

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LVII —

Peter J. Opitz (Hrsg.)

Erich Voegelins *Herrschaftslehre*:
Annäherungen an einen schwierigen Text



OCCASIONAL PAPERS
ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LVII —

Peter J. Opitz (Hrsg.)

Erich Voegelins *Herrschaftslehre*:
Annäherungen an einen schwierigen Text



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*.

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1956-1987). Dt.: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bände, 2001-2005. Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

OCCASIONAL PAPERS, LVII, August 2007

Erich Voegelins *Herrschaftslehre*:

Annäherungen an einen schwierigen Text

Hrsg. und mit einer Einführung von Peter J. Opitz

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

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

© 2007 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALT

| | |
|---|----|
| Peter J. Opitz: Einführung in das Thema des Symposiums..... | 5 |
| Hans-Jörg Sigwart: Eine Hermeneutik des Politischen. Eric Voegelins Entwurf einer geisteswissenschaftlichen Staats- und Herrschaftslehre | 19 |
| Michael Henkel: Herrschaft – Erlebnis – Erfahrung. Warum scheiterte Voegelins Projekt einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre? | 41 |
| William Petropulos: Erich Voegelins <i>Herrschaftslehre</i> | 75 |

Peter J. Opitz

Einführung in das Thema des Symposiums*

I

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem philosophischen Oeuvre Eric Voegelins sind wandelnde Schwerpunkte erkennbar¹. Den zeitlich *ersten Schwerpunkt* bildete die Auseinandersetzung mit seinen in den 1950er Jahren publizierten Arbeiten: mit der *New Science of Politics* (1952) sowie mit den ersten drei Bänden von *Order and History* (1956-57). Das galt für die USA ebenso wie für die Bundesrepublik Deutschland. In Deutschland kam noch ein weiterer Text hinzu: die 1959 veröffentlichte Antrittsvorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. Dabei lag – wie eine frühere Spurensuche zeigte² – der Schwerpunkt deutlich auf der 1959 ins Deutsche übersetzten *Neuen Wissenschaft der Politik* sowie auf *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. *Order and History* war zwar dem Titel nach bekannt, wurde aber nicht rezipiert – weder innerhalb der politischen Wissenschaft noch in den verwandten Fachdisziplinen.

Zu einem *zweiten Schwerpunkt* wurden die in den 60er Jahren, vor allem aber in den 70er Jahren veröffentlichten Texte Voegelins: *Anamnesis* von 1966 sowie der 1974 unter dem Titel *The Ecumenic Age* erschienene vierte Band von *Order and History*, der allerdings

* Bei dem folgenden Text handelt es sich um die überarbeiteten Referate, die auf dem IX. Internationalen Symposium des Eric-Voegelin-Archivs am 8. Dezember 2006 in München gehalten wurden.

¹ Siehe dazu Geoffrey Price, *Eric Voegelin: International Bibliography 1921-2000*, München: Fink, 2000, der einen detaillierten Überblick über die Sekundärliteratur zu Voegelin einschließlich der Rezension seiner Werke gibt; für die Veröffentlichungen der Zeit seit 2000 siehe *Voegeliniana. Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000 – 2005*, hrsg. v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, XLVI, 2. Aufl., München: Eric-Voegelin-Archiv, 2006.

² Peter J. Opitz, Spurensuche – Zum Einfluss Eric Voegelins auf die politische Wissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Zeitschrift für Politik* 36/4, 1982, S. 370-381.

wie schon die ersten drei Bände, in Deutschland kaum wahrgenommen wurde. Dass in dieser Zeit die Auseinandersetzung mit dem Werk Voegelins deutlich nachließ, hatte verschiedene Gründe: Der wichtigste war wohl der Wandel des intellektuellen Klimas, das nun maßgeblich von den Theoretikern und Texten der Frankfurter Schule sowie neomarxistischen Denkern geprägt wurde, während die ohnehin nie sehr ausgeprägte Beschäftigung mit der klassischen politischen Philosophie in der politischen Wissenschaft noch weiter zurückging. Davon war auch Voegelin betroffen, dessen Werk sehr wesentlich auf der klassischen und christlichen Philosophie basiert. Weitere Faktoren waren die Rückkehr bzw. der Rückzug Voegelins nach seiner Emeritierung in die USA, zusammen mit einigen seiner Schüler; das Fehlen neuerer deutschsprachiger Veröffentlichungen Voegelins bzw. Übersetzungen seiner in den USA verlegten Schriften – etwa eine deutsche Übersetzung von *Order and History* –, sowie der Tatbestand, dass die meisten seiner älteren Werke – *Die Neue Wissenschaft der Politik*, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* sowie *Anamnesis* – inzwischen vergriffen waren.

In den 90er Jahren beginnt sich ein *dritter Schwerpunkt* abzuzeichnen. Er konzentriert sich auf die in den 20er bis 40er Jahren verfassten Schriften Voegelins, unter denen sich wiederum *Die Politischen Religionen*, die seit 1993 drei Auflagen erfuhren, besonderer Aufmerksamkeit erfreuen. Auch für das neue Interesse sind wieder mehrere Gründe bestimmend: Wichtig war vor allem die Zugänglichmachung von Voegelins Nachlass durch die Hoover Institution; hinzu kam das große Editionsprojekt *The Collected Works of Eric Voegelin* der University of Missouri Press, in dem neben der Publikation von bis dahin noch unveröffentlichten Arbeiten Voegelins – wie seiner achtbändigen *History of Political Ideas* – nun auch seine frühen deutschen Schriften u.a. *Rasse und Staat* sowie *Der Autoritäre Staat* einer größeren englischsprachigen Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Weitere Anstöße kamen – *last but not least* – von den Aktivitäten des zu Beginn der 90er Jahre gegründeten Eric-Voegelin-Archivs an der Ludwig-Maximilians-Universität München und den von diesem herausgegebenen Publikationsreihen.

In Deutschland sind es vor allem drei jüngere Wissenschaftler, die sich bislang intensiver mit dem „frühen“ Voegelin beschäftigten:

Michael Henkel, der sich – nach seiner allgemeinen Einführung in das Werk Voegelins – schwerpunktmäßig mit dessen Position in der Grundlagendebatte der Weimarer Staatsrechtslehre befasste und dabei insbesondere die Position Voegelins gegenüber Hans Kelsen und Carl Schmitt genauer unter die Lupe nahm;³

Hans-Jörg Sigwart, der unter dem Titel *Das Politische und die Wissenschaft* Studien zum Frühwerk⁴ Voegelins vorlegte: zu dessen Verhältnis Max Weber und Carl Schmitt, aber auch zur Auseinandersetzung mit den politischen Religionen im Allgemeinen und dem Nationalsozialismus im Besonderen.

William Petropulos, der in seinen Arbeiten schon früh den Einfluss Max Schelers untersuchte und später überzeugend auf die geistige Nähe Voegelins zu Stefan George und den George-Kreis⁵ aufmerksam machte.

Dieser frühen Phase ist auch das diesjährige Symposium des Eric-Voegelin-Archivs gewidmet, das sich mit einer wichtigen, im Deutschen bislang aber noch unveröffentlichten Arbeit Voegelins befasst: mit seiner *Herrschaftslehre*.⁶ Sie steht im Mittelpunkt von mehreren

³ Michael Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1998, siehe auch ders., Positivismus und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins „History of Political Ideas“, *Occasional Papers*, XXXVI, 2. Aufl, München: Eric-Voegelin-Archiv, Januar 2005.

⁴ Hans-Jörg Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005; ders.: Modes of Experience – on Eric Voegelin's *Theory of Governance*, in: *The Review of Politics* 68 (2006), S. 259-286.

⁵ William Petropulos, The Person as Imago Dei. Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The Political Religions“, *Occasional Papers*, IV, 2., überarb. Aufl., München: Eric-Voegelin-Archiv, Juni 2000; ders.: Stefan George und Eric Voegelin, *Occasional Papers*, LIII, München: Eric-Voegelin-Archiv, Dezember 2005.

⁶ „Herrschaftslehre“, in: *Voegelin Papers*, Box 53, Folder 5, Stanford, CA (USA): Hoover Institution Archives. Eine Übersetzung ins Englische erschien im Rahmen der *Collected Works of Eric Voegelin* (fortan als „CW“

Referaten, die diesen ebenso interessanten wie komplexen Text aus verschiedenen Perspektiven und Positionen beleuchten.

II

Zur Entlastung der Referenten, vor allem aber zur Vermeidung einiger ansonsten absehbarer Wiederholungen, erscheinen einleitend einige Worte zum Text der *Herrschaftslehre* und seiner Entstehungsgeschichte angebracht.

Voegelin selbst hat sich in seinen autobiographischen Stücken – etwa in seinen *Autobiographischen Reflexionen* – nur sehr knapp zu dem um 1930 herum begonnenen Projekt eines „Systems der Staatslehre“, dessen zweiter Teil die *Herrschaftslehre* bildet, geäußert. So heißt es in den *Autobiographischen Reflexionen*:

„The first thing I finished was the book that was published under the title *Über die Form des amerikanischen Geistes*, which came out in 1928. Then I looked for further occupation. I began to develop a system of *Staatslehre* and actually wrote sections dealing with the theory of law and the theory of power. Then there should have been a third part on political ideas, but when I came to that third part I discovered that I knew nothing whatsoever about political ideas and had to give up the project of a *Staatslehre*. I began to concentrate on acquiring knowledge of specific ideas for the purpose of analyzing the problem of the so-called ideas with the concrete materials in hand.”⁷

Bei der Suche nach früheren Äußerungen stößt man in der zweiten Hälfte der 40er Jahre auf weitere Hinweise, die – von einigen Nuancen abgesehen – den zuvor zitierten Bemerkungen ähneln. Erwähnung findet die *Staatslehre* und damit auch die *Herrschaftslehre* im Mai 1946 in einem Brief Voegelins an Prof. Francis W. Coker. Dieser hatte kurz zuvor für den Macmillan Verlag

zitiert), Bd. 32, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers 1921-1938*, hrsg. und mit einer Einleitung v. William Petropulos und Gilbert Weiss, Columbia: University of Missouri Press, 2003.

⁷ Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, hrsg. und mit einer Einleitung v. Ellis Sandoz, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1989, S. 38. Dt.: Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 1994, S. 56.

ein Fachgutachten zu den ersten beiden Textbänden der *History of Political Ideas* verfasst und sich in diesem Zusammenhang teils kritisch, teils verwundert über Voegelins Vorliebe für „mystische, mythische, symbolische Implikationen politischer Schriften“ geäußert. Ihm schrieb Voegelin:

„Of course, I do not deny that this fondness is quite visible throughout the work. But I would plead that it is more than a mere fondness. The principles of interpretation which I use were developed after the breakdown of an attempt to write a systematic theory of politics (around 1930). I had finished the ‘Theory of Law’ and the ‘Theory of Power’. Then I found that I could not handle the *problem of political ideas* in a satisfactory fashion because meanwhile (that is: between 1900 and 1930), there had come into full swing the new monographic literature on the religious implications of political ideas.”⁸ (Hervorh. P.J.O.)

Eine interessante Präzisierung gegenüber den Bemerkungen in den *Autobiographischen Reflexionen* fällt ins Auge: Während Voegelin dort den Abbruch des Projekts ganz allgemein mit seiner fehlenden Vertrautheit mit politischen Ideen begründete, betont der Brief an Coker einen ganz spezifischen Aspekt politischer Ideen – nämlich ihre „religiösen Implikationen“. Mit Blick auf Voegelins späteres Werk erscheint diese Präzisierung von Bedeutung.

Ein weiterer interessanter Aspekt der *Herrschaftslehre* klingt in einem Antrag Voegelins um ein Forschungsstipendium der Guggenheim Foundation an. In ihm verankerte Voegelin das geplante systematische Werk, für dessen Fertigstellung er das Stipendium zu einem Forschungsaufenthalt in Europa beantragte, in größeren werks-geschichtlichen Zusammenhängen:

„The beginnings of the work go back to the late 20’s. After I had finished the study on the ‘American Mind’ I planned to write a systematic theory of politics. Of this plan were executed a ‘Theory of Law’ and a ‘Theory of Power’. When it came to the treatment of ‘Political Myth’ it turned out that the existing theories of the myth were inadequate, and that I was unable to develop a tenable theory of my own because my philosophical training as well as my historical

⁸ Brief vom 1. Mai 1946 von Voegelin an Francis W. Coker. (Hervorh. P.J.O.)

knowledge were insufficient. The project had to be abandoned for the time being.”⁹

Wie schon im Brief an Francis Coker, so wird auch hier wieder der größere Werkzusammenhang angesprochen, in dem die *Herrschaftslehre* steht. Und wie dort, so verweist Voegelin auch hier auf die Gründe, die zum Abbruch bzw. zur Unterbrechung seiner Arbeiten an diesem Projekt geführt hatten. Hatte er gegenüber Coker noch das „Problem der politischen Ideen“ angeführt, an dem er scheiterte, und zwar an den neu entdeckten „religiösen Implikationen“, so wird dieser Teil hier präziser als „Political Myth“ bzw. als „Theory of the Myth“ bezeichnet. Doch noch etwas hat sich inzwischen ereignet, und dies könnte die tiefere Ursache der neuen Begrifflichkeit gewesen sein: Während seiner Arbeiten an der *History of Political Ideas* hatte Voegelin dieses Problem inzwischen gelöst:

„The most important systematic result was the development of a *theory of the myth* which stood the test of making possible the interpretation of all types of political ideas which actually occurred in Western history from antiquity to the present.”¹⁰

Eine weitere Erwähnung des „Systems der Staatslehre“ und damit auch indirekt der *Herrschaftslehre* findet sich in einigen Korrespondenzen zu Beginn der 50er Jahre, u.a. in einem Brief Voegelins vom 20. November 1950 an den mit ihm befreundeten, ebenfalls in die USA emigrierten österreichischen Historiker Friedrich Engel-Janosi. In ihm berichtete Voegelin über seine Arbeiten an der *New Science of Politics*, die damals allerdings noch nicht diesen Titel trug und bemerkte dazu:

„Es wird ein Buch von ca. 150 Seiten. Der Gegenstand ist ‚On Representation‘. Und ich plage mich sehr damit, um es so gut wie möglich zu machen, weil es *meine erste systematische Arbeit über politische Theorie ist, seit ich meinen Versuch, ein ‚System der Staatslehre‘ zu fabrizieren, so um 1930 herum aufgegeben habe.*“¹¹

Dass es sich bei der *New Science* – nach dem im ersten Anlauf gescheiterten „System der Staatslehre“ – nun gewissermaßen um die

⁹ Siehe dazu den Antrag vom 8. Oktober 1949, dem ein „Plans for Work“ beigelegt war.

¹⁰ Ebd. (Hervorh. P.J.O.)

