Transzendenzerlebnissen ist transzendentes Sein erfahren (wenn auch nicht „gegeben“); und die Differenzierung dieser Erlebnisse (wie z.B. das Auftreten der Peitho) ist ein geschichtlicher Prozeß -- die Theogonie im Schellingschen Sinne. Auf die Problematik dieses Prozesses kann ich hier nicht eingehen.²⁴

In seinem Schelling-Kapitel der „History“ ist Voegelin auf diese Problematik eingegangen. Es kann nicht oft genug betont werden, dass Voegelins Bestehen auf der „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ – ein Streitpunkt auch zwischen ihm und Leo Strauss – in dieser Formel von den innerweltlichen Wissensausdrücken einerseits und der Differenzierung von innerweltlichem Wissen und Transzendenzerfahrung absolut zentral zum Verständnis seiner Position als Denker ist. Der geschichtliche Prozess ist der Differenzierungsprozess der Transzendenzerlebnisse, und schon daher kann es so etwas wie eine

²⁴ Brief an Alfred Schütz, datiert 7. November 1949. Hoover Institution Archives, Box 34.

Ideengeschichte im strikten Sinn des Wortes nicht geben. Der stark eschatologische Charakter von Schellings Philosophie des Mythos, sowohl in dessen Darstellung der mystischen drei Aspekte des Dionysos, Zagreus, Bacchos und Iacchos, als auch in dessen Johanneischem Christentum ist etwas, das Voegelin später in die Nähe zur Gnosis rücken sollte, aber die Idee der Theogonie ließ sich nicht so leicht abschütteln. Voegelins Exegese der Philosophie Schellings lässt ahnen, wie stark ihn das Problem des Bewusstwerdens als der geschichtliche Prozess selbst schon seit langem beschäftigte. Die unzulängliche Theorie der Sentiments konnte, wenn überhaupt, nur auf dem Niveau einer Philosophie des Bewusstseins überwunden werden, und hierbei spielte die Schellingexegese tatsächlich die Rolle, die Voegelin ihr später in den zitierten Bemerkungen zugeschrieben hat – nur eben nicht ganz so, wie er sie beschrieb.

Paragraph 4 des Schelling-Kapitels trägt den Titel „Historical Existence: The Key to Speculation“. Aus der Einleitung zu *Die Weltalter* zitiert Voegelin den Absatz, in dem Schelling das Prinzip der Geschichtlichkeit des Menschen formuliert:

Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip vom Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht sowohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft.²⁵

²⁵ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, in: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, Abt. I / 8, S. 200. Ich habe an anderer Stelle – in „The Romance of

Voegelin geht zur Zeit der Abfassung des Schelling-Kapitels interessanterweise auf die neuplatonisch-gnostische Aussage dieser Stelle nicht ein, sondern fährt explizierend fort:

Die Geschichtlichkeit des Menschen wird hier als ein konstituierendes Element der Spekulation eingeführt. Der Philosoph beginnt nicht mit einer *tabula rasa*, sondern befindet sich geschichtlich existierend in einem Wissensreich, das dieselbe Ausdehnung hat (in Mythologie, Offenbarung, rationaler philosophischer Spekulation und empirisch-historischen Wissenschaften, einschließlich der Naturwissenschaften) wie das Universum selbst, bis hin zu seinen Ursprüngen.²⁶

Was unter Geschichtlichkeit des Menschen im Einzelnen zu verstehen ist, führt Voegelin im nächsten Abschnitt unter dem Titel „The Anamnestic Dialogue“ aus. Geschichte ist einerseits das tatsächliche natürliche und menschliche Geschehen im Universum; dieses Geschehen kann nun Geschichte im zweiten Sinn werden, nämlich wenn es vom Menschen als eine sinnvolle Entfaltung des Universums verstanden wird. Diese Verinnerlichung – ich bin versucht zu sagen „Erinnerung“ – des Geschehens, dieses, wie Voegelin sagt, „Eintauchen des äußeren Prozesses in eine Bewegung der Seele“ ist nur möglich, weil die verinnerlichende – oder erinnernde – Seele selbst Teil des Stromes ist, in den das Geschehen eintaucht; in Voegelins Worten: „Wenn die Seele dem Strom Sinn gibt, entdeckt sie den Strom und seinen Sinn in sich selbst.“²⁷

Voegelins Entdeckung oder Wiederentdeckung der Schelling'schen Dialektik der Erinnerung, die er im Folgen-

the Soul: The Gnostic Myth in German Literature“, *Occasional Papers*, VIII, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juli 1998, S. 50-52 – auf den offensichtlich gnostischen Charakter dieser Passage hingewiesen.

²⁶ Voegelin, *History of Political Ideas*, Bd. 7, S. 211.

²⁷ Ebd.

den, sehr kurzen Abschnitt „Anamnesis and History“ behandelt, ist ohne Zweifel der wichtigste Fund seiner Beschäftigung mit Schelling geworden und war sicherlich auch der Grund der unverhohlenen Bewunderung, die er dem Denker im Schelling-Kapitel zollte, sowie für die im Vergleich zu seiner Behandlung Hegels milde Kommentierung der Gnosis Schellings. Das alles hatte tatsächlich mit Ideengeschichte nichts mehr zu tun, wie Voegelin ganz richtig sah; aber will man sagen, inwiefern die anamnetische Dialektik zur Aufgabe des Projekts der „History“ hätte führen sollen, mit all seinen bereits erwähnten Schwächen, aber auch Stärken, so sollte man sich davor hüten, die von Voegelin bereits erreichten theoretischen Einsichten gleich mit über Bord zu werfen. Das tat auch Voegelin keineswegs, nur konzentrierte er sich jetzt mehr und mehr auf das grundlegende philosophische Problem des Bewusstseins, des Unbewussten, der Erfahrung, der Differenzierung des Mythos sowie auf die Frage, ob „Theogonie“ als Symbol für den Geschichts- und Bewusstseinsprozess überhaupt noch adäquat war. Schelling selbst hatte die ganze Tiefe der Problematik selbst am besten in seiner Einleitung zu den *Weltaltern* beschrieben, von Voegelin praktisch kommentarlos zitiert:

Denn in ihm [dem Menschen] liegt alles ohne Unterscheidung, zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm Eins ist, unterscheidbar machen, aussprechen, auseinanderlegen. – [Es ist also im Menschen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das zur Erinnerung bringt; eines, in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forschung, und ein anderes, das diese Antwort aus ihm hervorholt; dieses andere ist frei gegen alles und vermag alles zu denken, aber es wird durch jenes Innerste gebunden, und kann ohne die Einstimmung dieses Zeugen nicht für wahr halten. Das Innerste dagegen ist ursprünglich gebunden und kann sich nicht entfalten; aber durch das andere wird es frei und eröffnet sich gegen dasselbe]. Darum verlangen beide

gleich sehr nach der Scheidung, jenes, damit es in seine ursprüngliche Freiheit heimkehre und sich offenbar werde (Schellings Fußnote: Damit es in sein ursprüngliches und eingeborenes Wissen wieder versetzt.), dieses, damit es von ihm empfangen könne und ebenfalls, obgleich auf ganz andere Art, wissend werde.²⁸

Wie Jürgen Gebhardt zu Recht bemerkt, ist bei Schelling nicht die Rede „vom Unbewußten im Menschen“, das durch Erinnerung ins Bewusstsein geholt werden kann; vielmehr wird, wie wir sehen, von einem Prozess gesprochen, in dem ein nicht unterschiedenes Eines durch ein ebenfalls im Menschen präsentenes Anderes zur Erinnerung gebracht wird. Dieses „Innerste“ als Unbewusstes zu identifizieren, wäre in der Tat ein voreiliger Schluss. Denn das „Innerste“ ist ja eben gerade das im Menschen, was Schelling die menschliche Seele nennt, die Mitwissenschaft an der Schöpfung hat, oder, wie er hier sagt, das im Menschen, „in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forschung“. Zugleich spricht Schelling von zwei verschiedenen Arten des Wissens in diesem Prozess, nämlich dem „ursprünglichen und eingeborenen“ Wissen des Innersten – oder der Seele – und dem „wissend“- Werden des Anderen, wie wir dürfen doch wohl annehmen, des Bewusstseins. Die eigentliche Dialektik, die sich von der triadischen Hegels wesentlich unterscheidet, ist der Dialog zwischen dem „Innersten“, der Seele, und dem fragenden Wesen.

Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß, dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen, ist es, von wel-

²⁸ *Weltalter*, S. 201. Ich zitiere die Stelle ausführlicher, als sie in Voegelins Zitat erscheint.

cher die äußere, darum Dialektik genannt, das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist.²⁹

Das Verständnis der Philosophie als ein meditatives Zwiegespräch der Seele war Voegelin natürlich schon lange zur eigenen Praxis geworden. Was er aber neu zu entdecken scheint, ist die Möglichkeit, dass Schelling in dieser Formulierung die philosophische Dialektik zum historischen Prinzip erhebt und so die Tradition von Herder und Baader entscheidend weiterentwickelt, die ihrerseits bereits Geschichte als „Geschichte der menschlichen Seele“ verstanden hatten. Nach Ansicht Voegelins präzisiert Schelling diesen Gedanken dahingehend, dass Philosophie identisch mit Geschichte wird und Geschichte identisch mit der Wissenschaft von der Seele.³⁰ Das ist der theoretische Grundgedanke, von dem Voegelins eigene wissenschaftlich-philosophische Arbeit von nun an weitergehen musste, ohne dass damit jedoch alle Probleme gelöst worden waren. Voegelin war wohl bewusst, dass mit der neuen Einsicht Geschichtsphilosophie im Sinne eines Philosophierens über einen Gegenstand, genannt Geschichte, also etwa eine Geschichtsphilosophie wie die Hegels oder Spenglers, unhaltbar geworden war. Wie die neue Philosophie aber aussehen würde, das konnte sich erst an der Auswahl und Durcharbeitung der Materialien selbst erweisen. Um noch einmal Schelling zu Wort kommen zu lassen:

Also erzählt wird seiner Natur nach alles Gewußte; aber das Gewußte ist hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, sondern ein aus dem Innern durch einen ganz eigenthümlichen Prozeß immer erst entstehendes. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wissen-

²⁹ Ebd.

³⁰ *History of Political Ideas*, Bd. 7, S. 212.

schaft aufgehen, ehe es leuchten kann. Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst ein Streben nach dem Wiederbewußtwerden, also mehr noch ein Trachten nach ihr, als sie selbst; aus welchem Grunde ihr unstreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philosophie beigelegt worden ist.³¹

Wir sehen hier Probleme aufleuchten, die Voegelin bis in seine letzten Lebensjahre hinein beschäftigt haben, die Probleme der „It-reality“ und des „intentional consciousness“ allen voran.

In Voegelins weiterer Darstellung Schellings zeigt sich, wie wir gesehen haben, dass er den Geschichtsprozess konsequent mit der Problematik des Mythos zusammenbringt, ohne allerdings selbst die ganze Tiefendimension der Problematik schon ausgelotet zu haben. Schellings theogonischer Mythos weist zwar den Weg, bleibt aber doch allzu eng der trinitarischen Dynamik seiner Potenzlehre verhaftet, um jene Aspekte des Mythos ins Licht zu rücken, die Voegelin in den nächsten zwei Jahren in der Mythentheorie Vicos und wenig später in den Mythen Platons entdeckte. Im Verlauf seiner Arbeit am Werk Vicos erkannte Voegelin, dass wir es bei Vicos Philosophie des Geistes in der Geschichte mit einem Meditationsprozess zu tun haben, der sich über beinahe vierzig Jahre erstreckt und in drei Phasen zerfällt, von denen insbesondere die zweite mit ihrer Kritik des Cartesianismus und die dritte, die der *Scienza nuova*, für Voegelins eigene Arbeit wichtig wurden. Es ist hier nicht der Ort, die Einzelheiten dieses Prozess darzustellen, sondern es geht um zwei zentrale Einsichten Vicos, die offensichtlich mit Voegelins eigenen Reflexionen zusammenfallen. Vicos Theorie der Zivilisationsläufe, der *corsi*, steht Voegelin kritisch gegenüber, und zwar deswegen, weil er in ihr einen

³¹ Ebd.

methodologischen Fehler findet, nämlich die Vermengung der an sich richtigen Theorie der geistigen Entwicklung der Menschheit während der gräco-romanischen Zivilisation mit der pragmatischen römischen Geschichte. Vico habe ganz richtig gesehen, sagt Voegelin, dass der Höhepunkt einer Zivilisation dann erreicht sei, wenn ihr Mythos von rationaler Spekulation durchdrungen ist, und dass danach die Zivilisation mit der rationalen Erschöpfung und schließlichen Auflösung ihres Mythos untergehe. In Voegelins eigenen Worten:

Aber daß ein Mythos und, durch ihn, eine Zivilisationsgemeinschaft überhaupt evoziert werden, daß sie einen spezifischen geistigen Inhalt hat und daß durch das gleichzeitige und aufeinanderfolgende Wachstum und durch den Zerfall von Zivilisationen die Menschheit eine geistige Geschichte hat – alles das sind Probleme, die die immanenten Regelmäßigkeiten einer Zivilisation transzendieren. Tatsächlich gehören diese Probleme zu einer Philosophie des theogonischen Prozesses.³²

Eine solche Philosophie versuchte Vico zu konstruieren, indem er eine Metaphysik des menschlichen Geistes postulierte, die nicht mehr den Geist der individuellen Person betrachtete, sondern den *senso commune del genere umano*. Diese neue Metaphysik ist keine augustinische *intentio animi* zu Gott, sondern, ausgehend vom *senso commune*, steigt sie auf zur Einsicht in die Struktur der Geschichte als einem Werk der Vorsehung, der *providentia*. Die göttliche Vorsehung schafft einen Sinn in der Geschichte jenseits der vom Menschen geschaffenen Ideen. „Dieser Sinn, der dem *corso* als Ganzem immanent ist, aber jede einzelne Phase des *corso* transzendiert, wird vom Historiker in seiner Betrachtung des Geschichtslaufs nachgeschaffen.“³³ Die neue Wissenschaft

³² *History of Political Ideas*, Bd. 6, S. 123.

³³ Ebd., S. 130.

Vicos erzählte die *storia eterna ideale* der von der göttlichen Vorsehung gezogenen Linien von Aufstieg, Fortschritt, Reife, Abstieg und Ende des Zivilisationslaufs. Das, was in der Geschichte geistigen Sinn erschafft, kann nach Vico aber nicht der Einzelne, sondern muss etwas nicht-menschliches sein; das nennt Vico Vorsehung. Voegelin arbeitete nun Vicos Dilemma sehr genau heraus, das darin bestand zu erklären, wie ein nicht vom Menschen geschaffener Sinn vom Menschen überhaupt verstanden werden kann. Der Sinn des Ganzen kann nicht erkannt werden. Wie Voegelin später immer wieder betonen sollte: es gibt kein Eidos der Geschichte. Vicos Lösung des Dilemmas bestand nun darin zu sagen, dass der Sinn der Geschichte nur dann erkannt werden kann, wenn der Mensch die Offenbarung akzeptiert. Die christliche Lösung hat gegenüber den säkularistischen Konstruktionen den methodologischen Vorteil, dass sie nicht behauptet, eine empirische Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte finden zu können. Dennoch hat natürlich der Geschichtslauf immer noch einen finiten, transindividuellen Sinn, der sich nicht mit den Mitteln der Offenbarung deuten lässt. Auch mit diesem Problem wurde Vico fertig, und zwar indem er einen transindividuellen Faktor in die Struktur des individuellen menschlichen Geistes einführte, durch den die transindividuelle Vorsehung zum Leitprinzip im Menschen wird, das die aufeinanderfolgenden Generationen gleichsam ohne ihren Willen und ohne ihr Wissen an einer Sinnlinie entlang weiterleitet. Wenn mit dieser Annahme die Tatsache des Sinns in der Geschichte erklärt ist, so erhellt sich die Verstehbarkeit dieses Sinns nun daraus, dass die Vorsehung im Geist des Philosophen in einer Weise präsent ist, dass die providentielle Sinnlinie selbst eine Konstellation in der Geschichte hervorbringt, in der dieser durch menschliche Kontemplation erkennbar wird.

Voegelin kommentiert dies mit den Worten: „Diese Lösung ist insoweit klassisch, als wir beim gegenwärtigen Stand der Wissenschaft ihre Struktur nicht weiter verbessern können.“³⁴ Was er damit meinte, wird nach allem bisher Gesagten transparent. Die Möglichkeit, die der Mensch als Philosoph and Historiker hat, Geschichte zu verstehen, muss in etwas begründet sein, das auf einer, wie auch immer gearteten Korrespondenz zwischen den Linien in der Geschichte und dem Geist des Menschen besteht. Voegelin schließt auf eine solche Korrespondenz, ohne sich auf eine bestimmte Art festzulegen. Das transindividuelle Element muss nicht Vorsehung genannt werden, es kann auch das Unbewusste Schellings sein, oder eines der zahlreichen Symbole des neunzehnten Jahrhunderts, in denen der sich in der Geschichte entfaltende transindividuelle Sinn in biologischen, organologischen, soziologischen oder psychologischen Konstruktionen seinen Ausdruck fand. Dass Voegelin hier für reduktionistische Ideologien eintritt, belegt er abschließend mit den Worten:

Keine Wahl von Symbolen kann jedoch die Struktur des Problems ändern, und Symbole wie Vicos Vorsehung und Schellings unbewußter Grund, in denen das Individuum eins wird mit der Substanz des Universums, sind methodologisch denjenigen Symbolen vorzuziehen, die von den empirischen Seinsbereichen ausgeliehen sind, weil sie das Bewußtsein des transempirischen Charakters des Problems wach halten.³⁵

Inwieweit Voegelin damals selbst klar war, in welche Richtung eine Theorie gehen musste, die den transindividuellen Sinn in der Geschichte in einer philosophischen Symbolik sichtbar machen würde, ohne mit der Erweiterung des empirischen Horizontes zu kollidieren, ist nicht ohne weiteres festzu-

³⁴ Ebd., S. 132.