¹¹ Brief vom 20. November 1950 von Voegelin an Friedrich Engel-Janosi. (Hervorh. P.J.O.)

ersten Schritte eines zweiten Anlaufs handelte, bestätigt ein weiterer Brief an Engel-Janosi, nun vom 29. März 1951, in dem Voegelin nach Abschluss seiner Arbeiten an der *New Science* schreibt:

„Ich habe Ihnen nichts Näheres über die ganze Sache geschrieben, solange ich noch in der Arbeit steckte. Aber jetzt, da es fertig ist, glaube ich, dass eine anständige *systematische Studie zur Grundlegung einer Staatswissenschaft im platonischen Sinn (die eine Geschichtsphilosophie einbezieht)* daraus geworden ist.“¹²

Einen ähnlichen Bezug stellt ein Brief an Robert Heilman her, dem Voegelin nach seiner Rückkehr aus Europa von seinen Arbeiten am Manuskript der Walgreen Lectures berichtete, das er schon mit Blick auf eine vorgesehene Publikation ausarbeitete und in dem es heißt: „It is hard work because it is my first systematic study on theoretical politics since my abortive attempts about 1930; and I want to make it as good as I can.“¹³

Von Interesse sind diese Hinweise Voegelins in zweifacher Hinsicht: zum einen, weil sie – hier zwar unausgesprochen, aber im Lichte der zuvor zitierten Briefe doch unübersehbar – erneut den Bogen zwischen 1930 und 1950 schlagen und so die Kontinuität seiner Arbeiten an einer – neutral ausgedrückt – systematischen Theorie der Politik bestätigen. Zum anderen, weil sie zeigen, dass sich die in der *Herrschaftslehre* schon deutlich erkennbaren platonischen Bezüge in der *Neuen Wissenschaft* zu einer „Grundlegung einer Staatswissenschaft im platonischen Sinne“ verdichtet haben.

¹² Brief vom 29. März 1951 von Voegelin an Engel-Janosi. (Hervorh. P.J.O.)

¹³ Brief vom 1. Dezember 1950 von Voegelin an Robert Heilman. Wenn Voegelin hier von „Versuchen“ spricht, so könnte er sich damit auch auf das in jener Zeit begonnene Projekt einer „Staatslehre als Geisteswissenschaft“ beziehen, das er vermutlich vor der Aufnahme der Arbeit am „System der Staatslehre“ begonnen hatte. Das Inhaltsverzeichnis sowie die wenigen dazu fertiggestellten Seiten finden sich im Materialanhang zu Erich Voegelin, *Herrschaftslehre*, hrsg. v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LVI, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2007.

III

Soviel zu den übergreifenden werksgehistorischen und theoretischen Zusammenhängen, in denen das „System der Staatslehre“ Voegelins und mit ihm die *Herrschaftslehre* steht. Abschließend nun noch einige Bemerkungen zum Text selbst und zu den Problemen, die das überlieferte Typoskript aufwirft.¹⁴ Probleme ergeben sich in zweierlei Hinsicht: zum Konzept des geplanten, aber nicht voll ausgeführten „Systems der Staatslehre“ insgesamt, wie aber auch zum Text der *Herrschaftslehre* im Einzelnen.

In Hinblick auf das Gesamtkonzept des „Systems der Staatslehre“ stellt sich eine Reihe von Fragen: Eine erste bezieht sich auf dessen Aufbau, d.h. auf die Abfolge seiner drei Teile. Während die zuvor zitierten Ausführungen Voegelins den Eindruck erwecken konnten, als beginne dieses „System“ mit der *Rechtslehre*, auf die die *Herrschaftslehre* aufbaut und an die sich dann als Schlussteil die Behandlung der politischen Ideen bzw. des „politischen Mythos“ anschließt, legt ein 1933 in *Rasse und Staat* skizzierter Abriss einer anthropologisch fundierten Staatslehre, wie Voegelin sie zu jener Zeit im Sinne hatte, eine andere Abfolge der einzelnen Teile nahe: Ihm zufolge beginnt das „System der Staatslehre“ mit einer Allgemeinen Normlehre, der die *Herrschaftslehre* und schließlich zwei Kapitel über die Rechtsordnung sowie über das Gefüge der Rechtsordnung und eine Verfassungslehre folgen.¹⁵ – Eine weitere Frage betrifft den Status dieser Teile. Sollten diese eng miteinander verknüpft sein und die Form von drei aufeinander folgenden Kapiteln haben, wie es Voegelin in einem Brief an Eduard Baumgarten anzudeuten scheint, wenn er davon spricht, gerade „ein Kapitel“ der *Staatslehre* fertiggestellt zu haben, „das die Grundlagen der ‚Herrschaftslehre‘ enthält“¹⁶ und damit den Eindruck erweckt, als sei damit der Teil über die *Herrschaftslehre* abgeschlossen? Oder

¹⁴ Siehe dazu im Einzelnen die editorischen Anmerkungen des Herausgebers in Erich Voegelin, *Herrschaftslehre*, hrsg. v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LV, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2007.

¹⁵ Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933 – siehe S. 1 ff.

¹⁶ Brief vom 23. Juni 1931 von Voegelin an Baumgarten; auch in den *Autobiographical Reflections* ist nur von „sections“ die Rede.

sollten die einzelnen Teile nur locker miteinander verknüpft sein und in sich geschlossene selbständige Einheiten bilden, von denen jede einzelne notfalls auch für sich allein hätte publiziert werden können?

Wir können die Fragen hier nur aufwerfen, wir können sie jedoch nicht eindeutig beantworten. Denn weder gibt es eine Art Einleitung, in der sie von Voegelin angesprochen werden und das Gesamtkonzept der *Staatslehre* erläutert wird, noch finden sich dazu in den vorhandenen Manuskripten erhellende Hinweise. Nur über eines besteht Klarheit: dass Voegelin im Herbst 1933 die Absicht verfolgte, das zu jener Zeit vorliegende Manuskript der *Herrschaftslehre*, das er nun als einen „first draft“ bezeichnete, zu überarbeiten, mit weiteren Materialien anzureichern und als eigenständiges Buch zu veröffentlichen, eine Absicht, die dann – aus welchen Gründen auch immer – nicht zur Ausführung kam.¹⁷

Bei der *Herrschaftslehre* selbst ergeben sich Probleme vor allem aus vier Tatbeständen: Erstens, dass es zu diesem Text vier Inhaltsverzeichnisse gibt, die nur in Teilen deckungsgleich sind; zweitens, dass keines dieser Verzeichnisse vollkommen deckungsgleich mit dem Typoskript ist, in dem die *Herrschaftslehre* überliefert ist; drittens, dass dieses Typoskript mindestens zwei verschiedene Textschichten aufweist, dass Seiten in ihm fehlen und einige Abschnitte offensichtlich noch nicht ausformuliert sind; und viertens, dass nur zu jenem „ersten Entwurf“, nicht aber zu der umgearbeiteten Fassung eine Literaturliste vorliegt.

Eine Analyse der im Nachlass Voegelins enthaltenen Materialien zur *Herrschaftslehre* und eine auf ihr aufbauende Rekonstruktion des Textes und der Textgeschichte kommt zu folgenden Ergebnissen: Das vorhandene Typoskript setzt sich aus zwei Fassungen der *Herrschaftslehre* zusammen – aus einer in sich geschlossenen, aus 25 Paragraphen bestehenden Fassung, die weitgehend komplett ist, sowie aus einer in drei Kapitel sich gliedernde zweite Fassung, die in den ersten beiden Kapiteln Lücken aufweist, zu der ein eigenes Literaturverzeichnis fehlt und die insofern als noch unfertig angesehen werden muss. Die beiden Fassungen wurden – wie das Schriftbild

¹⁷ Brief vom 28. August 1933 von Voegelin an John V. Van Sickle (Rockefeller Foundation).

erkennen lässt – auf zwei verschiedenen Schreibmaschinen geschrieben. Drei der insgesamt vier überlieferten Inhaltsverzeichnisse zur *Herrschaftslehre* sowie die Korrespondenz Voegelins mit Eduard Baumgarten lassen erkennen, dass die in Paragraphen gegliederte Fassung im Sommer 1931 zu zwei Dritteln vorlag und vermutlich in den folgenden Wochen fertiggestellt wurde. Insgesamt entsteht somit der Eindruck, dass es sich bei dieser Textfassung um die erste Fassung der *Herrschaftslehre* handelt – um die Urfassung, wie wir sie im Folgenden nennen wollen.

Aus Gründen, über die sich bislang nur Vermutungen anstellen lassen, nahm Voegelin nach Vorliegen dieser Urfassung und in deutlicher Anlehnung an sie die Arbeit an einer neuen Fassung auf. Wann er die Umarbeitung vornahm, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen – es könnte irgendwann im Laufe des Jahres 1932 gewesen sein, wahrscheinlicher aber erfolgte sie erst Ende 1933 bzw. in der ersten Jahreshälfte von 1934.

Über die Motive, die ihn zur Wiederaufnahme der Arbeit an der *Herrschaftslehre* veranlassten, lassen sich nur Vermutungen anstellen. Orientiert man sich dabei an den Veränderungen, die die zweite Fassung im Vergleich zur ursprünglichen Fassung aufweist, so fallen zwei Punkte ins Auge: Die zweite Fassung weist *konzeptionell* infolge der Kapiteleinteilung eine überzeugendere Gliederung auf und würde sich damit besser für eine eigenständige Veröffentlichung eignen als der erste Entwurf, der auch in formaler Hinsicht noch deutliche Spuren des Unfertigseins aufweist. Bedeutsamer erscheint freilich der zweite Punkt: die *inhaltliche* Anreicherung des Textes – durch die Einbeziehung einiger soziologischer Theorieansätze zum Wesen der Herrschaft im Kapitel 2, durch die „Bestimmung des Personsbegriffs“ anhand der Meditationen von Augustin, Descartes, Husserl und Scheler in Kapitel 1. Obwohl Voegelin unter dem Begriff der „Daseinsverfassung“ auch schon in einigen Paragraphen der Urfassung auf das Wesen der Person eingegangen war – darunter auch schon anhand der Meditationen von Descartes –, enthält dieses Kapitel das eigentlich Neue, was wiederum die Vermutung nahe legt, dass es vor allem die Bedeutung des Personsbegriffes war, die Voegelin dazu veranlasste, die Arbeit an der *Herrschaftslehre* noch einmal aufzunehmen und den Text neu zu konzipieren. Daraus folgt,

dass jede Interpretation der *Herrschaftslehre*, die dem Anliegen Voegelins gerecht werden will, gerade diesem einleitenden Kapitel besondere Aufmerksamkeit zukommen lassen sollte.

Für die zentrale Bedeutung des Personsbegriffs spricht ein weiteres Indiz. In dem eingangs zitierten Brief an Francis W. Coker hatte Voegelin das Scheitern seiner *Staatslehre* damit erklärt, dass ihm erst anlässlich der Problematik der politischen Ideen die Bedeutung der „religiösen Implikationen politischer Ideen“ bewusst geworden sei und dass er die Arbeiten an der *Staatslehre* abgebrochen habe, um sich zunächst tiefer in diese ihm noch unzureichend vertraute Problematik einzuarbeiten. Dieser religiös-politische Zusammenhang wird nun aber gerade in dem neuen Kapitel über den Personsbegriff thematisiert – und wie es scheint, nur an dieser Stelle und hier auch zum ersten Mal in den Arbeiten Voegelins. Sofern diese Überlegungen zutreffen, wäre das neue erste Kapitel in doppeltem Sinne von Bedeutung: Zum einen in Hinblick auf die *Herrschaftslehre*, insofern es möglicherweise den Punkt markiert, an dem Voegelin die Arbeiten an diesem Projekt abgebrochen hat. Zum anderen hinsichtlich seines Gesamtwerkes, insofern mit diesem Kapitel Voegelins Wendung zu einem Politikbegriff einsetzt, in dem religiöse Elemente von nun an eine zunehmend bedeutsamere Rolle einnehmen. Diese Wendung ist spätestens 1938 mit den *Politischen Religionen* vollzogen, die mit dem Fazit schließen, dass das „Leben des Menschen in politischer Gemeinschaft nicht als profaner Bezirk abgegrenzt werden (kann), in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben“, sondern dass die Gemeinschaft „auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes in einem entscheidenden Punkt unvollständig (ist), wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mit umfasst ...“.¹⁸ Die Anspielung auf seine eigene *Herrschafts-* und *Rechtslehre* ist unüberhörbar. Dass er seine Arbeit am System der Staatslehre abbrach, weil er dem religiösen Aspekt zu jener Zeit noch nicht voll gerecht werden konnte, lässt sich mit Blick auf seine Anspielung auf den „politischen Mythos“ nur vermuten.

¹⁸ Eric Voegelin, *Die Politischen Religionen*, München: Fink, ³2007, S. 63.

Bei der Frage nach den Einflüssen, die zu dieser Wendung geführt haben, weisen alle Spuren auf Max Scheler.¹⁹ So bemerkte Voegelin 1931 in einem Beitrag zur Festschrift von Hans Kelsen: „Die nahe Berührung meiner Analysen mit anderen, besonders denen *Schelers*, wird der Kundige leicht bemerken.“²⁰ Durchaus ähnlich heißt es 1933 in *Rasse und Staat*: „Wesentliche Hilfe fanden wir für diese Arbeit unter den Philosophen unserer Zeit vor allem bei Scheler“.²¹ Während jedoch Scheler in der Urfassung der *Herrschaftslehre* nur an einer Stelle kurz erwähnt wird, nimmt er in der zweiten Fassung eine wichtige Stellung ein: Voegelin widmet ihm dort nicht nur im zweiten Kapitel über das Wesen der Macht einen eigenen Abschnitt, auch das erste Kapitel sollte, ausweislich des Inhaltsverzeichnisses, mit einem Abschnitt über den Personsbegriff von Scheler enden. Allerdings fehlt der betreffende Abschnitt im Text. Vermutlich wurde er nie geschrieben – und möglicherweise ist dies die Stelle, an der Voegelin die Arbeit an der *Herrschaftslehre* abbrach, um sich zunächst weiter mit der Problematik zu beschäftigen.

Dass die *Herrschaftslehre* in der umgearbeiteten Fassung unvollendet blieb, schmälert nicht ihren Wert. Denn auch in der vorliegenden Form liefert sie wichtige Einblicke sowohl in theoretische Positionen, die Voegelin später nicht mehr in vergleichbarer Differenziertheit ausführte, wie auch in jene Phase, in der er sich zunehmend um eine philosophische Grundlegung seiner politischen Philosophie bemühte.

¹⁹ Neben der eingangs erwähnten Studie von William Petropulos über Max Scheler und Augustinus ist es vor allem Harald Bergbauer, der den Einflüssen Schelers auf das Denken Voegelins nachgeht. Harald Bergbauer, *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, Würzburg: ERGON Verlag, 2000, S. 137-163.

²⁰ Erich Voegelin, Das Sollen im System Kants, in: *Gesellschaft – Staat und Recht und Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre. Festschrift für Hans Kelsen*, hrsg. v. Alfred Verdross, Wien: Springer, 1931, S. 136-173, hier S. 137.

²¹ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 10. Selbst in den *Autobiographischen Reflexionen* erinnert sich Voegelin noch an diese Einflüsse: „Wie aus dem ersten Kapitel von *Rasse und Staat* ersichtlich, übernahm ich damals die philosophische Anthropologie Max Schelers, so wie sie in seiner gerade erst erschienenen Publikation *Die Stellung des Menschen im Kosmos* dargelegt war.“ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 56 f.

Die folgenden drei Beiträge – die ausgearbeiteten Fassungen der Vorträge auf dem Symposium – nähern sich dem Text der *Herrschaftslehre* von verschiedenen Positionen, aus unterschiedlichen Perspektiven und mit unterschiedlichen Interessenlagen. Sie beleuchten das geistige Umfeld, in dem Voegelin steht und mit dem er sich ebenso kritisch wie zustimmend, ablehnend wie rezeptiv auseinandersetzt, und sie richten sich auf seine allgemeinen theoretischen Auffassungen wie auch auf den Text der *Herrschaftslehre* selbst. Das Ergebnis ist durchgängig anregend und höchst belehrend. Zugleich aber es ist auch ein wenig irritierend, zumindest auf den ersten Blick. Denn in der Akzentsetzung und Argumentationsführung, aber auch in ihren Schlussfolgerungen laufen die Ausführungen der drei Referenten gelegentlich soweit auseinander, dass sich bisweilen der Eindruck aufdrängt, als würden sie sich auf unterschiedliche Texte beziehen. Dem ratlosen, aber an der Sache interessierten Leser, bleibt in dieser Situation nichts anderes übrig, als sich Voegelins Text zuzuwenden und damit selbst in die Auseinandersetzung mit der *Herrschaftslehre*, die mit dem Symposium begonnen hat, einzutreten. Und das wiederum war letztlich der Sinn und Zweck des ganzen Unternehmens.

Hans-Jörg Sigwart

**Eine Hermeneutik des Politischen.
Eric Voegelins Entwurf einer geisteswissenschaftlichen
Staats- und Herrschaftslehre**

Die „Herrschaftslehre“ gehört sicherlich zu den sperrigsten von Eric Voegelins frühen Arbeiten. Das liegt zum einen daran, dass es sich hier um ein Text-Fragment handelt, das über weite Passagen ganz offensichtlich den Charakter eines vorläufigen Entwurfs trägt und dessen verschiedene Abschnitte zum Teil in einem eher losen, zumindest nicht immer klar artikulierten Zusammenhang stehen.¹ Die Sperrigkeit des Textes ist zum anderen aber auch auf inhaltliche Besonderheiten zurückzuführen, die diesen Text in besonderem Maße, daneben aber Voegelins frühe Arbeiten insgesamt charakterisieren. Insbesondere fällt die breite und auf den ersten Blick äußerst heterogene Materialgrundlage des Textes und Voegelins unorthodoxe Herangehensweise an dieses vielschichtige Material auf. In der Tat zeichnen sich Voegelins frühe Arbeiten durch eine eigentümlich „experimentelle“ hermeneutische Methode der Materialauswahl und -interpretation aus, bei der ein zunächst oft nur angedeutetes bzw. grob skizziertes „Problem“ in der Konfrontation mit verschiedensten „Materialien“ – Autoren, Texten, Konzepten – im Lauf der Untersuchung Schritt für Schritt erst an Kontur gewinnt.² Die Breite und Heterogenität des Feldes, auf dem Voegelin diese hermeneutischen

¹ Für eine allgemeine Charakterisierung des Textes vgl. Peter J. Opitz, Editorische Anmerkungen zu Erich Voegelins Herrschaftslehre, in: *Erich Voegelin, Herrschaftslehre*, hrsg. v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LVI, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2007, S. 71-86; William Petropulos/Gilbert Weiss, Editors' Introduction, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 32, Columbia/London 2003, S. 1-16, hier: S. 7 ff. Im Folgenden wird aus den *Collected Works* mit dem Kürzel CW und Angabe der Bandzahl zitiert.

² Vgl. dazu auch Hans-Jörg Sigwart, Modes of Experience. On Eric Voegelin's Theory of Governance, in: *The Review of Politics* 68 (2006), S. 259-286, hier: S. 259 ff.

Experimente jeweils durchführt, kann dabei als Grundlage, zugleich aber immer auch schon als These seiner Interpretation verstanden werden. Der „Form des amerikanischen Geistes“ etwa, so die These von Voegelins Amerika-Buch von 1928, muss in fundamentalen, die Gesellschaft insgesamt durchziehenden geistigen „Formverwandtschaften“ bzw. „Stilgleichheiten“ und daher in so disparaten Bereichen wie der amerikanischen Gesellschafts- und Lebensphilosophie, der amerikanischen Rechtslehre, der puritanischen Mystik und der amerikanischen Sozialwissenschaft nachgespürt werden.³ Eine „Herrschaftslehre“, so die entsprechende These des uns hier interessierenden Textes, kann von Max Webers Herrschaftssoziologie ausgehen, muss das Problem von dort aus aber in ganz verschiedene Richtungen, etwa in die Augustinische Personslehre und die Husserlsche Phänomenologie, in die hermeneutische und Kulturphilosophie, die Psychologie und die Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts weiter verfolgen. Die Breite der Perspektive entspricht Voegelins Verständnis der Gegenstände seiner frühen Untersuchungen. Die „Probleme“ überschreiten die gängigen disziplinären Grenzen der Zeit und stellen diese zum Teil von vorne herein in Frage.

Was für die Einzelstudien gilt, das gilt auch für Voegelins Wissenschaftskonzeption insgesamt. Auch Voegelins allgemeine wissenschaftliche Perspektive hat in seinen Frühschriften einen im skizzierten Sinne „experimentellen“ Charakter.⁴ Voegelin bewegt sich mit seinem Frühwerk zwischen den verschiedensten der maßgeblichen wissenschaftlichen Disziplinen, ohne dass er einer von ihnen eindeutig zugeordnet werden könnte. Die juristisch orientierte Staatslehre der Zeit ist eines der wichtigsten wissenschaftlichen Felder seiner frühen Arbeiten, daneben aber auch die Soziologie, vor

³ Vgl. insbesondere Voegelins grundsätzliche methodische Überlegungen in der Einleitung zu Erich Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, Tübingen 1928, S. 1 ff.

⁴ Dieser eigentümlich „experimentelle“ Charakter seiner Arbeiten tritt auch in späteren Phasen von Voegelins Werk in den Vordergrund, etwa in den ersten Bänden der *History of Political Ideas* oder in Voegelins letztem Text, dem 5. Band von *Order and History: In Search of Order*. Vgl. CW, Bd. 18 (dt. Ausgabe: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 10, *Auf der Suche nach Ordnung*, hrsg. v. Paul Caringella, München: Fink, 2004) und CW, Bde 19-23.

allein die verstehende Soziologie. Außerdem zeigen sich schon relativ früh religionswissenschaftliche Interessen bei Voegelin, und auch geistes- und kulturphilosophische Fragestellungen und Autoren spielen in seinen frühen Arbeiten eine prominente Rolle. Bei aller Vielfalt der Interessen und wissenschaftlichen Gegenstandsbereiche lassen sich aber dennoch zumindest in Umrissen die zentralen „Probleme“ ausmachen, mit denen sich Voegelin beschäftigt. Die heterogenen Gegenstände werden zusammengehalten durch einige besonders ausgeprägte Problemstellungen, die sich in den Frühschriften sukzessive als die zentralen Grundfragen herauskristallisieren und Voegelins Perspektive mehr oder weniger durchgehend prägen.

Zu diesen Grundfragen gehört die methodische Frage nach den Grundlagen einer „sinnverstehenden“, hermeneutischen Wissenschaft. Voegelins wachsendes Interesse an hermeneutischen Konzeptionen führt zu einer zunehmend kritischen Perspektive auf den Positivismus und Methodenformalismus in der Staatslehre der Zeit.⁵ Voegelins Kritik richtet sich vor allem gegen solche Konzeptionen, die sich an Prinzipien im weitesten Sinne „naturwissenschaftlicher Methodik“ orientieren. Voegelin betont dagegen die Eigentümlichkeit gesellschaftlicher, historischer Phänomene als geistige Sinnphänomene bzw. als Kulturphänomene. Dieses methodische hermeneutische Interesse verbindet sich auch mit der Frage nach den besonderen wissenschaftstheoretischen Bedingungen, unter denen eine sinnverstehende, „historische Wissenschaft“ steht. Die Frage der „Wertgebundenheit“, oder auch, mit Mannheim gesprochen: der besonderen „Seinsgebundenheit“ aller Kultur- und Geisteswissenschaft und ihrer Implikationen spielt nicht nur in der wissenschaftlichen Diskussion der Zeit insgesamt, sondern auch für Voegelin eine wichtige Rolle. Die Frage nach der spezifischen Perspektive und dem Selbstverständnis des „Gelehrten“ bzw. Wissenschaftlers beschäftigt Voegelin von Anfang an (und bis in sein Spätwerk hinein), und es sind vor allem wissenschaftstheoretische und wissenssoziolo-

⁵ Vgl. Michael Henkel, Positivismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938), *Occasional Papers*, XXXVI, München: Eric Voegelin Archiv, 2003.

gische bzw. eigentlich vor allem „wissenspolitologische“ Probleme, die sich für den frühen Voegelin damit verbinden. Denn paradigmatisch für dieses Problem steht für Voegelin die Figur des „politischen Denkers“.⁶

Die Figur des politischen Denkers verweist auf die inhaltliche Grundfrage, die Voegelins Frühwerk insgesamt durchzieht, die Frage nach dem „Politischen“. Zwar ist Voegelin ein Grenzgänger zwischen den verschiedensten Disziplinen, aber die vielfältigen Interessen sind dennoch auch gegenständlich auf ein zentrales Thema hin angeordnet: nämlich auf das Thema des „Staates“, und zwar des Staates als geistiges, als Sinnphänomen verstanden. Spätestens seit Ende der 1920er Jahre geht es Voegelin um die Ausarbeitung einer weiterhin interdisziplinär ausgerichteten, aber doch einer dezidiert politikwissenschaftlichen Perspektive, einer „Staatslehre als Geisteswissenschaft“, wie Voegelin selbst die disziplinäre Selbstverortung seiner Wissenschaft Anfang der 1930er Jahre formuliert.⁷ Zu diesen beiden Grundfragen des frühen Voegelin – zu der methodisch-wissenschaftstheoretischen Frage des „Verstehens“ und zu der inhaltlichen Frage nach dem „Politischen“ – will ich im folgenden einige Bemerkungen machen. Vor dem Hintergrund dieser Grundprobleme lässt sich vielleicht besser *beantworten*, welche Fragestellung Voegelin in seinem sperrigen, vielschichtigen, unfertigen Fragment zur Herrschaftslehre eigentlich zu bearbeiten versucht.

⁶ Vgl. dazu Jürgen Gebhardt, The Vocation of the Scholar, in: Stephen A. McKnight/Geoffrey L. Price (Hrsg.), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, Columbia/London 1997, S. 10-34.

⁷ Vgl. Erich Voegelin, Staatslehre als Geisteswissenschaft, in: Erich Voegelin, *Herrschaftslehre (Occasional Paper LVI)*, S. 59-73.

I

Im Zusammenhang mit der Frage „geistes- und kulturwissenschaftlicher“ Theorie und Methode hat sich Voegelin mit einer ganzen Reihe prominenter Autoren der Zeit auseinandergesetzt. Die Bezüge zu Max Weber, Carl Schmitt und Max Scheler sind von zentraler Bedeutung, wichtig sind aber auch Voegelins Rezeption Rudolf Smends und Othmar Spann, seine Auseinandersetzung mit Georg Simmels lebensphilosophisch inspirierter Kulturphilosophie,⁸ mit Autoren wie Theodor Litt und Hans Freyer⁹ oder auch Eduard Spranger, dessen Hauptwerk *Lebensformen* ein sehr prominenter Bezugspunkt in Voegelins „Herrschaftslehre“ ist.¹⁰ Also auch hier bietet sich ein sehr komplexes, vielleicht auf den ersten Blick disparates Bild. Dieses Bild legt nahe, dass Voegelin sich mit dem Label „geisteswissenschaftlich“ vor allem kritisch gegen den politische Phänomene auf reine Rechtsphänomene verkürzenden Formalismus der dominanten Staatslehre der Zeit abgrenzen und betonen wollte, dass es ihm dagegen eben um eine „verstehende“, hermeneutische Staatslehre geht.¹¹ Jenseits dieser Abgrenzung hat sich Voegelin offenbar auch hier eher undogmatisch zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Positionen bewegt (geisteswissenschaftliche Hermeneutik, Kulturphilosophie, verstehende Soziologie und Lebensphilosophie) und verschiedenste Anregungen aufgenommen.

⁸ Mit Simmel hat sich Voegelin bereits in seiner Dissertation ausführlich auseinandergesetzt. Auch sein fragmentarischer Entwurf einer „Staatslehre als Geisteswissenschaft“ nimmt auf Simmel Bezug. Vgl. *CW*, Bd. 32, S. 19 ff. und S. 418 ff.; Voegelin, *Staatslehre als Geisteswissenschaft* (in *Occasional Paper LVI*), S. 66 ff.

⁹ Voegelin, *Staatslehre als Geisteswissenschaft* (in *Occasional Paper LVI*), S. 63 ff.

¹⁰ Voegelin, *Herrschaftslehre* (*Occasional Paper LVI*), S. 48 ff.

¹¹ Voegelin ist nicht der einzige Denker, der sich gegen den staatsrechtlichen Mainstream der Zeit um eine „verstehende“ staatstheoretische Perspektive bemüht. Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge in Arno Waschkuhn/Alexander Thumfart (Hrsg.), *Politisch-kulturelle Zugänge zur Weimarer Staatsdiskussion*, Baden-Baden 2002.

Für die Grundlegung seiner eigenen Perspektive hat Voegelin dabei vor allem die Frage kultur- und geisteswissenschaftlicher Begriffsbildung interessiert.¹² Max Weber und seine Konzeption vom Idealtypus ist dabei entscheidend wichtiger Bezugspunkt. In diesem Punkt wird allerdings besonders deutlich, dass Voegelin Webers Arbeiten nicht nur konstruktiv rezipiert,¹³ sondern sich von Anfang an immer auch kritisch von Weber abgegrenzt hat. Gerade in der Frage der wissenschaftlichen Begriffs- und Typenbildung geht Voegelin einen anderen, einen stärker geisteswissenschaftlich-hermeneutisch orientierten Weg.¹⁴ Max Weber hat offensichtlich gerade eine solche Position im Blick (die „neoidealistische“, vor allem auf Dilthey zurückgehende „Hermeneutik“ in ihren vielfältigen Spielarten), wenn er in seinem Objektivitätsaufsatz von 1904 von den notwendig „persönlichen“ bzw. kulturgebundenen letzten Bezugspunkten und Relevanzkriterien kulturwissenschaftlicher Forschung spricht und diesbezüglich seine Konzeption des Idealtypus mit der folgenden Bemerkung verteidigt:

„Wenn immer wieder die Meinung auftritt, jene Gesichtspunkte könnten dem ‚Stoff selbst entnommen‘ werden, so entspringt das der naiven Selbsttäuschung des Fachgelehrten, der nicht beachtet, dass er von vornherein kraft der Wertideen, mit denen er unbewusst an den Stoff herangegangen ist, aus einer absoluten Unendlichkeit einen

¹² Vgl. Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, S. 1 ff.; ders., *Rasse und Staat*, Berlin 1933, S. 2 ff.; ders., *Der Autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien 1936, S. 7 ff.