³⁵ Ebd.

stellen. Es gibt in seinen autobiographischen Reflexionen die bekannte Andeutung, dass seine Forschungsergebnisse der späten vierziger Jahre eine Neuorientierung erforderlich machten, dass deren Richtung ihm allerdings alles andere als klar war.³⁶ Noch deutlicher vielleicht zeigt sich diese Unsicherheit in einem Brief an den Historiker Friedrich Engel-Janosi, der die Entwicklung der „History“ auf Grund ständiger Manuskriptzusendungen genau mitverfolgen konnte. Voegelin hatte ihm im Herbst 1948 seine Kapitel über Marx geschickt. Engel-Janosi hatte gewisse Zweifel hinsichtlich der Geschlossenheit von Voegelins Marxbild ausgesprochen und die Frage gestellt, ob man nicht die historische Wirkung, die auch ein ansonsten unbefriedigender Denker gehabt hat, in das Urteil über seine Größe miteinbeziehen müsse. Darauf erwiderte Voegelin mit einer bei ihm ungewöhnlichen Äußerung von Selbstzweifel:

Ihr Brief vom 26. November, und der hübsche Artikel über „History and International Understanding“ kamen so gerade richtig – ich meine: um mir einen Klatsch auf den Kopf zu geben und mich in schwarze Reflexionen versinken zu lassen. Verstehen wir nun eigentlich Geschichte; oder verstehen wir sie nicht? Oder können wir sie vielleicht verstehen, wenn wir eine universalistische Geschichtsdeutung haben? Ist vielleicht doch am Ende der Versuch, den ich unternahme, einige Ordnung in der Geschichte des politischen Geistes zu finden, ein Unsinn? Und dann die Anregungen Ihres Briefes! Ist es vielleicht unerlaubt einen Denker zu analysieren und zu charakterisieren, ohne auf seine historische Wirksamkeit Rücksicht zu nehmen? Sie stellen dies, sehr mit Recht, für Locke und Marx zur Diskussion. Ist also Marx doch ein großer Denker, weil er gerade das getroffen hat, worauf seine Zeitgenossen angesprochen haben? Muß man erwägen, daß die Geschichte ihren Gang geht; und daß der, der sie in diesem Gang weitertreibt -- sei es ein Marx, ein Hitler, ein Stalin -- historisch „im Recht“

³⁶ *Autobiographical Reflections*, S. 64.

ist -- vielleicht mit Rücksicht auf Hegels Begriff der großen, historischen Persönlichkeit? Ist es angezeigt sich im Urteil zurückzuhalten, selbst wenn der fragliche Denker eine unerfreuliche Erscheinung ist, weil der historische Erfolg beweist, daß die Alternative nicht möglich war? Und was wird in diesem Fall aus der Autonomie des geistigen und sittlichen Urteils? Würde man nicht bei den Konniven mit der als historisch unvermeidlich erkannten Verderbnis landen? Oder liegt der Fall vielleicht noch viel komplizierter? Vielleicht so: daß der historische Erfolg immer auch der Beweis des geistig und sittlich Richtigen ist, insofern als dieses „Richtige“ sonderbare Wege hat sich zu verwirklichen? Müßte man sich auf eine „List der Vernunft“ einlassen? Sollte man gegenüber den großen historischen Figuren der letzten drei - bis vierhundert Jahre das Urteil suspendieren und die Zukunft auf ein dénouement warten lassen, das dann zeigen wird „wozu das alles gut war“ -- Ich neige im Augenblick fast dieser letzten Ansicht zu.³⁷

Ich habe Ausschnitte aus diesem Brief schon einmal, nämlich in der mit Ellis Sandoz gemeinsam verfassten „General Introduction to the Series“ zitiert und daraufhin gelegentlich die Reaktion erhalten, man dürfe solche Bemerkungen nicht zu ernst nehmen, vor allem bei einem Denker wie Voegelin, der immer schon weiter war, als er manchmal verlauten ließ. Daran mag etwas Wahres sein, vor allem im Hinblick auf die im folgenden Abschnitt noch zu behandelnden Platon-Analyse. Aber auch wenn man dies alles in Betracht zieht, so zeigt die Stelle zumindest, wie stark sich Voegelin der Tatsache bewusst war, dass er sich mit seiner Arbeit in wenig erforschten Regionen befand und wie überaus komplex das Problem des historischen Sinns tatsächlich war, das er bei Vico methodologisch schon durchaus klar artikuliert vorgefunden hatte. Was ist eigentlich historischer Erfolg? Ein sinn-

³⁷ Brief Voegelins an Engel-Janosi, datiert 7. Dezember 1949, Hoover-Institution-Archives, Box 11.

stiftender Ordnungsfaktor? Oder nicht vielmehr eine Kategorie der säkularisierenden Geschichtsschreibung der Moderne? Auf diese Fragen gibt nicht von ungefähr erst *Order and History* Antworten, die in der philosophischen Deutung der ökumenischen Reiche im vierten Band kulminieren. Die alten Modelle, die noch Vicos großen Neuansatz beeinträchtigt hatten, ließen sich nur langsam verdrängen. Das „weit-offene Feld“ einer neuen politische Wissenschaft, von dem Voegelin am Endes seines Vico-Kapitels spricht, wird von der Erweiterung unseres empirischen Geschichtswissens beherrscht, was Hand in Hand geht mit einer immer „tieferen Durchdringung der theoretischen Probleme der geistigen, evokativen und pragmatischen Geschichte“. „Wir dürfen“, schließt Voegelin, „eine Entwicklung der neuen Wissenschaft erwarten, die weit über den von Vico vorausgesehenen Rahmen hinausgeht, eine Erweiterung, für die die Studien von Schelling und Bergson, Spengler und Toynbee kaum mehr als ein erster Anfang sind.“³⁸ Eine solche neue Wissenschaft müsste dann wohl zuerst eine Überwindung der Schelling'schen Theogonie sein, deren Aporien letztlich in der Briefstelle an Engel-Janosi erschreckend klar werden.

³⁸ *History of Political Ideas*, Bd. 6, S.148.

III. Der ägyptische Mythos und das Unbewusste

Man sollte bei der Darstellung der theoretischen Entwicklung von Voegelins „History“ eines nie aus den Augen verlieren, nämlich dass es Voegelin nicht um eine Verbesserung der gängigen Geschichtsphilosophien ging, sondern – durchaus im Sinne Schellings – um die Frage nach der geistigen Ordnung von Person, Gesellschaft und Geschichte. Dass diese drei Ordnungselemente irgendwie zusammenhängen, war von Voegelin immer vorausgesetzt worden, schon in seinen frühesten Arbeiten, die unter dem Einfluss von Spann und Simmel standen. Das Problem bestand darin zu zeigen, wie sie zusammenhängen, und das nicht in einer wissenschaftlichen Metasprache von einem Standpunkt außerhalb des Ordnungszusammenhangs, sondern am Prozess selbst teilnehmend, mit Schelling und Vico, in Form und Sprache des Mythos. Als Voegelin sich 1949 um ein Guggenheim Fellowship bewarb, wies er darauf hin, dass er seit den späten zwanziger Jahren an einer „systematic theory of politics“ gearbeitet hatte und dass bereits im Frühstadium dieser theoretischen Arbeiten das Problem des politischen Mythos in den Vordergrund getreten war, das sich mit den bestehenden Theorien nicht bewältigen ließ. Als seine eigenen Beiträge zu dessen Bewältigung nannte Voegelin die beiden Rassebücher und die *Politischen Religionen*. Die „History“ habe ihm die Gelegenheit geboten und ihn gezwungen, die theoretischen Probleme einer solchen systematischen Theorie der Politik durchzuarbeiten. „Das wichtigste theoretische Resultat war die Entwicklung einer Theorie des Mythos, die die Interpretation aller Typen von politischen Ideen ermöglichte, die in der westlichen Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart tatsächlich vorge-

kommen sind.“³⁹ Voegelin versäumt dabei nicht, auf seine Artikel „Plato’s Egyptian Myth“ (1947) und „Plato’s Gorgias“ (1949) hinzuweisen. In der „History“ seien die systematischen Probleme einer Theorie der Politik jedoch nur inzidentell entwickelt worden, im Zusammenhang ihres geschichtlichen Erscheinens. Er sehe sich jetzt jedoch in der Lage, eine solche Theorie im Rahmen eines Bandes zu entwickeln, in Fortführung der „Rechtslehre“ und der „Herrschaftslehre“ von 1930. Überdies habe er sich seit vier Jahren mit chinesischer Geschichte und Ideen beschäftigt, die er jedoch nicht die „History“ aufzunehmen beabsichtige.

Das Bild, das Voegelin den Gutachtern der Guggenheim Foundation von Ziel und Stand seiner „systematischen Theorie der Politik“ zeichnete, wich nun doch stark ab von dem, was ursprünglich als die „History of Political Ideas“ angelegt worden war. Diese erscheint nun mehr als ein „Materialien“-Werk für die im Entstehen begriffene Theorie der Politik. Wie Voegelin den Gutachtern schrieb:

Das Folgende ist eine Aufzählung der Hauptpunkte, die als endgültig erledigt und im Großen und Ganzen als ausgearbeitet angesehen werden dürfen. Das Grundziel des Werkes ist die Restaurierung des klassischen, d.h., des Platonisch-Aristotelischen Bereichs einer Theorie der Politik. Die Realisierung dieses Ziels erfordert die Ausarbeitung (1) einer philosophischen Anthropologie, einer Theorie der Natur des Menschen, (2) einer Theorie der politischen Gesellschaft, in der sich die Natur des Menschen aktualisiert, (3) einer Theorie der Dynamik politischer Formen in historischen Zyklen, (4) einer Theorie der Ideen (politischen Mythen) als konstitutivem Faktor politischer Realität.⁴⁰

³⁹ Voegelin, Plans for Work, beigefügt seiner Bewerbung um ein Guggenheim Fellowship, Herbst 1949.

⁴⁰ Ebd.

Im weiteren Verlauf seiner Bewerbung verweist Voegelin nicht nur auf die historische Spannweite seines geplanten Werkes, von der Prähistorie bis zur globalen Verwestlichung der Erde, sondern begründet seine europäischen Reisepläne vor allem damit, dass die wesentlichen Erkenntnisse zu den erwähnten Bereichen vor und während des Weltkriegs in Europa stattgefunden hätten und er sich mit den führenden Philosophen und Wissenschaftlern darüber unterhalten müsse. Noch deutlicher lässt sich der Fortschritt von der „History“ zu dem neuen Hauptwerk nicht ausdrücken. Was in Zusammenhang mit meiner Analyse aber interessiert, ist der vierte Punkt in der oben zitierten Aufzählung, die Theorie der Ideen, beziehungsweise, der politischen Mythen.

Schelling, Vico, Platon – oder sollte man nicht besser mit Platon anfangen? Wenden wir uns zum Abschluss dieser Studie dem im August 1947 im *Journal of Politics* veröffentlichten Aufsatz „Plato’s Egyptian Myth“ zu. Voegelin stellt den Zusammenhang selbst am besten in einem Brief an Max Mintz dar, in dem er schreibt:

Bei alledem ist die „History“ weitergegangen. Die Sommer-Materialien [gemeint sind die jährlichen Forschungen in der Harvard Widener Library;T.H.] sind aufgearbeitet (Vico, d’Alembert, Turgot, Condorcet). Die letzten Monate arbeite ich an einem neuen Plato-Kapitel. Das alte erwies sich als unzulänglich, nachdem ich Vico und Schelling durchgearbeitet hatte. Das Ergebnis dürfte Sie interessieren. Es handelt sich um eine Neu-Interpretation des Spätwerkes – Theaitetos, Politikos, Timaios, Critias. Es sind neue Dinge herausgekommen, unter dem Gesichtspunkt, daß die Zyklentheorie Platon’s funktionell das Gegenstück zu den Eschatologien in der nach-christlichen Zeit ist. Im besonderen glaube ich, eine

einigermaßen plausible Deutung der Atlantis-Sage gefunden zu haben (die zur Gänze Plato's Erfindung zu sein scheint).⁴¹

Kurze Zeit später äußert Voegelin sich noch einmal gegenüber Max Mintz zum Thema des „Ägyptischen Mythos“:

Bei Gelegenheit der Arbeit am Timäus habe ich auch endlich eine Theorie des Mythos ausgearbeitet, von der ich (wenigstens im Augenblick) glaube, daß sie haltbar ist. Diese Theorie des Mythos hat mich seit 15 Jahren geplagt, weil man ohne sie die Theorie der Politik nicht systematisch behandeln kann.⁴²

Ähnliches findet sich auch in Briefen an andere Korrespondenten. Nun aber zum „Ägyptischen Mythos“ selbst. Der Vergleich des Artikels mit dem Text im dritten Band von *Order and History* zeigt, dass die beiden Texte mehr oder weniger identisch sind, abgesehen von einem kurzen Einleitungsabsatz und einer „Note“ am Schluss des Artikels. Im einleitenden Absatz spricht Voegelin davon, dass die „techniques“ zur Interpretation der Platonischen Mythen erst „vor kurzem“ entwickelt worden seien, so dass die Analyse der späten Platonischen Mythen jetzt mit einiger Hoffnung auf Erfolg unternommen werden könne. Von wem diese „techniques“ entwickelt worden sind, sagt der Verfasser nicht. Die Vermutung liegt nahe, dass Voegelin nicht nur aus Bescheidenheit verschweigt, er selbst sei der Urheber dieser „techniques“, sondern dass er zugleich auch Schelling und Vico damit Tribut zollt, da seine vorausgegangenen Interpretationen dieser Denker zwangsläufig seine Interpretation Platons beeinflussten. Der Dialog, in dem Sokrates diesen Mythos erzählt, ist der *Timäus*, der zeitlich am Abend nach der

⁴¹ Brief von Voegelin an Max Mintz, ohne Datum, wahrscheinlich Februar/März 1947, Hoover-Institution Archives, Box 25.

⁴² Brief von Voegelin an Mintz, datiert 20. April 1947.

Politeia angesiedelt ist. Die Gesprächsteilnehmer sind Timäus, Kritias, Hermokrates und ein Ungenannter. Nach der Darstellung der paradigmatischen Polis in der *Politeia* bleibe der Eindruck, man sehe schöne Geschöpfe in ruhender Stellung an, führt Sokrates aus; es sei nun der Zeitpunkt gekommen, die historischen Kämpfe der Polis, die zu diesem Höhepunkt geführt haben, in einem Epos darzustellen. Sokrates selbst sieht sich nicht in der Lage, ein solches Epos zu schaffen, hält aber auch die Dichter und Sophisten für ungeeignet für diese Aufgabe. Es sind die Gefährten in diesem Dialog, die am ehesten einer solchen Aufgabe gewachsen seien. Und tatsächlich hatte sich Kritias bereits auf dem Nachhauseweg vom Dialog des Vorabends an eine alte Sage erinnert, die er von seinem Großvater, dem älteren Kritias, gehört hatte. Der wiederum hatte sie von Solon gehört, und dieser von den Priestern zu Sais während seiner Reise nach Ägypten. Diese Priester dienten einer Göttin, die die Ägypter für identisch mit Athene hielten. Darüber hinaus hatten die Priester von Sais ein Wissen über das Altertum, das weit über das älteste Wissen der Hellenen hinausging. Selbst deren Wissen von Deukalion und Pyrrha und der großen Flut aber sei in der Sicht der Priester von Sais nur das von Kindern, und so sei unter den Hellenen kein alter Mann. Die großen Erdkatastrophen, die in langen Abständen die menschlichen Zivilisationen vernichteten, hätten nur Ägypten verschont, und so sei in Ägypten die Erinnerung an die Katastrophen stets lebendig, während andere Zivilisationen immer wieder neu beginnen müssten und deswegen keine Erinnerung an ihre Vorgeschichte hätten. So wüssten die Athener nicht, dass das frühere Athen neuntausend Jahre alt sei, tausend Jahre älter als Sais selbst. Die Gesetze dieses alten Athen seien durch *phronesis* geordnet gewesen, so wie die des jetzigen Sais. Und diese wohlgeordnete Stadt habe eine noble Geschichte, zu deren größten Taten der Sieg im Krieg gegen

Atlantis gehört habe. Die riesige Insel Atlantis sei westlich der Säulen des Herakles gelegen und so groß wie Libyen und Asien zusammen gewesen. Im Angriffskrieg von Atlantis gegen die Völker Europas und Asien seien es die Athener gewesen, die der atlantischen Invasion standgehalten hätten, als bereits alle anderen Völker besiegt gewesen seien, und es seien sie gewesen, die die letzte Schlacht gewonnen hätten. Einige Zeit nach diesem Krieg hätten große Erdbeben und Fluten Atlantis vernichtet. Soweit die Geschichte, die Solon dem älteren Kritias erzählt hatte.