¹³ Zu dem viel diskutierten Thema von Voegelins Weber-Rezeption vgl. John Gunnell, Reading Max Weber. Leo Strauss and Eric Voegelin, in: *European Journal of Political Theory*, Bd. 3, Nr. 2 (2004), S. 151-166; Peter J. Opitz, Max Weber und Eric Voegelin, in: *Eric Voegelin, Die Größe Max Webers*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 1995, S. 105-133; Sandro Chignola, Fetishism with the Norm and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and Rechtswissenschaft, *Occasional Papers*, X, München: Eric Voegelin Archiv, 1999, S. 29 ff.; Luigi Franco, Voegelin e Weber, ambiguità e trasparenza, in: *Il Mulino* 307 (1986), S. 775 ff.; Hans-Jörg Sigwart, „Zwischen Abschluss und Neubeginn“ – Eric Voegelin und Max Weber, *Occasional Papers*, XLI, München: Eric Voegelin Archiv, 2003.

¹⁴ Vgl. dazu auch Jürgen Gebhardt/Barry Cooper, Editors' Introduction, in: *CW*, Bd. 1, S. ix-xlii.

winzigen Bestandteil als das herausgehoben hat, auf dessen Betrachtung es ihm allein ankommt.“¹⁵

Es ist nun gerade diese „Naivität“, die Voegelin seinerseits gegen die Webersche Position verteidigen will, also gegen die Behauptung, die Wissenschaft könne nur mit rein konstruierten Idealtypen an ihren Gegenstand heran kommen, d.h. in Konsequenz indem sie sich letztlich aus der Unendlichkeit der Möglichkeiten selbst überhaupt erst einen Gegenstand konstruiere. Voegelin setzt dagegen mit seiner experimentellen Methode, bei der Fragestellung und Materialauswahl sich in einem möglichst offenen Prozess wechselseitig bestimmen und in diesem Prozess überhaupt erst an Kontur gewinnen, gerade den hermeneutischen Versuch, „aus dem Stoff selbst heraus die Mittel seiner Deutung und seinen Sinn zu entwickeln“, wie er es in seinem Amerika-Buch von 1928 explizit formuliert.¹⁶ Dass sich Voegelin damit bewusst gegen Weber – oder zumindest gegen eine gängige Rezeption der Weberschen Position¹⁷ – wendet, zeigt die folgende Bemerkung einige Seiten weiter:

„Es ist [in Voegelins Amerika-Buch, H.S.] öfters die Rede von typischen Zügen, Elementen oder Formen und man könnte vielleicht glauben, dass in der Aufzählung der Kategorien der Versuch einer

¹⁵ Max Weber, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1988, S. 146-214, hier: S. 181.

¹⁶ Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, S. 1.

¹⁷ Voegelin weist im folgenden Zitat darauf hin, dass Weber selbst sein konstruktivistisches und subjektivistisches Argument an vielen Stellen seines Werkes stark relativiert und die Rückbindung der Wertideen des Forschers an die „Kulturbedeutung“ historischer Phänomene betont. Auf die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit einer rein subjektivistischen Rezeption Webers ist in der Weber-Forschung vielfach hingewiesen worden. Dennoch kann eine solche Rezeption weiterhin als eine „gängige“ Lesart Webers gelten. Ein prominentes aktuelleres Beispiel in dieser Hinsicht ist die Weber-Interpretation von Alasdair MacIntyre, der Weber als radikal subjektivistischen „Emotivisten“ sieht (Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a.M. 1995, S. 44 ff.). Berücksichtigt man Webers Rückbindung von „Werten“ an die „Kulturbedeutung“, dann fällt es dagegen einigermaßen schwer, einen deutlichen Unterschied zwischen Webers Position und MacIntyres eigener „historistischen“ Perspektive (vgl. v.a. ebd., S. 352 ff.) zu sehen.

Typisierung gemacht wurde. Aber sie sollen nicht Typenbegriffe sein, vielleicht im Sinne der Max Weberschen Idealtypen. Der Idealtypus ist ein Hilfsbegriff der Geschichtswissenschaft und hat den Zweck, bei der Behandlung einer Materialmasse wesentliche Gesichtspunkte für die Beschreibung zu geben. Er wird von außen an das Material herangetragen und entspringt in seiner Konstruktion einer Metaphysik des Rationalismus, der die Wirklichkeit meistern und ordnen, nicht mit zärtlicher Skepsis sie beobachten will. Näher an das Leben der Geschichte heran kommt eine gelegentliche Bemerkung Webers, dass die Auswahl des historischen Gegenstandes den schicksalhaften Erscheinungen der Geschichte selbst folgen soll. Die schweren Worte sind peinlich, und man wird das, worauf es ankommt, vielleicht auch ohne Schicksal sagen können: die Auswahl des Gegenstandes hat der Auswahl zu folgen, die von der Geschichte selbst getroffen wird.“¹⁸

Mit dieser kritischen Wendung gegen Weber spricht sich Voegelin hier allerdings nicht per se gegen die Bedeutung des Problems der „Wertgebundenheit“ kulturwissenschaftlicher Forschung, der „Relevanz“-Problematik und des „persönlichen Elements“ in aller wissenschaftlichen Arbeit aus. Diese Weberschen Fragestellungen spielen auch bei Voegelin eine wichtige Rolle, aber die Akzente sind bei ihm anders gesetzt und stärker an geisteswissenschaftlich-hermeneutischen Konzeptionen orientiert. In seiner Monographie zum *Autoritären Staat* von 1936 etwa setzt sich Voegelin mit dem geisteswissenschaftlich und an Diltheys Hermeneutik orientierten Staatstheoretiker Felix Stoerk auseinander. Mit seiner folgenden Charakterisierung von Stoerks Position in dieser Frage beschreibt Voegelin zugleich auch die allgemeine Tendenz seiner eigenen Perspektive:

„Stoerk hat ... das Problem der ‚Wertauswahl‘ als das entscheidende für die staatswissenschaftliche Begriffsbildung erkannt, ohne in die neukantische Einseitigkeit zu verfallen, es nur als Problem der Wahl seitens des erkennenden Subjektes zu sehen; er sieht die Wertproblematik als eine Frage des werthaft strukturierten Seins selbst und setzt dem Erkenntnissubjekt Schranken in bezug auf die ‚Denaturierung‘ der Wirklichkeit, die vielleicht unter dem methodologischen Vorwand, dass der Erkennende die relevanten Werte in eigenem Ermessen zu setzen habe, vorgenommen werden könnte. Das Erkenntnissubjekt hat allerdings bei der Begriffsbildung relevante

¹⁸ Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, S. 14.

Merkmale auszuwählen, aber was relevant ist, wird weitgehend durch die Staatswirklichkeit und ihre Relevanz-entscheidungen bestimmt. Stoerk hat mit seiner stärker ontologischen Haltung gegenüber dem Problem des Wertgefüges der Wirklichkeit einen Grad der Einsicht in die Frage der Typenbildung erzielt, den in diesem Punkte die Idealtypenlehre Max Webers selbst in ihrer Endform nicht ganz erreicht hat.“¹⁹

Gegen die einseitige Webersche Betonung der methodischen Konstruktion (von Relevanz) setzt Voegelin die „Züge der Eigenkonstitution“, die jedes geisteswissenschaftliche Sachgebiet „unabhängig vom Erkenntniszusammenhang der Wissenschaft ... aufweist“. Wissenschaftliche Gegenstands- und Begriffsbildung kann deshalb „nicht selbstständig nur nach ihren eigenen Prinzipien vollzogen werden ..., sondern (hat) ein Nach-Bild des Vor-Bildes im Stoffe zu sein.“²⁰ Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist eine „vor aller Wissenschaft durch menschliche Akte konstituierte“²¹, und insbesondere die politische Wirklichkeit weist von methodischer Konstruktion unabhängige und, da es sich um von Menschen geformte und gestaltete Wirklichkeit handelt, verstehbare und bedeutsame „Züge der Eigenkonstitution“ auf.²²

II

Die Frage der besonderen Methode verweist damit unmittelbar auf die Frage nach der Eigentümlichkeit des Gegenstands geistes- und kulturwissenschaftlicher Forschung, also auf die Frage: Was ist eigentlich „Kultur“ bzw. „objektiver Geist“? Voegelin kommt in seinen frühen Schriften immer wieder auf diese ganz grundsätzliche Problematik zu sprechen und nimmt dabei vor allem die verschiedensten Prozesse der „Objektivierung“ menschlicher Praxis in den Blick, die in ihrer Gesamtheit den historisch durch Menschen „gemachten“, aber andererseits menschlichem Handeln und den ver-

¹⁹ Voegelin, *Der Autoritäre Staat*, S. 138.

²⁰ Erich Voegelin, Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. XI (1931), Heft 1, S. 89-109, hier: S. 90 f.

²¹ Voegelin, *Der Autoritäre Staat*, S. 109.

²² Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 7.

schiedenen Deutungsversuchen individuellen ebenso wie gesellschaftlichen Selbstverständnisses immer schon „objektiv“ vorgegebenen Kosmos geschichtlich-gesellschaftlicher Wirklichkeit aufbauen. Die Wirklichkeit in diesem Sinne als „Kultur“, als „objektiven Geist“ bzw. als „hermeneutisches Universum“²³ zu verstehen bildet auch für Voegelin die Grundlage seiner geisteswissenschaftlichen Konzeption, einer Konzeption, die allerdings immer auf *den* Phänomenbereich des „objektiven Geistes“ konzentriert ist, der ihn vor allem interessiert. Die allgemeine Frage nach „Kultur“ bzw. „objektivem Geist“ verbindet sich für Voegelin grundsätzlich mit der Frage nach dem „Staat“ bzw. nach dem „Politischen“. Die Frage, was den Staat als Sinnphänomen eigentümlich ausmacht, steht gleichsam als das ordnende Grundproblem im Zentrum von Voegelins experimentellem Entwurf einer „Staatslehre als Geisteswissenschaft“.²⁴

Die Frage, die Voegelin dabei herauszuarbeiten versucht, ist, wie Staaten als „durch menschliche Handlungen konstituierte“ geistige „Formen“ bzw. „Strukturen“ – aber eben in ihrer Eigenart als *politische* geistige Formen – sich bilden: die Frage nach der „Konstitutionsproblematik“ des Staates als „Sinneinheit“, wie Voegelin es ausdrückt.²⁵ Wie für den zeitgenössischen staatswissenschaftlichen Diskurs in Deutschland insgesamt²⁶ steht dabei auch für Voegelin die Frage nach der „Einheit“ des Staates im Zentrum seiner Überlegungen. Allerdings ist seine spezifische Perspektive auf diese Frage

²³ So die Formulierung bei Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*, Bd. I, Tübingen 1990, S. XVI.

²⁴ Vgl. auch Jürgen Gebhardt, Voegelin und das Politische, in: ders., *Politik, Hermeneutik, Humanität. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. Clemens Kauffmann et al., Berlin 2004, S. 337-347.

²⁵ Vgl. Erich Voegelin, Zur Lehre von den Staatsformen, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. VI (1927), Heft 4, S. 572-608; ders., Die Einheit des Rechts und das soziale Sinngebilde Staat, in: *Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 5. Jg. (1931), S. 58-89.

²⁶ Vgl. dazu Marcus Llanque, Die Theorie politischer Einheitsbildung in Weimar und die Logik von Einheit und Vielheit (Rudolf Smend, Carl Schmitt, Hermann Heller), in: Andreas Göbel/Dirk van Laak/Ingeborg Villinger (Hrsg.), *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, Berlin 1995, S. 157-176.

von Anfang an durch das Nebeneinander von im engeren Sinne staatstheoretischen Überlegungen auf der einen Seite und seinen allgemeineren geisteswissenschaftlichen und soziologischen Überlegungen auf der anderen Seite geprägt. Die geisteswissenschaftlichen und die der Sache nach vor allem wissenssoziologischen Fragestellungen, für die sich der frühe Voegelin interessiert, verbinden sich mit den staatsrechtlichen Problemen zu einer Perspektive, für die das Problemfeld „Politik“ den Rahmen nicht nur einer rein staatsrechtlichen sondern auch einer solchen wissenschaftlichen Konzeption von vorneherein sprengt, die sich vorwiegend auf „staatliche“ Institutionen und Akteure konzentriert und beschränkt. Politik und Staatlichkeit müssen für Voegelin als gesamtgesellschaftliche Phänomene verstanden werden. Der „Staat“ ist in diesem Verständnis der „existentielle Repräsentant“ einer Gesellschaft insgesamt, die ihrerseits in ihrer Gesamtheit als politisch sinnhaftes „Kosmion“ verstanden werden muß.²⁷ Wenn bei Voegelin von „Staat“ die Rede ist, dann ist diese umfassendere Frage nach der politischen Sinneinheit der Gesellschaft insgesamt immer mit gedacht. Wenn Voegelin in der „Herrschaftslehre“ durchgängig die Frage nach dem „Gemeinsamen Ganzen“ stellt, dann ist damit eben die Frage nach der Sinneinheit des „Staates“ (bzw. der „Nation“²⁸) in diesem Sinn angesprochen. Diese Frage der „Elementarkonstitution“ politischer geistiger Einheiten ist für Voegelin „das Kernproblem und die Kernschwierigkeit einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre ...“, an der die bisherigen Versuche gescheitert sind, sofern sie das Problem überhaupt in den Blick bekommen haben.“²⁹

Diese Kernfrage nach der Konstitution des Staates in menschlichen Akten, Deutungen und Symbolen bezeichnet für Voegelin also die grundlegende Problemstellung einer *Staatslehre*. Sie ist aber zugleich

²⁷ So die zentralen Begrifflichkeiten beim späteren Voegelin. Vgl. Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (1952), Chicago/London 1987, S. 27 ff. Dt. Ausgabe: Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, hrsg. v. Peter J. Oritz, München 2004.

²⁸ Vgl. zum Beispiel Erich Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“: Ein Kapitel des Systems der Staatslehre, *Occasional Papers*, LV, München: Eric Voegelin Archiv, 2007, S. 88.

²⁹ Voegelin, Staatslehre als Geisteswissenschaft (in *Occasional Paper* LVI), S. 62.

eine Frage, die immer schon über den „Staat“ hinaus führt, die bei der Rede vom Staat immer schon voraus gesetzt wird. Ähnlich wie für Schmitt impliziert auch für Voegelin die Frage nach der „Sinn-einheit“ des Staates die grundsätzlichere Frage nach seinen gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen und Konstitution-zusammenhängen.³⁰ Aber anders als Schmitt, der die entscheidende hermeneutische Frage nach der Konstitution des „Staates“ zwar aufwerfe, sie aber andererseits – so Voegelins Kritik an Schmitt – nicht überzeugend behandle, sondern durch das a priori gesetzte Existential der „Entscheidung“ eigentlich nur scheinbar beantworte und ihre weit reichenden Implikationen eher verdecke,³¹ versucht Voegelin eine dezidiert *hermeneutische*, von den Handlungen, Ideen und Glaubenshaltungen der einzelnen Akteure ausgehende Antwort auf die Frage des Politischen. Der Kern des Politischen ist für Voegelin nicht die souveräne *politische Entscheidung* im Schmittschen Sinne (also das, was Voegelin später in der *New Science* als „existentielle Repräsentation“ beschreibt), sondern der das Subjekt einer solchen Entscheidung überhaupt erst konstituierende „politische Geist“, der geistig-kulturelle „innere Vorgang politischer Gemeinschaftsbildung“.