Voegelins Interpretation der Sage baut sich nun im Kontrast zur Problematik der *Politeia* auf. Dort war das Paradigma der wohlgeordneten Polis im Himmel neben die wohlgeordnete Seele gestellt worden, aber der Status der Idee der realen Polis war nie völlig geklärt worden. In moderner Terminologie ist die wohlgeordnete Polis eine „Projektion“ der wohlgeordneten Seele. Es bleibt jedoch ein Unbehagen, was den Status der Idee angeht. Die perfekte Polis existiere nur *en logois*, sagt einer der Gesprächspartner in der *Politeia*, im *Timäus* ist die Beschreibung dieser Polis nun als Mythos, als Fabel, als Fiktion charakterisiert. Wie der Mythos in die Wahrheit der „real existierenden“ Polis übersetzt werden kann, das ist die Frage des *Timäus*. In der Sprache Voegelins also: Die Evokation der Idee und ihre Realisierung in politische Handlung bleiben in der *Politeia* in der Schweben. Selbst wenn der Appell an das Volk erfolgreich sein und in eine geistige Erneuerung von Hellas münden sollte, so bleibt doch die Frage offen, was der Status der Idee wäre, wenn sie sich nicht in einer historisch realen Ordnung verkörpern ließe. Was wäre der Status der Idee der wohlgeordneten Polis, wenn sie nicht der erste Schritt zu ihrer realen Verkörperung wäre? Bleibt die Idee dann noch Idee, wird sie nicht nur zur subjektiven

Meinung? Dies ist nach Voegelin die offene Frage der *Politeia*, die jetzt im *Timäus* durch den Mythos beantwortet wird, der die wohlgeordnete Polis vom Status einer Fabel zum Status einer Ordnung in geschichtlicher Realität erhebt.

Voegelin tut nun einen entscheidenden Schritt, indem er den Mythos des *Timäus* zum symbolischen Äquivalent der christlichen Offenbarung der Heilsgeschichte im Augustinischen Sinn und der Offenbarung der historischen Dialektik im Marx'schen Sinn erklärt. Da Platon aber weder die Idee eines transzendenten Geschicks der Seele noch die einer weltimmanenten Idee der Transfiguration der Geschichte zu Verfügung standen, musste eine andere Lösung gefunden werden. Platon fand sie im Mythos der Natur und ihrer kosmischen Rhythmen. „Die Idee der wohlgeordneten Polis ist gegenwärtig in der historischen Realität nicht verkörpert.“ Wenn wir ihr trotzdem einen objektiven Status als ein „Maß“ in der Realität zuschreiben können, so geschieht das, weil die Objektivität auf einer früheren oder späteren Verkörperung beruht. Es muss eine Theorie gefunden werden, die die zeitweilige „Entkörperung“ erklärt. Platons Mythos der Gesellschaft mit ihrem Rhythmus von Kristallisierung und Verfall folgt dem kosmischen Rhythmus von Ordnung und Unordnung. Dieser Mythos ist das reife Werk Platons, des Dichters. Das Folgende muss im Zitat gebracht werden, da es außerordentlich wichtig für Voegelins Theorie ist:

Wir haben bereits auf das geniale Mittel hingewiesen, durch das die Basis der Objektivität über die evokative Seele Platons hinausgeführt wird. Der Bericht des Sokrates erweckt die Erinnerung des Kritias; dessen Erinnerungen führen uns zu den Offenbarungen des älteren Kritias; von dort gehen wir weiter zur Erzählung des Solon; von dort zu den Geschichten der Saitischen Priester; und die Schriften von Sais führen schließlich zum Athen des vorangegangenen Äons. Mit jedem

Schritt erweitert die Genealogie das kollektive Gedächtnis; von dem einsamen Sprecher Sokrates zu dem Zeitgenossen Kritias; von der zeitgenössischen Generation zu den Generationen der Vorfahren, von Solon über die hellenische Welt hinaus zur ägyptischen und durch die Erinnerung der ägyptischen Schriften über den gegenwärtigen kosmischen Aon hinaus hin zum vorausgegangenen Zyklus. Die Polis selbst wird überdies in diesem Prozeß mit Realität erfüllt; von der Evokation durch Sokrates zur nachahmenden Realität von Sais und schließlich zur vollen, ursprünglichen Realität des früheren Athens.⁴³

Das Leitmotiv dieses Aufstiegs zu den Anfängen ist das von Jugend und Alter im Abstieg der Idee in die Gegenwart; die *phronesis* der Gründergottheiten von Athen und Sais zu den Bürgern wird weitergegeben von den Alten zu den Jungen. Das Vergessen der vorangegangenen Zyklen, das die Hellenen zu Kindern macht, wird im Folgenden zu einer großartigen Symbolik ausgebaut; Solon, das Kind, das die Erzählung von den Alten von Sais empfangen hatte, gegenüber Solon, dem alten Mann, der die Sage weitergibt an einen Knaben, den Sohn seines Freundes Dropides und schließlich die Weitergabe der Sage vom älteren zum jungen Kritias. Voegelin weist nun auf einen wichtigen Umstand hin; die Weitergabe der Geschichte hat aufgehört. Der inzwischen auch alt gewordene Kritias hatte die Geschichte vergessen, bevor der Bericht von Sokrates am Vorabend in ihm wieder die Erinnerung daran erweckt hatte. Die Erinnerung an die Geschichte erfolgt, wie erwähnt, auf dem Heimweg im Gespräch mit Freunden, hervorgerufen durch die bemerkenswerte Ähnlichkeit, die Kritias

⁴³ Eric Voegelin, Plato's Egyptian Myth, in: *The Journal of Politics*, IX, 3 (August, 1947), S. 312 (im Folgenden als "Egyptian Myth" zitiert). Ebenso in: *Plato and Aristotle*, Bd. 3, *Order and History*, Baton Rouge: LSU Press 1957, S. 174 f., sowie der Neuausgabe des Bandes in *Collected Works*, Bd. 16, Hrsg. Dante Germino, Columbia: University of Missouri Press, 2000, S. 228 f.

zwischen der Sokratischen und der erinnerten Polis der Erzählung Solons entdeckt. Während der Nacht vollzieht Kritias die Anamnesis, die die Geschichte aus der Erinnerung der Jugend in die Gegenwart bringt. Die Jugend ist das Gefäß der Idee, das Alter kann zur Idee durch Erinnerung wieder Zugang erlangen. „Die Jugend ist dem göttlichen Ursprung näher, und die Jugend des Ursprungs muss zurückgebracht werden durch die Anamnesis des Alters.“⁴⁴ Der *Timäus* stellt einen Epochenabschluss in dem neuntausend Jahre alten Zyklus der Idee dar; der Abend des *Timäus* ist der Abend der alten Männer, die das Agathon gesehen haben. Die Bestätigung der „Projektion“ der Seele des Mystikers Sokrates durch den ägyptischen Mythos des Kritias ist nicht nur das Zustimmung der jungen Zuhörer in der *Politeia*, betont Voegelin, es ist vielmehr eine unabhängige Bestätigung durch die Einführung der historischen Dimension der Polis. Der Projektion des Sokrates entspricht das Heraufholen der Jugend des Kosmos durch Kritias.

Es war nötig, den Leser an die Einzelheiten des platonischen Mythos zu erinnern, da sonst die Interpretation, die Voegelin diesem poetischen Mythos gibt, und die Folgerungen, die er daraus nicht nur für Platon, sondern eben wesentlich für sein eigenes Verständnis von Mensch, Politik und Geschichte zieht, weitgehend unverständlich bleiben und sich grundsätzlich einer Kritik entziehen würden. In seiner eigenen Erörterung des ägyptischen Mythos stellt Voegelin sich nun auch außerhalb der Erzählung und ihrer Struktur und fragt sich und seine Leser nach der Bedeutung des Ganzen. Da ist zuerst einmal das weitgehend dichterisch frei gestaltete Personal des

⁴⁴ Egyptian Myth, S. 314; *Plato and Aristotle*, S. 176; *Collected Works*, Bd. 16, S. 230.

Dialogs, die Abwesenheit historisch-faktischer Elemente, der, wie Voegelin meint, von Platon erfundene Mythos von Atlantis. Aus alledem zieht Voegelin den Schluss, dass der ahistorische Charakter des *Timäus* zentral für sein Verständnis sein muss, dass der Sokrates-Platon der *Politeia* zum Kritias-Platon des *Timäus* geworden ist, der Atlantis durch Anamnesis findet und die Jugend, in der er diesen Mythos findet, ist nicht die des biographischen Kritias oder seine eigene, „sondern die des kollektiven Unbewussten, das in ihm lebendig ist.“⁴⁵ Wie Voegelin mit dem kollektiven Unbewussten hier operiert, erinnert erstaunlich an den zwanzig Jahre später verfassten Essay „Equivalences of Experience and Symbolization in History“⁴⁶ Hier geht es ihm um die Weitergabe des evokativen Mythos, wobei die entfernte Vergangenheit die Tiefendimension der kollektiven Seele symbolisiert, politisch sich die kollektive Seele von Solon zu Kritias spannt, um endlich zur kollektiven Seele der universalen Menschheit zu gelangen (das alte Athen und Sais) und darüber hinaus zum ursprünglichen Leben des Kosmos, dessen Wirken und Streben der Mensch entspringt (die Ebene der Götter). Das Paradigma der *Politeia* war im Himmel angesiedelt und manifestierte sich in den Mächten der sokratischen Seele, *Thanatos*, *Eros* und *Dike*. Dieses himmlische Paradigma muss jetzt seine Authentizität durch die Zustimmung des Unbewussten erhalten; die mythischen Mächte der auf das Agathon gerichteten individuellen Seele weichen den mythischen Mächten der kollektiven Seele, die in ihrer Tiefe in das Leben des Kosmos reicht.

⁴⁵ Egyptian Myth, S. 316; *Plato and Aristotle*, S. 178; *Collected Works*, Bd. 16, 232.

⁴⁶ *Published Essays 1966-1985*, Hrsg. Ellis Sandoz, Baton Rouge: LSU Press, 1990, SS. 115-133. Deutsch in: Eric Voegelin, *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, Hrsg. Peter J. Opitz, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. 99-126

Voegelins Interpretation des ägyptischen Mythos ist so brillant, wie sie problematisch ist. Denn die Einführung eines „kollektiven Unbewussten“, ob nun Jung'sch oder nicht, rückt seine Deutung doch sehr in den Bereich des Psychologischen und entfernt sie von der Orientierung am transzendenten Ordnungszentrum. Bevor man jedoch Voegelin eines leichtfertigen Psychologisierens des Mythos bezichtigt, sollte man sich auf die Argumentation einlassen. Worum es ihm geht, ist nicht die Überwindung des intelligiblen Reiches der *Politeia*, sondern dessen Erweiterung bei Platon in die pythagoräische Erfahrung von Maß und Rhythmus in der Natur. Es ist Voegelin ganz offensichtlich darum zu tun, Platons Weg vom Kosmion zum Kosmos zu zeigen, wobei die Dimensionen des Kosmos eben auch die der Geschichte und der Natur sind. Sokrates-Platons Widerstand gegen die „traditionelle“ Polis führte historisch nicht zur Realisierung des mystischen Paradigma; dagegen wird im Mythos des Kritias eine neue Dimension gewonnen, denn

im Leben der Seele ist jetzt die Einsamkeit der Kontemplation in Harmonie mit den Rhythmen des Volks, des Menschengeschlechts und des Kosmos. Das Zeitalter des intellektuellen Verstehens (*intellection*), immer in prekärer Revolte gegen das Erscheinen der Geschichte, hat seine Kraft und Stütze in der Jugend des Unbewußten gefunden.⁴⁷

Ist Voegelin mit dieser, Paul Friedländers Platon-Deutung nahen Interpretation schließlich doch jene Verbindung von evokativer Idee und Theorie gelungen, die er in der Einleitung zur „History“ für unmöglich erklärt hatte? War das „intellektuelle Verstehen“ zu guter Letzt durch den Mythos gerettet worden? Voegelins persönliche Hinweise auf seine Interpretation

⁴⁷ Egyptian Myth, S. 318; *Plato and Aristotle*, S. 179; *Collected Works*, Bd. 16, S. 233.

schließen eine solche Deutung nicht aus. Hier wird ein Bereich berührt, der für unser Verständnis von Voegelins Werk und Wirkung im ganzen von immenser Wichtigkeit ist. Denn lässt nicht schon Voegelins in seine Jugend zurückgehendes Interesse an Dichtung und Literatur den Schluss zu, dass er von Anfang an seine analytisch-intellektuelle Durchdringung der Realität durch den Mythos gerettet sehen wollte? Die Frage war nur, was für einen Mythos? Den von *Rasse und Staat* etwa? Oder einen Mythos, der differenzierter, persönlicher ist, aber eben darum der evokativen Macht ermangelt, die dem politischen Mythos zu eigen ist? Der Schlussteil des „Egyptian Myth“ zeigt hier Perspektiven auf, die das Denken Voegelins bis zu seinem Tod bestimmen sollten. Er lässt sich nämlich in diesem Teil auf eine eingehende Diskussion von Platons Dichtungstheorie und Platons Selbstverständnis als eines Dichters ein, der das poetische Potential Solons aktualisierte und damit die Antwort gab auf die Frage, ob der Solon, der den ägyptischen Mythos in ein Epos hätte verwandeln können, nicht größer geworden wäre als Hesiod und Homer. Ein kühner Gedanke, der Voegelin zur Stellungnahme und zu einer eingehenderen Auseinandersetzung mit Buch X der *Politeia* zwang, als der in seiner Analyse dieses Werkes selbst. In Buch X rangierten der Gesetzgeber Solon und Pythagoras höher als der Dichter der Hellenen, Homer; im *Timäus* hat Platon diese Position keineswegs zurückgenommen. Voegelin löst den scheinbaren Widerspruch dieser Aussagen dadurch, dass er verschiedene Schichten in der Persönlichkeit Platons postuliert, die sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern vielmehr ergänzen. Solon im *Timäus* ist nicht etwa die integrale Persönlichkeit Platons, sondern eine Schicht im Leben der platonischen Seele, die durch Sokrates symbolisiert wird. Sokrates jedoch konnte den Preisgesang auf die reale Polis nicht singen und

überließ dies den „Schichten des Unbewussten“, wie Voegelin es formuliert, die im *Timäus* und im *Kritias* durch Ägypten und Jugend repräsentiert werden. Aus diesen Schichten holt Platon anamnetisch die Atlantissage herauf ins Bewusstsein. Aber dieser Platon lässt sich nicht mehr festlegen auf eine Identifikation, sei es die des Gesetzgebers der *Politeia*, sei es die des Gründers einer Schule, oder gar die eines Dichters, aber nicht eines mimetischen Dichters, sondern eines Dichters der Idee. Aber wenn der *Timäus* etwas Biographisches über Platon selbst aussagt, so ist es dessen Absage an die Politik. Dafür aber tritt der Dichter der Idee auf den Plan, ein letzter Abgesang an das, was sich nicht realisieren lassen wollte. Mit der „ganz offensichtlich erfundenen Sage vom prähistorischen Athen und dem Krieg mit Atlantis“ schafft der Dichter Platon einen *alethinós logos*, eine wahre Geschichte. „Die Quelle ihrer Wahrheit ist die symbolische ‚Jugend‘ oder das symbolische ‚Ägypten‘ des Unbewussten.“⁴⁸ Dagegen verblasen die Fabeln der anderen Dichter.

Es würde sich lohnen, die abschließenden Seiten des Artikels ebenfalls einer eingehenden Analyse zu unterziehen, jedoch tragen sie weniger zum Kern des Problems bei, als die ‚Note‘, mit der Voegelin das Problem des Mythos in die Gegenwart zu bringen sucht. Hier wird eine direkte Parallele zwischen Platon und Schelling gezogen: „In beiden Fällen kommt der Philosophie des Unbewussten eine systematische Bedeutung im Verlauf der Reaktion gegen das vorausgehende Zeitalter der Aufklärung zu. Ein Vergleich mit modernen Erscheinungen wäre überdies von Nutzen in der Erklärung von Platons An-

⁴⁸ Egyptian Myth, S. 322 f. Dieser Teil findet sich nicht in der Version von *Order and History*.

griff auf die mimetische Dichtung gewesen.”⁴⁹ Was Voegelin damals für bedenkenswert hielt, war die Differenzierung vom Mythos des Volkes zu der „neuen Ebene des geistigen Bewußtseins“ in Griechenland. Diese Differenzierung oder „advancement“, wie er es damals noch nannte, ist ein Ereignis in der geistigen Geschichte der Menschheit – der erste Akt dieser Geschichte, die vom Christentum vollendet wurde. Derartige Brüche des Mystikers mit den traditionellen Ausdrucksformen ereignen sich in allen Zivilisationen. Höhepunkte mimetischer Kunst gehen ihnen voraus, nur um schließlich in der Endphase der Zivilisation in neue Formen einzumünden, deren „Wahrheit“ nicht mehr von der realistischen Nachahmung der Realität besteht, sondern in etwas, das vom Unbewussten herkommt. Voegelins eigene Erfahrung orientiert sich an der Kunst des modernen Romans und den Überwindungen der traditionellen Formen des Romans durch James Joyce und Hermann Broch. Darüber ließe sich einiges Interessante sagen, da sowohl Broch als auch Joyce sich dieser mystischen Komponente ihres Werks klar bewusst waren. Brochs 1945 erschienener Roman *Der Tod des Vergil* diene Voegelin hier vor allem als Modell dafür, wie eine dichterische Kritik des positivistischen Szientismus der Moderne möglich wird. Wichtiger im gegenwärtigen Zusammenhang jedoch ist, dass Voegelin in der Weiterführung des Timäus-Kapitels in *Plato and Aristotle* diese doch sehr europäische Episode nicht erwähnt, sondern einen theoretischen Abschnitt einfügt, „The Philosophy of the Myth“, der im Wesentlichen die erste klar artikulierte Stellungnahme zu den Problemen ist, um die sein Spätwerk kreist und der durchaus als philosophische Parallele zu den Unternehmen der modernen Dichtung verstanden werden darf. Wenn hier die biographischen Daten aus der

⁴⁹ Egyptian Myth, S. 323.