Die zuletzt zitierten Formulierungen stammen aus einer Rezension Voegelins zu Eduard Baumgartens Benjamin-Franklin-Monographie von 1936. Ein etwas genauerer Blick in diese Rezension verdeutlicht, worum es Voegelin geht. Denn Baumgartens Franklin-Buch ist für Voegelin ein Beispiel für eine in seinem Sinne geisteswissenschaftlich fundierte staats- bzw. politikwissenschaftliche Untersuchung. Voegelin resümiert in seiner Rezension die konzeptionelle Grundlage von Baumgartens Studie folgendermaßen:

„Das Buch gibt ... nach der methodischen Absicht Baumgartens ein Stück ‚Geistesgeschichte‘, aber – in einer von der üblichen etwas

³⁰ Vgl. Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“ (*Occasional Paper* LV), S. 91.

³¹ Voegelin, Die Verfassungslehre von Carl Schmitt, S. 97 ff.; vgl. auch ders., National Types of Mind, in *CW*, Bd. 32, S. 470 und 477 f. Im insgesamt eher affirmativen Abschnitt zu Schmitt in der *Herrschaftslehre* findet sich ein Hinweis auf das Thema der „Dezision“, über das „noch später zu sprechen“ sei. Der Text kommt auf diesen Punkt aber nicht zurück. (Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“, *Occasional Paper* LV, S. 91).

abweichenden Bedeutung des Wortes – ein Stück der Geschichte des politischen Geistes. „Die Geschichte (des amerikanischen) Geistes ist die eigentümliche Geschichte der Vereinigung dieser Menschen zur Politieia; genauer: die Geschichte der Selbsterziehung dieser Menschen zur Gemeinde, zum Common-Wealth, zur Union.“³²

Gerade die amerikanische Geschichte ist auch für Voegelin, wie wir aus seinen eigenen Arbeiten zu Amerika wissen, die Geschichte eines in besonderer Weise „politischen“ Geistes. Und seine Auseinandersetzung mit der amerikanischen Demokratie ist der empirische Kontext, in dem Voegelin erstmals, zwar nicht explizit und systematisch ausformuliert, aber doch klar erkennbar dieses grundlegende Problem eines spezifisch „politischen“ Geistes in den Blick nimmt.³³ Die Rezension weist also auf die grundsätzliche Gemeinsamkeit der Perspektive von Baumgartens und Voegelins eigenem Amerika-Buch hin. Sie macht bei allem Lob aber auch auf eine Schwäche von Baumgartens Franklin-Monographie aufmerksam – eine Schwäche, die allerdings auch Voegelins eigenen früheren Versuch der Interpretation des „amerikanischen Geistes“ charakterisiert. In der sehr guten Studie, so der kritische Einwand Voegelins gegen Baumgarten, fehle die klare theoretische Ausarbeitung der konzeptionellen Grundlagen. Voegelin äußert vor allem Bedenken gegen Baumgartens zentrale Kategorie der „Geistesgeschichte“, die zu vage und zu wenig auf die besondere Frage einer *politischen* Geistesgeschichte zugespißt sei:

„Wir glauben, dass hier eine treffliche Gelegenheit gewesen wäre, das Wesen des ‚politischen Geistes‘ deutlicher methodisch herauszuarbeiten und damit diesen grundwichtigen, heute noch zwischen Staatslehre, Soziologie und Geistesgeschichte herumgeworfenen Gegenstand fester auf die Beine zu stellen.“³⁴

³² Erich Voegelin, Rezension zu „Eduard Baumgarten, Benjamin Franklin. Der Lehrmeister der amerikanischen Revolution“, Frankfurt a.M. 1936, in *HI* 55.18, S. 1 f.

³³ Vgl. dazu Hans-Jörg Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*, Würzburg 2005, S. 48 ff.

³⁴ Voegelin, Rezension zu Eduard Baumgarten, S. 6. Voegelin nennt übrigens hier neben Staatslehre, Soziologie und Geistesgeschichte eine vierte wissenschaftliche Disziplin, die zu diesem „grundwichtigen Gegenstand“ Grundlegendes beizutragen habe, nämlich die Psychologie, und zwar vor allem eine moderne „Psychologie gesellschaftlichen Betragens“. Der Hin-

Damit ist nun genau die Grundfrage formuliert, um die sich Voegelins geisteswissenschaftliche Staatslehre vor allem dreht: die Frage nach dem „Wesen des politischen Geistes“. Eine abschließende Antwort auf diese Frage hat Voegelin in seinen Fragment gebliebenen frühen Versuchen nicht gegeben. Aber es ist zumindest möglich, einige wichtige Aspekte einer Antwort auf diese Frage nach dem „Wesen des politischen Geistes“ aus seinen frühen Texten herauszuarbeiten. Ich will in der hier gebotenen Kürze die folgende Skizze einer solchen fragmentarischen Antwort, wie sie sich in Voegelins frühen Arbeiten abzeichnet, vorschlagen.

Staaten und politische Institutionen sind „geistige Formen“ wie alle sozialen und kulturellen Phänomene, aber sie sind von besonderer, von eigentümlicher Art – und zwar insbesondere hinsichtlich ihrer charakteristischen „Züge der Eigenkonstitution“, auf die Voegelins allgemeine methodische Überlegungen immer wieder abheben. Die Prozesse der „Objektivierung“ *politischer* Formen, Strukturen, Kulturphänomene unterscheiden sich durch spezifische Charakteristika von allen anderen geistigen Objektivierungs-Prozessen. Denn eine politische Form zeichnet sich für Voegelin dadurch aus, dass sie „eine geistige Einheit (ist), die nicht wie ein Kunstwerk von einer Person, sondern von einer Personenmehrheit geschaffen wird.“³⁵ In gewissem Sinne ist also Subjekt bzw. Autor einer politischen geistigen Form immer ein Kollektiv, eine Personenmehrheit.

Aber diese Feststellung ist noch nicht Voegelins Antwort, sondern sie benennt zunächst überhaupt erst einmal das besondere Problem des Politischen für eine hermeneutische, verstehende Geisteswissenschaft, die methodisch notwendigerweise beim Individuum anzusetzen hat. Dass seine Konzeption, übrigens ebenso wie die Webers,

weis zeigt, dass das Problem des Politischen für Voegelin immer eine doppelte Fragestellung impliziert, nämlich neben der Frage nach den „objektiv-geistigen“ politischen Strukturen in Gesellschaft und Geschichte außerdem auch die Frage nach der *individuell-geistigen* Dimension des Problems, die Frage nach einem spezifisch politischen Habitus bzw. einem spezifischen Modus von Erfahrung und ihrer Auslegung. Vgl. dazu die Ausführungen im Folgenden.

³⁵ Voegelin, Staatslehre als Geisteswissenschaft (in *Occasional Paper* LVI), S. 62.

in diesem Sinne individualistisch ist, betont Voegelin immer wieder.³⁶ Alle „Objektivierungen“, alle objektiven Kulturphänomene müssen also zunächst von der „Realeinheit“³⁷ des Individuums bzw. der Person her verständlich gemacht werden. Wie ist es vor diesem Hintergrund überhaupt möglich, dass „sich aus geistigen Schöpfungen, die ja immer als persönliche geprägt sind, überhaupt überpersönliche Sinneinheiten zusammenfügen können“, dass „geistige Sinneinheiten ... nicht nur von einzelnen Personen ..., sondern auch von Personenmehrheiten (erzeugt werden können), die gleichzeitig und nacheinander den Sinn einer solchen Einheit im Laufe von Jahrhunderten entfalten“?³⁸

Dass Kollektive in diesem Sinne *Subjekt* geistiger Gestaltungen sein können – bzw. dass insbesondere das „Subjekt der Macht“ in ganz eigentümlicher Weise zwischen der einzelnen jeweils handelnden Person einerseits und einem überpersonalen „gemeinsamen Ganzen“ andererseits changiert³⁹ – ist für Voegelin deshalb möglich, weil genuin politische Objektivationsprozesse nicht nur von Personenmehrheiten ausgehen, sondern weil sie außerdem die Idee der „Personenmehrheit“ als „Sinneinheit“ auch zu ihrem eigentlichen *Inhalt* und damit in Konsequenz zum *Ergebnis* haben. Die „Personenmehrheit als Sinneinheit“ ist Subjekt, Inhalt und Ergebnis des „politischen Geistes“. Politische geistige Formen sind für Voegelin zu einem höheren Grad als andere geistige Formen „gemeinschaftliche Selbstkreationen“, und zwar in doppelter Hinsicht. In der Herrschaftslehre versucht Voegelin diese Eigentümlichkeit des Politischen im Vergleich mit geistigen Phänomenen aus dem Bereich der Kunst zu erläutern:

„Objektiver Geist, z. B. ‚romantische Musik‘, kann sich in der Weise verwirklichen, dass jede einzelne der verwirklichenden Personen zu

³⁶ Vgl. zum Beispiel Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, S. 14; ders., *Zwei Grundbegriffe der Humeschen Gesellschaftslehre*, in *Archiv für angewandte Soziologie*, 1. Jg. (1928) Heft 2, S. 11-16.

³⁷ Vgl. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt*, S. 97 ff.

³⁸ Erich Voegelin, Diskussionsbeitrag bei den Verhandlungen des 7. Deutschen Soziologentages 1930, in: *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, 1931, S. 255-257.

³⁹ Voegelin, „Grundlagen der Herrschaftslehre“ (*Occasional Paper LV*), S. 28 f.

ihrem Teil geistige Sinngebilde schafft, die in sich geschlossen sind; die verwirklichenden Personen mögen untereinander eine Gemeinschaft bilden und nur durch diese Gemeinschaft mag die Verwirklichung des gemeinsamen objektiven Geistes in den konkreten Sinngebilden möglich sein, aber diese Sinngebilde stehen unabhängig nebeneinander, jedes für sich. Im Falle eines Geistgebildes von der Art des Staates gibt es dagegen keine von Personen konstituierten Objektivationen, die mit dem Kunstwerk in seiner Geschlossenheit verglichen werden könnten, vielmehr sind die verwirklichenden Handlungen selbst Teile des Geisteszusammenhanges Staat, der als Ganzes mit dem Kunstwerk zu vergleichen wäre. Während für das Kunstwerk das Geschaffenwerden außerhalb seiner selbst in der Person seines Schöpfers liegt, ist der Staat ungeschlossen, ein werdender, ein in den Akten der Verwirklichung selbst sich aufbauender; das Zentrum seiner Schöpfung liegt nicht außerhalb, sondern er ist wirklich in der Mannigfaltigkeit von verwirklichenden, auf einander bezogenen Akten der Herrscher und Beherrschten selbst.“⁴⁰

Der „politische Geist“ ist also eine bestimmte, klar zu unterscheidende Klasse von „geistigen“ bzw. von „Kulturphänomenen“, und zwar deshalb klar unterscheidbar, weil ihre Konstitutionsprozesse die angedeuteten Eigentümlichkeiten aufweisen. Und der „politische Geist“ ist offenbar für Voegelin außerdem eine diesen Strukturen und ihren Konstitutionsprozessen korrespondierende individuelle Geisteshaltung, die Haltung des Bürgers, wenn man so will. Politik ist in diesem Verständnis die „geistige Partizipation“ einer Person an einer politischen Gemeinschaft als „Sinneinheit“, und zwar sowohl *passiv* insofern, als diese Sinneinheit als real bestehend und bedeutsam und die eigene Person als Teil dieser Sinneinheit *erfahren* und deshalb die eigene Selbst- und Weltdeutung maßgeblich an dieser Idee orientiert wird;⁴¹ als auch *aktiv* insofern, als gerade diese Hal-

⁴⁰ Voegelin, „Grundlagen der Herrschaftslehre“ (*Occasional Paper LV*), S. 28 f.

⁴¹ Die Bedeutsamkeit des „Gemeinsamen Ganzen“ des Staates und die persönliche Orientierung daran ist in der Tat für Voegelin als „maßgeblich“ zu begreifen, so weitgehend, dass sie einen ihr eigentümlichen „Ernst des Todes“ involviert, der auch für Weber in aller Politik mitschwingt. Voegelin will diesen Punkt über Weber hinaus aber noch weiter (durchaus im Sinne Schmitts) existentiell zugespitzt verstehen: „Es kommt weniger darauf an, dass Zwang bis zur Vernichtung ausgeübt wird oder dass dem Einzelnen (von einem anderen) zugemutet wird zu sterben, als darauf, dass der Ein-

tung ein Bestandteil bzw. ein Beitrag zu dem *evokativen* Prozess der Selbstkreation in Permanenz eben dieser Personenmehrheit als Sinn-einheit ist.

Auf diese Weise lässt sich der „politische Geist“ bzw. das genuine Verständnis des Politischen grob skizzieren, das Voegelins frühen Arbeiten zugrunde liegt. Die Idee wird bei Voegelin selbst nur fragmentarisch und an verstreuten Stellen entwickelt. Dennoch ist der „politische Geist“ offenbar als *die* geisteswissenschaftliche Grund-kategorie gedacht, die verstehend erklären soll, wie überhaupt „Gemeinschaften“ als Sinneinheiten entstehen und sich in der Geschichte als überpersonale geistige Identitäten erhalten und weiter entwickeln. Es ist dieses Problem, das in den ganz verschiedenen Einzelstudien Voegelins als das unterschwellige Grundthema immer mitschwingt, das in den verstreuten experimentellen Interpretationen von Autoren, Texten und historischen Phänomenen Schritt für Schritt an Kontur gewinnen soll. Auch die „Herrschaftslehre“ ist mit ihrer spezifischen Fragestellung, die nun abschließend noch kurz angesprochen werden soll, auf dieses Grundproblem bezogen.