Korrespondenz auch seltener werden, so ist doch klar, dass dieser Abschnitt nicht wesentlich später entstanden sein kann als „The Egyptian Myth“. Denn schon zu Sylvester 1947 schreibt er an Schütz:

Augenblicklich bin ich so gut wie völlig isoliert und kann mit keinem Menschen über die Probleme, an denen ich arbeite, sprechen. Im Lauf der Jahre haben sich diese Probleme so entwickelt, daß sie weit über jeden Kontakt mit den stabil gebliebenen Interessen unserer Freunde von der Rechtstheorie und Nationalökonomie hinaus sind. Der einzige, der das Wachsen des MSS verfolgt (und es in seinen Vorlesungen benützt) ist Engel. Aber sein Interesse liegt mehr im historischen Detail als in der philosophischen Problematik, die für ihn im wesentlichen durch seinen Katholizismus gelöst zu sein scheint. Und je länger ich an diesem Stoff arbeite, desto mehr rückt das Problem der Historizität des Geistes und der Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie in das Zentrum.⁵⁰

Ungern enthalte ich dem Leser einige darauf folgende boshafte Bemerkungen Voegelins über seine qualvolle Beschäftigung mit dem englischen 18. Jahrhundert vor, aber es geht hier ganz eindeutig um den Tatbestand, dass er zu diesem Zeitpunkt über das Referieren, die positivistisch-mimetische Darstellung der Geschichte, ob Ideen- oder Geistesgeschichte, hinausgekommen war und dass die bereits hochdifferenzierte „Philosophy of the Myth“ genau das war, was damals nur wenige verstanden, zumindest im Kreis der nach Amerika emigrierten Bekannten oder wohl auch der aus dem amerikanischen Milieu stammenden Freunde. Mehr noch als in dem später entstandenen Band *Israel and Revelation* wendet sich Voegelin hier seinem Hauptproblem zu – Erfahrung, Bewusstsein und Mythos. Platons Leistung besteht nach Voegelin darin, dass er gesehen hat, dass die Ausweitung der Ordnung der Seele, zu-

⁵⁰ Brief Voegelins an Schütz, datiert 31. Dezember 1947.

erst auf die Ordnung der Polis und dann auf den Kosmos, grundsätzliche philosophische Probleme berührt, die Voegelin noch im Timäus-Kapitel von *In Search of Order* beschäftigten. Es scheint mir, als ob jene Sätze aus der „Philosophy of Myth“ immer noch nicht die Beachtung gefunden haben, die sie verdienen, vor allem, wenn man sie in den zeitlichen Zusammenhang stellt, in dem sie niedergeschrieben wurden.

Der *Timäus* markiert eine Epoche in der Geschichte der Menschheit, in dem Sinne, daß in diesem Werk die Psyche das kritische Bewusstsein der Methode erlangt hat, durch das es seine eigenen Erfahrungen symbolisiert. Folglich kann keine Philosophie von Ordnung und Symbolen noch adäquat sein, es sei denn, sie hat die platonische Philosophie des Mythos in der Substanz in ihre eigenen Prinzipien aufgenommen.⁵¹

Was Voegelin auf den folgenden Seiten über die positivistische Wissenschaft zu sagen hat, erklärt besser als alle anderen kritischen Ansätze, warum er etwa zur selben Zeit zum polemischen Angriff auf die Moderne und ihre gnostischen Wurzeln in der *Neuen Wissenschaft* überging. Der Positivismus zerstört das Verständnis des Mythos, weil er die Symbole, die aus dem Unbewussten kommen, in Begriffe und verifizierbare Propositionen umdeutet. Die Mythen der Vergangenheit, genau wie die Mythen der Gegenwart, bleiben so unverstanden. „Der Mythos hat eine fundamentale Funktion in der menschlicher Existenz, und Mythen werden geschaffen, gleichgültig was irgendjemand darüber denkt.“⁵²

⁵¹ *Plato and Aristotle*, S. 183; *Collected Works*, Bd. 16, S. 237.

⁵² Ebd., S. 241.

Eine eingehende Analyse von Voegelins Philosophie des Mythos, hier und in seinen anderen Werken, steht noch aus. Sie würde offensichtlich den Rahmen dieses Essays sprengen, in dem es in erster Linie darum ging, den Übergang von bereits klar erkennbaren Ansätzen zu einer solchen Philosophie und ihrer allmählichen Herausarbeitung zu skizzieren. Sie wird aber schon deshalb notwendig, weil sich in der Auseinandersetzung mit dem sogenannten mythischen Wissen erst die Probleme angehen lassen, die auch bei Voegelin später nur angedeutet wurden, nämlich die des Subjekt-Objekt-Bewusstseins, also des intentionalen Bewusstseins, und der „Es-Realität“. Dass es bei Voegelin immer ein „mythisches Bewusstsein“ gegeben hat, lässt sich bereits in seinen frühen Arbeiten dokumentieren. Warum dieses mythische Bewusstsein bei ihm so ausgeprägt war, das ist dann genau eine der Fragen, auf die es keine „wissenschaftliche“, sondern nur eine philosophische Antwort geben kann. Liest man mit diesem Bewusstsein die letzten zwei Seiten der „Philosophy of the Myth“, so zeigt sich das mythische Bewusstsein dort als die *fides* des Philosophen Voegelin, die von Platon über Anselm bis zu jenem Schelling reicht, von dem er einst den Gedanken aufgenommen hatte, dass „die Philosophie des Mythos selbst eine Philosophie der Seele sein muss“. Zwar wird Schelling zum Abschluss neben Platon gestellt, aber mit dem *caveat*, er habe „die gnostische Neigung, das Unbewusste zu intellektualisieren und seine Bewegungen auf die Formel des dialektischen Prozesses zu reduzieren“, das heißt, Gott wie ein offenes Buch lesen zu wollen, wie Voegelin unter Hinweis auf Irenäus ausführt.⁵³ Es lohnt sich in diesem Kontext, noch einmal Voe-

⁵³ *Plato and Aristotle*, S. 193; *Collected Works*, Bd. 16, S. 247.

gelins Darstellung Schellings genau zu untersuchen und, wie ich es oben getan habe, die Dialektik des Bewusstseins und die Frage der Theogonie in den Vordergrund zu rücken. Dann wird nämlich deutlich, wie eng Voegelins eigene Entwicklung als politischer Philosoph mit den Veränderungen in seiner Haltung zu Schelling zu tun hat. Die Dialektik von wissendem und unwissendem Wesen, die Frage nach dem Ursprung der von Schelling postulierten *Mitwissenschaft* des Menschen an der Schöpfung zeigten Voegelin in den folgenden Jahren die Richtung, in die seine eigene Forschung gehen sollte. Er hatte in den platonischen Mythen etwas Neues entdeckt, das imaginative Spiel mit der Vergangenheit, der Jugend Ägyptens, um es einmal auf den metaphorischen Nenner zu bringen. Dieses imaginative Spiel ist Anamnesis und Glaube zugleich; seine Form ist die des Mythos. Dagegen entpuppt sich die *Mitwissenschaft* der Schelling'schen Dialektik von Bewusstem und Unbewussten als der Mythos der Gnosis, weil der dialektische Prozess eben doch zuletzt die Richtung des Erkennens des sich selbst (noch) nicht wissenden Wissens hat. Ob Voegelin Schelling zuletzt Gerechtigkeit widerfahren ließ, bleibt dahingestellt. Darum geht es ohnehin nicht. Wichtig ist vielmehr, dass Voegelin in den Jahren zwischen 1945 und 1949 in sich die philosophischen Spannungen austrägt, die man etwa in der Trias Platon, Schelling und Vico sehen kann. Der Gnosisverdacht hinsichtlich der westlichen Entwicklung verstärkte sich dabei und fand seinen Ausdruck in der *Neuen Wissenschaft*. Das imaginative Spiel mit der Vergangenheit, der eigentliche Mythos, wurde – wie man überspitzt sagen könnte – zum ersten Band von *Order and History*, das heißt, *Israel and Revelation*.

Gnosis und Fides, dies sind die zwei Pole, zwischen denen Voegelins Denken gespannt ist. Der große Analytiker der anti-

ken und modern Gnosis wusste nur allzu gut, wovon er sprach. Dass er selbst letztlich der gnostischen Neigung nicht erlegen ist, hat mit seiner intellektuellen Ehrlichkeit zu tun, die sich bei ihm stets in einer gesunden Skepsis gegen allzu großartige Lösungsversuche ausdrückte. Selbst Schellings geniale Spekulation, die in der Idee der Theogonie kulminiert, macht da keine Ausnahme. Wie Voegelin die Spannung zwischen Gnosis und Fides erfuhr, welche Bedeutung sie für die Methodik seines Denkens und Forschens hat, lässt sich sehr schön aus einer Briefstelle an einen alten Bekannten erkennen, wo er auf das eine Element hinweist, das bei Schelling und anderen fehlt, nämlich das der christlichen Analyse von Wissen und Glauben. Ich stelle das Zitat an den Schluss dieses Essays.