III

In der „Herrschaftslehre“ konzentriert sich Voegelin innerhalb dieses Rahmens auf die genauere Analyse des inneren Aufbaus politischer Formen, und das heißt insbesondere auf die sinnhaften Beziehungen zwischen den einzelnen Personen innerhalb einer als Sinneinheit konstituierten „Personenmehrheit“. Von entscheidender Bedeutung sind für Voegelin dabei offenbar hierarchische Herrschaftsbeziehungen. Die „Herrschaftslehre“ geht von dem empirischen Befund aus, dass politische Gemeinschaften immer die Phänomene Macht und Autorität implizieren, und stellt die Frage, wie die Phänomene Herrschaft und Gehorsam aus der skizzierten geisteswissenschaftlichen Perspektive verstanden werden können. Der erste Satz des Kapitels zum „Wesen der Herrschaft“ in der „Herrschaftslehre“

zelne so tief in seiner Existenz von dem Ganzen ergriffen wird, dass er – ohne Zwang und Zureden – zum Kampf um dieses Ganze mit dem Einsatz seines Lebens bereit ist.“ (Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“, *Occasional Paper* LV, S. 88).

formuliert die Frage apodiktisch: „Wir wollen versuchen festzustellen, was über das Phänomen des Herrschens von Menschen über andere Menschen und des entsprechenden Gehorsams der Beherrschten gegenüber dem Herrscher überhaupt rational ausgesagt werden kann.“⁴²

Das Fragment der „Herrschaftslehre“ kommt dabei zu keinem abschließenden Ergebnis, aber die Richtung von Voegelins Überlegungen wird deutlich. Politik als individuelle Haltung, also als „geistige Partizipation“ an dem „Gemeinsamen Ganzen“ der politischen Gemeinschaft tritt offensichtlich in zwei Varianten auf, gleichsam als direkte oder auch autonome Partizipation an der „idee directrice“ der politischen Gemeinschaft oder als indirekte, über konkrete Herrschaftsinstitutionen und vor allem persönliche Herrschaftsbeziehungen vermittelte Partizipation.⁴³ Der Unterschied zwischen beiden Varianten wird von Voegelin als unterschiedlicher Grad an Nähe zum bzw. an Einsicht in den bestimmenden „politischen Geist“ einer Personenmehrheit, eines Staates gedeutet.⁴⁴ Und auf diesen Unterschied lassen sich letztlich die beiden grundsätzlichen Varianten individuellen politischen Geistes zurückführen, die Voegelin mit Bezug auf Eduard Spranger und Max Scheler geisteswissenschaftlich zu bestimmen versucht: Politik als Herrschen und Politik als Gehorchen.⁴⁵ Wichtig ist Voegelin, dass beide Varianten in ihrem Zusammenspiel nur verstanden werden können, wenn auch sie als „Teilverwirklichungen des Gemeinsamen Ganzen“, also in dem hier skizzierten Sinne als geistige Partizipation an der Idee der politischen Sinneinheit betrachtet werden.

Auch dieses Ergebnis zeigt die Eigenständigkeit von Voegelins frühen konzeptionellen Versuchen. Aber auch hier bleiben Voegelins Überlegungen sehr fragmentarisch und lassen mehr Fragen offen als

⁴² Voegelin, *Herrschaftslehre (Occasional Paper LVI)*, S. 44.

⁴³ Den Begriff „idee directrice“ übernimmt Voegelin später von Maurice Hauriou für die Bezeichnung des Sachverhalts. Vgl. Voegelin, *Der Autoritäre Staat*, S. 47 ff.

⁴⁴ Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“ (*Occasional Paper LV*), S. 40.

⁴⁵ Vgl. die Abschnitte zu Spranger und zu Scheler in Voegelin, *Herrschaftslehre (Occasional Paper LVI)*, S. 48 ff. und S. 51 ff.

sie beantworten. Offenbar haben die Ergebnisse des Experiments einer geisteswissenschaftlichen Herrschaftslehre Voegelin selbst nicht zufrieden gestellt. Für diese Vermutung spricht zumindest die Tatsache, dass die „Herrschaftslehre“ Fragment geblieben ist und Voegelin das Experiment offenbar unvollendet aufgegeben hat. Zwar spielen zentrale Aspekte dieser frühen „Staatslehre als Geisteswissenschaft“ auch für den späteren Voegelin eine wichtige Rolle. Die Grundfrage nach einem geisteswissenschaftlichen Verständnis des Politischen bleibt ein theoretisches Grundanliegen Voegelins. Der Begriff der „Evokation“ etwa, den Voegelin in seiner „Introduction“ zur *History of Political Ideas* skizziert, knüpft unmittelbar an seine geisteswissenschaftliche Staatslehre an.⁴⁶ Die Grundfrage nach der Konstitutionsproblematik politischer Gemeinschaften steht auch in der *New Science* und in Voegelins grundlegendem Aufsatz *Was ist politische Realität?* im Zentrum der Aufmerksamkeit.⁴⁷ Und auch der Begriff der „Historiogenese“, der im vierten Band von *Order and History* eine zentrale Rolle spielt, lässt sich auf diese Grundfrage seiner frühen Arbeiten beziehen.⁴⁸

Richtig ist aber dennoch, dass Voegelin die systematische Arbeit an einer geisteswissenschaftlichen Staats- und Herrschaftslehre Ende der 30er Jahre abbricht. Er selbst hat später angedeutet, dass ungelöste und zu diesem Zeitpunkt für ihn nicht lösbare theoretische Probleme mit dem Begriff des „Mythos“ zum Abbruch der systematischen Arbeit an einer Staatslehre geführt hätten.⁴⁹ Die Bemerkung weist vielleicht auf Schwierigkeiten hin, die Voegelin bei dem Versuch hatte, jenem schwer greifbaren „Gemeinsamen Ganzen“, offen-

⁴⁶ Vgl. CW, Bd. 19, S. 225-237 (dt. Übersetzung in: Peter J. Opitz, Hrsg., Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“, *Occasional Papers*, XI, München: Eric Voegelin Archiv, 2002.

⁴⁷ Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 27 und 37 ff.; ders., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Freiburg/München 2005, S. 283 ff.

⁴⁸ Eric Voegelin, *Order and History*, Bd. VI, *The Ecumenic Age*, Baton Rouge/London 1974, S. 59 ff. Dt. Ausgabe: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, *Das ökumenische Zeitalter: Die Legitimität der Antike*, hrsg. v. Thomas Hollweck, München: Fink, 2004.

⁴⁹ Vgl. Opitz, Editorische Anmerkungen zu Erich Voegelins *Herrschaftslehre* (in *Occasional Paper* LVI), S. 76-96.

bar dem Angelpunkt dessen, was Voegelin als den spezifisch „politischen Geist“ verstand, klarere, greifbarere Konturen zu geben. Entscheidend war aber vielleicht außerdem ein anderer Punkt. Was den Entwurf einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre seit Mitte der 30er Jahre als problematisch erscheinen ließ, war, dass ihr die Grundlage für eine kritische Perspektive gegenüber bestimmten Gestaltungen des „politischen Geistes“ fehlte. Und die krisenhaften Entwicklungen machten die Frage einer wissenschaftlichen Kritik gleichsam der Pathologien des „politischen Geistes“ immer drängender. Hinzu kommt, dass insbesondere Voegelins „Herrschaftslehre“ den Eindruck eines sehr deutschen Versuchs einer „Hermeneutik des Politischen“ macht, sowohl was das Material und die herangezogenen Autoren als auch was die Konzentration auf die Frage eben einer „Herrschaftslehre“ betrifft. Der Einfluss angelsächsisch-amerikanischen Denkens, der an anderen Stellen auch beim frühen Voegelin sehr deutlich ist, fehlt hier – und mit ihm Themen wie „Consent“, „politische Freundschaft“, demokratische Formen von „citizenship“.

Gerade die Wissenschaftstraditionen aber, in denen die „Herrschaftslehre“ offensichtlich verankert ist, beurteilt Voegelin im Lauf der 1930er Jahre zunehmend problematisch, sie werden für Voegelin immer mehr zum Symptom einer allgemeinen politischen und geistigen Krise der Zeit. „Die Bewegung der deutschen Geisteswissenschaft seit der Romantik hat – so wie ich es sehe – mit Max Weber im Nihilismus geendet“, konstatiert Voegelin in einem Brief von 1939. Mit zunehmendem Krisenbewusstsein erhält für Voegelin der Versuch einer intellektuellen Emanzipation von den eigenen kulturellen, politischen, aber auch: wissenschaftlichen Wurzeln eine entscheidende Bedeutung. In dem gleichen Brief von 1939 schreibt Voegelin:

„Santayana hat einmal gesagt: die Nation, in die man hineingeboren wird, ist ein Zufall. Es scheint mir, diesem Zufall würde zu viel Bedeutung zugemessen, wenn man daraus für den Einzelnen die Konsequenz ableiten würde, seine geistige Existenz nur mit den Mitteln zu führen, die gerade diese Nation zur Geschichte beiträgt – wie immer bedeutend sie sind. Und es ist eine sehr wichtige kulturpolitische Frage, ob alle Fähigkeiten und Möglichkeiten, die in einer Nation spezifisch gegeben sind, um jeden Preis voll entfaltet werden sollen. Nicht alles, was ist, ist gut. Und ich könnte mir denken, dass

nationale Eigentümlichkeiten, wenn sie mit dem europäischen Kulturbestand, wie er nun einmal geworden ist, bei voller Entfaltung inkompatibel sind, besser nicht voll entfaltet werden. Der Mensch ist fähig, Verbrecher zu sein: soll er darum Verbrecher sein? Der Mensch ist fähig krebskrank zu sein, soll er darum krebskrank sein? Der Mensch ist fähig Deutscher zu sein (im „völkischen“ Sinn): soll er es sein? Oder wäre es nicht denkbar, dass gewisse spezifisch deutsche Entfaltungsmöglichkeiten besser unterdrückt würden?“⁵⁰

Vielleicht ist der entscheidende Grund für den Abbruch der Arbeit an einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre diese Erfahrung der Krise, einer Krise, die Voegelin zwang, nicht nur den kulturellen Kontext, in dem sich seine persönliche intellektuelle und wissenschaftliche Sozialisation vollzogen hatte, sondern mit ihm auch Teile seines eigenen Wissenschafts- und Selbstverständnisses einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen. Der Abbruch seiner frühen systematischen Arbeiten verweist insofern auf einen Bruch in seiner intellektuellen Biographie insgesamt. Die späten 1930er und die 1940er Jahre sind für Voegelin nicht nur durch die äußere Emigration nach Amerika, sondern auch durch eine innere, eine intellektuelle Emanzipation geprägt. Die Grundfrage nach dem Politischen bleibt auch für den späteren Voegelin eine motivierende Grundfrage seines Denkens. Aber die Erfahrung der Krise verändert die Koordinaten, in denen die Frage gestellt ist, und sie stellt andere Grundfragen daneben – und mit ihnen neues Material und neue hermeneutische Experimentierfelder. Die 1940er Jahre hindurch wird Voegelin der Versuch beschäftigt, in der hermeneutischen Auseinandersetzung mit der politischen Ideengeschichte des Westens seit Platon der Frage nach den Grundlagen einer substantiellen wissenschaftlichen Kritik der totalitären Massenideologien des 20. Jahrhunderts klare Konturen zu geben. Das Protokoll dieses Versuchs ist die achtbändige *History of Political Ideas*.

⁵⁰ Institut für Geschichte – Wien (IfG), *Sammlung Frauennachlässe, NL III A/3*, Eric Voegelin an Ruthild Lemche, 6. März 1939.

Michael Henkel

**Herrschaft – Erlebnis – Erfahrung
Warum scheiterte Voegelins Projekt einer
geisteswissenschaftlichen Staatslehre?**

I. Einleitung

Das von Voegelin nie veröffentlichte und Fragment gebliebene Manuskript zur *Herrschaftslehre*, das von ihm in den frühen 1930er Jahren verfasst wurde,¹ ist Bestandteil des Projektes einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre, an dem Voegelin zwischen etwa 1925 und 1935 arbeitete.² Diese Staatslehre blieb im Wesentlichen unausgeführt. Unter den veröffentlichten Arbeiten jener Zeit sind es hauptsächlich die beiden Rassebücher und hier insbesondere *Rasse und Staat*, die für sich abgeschlossene Bestandteile jenes Pro-

¹ Siehe dazu William Petropulos/Gilbert Weiss, Editors' Introduction, in: Eric Voegelin, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers, 1921-1938*, hrsg. v. William Petropulos und Gilbert Weiss [= *CW*, Bd. 32], Columbia/London 2003, S. 1-16, hier: S. 7-11. Der Text der *Herrschaftslehre* wird hier nach dem im Nachlass der Hoover Institution befindlichen Manuskript (Voegelin Papers, Box 53, Folder 5) mit der Seitenzählung der nun vorliegenden Veröffentlichung der beiden Textvarianten in den *Occasional Papers* zitiert: Erich Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“: Ein Kapitel des Systems der Staatslehre, hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LV, München: Eric-Voegelin-Archiv, März 2007 [= „*GL*“ innerhalb des Textes] und Erich Voegelin, *Herrschaftslehre*, hrsg. und mit einem editorischen Nachwort v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LVI, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2007 [= „*HL*“ innerhalb des Textes]. Zur Rekonstruktion der *Herrschaftslehre* und zu ihrer Textgestalt siehe Peter J. Opitz, Vorwort des Herausgebers, in: „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“, S. 5-8. Eine englische Übersetzung der *Herrschaftslehre* findet sich in Voegelin, *CW*, Bd. 32, S. 224-372.

² Betrachtet man Voegelins frühe Aufsätze zur Staats(rechts)lehre als Vorarbeiten zu dem spätestens seit 1928 konkret verfolgten Projekt der Ausarbeitung einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre, so kann man davon ausgehen, dass sein Nachdenken hierüber sich erstmals bereits in seinem Aufsatz „Reine Rechtslehre und Staatslehre“ niederschlägt (Erich Voegelin, *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, in: *ZöR* IV (1924), S. 80-131).

jektes darstellen, die aber in der Sache „Fragen [...] von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung“³ diskutieren, wie Voegelin gleich zu Beginn von *Rasse und Staat* selbst vermerkt. In diesem Buch skizziert Voegelin die Disposition seiner Staatslehre und gibt damit zu erkennen, dass er jedenfalls zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Buches im Jahre 1933 noch an jenem Projekt arbeitet. In nachfolgenden Veröffentlichungen wird das Projekt indes nicht mehr weiterverfolgt. Auch die Studie über den *Autoritären Staat* von 1936 stellt sich nicht mehr als Bestandteil einer Staatslehre dar – obwohl sie thematisch noch im Umkreis einer solchen steht.⁴ Hier liegt vielmehr eine politische Verfassungslehre (für den österreichischen „Ständestaat“) im Stile der *Verfassungslehre* Carl Schmitts vor, in der die theoretische Frage nach der Existenzweise des Staates im Hintergrund verbleibt. Wir dürfen also davon ausgehen, dass Voegelin sich zwischen 1933 und 1936 von seinem Projekt einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre verabschiedet hat. Das ist der *äußerliche* Grund dafür, dass ich vom *Scheitern* dieses Projektes spreche.

Manifest wird dieses Scheitern namentlich in den *Politischen Religionen* von 1938, die mit einer expliziten Kritik der überkommenen Staatslehre und das heißt vor allem: mit einer Kritik der überkommenen Staatskonzeption einsetzen.⁵ Diese Kritik bringt unmissverständlich zum Ausdruck, daß sich eine Staatslehre im herkömmlichen Sinne für Voegelin inzwischen erledigt hat. Tatsächlich ist der Staat im Sinne der überkommenen deutschen Staats(rechts)lehre für ihn seither keine zentrales Konzept mehr. Wenn er den Begriff des Staates in der – von ihm selbst bekanntlich nicht veröffentlichten – *History of Political Ideas* später noch einmal ausführlich themati-

³ Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933 [= „RS“ innerhalb des Textes], S. 1.

⁴ Siehe Erich Voegelin, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien 1936.

⁵ Siehe dazu Eric Voegelin, *Die Politischen Religionen* (1938), hrsg. und mit einem neuen Nachwort versehen v. Peter J. Opitz, 3. Aufl., München 2007, S. 12-15, und in diesem Sinne später auch Voegelins Vorwort zur deutschen Ausgabe der *New Science*; siehe Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung* (1952), mit einem Nachwort des Herausgebers und einer Bibliographie, hrsg. v. Peter J. Opitz, München 2004, S. 16 f.

siert, so geschieht dies ganz in der kritischen Perspektive, die Voegelin in den *Politischen Religionen* eingenommen hatte und der zufolge das säkulare Verständnis des Staates einem Verfehlen der Ordnung von Mensch, Gesellschaft und Sein entspringt.⁶

Blickt man auf die *Politischen Religionen* und anerkennt diese wenn nicht als einen Bruch so doch jedenfalls als einen Wendepunkt bzw. eine Zäsur in Voegelins *Œuvre*, so wird deutlich, dass jenes Scheitern ein durchaus produktives, ein fruchtbarer „breakdown“⁷ war; denn offenkundig erst damit öffnete sich Voegelin der Horizont einer Philosophie der Ordnung, an der er dann bekanntlich bis an sein Lebensende arbeitete. Dass das Scheitern einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre als inhaltliche Voraussetzung für die spätere Philosophie der Ordnung anzusehen ist, ist einer der nunmehr auszuweisenden Aspekte der Entwicklung des Voegelinischen Denkens. Dementsprechend geht es im Folgenden um die (meines Erachtens entscheidenden) theorieimmanenten Gründe jenes Scheiterns.

⁶ Siehe dazu Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Bd. VII, *The New Order and Last Orientation*, mit einer Einleitung v. Jürgen Gebhardt, hrsg. v. Jürgen Gebhardt und Thomas Hollweck [= *CW*, Bd. 25], Columbia/London 1999. Zum Staatsbegriff siehe dort passim, besonders S. 47-72 („The National State“), wo die Auseinandersetzung mit Hobbes – wie zuvor in den *Politischen Religionen* und später in der *Neuen Wissenschaft* – eine prominente Rolle spielt. Voegelin konstatiert (S. 3), dass bei Hobbes „the connection with God is cut off, and what is left is the directionless desire for ‚power after power‘“.

⁷ Vom „breakdown“ seines Projektes einer Staatslehre spricht Voegelin später selbst explizit, nämlich in einem Brief an Francis W. Coker vom 1. Mai 1946, der zitiert wird bei Peter J. Opitz, Editorische Anmerkungen zu Erich Voegelins *Herrschaftslehre*, in: *Occasional Papers*, LVI, S. 75-91, hier: S. 84.

II. Der Ort der Herrschaftslehre in der geisteswissenschaftlichen Staatslehre

In Voegelins Nachlaß findet sich ein Manuskriptfragment unter dem Titel *Staatslehre als Geisteswissenschaft*.⁸ Es handelt sich dabei um eine knappe inhaltliche Skizze etwa aus dem Jahre 1932, mit der Voegelin (für einen Verleger) den Zusammenhang und die Intention der Schrift erläutert, sowie um einige wenige Seiten der Einleitung dieses Buches, die „die Wendung der deutschen Staatslehre zur Geisteswissenschaft“ zum Gegenstand haben sollte. Auf den erhaltenen Seiten diskutiert Voegelin in Auseinandersetzung mit Georg Simmel, Theodor Litt und Hans Freyer das Konzept des objektiven Geistes. Das auf uns gekommene Manuskript ist indes unvollständig, es bricht mit Seite 14 abrupt ab und lässt daher nicht erkennen, wie viel Voegelin von dem Buch tatsächlich ausgeführt hat. Gleichwohl ist namentlich das dem Fragment vorangestellte Inhaltsverzeichnis aufschlussreich:

- *Erstens* zeigt es, dass Voegelin seine Staatslehre unzweifelhaft im Kontext der seinerzeitigen Diskussion in der deutschen juristischen Staatslehre verortet hat: Er nennt hier ausdrücklich die Namen der Juristen Erich Kaufmann, Hermann Heller, Rudolf Smend und Carl Schmitt, daneben denjenigen des Breslauer Philosophen Siegfried Marck. Den genannten Juristen war gemein, dass sie sich in ihren staats- und verfassungstheoretischen Überlegungen gegen den juristischen Positivismus, insbesondere gegen die Reine Rechtslehre Hans Kelsens wandten; und Siegfried Marck hatte 1925 in einer brillanten Arbeit über *Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie*⁹ eine Argumentation vorgestellt, die aus sozial- und rechtsphilosophischer Perspektive das theoretische Ungenügen gerade des staatsrechtspositivistischen Ansatzes auswies – weshalb sich die anti-positivistischen Staatsrechtslehrer gerne auf diese seinerzeit viel

⁸ Siehe Eric Voegelin, *Staatslehre als Geisteswissenschaft*, *Voegelin Papers*, Box 53, Folder 7; abgedruckt im Anhang zu Erich Voegelin, *Herrschaftslehre (Occasional Paper LVI)*, S. 59-73. Eine englische Fassung findet sich in *CW*, Bd. 32, S. 414-429.

⁹ Tübingen 1925.

gerühmte Schrift beriefen. In der staatsrechtlichen Diskussion der Juristen, insbesondere in den Arbeiten Smends und Hellers, fanden auch andere sozialphilosophische Arbeiten einige Aufmerksamkeit, so namentlich diejenigen Simmels, Litts und Freyers. Es kann daher nicht Wunder nehmen, dass sich Voegelin gerade auch mit diesen Gelehrten auseinandersetzt, zumal er sich bereits in seiner Dissertationsschrift mit Simmel und Litt intensiv befasst hatte. Die so skizzierten Diskussionszusammenhänge, auf die das Inhaltsverzeichnis verweist, sind (insbesondere mit Blick auf Voegelins Verhältnis zu Schmitt) mehrfach beleuchtet worden und sollen hier nicht noch einmal im Einzelnen diskutiert werden.¹⁰ Indes ist daran zu erinnern, dass es vor allem ein theoretisches Problem war, das die Staatstheorie seinerzeit beschäftigte, nämlich die Frage nach der Einheit des Staates und nach der Einheit des Rechts. Es ist nämlich diese Problematik der staatlichen Einheit, die schließlich zu Voegelins Abwendung von der Staatslehre führen wird.

- Dass es auch Voegelins geisteswissenschaftlicher Staatslehre wesentlich um diese Frage ging, ist ein *zweiter* Punkt, den das Inhaltsverzeichnis ausweist. Die Problematik des Staatsaufbaus wollte Voegelin vor allem mit Blick auf „die Einheitsform der Rechtsordnung“ thematisieren, und eines der vier geplanten Kapitel der Studie sollte überhaupt „das Staatsgeschehen als geistige Einheit“ diskutieren.
- Die Frage nach der Einheit des Staates und seines Rechts aber galt Voegelin als Frage der Herrschaftseinheit. Der Staat, wie Voegelin ihn theoretisch zu entwickeln trachtet, ist für ihn allererst Herrschaftseinheit. Das Inhaltsverzeichnis offenbart

¹⁰ Ich selbst habe sie mit Blick auf Schmitt ausführlich in meinem *Occasional Paper* auseinandergesetzt, siehe Michael Henkel, Positivismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938), *Occasional Papers*, XXXVI, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2003; siehe ferner namentlich Hans-Jörg Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*, Würzburg 2004; ders., Modes of Experience – On Eric Voegelin’s *Theory of Government*, in: *The Review of Politics* 68 (2006), S. 259-286.

nämlich *drittens*, dass Voegelin die „Herrschaftslage“ als die „Grundschicht des Staatsgeschehens“ begriff, und dementsprechend steht die Problematik der Herrschaft im Zentrum der geplanten geisteswissenschaftlichen Staatslehre, so wie die Konzeption des Inhaltsverzeichnisses diese zu erkennen gibt.

Im Ganzen lässt das Inhaltsverzeichnis so nicht allein den Ort der Herrschaftslehre im Aufbau der von Voegelin projektierten Staatslehre erkennen, sondern hier offenbart sich auch, dass sich die vor 1932 veröffentlichten staats- und rechtstheoretischen Arbeiten als Vorstudien zur geisteswissenschaftlichen Staatslehre begreifen lassen. Deren wesentliches Ergebnis war ja die in der Auseinandersetzung mit Kelsen formulierte Einsicht, dass der Staat nicht mit dem Recht identifiziert und dass die Einheit des Rechts nicht transzendentalphilosophisch begründet und gar als Produkt der wissenschaftlichen Erkenntnis begriffen werden kann. Vielmehr ist es für Voegelin unzweifelhaft, dass der Staat allererst ein soziales Phänomen ist, dessen Wirklichkeit der Wissenschaft vorausliegt, indem sie durch die Akteure – die Gesellschaftsglieder – selbst konstituiert wird.¹¹ Die Frage aber, wie diese Wirklichkeit theoretisch zu begreifen ist, sucht Voegelin in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren in mehreren Anläufen zu beantworten, wobei er gewissermaßen tentativ verschiedene Wege andeutet oder auch einschlägt, aber jedenfalls keinen dieser Wege bis zum Ende weiterverfolgt und so auch keine entsprechende Theorie ausbuchstabiert. Der vermutlich letzte Versuch, einen gangbaren Weg zu finden, dürfte nun die *Herrschaftslehre* gewesen sein, die von vornherein den Staat und seine Einheit allererst als soziale Phänomene zu fassen sucht. Von diesem Verständnis des Staates aus will Voegelin dann das Recht und dessen Einheit konzipieren. Wie in seinen Erörterungen der zwanziger Jahre erwies sich auch der Weg der *Herrschaftslehre* als dem Weg der Reinen Rechtslehre diametral entgegengesetzt, indem Kelsen vom

¹¹ Siehe etwa Erich Voegelin, Die Einheit des Rechtes und das soziale Sinngebilde Staat, in: *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts V* (1930/31), S. 58-89, hier: S. 88, sowie in diesem Sinne auch „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“ (*Occasional Paper LV*), S. 46: „Nicht der Gelehrte weiss, was sachlich gueltig ist, sondern nur der Akteur der sozialen Realität an der konkreten Stelle des historischen Ablaufs.“ Diese Auffassung behält Voegelin zeitlebens bei.

Recht und seiner Einheit her den Staat theoretisch zu konzipieren suchte, der so allein von der Normativität des Rechts her bestimmt wurde, ein Weg, der in Voegelins Augen notwendigerweise scheitern musste.

III. Herrschaft

Herrschaft begreift Voegelin von vornherein als ein soziales Phänomen, das charakterisiert ist durch das Verhältnis von Befehl und Gehorsam. Mit diesem Verständnis knüpft er nicht zuletzt an Max Webers Herrschaftsbegriff an, wonach Herrschaft die Chance bezeichnet, „für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“.¹² Mit Webers Konzept setzt sich Voegelin in der *Herrschaftslehre* denn auch ausführlich auseinander. Im Fokus dieser Diskussion steht der Doppelaspekt des Weberschen Herrschaftsbegriffes, dass dieser nämlich einmal ein faktisches äußeres Geschehen bezeichnet, das aber zum anderen spezifisch sinnhafter Natur ist, das heißt: erst als geistiges Phänomen in seiner Eigenart bestimmt werden kann. Denn nicht, dass soziales Handeln als äußeres Verhalten seinen Ort in der Kausalordnung der physischen Welt hat, sondern dass es sinnhaft orientiertes Verhalten ist, ist für menschliches Handeln charakteristisch. Voegelin spürt nun den Herrschaftsverhältnissen im Weberschen Verständnis gewissermaßen von außen nach innen nach, indem er zunächst darlegt, dass die Faktizität des Befehlens und Gehorchens nicht das Wesentliche des Herrschaftsverhältnisses kennzeichne, dass aber auch mit den allgemeinen Deutungsschemata, die vermittels des spezifischen Sinnes des jeweiligen Handelns die Herrschaftsbeziehungen erst als solche qualifizieren, zwar die „Grundsicht“, aber noch nicht „das Wesentliche der Herrschaft“ (*HL*, S. 34) erreicht ist: Es sind in Herrschaftsverhältnissen, konstatiert Voegelin, „erfahrungsmäßig zugeordnet der Handlungssinn, wie er von dem Befehlenden in dem Befehl formuliert wird, der Handlungssinn[,] wie er von dem Handelnden [i.e. dem Befehlsempfänger; M.H.] verstanden wird und

¹² Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., revidierte Aufl., besorgt v. Johannes Winkelmann [Studienausgabe], Tübingen 1980, S. 28, siehe auch ebd., S. 122.

schliesslich die sinngemäße Handlung des Befehlbevollziehenden selbst. Das Vorliegen eines solchen Inbegriffes von Deutungsschematen und Handlungen wird von Max Weber gelegentlich als das soziologische ‚Gelten‘ eines Befehls bezeichnet“, wobei dieses „nichts Normartiges“ (HL, S. 33) enthalte, sondern lediglich die faktische Zuordnung von Handlungen und Deutungsschemata bezeichne. „Die Faktizität dieser einander zugeordneten Sinnsetzungen, Sinndeutungen und sinngemässen Handlungen ist die Grundschrift des Phänomens der Herrschaft, ohne selbst noch das Wesentliche der Herrschaft erkennen zu lassen“. Dieses Wesentliche eröffnet sich vielmehr erst durch den Blick auf die spezifischen „Motive der handelnden Personen, des Herrschers und der Beherrschten“ (HL, S. 34), wobei hier die normativen Motive gemeint sind, jene Motive, die aus Orientierung an einem Gesollten „die Akte der Befolgung“ mit dem „Index des Gesollten“ (HL, S. 35) versehen.

Webers entsprechende Darlegungen gelten Voegelin nun als defizitär: Die durch die normative Indexierung erzeugte Legitimität von Befehlen und entsprechenden Herrschaftsverhältnissen entspringt bei Weber entweder dem eigenen Interesse des Gehorchenden, wobei das Gesolltsein in diesem Falle lediglich abgeleiteter Natur, entsprechende Verhältnisse grundsätzlich labil sind und der Gehorchende letztlich ohnehin nur gehorcht, soweit es seinen Interessen entspricht, was aber den Begriff der Herrschaft Voegelin zufolge im Grunde aufhebt. Auch wenn der Gehorsam darauf beruht, dass der Inhalt des jeweiligen Befehls vom Beherrschten als eigene Ansicht anerkannt, das befolgende Handeln insoweit als „grundsätzlich ursprünglich gesolltes Handeln“ aufgefasst wird, wird in Voegelins Augen „die Herrschaftsbeziehung in ihrem Wesen [...] völlig zerstört“ – und zwar, weil in solcher Weise nur dasjenige würde befohlen werden können, „was der Beherrschte auch aus ursprünglichem Gesolltsein seines Handelns tun würde, wenn es ihm nicht befohlen worden wäre“ (HL, S. 35 f.). Und das Motiv schließlich, mit dem bei Weber „die wesentliche Schicht der Herrschaft“ (HL, S. 36) erreicht sei, nämlich das Motiv, um des Gehorsams willen zu gehorchen, hebt für Voegelin den sittlichen Charakter der Person auf: „Wenn [...] die Legitimität der Befehlserteilung als solche, unangesehen des befohlenen Inhaltes, ‚anerkannt‘ wird, so räumt die anerkennende Person B der befehlenden Person A die

Sollensentscheidung über ihre, der Person B, Handlungen ein; die Handlungen der Person B leiten ihren Sollenscharakter vom Sollenszentrum der Person A her, sie sind also heteronom. [...] Die Person des Beherrschten setzt gleichsam die Person des Herrschers an die Stelle ihrer eigenen und handelt auf Grund der sittlichen Entscheidungen des Herrschers“ (*HL*, S. 37).