Sie fragen: welche Erklärung gibt uns ein solcher Naturmythus [Yin und Yang] für das Verständnis geistiger Zusammenhänge? Da muß ich mir meine letzten Haare ausreißen! Was ist denn ein Naturmythus, wenn nicht eine Projektion eines menschlichen, seelischen Prozesses? Was könnte er überhaupt anderes sein als ein geistiger Zusammenhang? Das ist doch gerade die Bedeutung der Mythen für die Geisteswissenschaft, daß wir in ihnen die Niederschläge geistiger Zusammenhänge besitzen, die uns auf den rational differenzierten Bewußtseinstufen entgehen. Das Anselmische credo ut intelligam und die Thomistische cognitio fidei formulieren das Prinzip der Erkenntnis durch fides (das mythenformende Bewußtsein) spezifisch für den Erkenntniswert der christlichen Symbolik. Aber dieses Prinzip gilt natürlich ganz allgemein für den ganzen Mythenschatz der Menschheit: ein Schatzhaus von Einsichten ins Unbewußte geistiger Zusammenhänge, die wir heute auf keine andere Weise erreichen können. Das ist doch eben Toynbees Stärke, daß er den flair für den Mythus hat; darum findet er so viele Zusammenhänge, weil er sich dem Mythus überläßt. Natürlich ist er ein undisziplinierter Mann und manchmal geht die Konstruktion

schief. Aber das Prinzip der Mythenverwertung ist methodisch durchaus in Ordnung.⁵⁴

Voegelins Leistung als Philosoph besteht in der lebenslang durchgehaltenen Differenzierung zwischen dem mythenbildenden Bewusstsein, das das Göttliche als Schöpfung und Anfang umkreist, und dem Bewusstsein der Präsenz des Göttlichen als unmittelbarer Erfahrung der Bewegungen in der Seele. Damit ist Geschichte nun nicht mehr nur die Präsenz der Vergangenheit, sondern auch die Präsenz der Hoffnung, nicht Theogonie, sondern ein offenes Feld zwischen Anfang und Jenseits.

⁵⁴ Brief Voegelins an Emil Kauder, datiert 30. Januar 1947, Hoover-Institution-Archives, Box 20.

WILHELM FINK VERLAG

'PERIAGOGE'

Herausgegeben von Peter J. Opitz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv, München

Eric Voegelin: Autobiographische Reflexionen

Herausgegeben, eingeleitet und mit einer Bibliographie der Schriften Eric Voegelins von Peter J. Opitz. München, 1994

Eric Voegelin: Die politischen Religionen

Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz. München, 1993;
²1996

Eric Voegelin: Das Volk Gottes.

Sektenbewegungen und der Geist der Moderne
Herausgegeben, eingeleitet und mit einem Essay von Peter J. Opitz. Aus dem Englischen von Heike Kaltschmidt. München, 1994

Eric Voegelin: "Die spielerische Grausamkeit der Humanisten".

Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus
Aus dem Englischen und mit einem Vorwort von Dietmar Herz. Nachwort von Peter J. Opitz. München, 1995

Eric Voegelin: Die Größe Max Webers

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz. München, 1995

Eric Voegelin: Evangelium und Kultur.

Das Evangelium als Antwort
Mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Helmut Winterholler. München, 1997

Eric Voegelin: Der Gottesmord.

Zur Geschichte und Gestalt der modernen politischen Gnosis.
Herausgegeben und eingeleitet von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort von Thomas Hollweck. München, 1999

'PERIAGOGE' – STUDIEN –

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv, München

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit

Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-59)
München, 2000

Geoffrey Price: Eric Voegelin: International Bibliography, 1921-2000

München, 2000

VERLAG KARL ALBER

Eric Voegelin, Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung

Herausgegeben von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort des Herausgebers und einer Bibliographie. Freiburg (Breisgau) / München, 1991

Eric Voegelin, Alfred Schütz, Leo Strauss und Aron Gurwitsch: Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“

Herausgegeben von Peter J. Opitz. Freiburg (Breisgau) / München 1993

VERLAG KLETT-COTTA

Eric Voegelin: "Ordnung, Bewußtsein, Geschichte"

Späte Schriften – eine Auswahl

Herausgegeben von Peter J. Opitz. Mit einem Vorwort und einem Nachwort des Hrsg. und einer Bibliographie. Stuttgart, 1988

The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness and Politics

for Eric Voegelin on his 80th birthday, January 3, 1981,
ed. by Peter J. Opitz and Gregor Sebba. Stuttgart, 1981

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
Eric-Voegelin-Archiv,

Ludwig-Maximilians-Universität München
(ISSN 1430-6786)

– I –

Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt

Mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
52 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Juni 2000

– II A –

Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?

Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten
51 Seiten. 1. Auflage, München, April 1996; 2. Aufl. Juni 1999

– II B –

Eric Voegelin: Wedekind.

Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart
64 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Oktober 1999

– III –

Dietmar Herz: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat.

Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen
72 Seiten. München, Mai 1996; 2. Aufl. Juni 2000

– IV –

William Petropulos: The Person as Imago Dei.

Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The Political Religions“
64 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarbeitete Auflage Juni 2000

– V –

Christian Schaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger
60 Seiten. München, Juni 1997

– VI –

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz
80 Seiten. München, Dezember 1997

– VII –

Dante Germino: Eric Voegelin on the gnostic roots of violence

60 Seiten. München, Februar 1998

– VIII –

Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.

The Gnostic Myth in Modern Literature

60 Seiten. München, Juli 1998

– IX –

Eric Voegelin: Hegel – Eine Studie über Zauberei

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und mit einem Nachwort von Peter J.

Opitz

102 Seiten. München, April 1999; 2. Aufl. Juli 2000

– X –

Sandro Chignola: „Fetishism“ with the Norm and Symbols of Politics.

Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“, 1924-1938

58 Seiten, München, Juli 1999

– XI –

Peter J. Opitz (Hrsg.): Zwischen Evokation und Kontemplation.

Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“

englisch / deutsch

Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz

100 Seiten, München, Juli 1999

– XII –*

Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.

Voegelins Weg nach München

58 Seiten, München, Juli 1999

– XIII –

Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau:

Autobiography and Political Thought

Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Peter J. Opitz

42 Seiten, München, Januar 2000

– XIV – *

Hans Maier / Peter J. Opitz: Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten

86 Seiten, München, Januar 2000; 2. Aufl. Juli 2000

– XV –

Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:

A Voegelinian Encounter

58 Seiten, München; März 2000

– XVI –*

Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin

56 Seiten, München, April 2000

– XVII –

Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und mit einem editorischen Nachwort
versehen von Peter J. Opitz
74 Seiten, München, April 2000

– XIX –*

**Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte:
Zur Genesis von *Order and History***

61 Seiten, München, August 2000

– XX –

Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx

54 Seiten, München, August 2000

IN VORBEREITUNG:

– XVIII –

Eric Voegelin: Platons Mythos der Seele.

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“
Herausgegeben von Elisabeth von Lochner
München, 2000 (i.E.)

Preise: 10,- DM pro Heft (Heft III, IX und XI: 15,- DM) + Versandkosten

Für Publikationen, die mit einem * gekennzeichnet sind, fallen lediglich die
Versandkosten an.

Preisänderungen vorbehalten.

Abonnementbestellungen richten Sie bitte an:
voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Occasional Papers invites the submission of original manuscripts on all aspects of the work and thought of Eric Voegelin. Authors should respect the following guidelines:

Scope

The *Occasional Papers* seek to publish innovative scholarly manuscripts available on the works of Eric Voegelin. The papers especially feature articles that contribute to the improvement of general knowledge or detailed research on his works. Besides, it is interested in publishing shorter pieces by Voegelin in order to make them available to a wider public.

Originality

Occasional Papers does not evaluate works already published elsewhere or under current review by another publisher. Our policy is that a new paper is not original enough if as many as half of the ideas will have appeared in a book or elsewhere first. Whenever a question about overlap might arise, at the time of submission please send a copy of the earlier work and ask the editor for a judgement. As a partial exception, a study that is promised to a future edited book can normally be published if the book will appear at least six months after the *Occasional Papers* article and if the author has arranged for the *Occasional Papers'* editor's agreement at the time of submission.

Length

Occasional Papers will not review a manuscript longer than 16.000 words including notes. Please provide a word count, which most word processors will compute, unless the manuscript totals fewer than forty pages when double-spaced. Number the pages consecutively and allow margins on all sides. We prefer a font no smaller than 12 points.

Procedure

Please submit a copy, printed on only one side of the page, addressed to the Editor Peter J. Opitz (address as printed below).

References

The *Occasional Papers* use, as a rule, footnotes to cite sources of evidence and references only, and not to present supplementary evidence and reasoning. If such additional material is needed, the reader should find it with the rest of the text, in general. An exception could be made for an addition that would disturb the flow of the text.

The reference list should contain the complete facts of publication or availability for each source cited. Provide author first names when available and include relevant information in a footnote. A note may include a brief annotation that helps the reader understand the sources value and viewpoint.

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:
Submission of orders and manuscripts to:

Eric-Voegelin-Archiv
Geschwister-Scholl-Institut
für Politische Wissenschaft
an der Universität München
Oettingenstrasse 67
D – 80538 München
Telefon (089) 2178 – 3090
Telefax (089) 2178 – 3092
Internet: <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv/>
E-Mail: voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de