Vor dem Hintergrund dieser Interpretation des Weberschen Herrschaftskonzeptes erweist sich dieses für Voegelin als ganz ungenügend, und die Kritik, die er hier an Weber übt, deutet zugleich auch den Weg, auf dem Voegelin selbst das Phänomen der Herrschaft begrifflich zu fassen unternimmt. In der Kritik knüpft Voegelin an die Aufhebung der sittlichen Person an, die sich seiner Darlegung entsprechend gerade da vollzieht, wo in Webers Theorie der Kern des Herrschaftsphänomens erreicht wird, eben am Punkt des fraglosen Gehorsams, vermittels dessen eine Zurechnung der sittlichen Entscheidung zum Befehlenden erfolgt. Voegelin verweist darauf, dass die Vorstellung solcher Zurechnungen „spezifisch juristisch“ sei, und lässt so anklingen, dass mit seiner Kritik an Weber zugleich entsprechende juristische Konstruktionen getroffen sind, in denen namentlich mit den Konzepten der Stellvertretung und des Organs auf außerhalb liegende Zurechnungsendpunkte abgehoben wird.¹³ Voegelin schreibt: „In der Sphäre der Daseinswirklichkeit gibt es ein solches [sittliches; M.H.] ‚Auslöschen‘ nicht, vielmehr verharrt jeder Mensch in allen seinen Seinsweisen, zu denen auch sein sittliches Wesen gehört, auch wenn er in einer Herrschaftsbeziehung steht“ (*HL*, S. 37 f.). Daher aber ist es theoretisch unzulässig, vom Menschen als sittlichem Wesen zu abstrahieren. Wird auf die Abstraktion verzichtet, so stellt sich für Voegelin Herrschaft in einem anderen Licht dar. „In der Beschreibung des Menschen als eines sittlichen Wesens“, so schreibt Voegelin, zeige sich „das Befolgen von Befehlen unausweichlich als ein der Materie nach gesolltes Handeln, als ein Handeln, das ursprünglich oder abgeleitet aus dem Personszentrum des Handelnden selbst den Charakter des

¹³ Eine besondere Variante solcher juristischer Begrifflichkeit ist diejenige Hans Kelsens: An dessen Konzept des Zurechnungsendpunktes entzündete sich schon früh Voegelins Kritik an Kelsens Staatslehre; siehe dazu Henkel, Positivismuskritik und autoritärer Staat, S. 20-35.

Gesollten empfängt, das jedoch in einem damit als teilhafte Verwirklichung eines Ganzen erlebt wird, dessen Gehalt auch von anderen Personen einsichtig erfasst und zu ihrem Teil verwirklicht werden kann“ (HL, S. 38).

Die Akzentverlagerung und begriffliche Erweiterung, die Voegelin hier gegenüber Webers Konzept vornimmt, besteht darin, daß er neben die äußeren Aspekte und die sinnorientierten Deutungsschemata der Herrschaftsbeziehungen den Aspekt des *Erlebnisses* stellt und zwar näherhin des Erlebnisses eines umfassenden sozialen Ganzen (oder auch von Voegelin so genannten Wertganzen), das mit, durch und in den Herrschaftsakten verwirklicht wird. So heißt es denn an anderer Stelle (im „Urtext“) der *Herrschaftslehre* – in Worten übrigens, die eine Verwandtschaft zu Smends Integrationslehre unzweideutig offenbaren: „Der Staat [ist] unabgeschlossen, ein werdender, ein in den Akten der Verwirklichung selbst sich aufbauender; das Zentrum seiner Schöpfung liegt nicht ausserhalb, sondern er ist wirklich in der Mannigfaltigkeit von verwirklichenden, auf einander bezogenen Akten der Herrscher und Beherrschten selbst“ (GL, S. 27). Der Sinn der staatskonstitutiven Akte aber erwächst Voegelin zufolge aus Erlebnissen, näherhin dem Erlebnis eines Ganzen, ein Erlebnis, das Voegelin auch als eine entsprechende „Einsicht“ (HL, S. 38) bezeichnet. Voegelins Erläuterung des Zusammenhanges zwischen Herrschaft und Ganzheitserlebnis sei etwas ausführlicher wiedergegeben:

„Die Annahme und Befolgung eines Befehls im herrschaftswesentlichen Sinn bedeutet, dass die befolgende Person B der befehlenden Person A Einsicht in ein Wert Ganzes zugesteht, dessen Verwirklichung auch von B als sittliche Aufgabe erlebt wird. Ein gemeinschaftsstiftender sittlicher Gehalt erhebt sich als zu verwirklichender über den Personen A und B, so zwar, dass sowohl A als B ihr Handeln als Verwirklichung des sittlichen Ganzen erleben und zugleich wechselseitig voneinander glauben, dass ihr jeweiliges Handeln [sic! M.H.] des Befehlens und Befolgens das Ganze ‚richtig‘ verwirkliche. Nur aus den Erlebnissen des eigenen und des anderen Handelns als teilhafter Verwirklichungen eines gemeinsamen gesollten Ganzen, können Legitimitätsansprüche und -anerkenntnisse im Sinne Max Webers folgen: nur wenn das Befehlen des Herrschers als dessen Anteil an der Gesamtverwirklichung verstanden wird, kann es den Anspruch auf Befolgen – nicht des Befehls um des Befehls willen, sondern als der B zugehörigen Teilverwirklichung

des Ganzen erheben; und umgekehrt kann der Beherrschte die Legitimität des Befehls anerkennen und ihn befolgen – nicht weil er von der Person als einer Sollensquelle kommt, sondern weil das Befehlen die A zugehörige Teilverwirklichung des Ganzen ist. In den Handlungen des Befehlens und Befolgens sehen wir die sachlich aufeinander abgestellten Teilleistungen einer Gesamthandlung, die jede für sich von den handelnden Personen als zu ihrem Teil mittelbare Verwirklichung eines aufgegebenen Ganzen erlebt werden. Der Befehl des Herrschers kommt nicht von ihm als einer Sollensquelle, sondern er leistet die Formulierung eines Gebotes, in dessen Erfüllung die korrespondierende Gemeinschaftsleistung des Beherrschten besteht“ (HL, S. 38 f.).

Die so vorgenommene Bestimmung von Herrschaft muss den Blick auf jenes transpersonale Ganze lenken, das von den einzelnen Individuen gewissermaßen als die normative Quelle der umfassenden staatlichen Herrschaftsordnung erlebt wird, und dieses Ganze diskutiert Voegelin unter dem Titel des „objektiven Geistes“ als dem Reich der Werte und Ideen. Herrschaft wird auf diesem Wege ein spezifisch geistiges Phänomen, ihr Begriff ein spezifisch geisteswissenschaftlicher Begriff. Wie der objektive Geist im einzelnen begrifflich zu fassen ist, daran versuchte sich Voegelin dann in verschiedenen Anläufen, im Fragment über *Staatslehre als Geisteswissenschaft* beispielsweise vermittelt einer Interpretation von Simmel, Litt und Freyer, in der *Herrschaftslehre* mittels einer Interpretation namentlich auch der Auffassungen Othmar Spanns, denen sich Voegelin dort ausführlich widmet (siehe GL, S. 17-19, S. 32-36). Jedoch gelangt Voegelin jenseits der kritischen Interpretationen dieser oder weiterer Autoren nicht zur Formulierung eines kohärenten eigenen Ansatzes. Allerdings geht aus seinen Ausarbeitungen in der *Herrschaftslehre* und namentlich in *Rasse und Staat* hervor, dass der Begriff des „Erlebnisses“ eine zentrale Stellung in Voegelins Staatskonzept einnimmt, und daher gilt es, diesen Begriff eingehender zu betrachten. Zuvor ist indes ein Seitenblick zu richten auf das Verhältnis Voegelins zu Spann.

IV. Voegelins Staatslehre und Spanns Gesellschaftslehre

Auch wenn Voegelin nicht bis zur Formulierung eines kohärenten eigenen staatstheoretischen Ansatzes vordringt und so auch die *Herrschaftslehre* Fragment bleibt, ist doch überaus deutlich, dass er in seiner *prinzipiellen* Perspektive auf das Phänomen der Herrschaft bei aller Kritik doch namentlich den Spuren seines Lehrers Othmar Spann folgt. Darauf ist hier mit William Petropulos und Gilbert Weiss, die auf diese Tatsache aufmerksam machen,¹⁴ gerade deshalb hinzuweisen, weil das Verhältnis Voegelins zu Spann noch immer weitgehend unerforscht ist und die Bedeutung Spanns für Voegelins Denken notorisch unterschätzt zu werden pflegt. Auch an dieser Stelle müssen indes Andeutungen genügen:

Voegelin macht sich zweifellos weder Spanns System des „Universalismus“ ohne weiteres zu eigen, noch folgt er dessen Vision eines Ständestaates.¹⁵ Allerdings teilt er mit Blick auf den Herrschaftsbegriff die Auffassung Spanns, dass Herrschaft ein spezifisch geistiges Phänomen und als solches Verwirklichung geistiger Gehalte ist. In seinem Buch *Gesellschaftslehre* hatte Spann zur Herrschaft unter anderem bemerkt: „Die Gültigkeit geistiger Werte (Inhalte) in der

¹⁴ Siehe Petropulos/Weiss, Editors' Introduction, S. 2-4.

¹⁵ Zu Spanns politischem Denken, namentlich zu seiner Ständestaatskonzeption siehe das berühmt-berüchtigte Buch: Othmar Spann, *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft* (gehalten im Sommersemester 1920 an der Universität Wien), Leipzig 1921, sowie ders., *Hauptpunkte der universalistischen Staatsauffassung*, 2. Aufl., Berlin/Wien 1931; ferner die Skizze in ders., *Gesellschaftsphilosophie. Mit einem Anhang über die philosophischen Voraussetzungen der Wirtschaftswissenschaften*, [= *Handbuch der Philosophie*, hrsg. v. Alfred Baumler und Manfred Schröter, IV, B], München/Berlin 1928, S. 101-104. Aus der Literatur die Übersicht (mit weiteren Nachweisen) von Mohammed Rassem, Othmar Spann, in: Karl Graf Ballestrem/Henning Ottmann (Hrsg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1990, S. 89-103, ausführlich Arnulf Rieber, *Vom Positivismus zum Universalismus. Untersuchungen zur Entwicklung und Kritik des Ganzheitsbegriffs von Othmar Spann*, Berlin 1971. Eine kritisch-apologetische Auseinandersetzung mit Spann wurde in jüngerer Zeit vorgelegt von Kurt Hübner, *Othmar Spann – Kritische Würdigung eines zu unrecht Vergessenen*, in: Karl Graf Ballestrem/Henning Ottmann (Hrsg.), *Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowitz zum 65. Geburtstag*, Berlin 1996, S. 227-239.

Gesellschaft – das ist die geistige Bindung, die Ordnung, die nicht durch Feuer und Schwert noch durch sonstige Gewalt ersetzt werden kann. *Alle wahre und alle dauernde Herrschaft und dadurch erreichte Ordnung der Gesellschaft ist innere Herrschaft*, die aus der Gültigkeit des Gehaltes ihrer Geistigen Inhalte schöpft“.¹⁶ Herrschaft in diesem Sinne ist es, die Spann zufolge eine Gesellschaft zusammenhält, wobei für den Antidemokraten Spann aus diesem Herrschaftskonzept zugleich notwendigerweise folgt, dass Herrschaft immer Führung und Herrschaft durch wertmäßig Überlegene, durch die Besten, also Herrschaft gewissermaßen einer Geistesaristokratie ist. Eine solche Herrschaft entspricht Spann zufolge der hierarchischen Ordnung der Werte selbst.¹⁷ Daher ist, wie Voegelin dieses Konzept erläutert, bei Spann die „Grundfrage der Herrschaftslehre“ nicht, „wer herrscht [...], sondern was herrscht“ (GL, 33). Bei allen Unterschieden kehrt genau diese Auffassung in etwas anderer Form auch bei Voegelin selbst wieder, wovon noch die Rede sein wird.

Für Spann übrigens ist in diesem Zusammenhang das politische Denken Platons paradigmatisch, weshalb er in dem der Herrschaft gewidmeten Kapitel der *Gesellschaftslehre* ausdrücklich auf Platon verweist: Es sei wichtig, „sich die Rolle der Herrschergewalt im platonischen Staate klarzumachen“. Platon habe Herrschaft als geistige Herrschaft gefasst, weshalb, so Spann, „Platons Staat [...] in diesem Punkte“ – nämlich mit Blick auf die geistige Herrschaft durch eine wertmäßige Elite – „die Probe [hält]. [...] Im platonischen Staat herrscht Geistiges kraft der seinem Gehalte selbst innewohnenden Verbindlichkeit“.¹⁸ Ungeachtet der Frage, ob Spanns Deutungen Platon gerecht werden, zeigt sich in solcher Bezugnahme doch, dass Spann sich in gewisser Weise als Platoniker verstand, zieht sich die affirmative Bezugnahme gerade auf Platon doch durch all seine

¹⁶ Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, 2., neubearbeitete Aufl., Leipzig 1923, S. 250. [Nach dieser Auflage wird hier zitiert; Voegelin bezieht sich in der *Herrschaftslehre* auf die dritte (wiederum neubearbeitete) Auflage dieses Buches von 1930. Diese bildet die Grundlage für die postume vierte Auflage: Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, 4., durchgesehene Aufl., eingerichtet v. Horst Kitzmantel, mit einem Nachwort v. Walter Heinrich (= *Gesamt-ausgabe*, Bd. 4), Graz 1969.]

¹⁷ Siehe etwa ebd., S. 251 und passim.

¹⁸ Ebd., S. 254 f.

Schriften. In dieser Perspektive ist es kaum ein Zufall, sondern vielmehr ein Fingerzeig, wenn Voegelin später ausgerechnet den Umstand hervorhebt, dass er in Spanns Privatseminar mit Platon (sowie mit Aristoteles) konfrontiert worden sei.¹⁹ Wenn Petropulos und Weiss in diesem Zusammenhang konstatieren, Voegelin sei zwar durch Spann mit Platon vertraut gemacht worden, sein inhaltliches Verständnis Platons aber wäre entscheidend geprägt durch den Platonismus des Kreises um Stefan George, so darf dies nicht den Blick darauf verdecken, dass Spann eine quasi mystische Lesart Platons und ein daran anknüpfendes Verständnis der menschlichen „Daseinsverfassung“ (*GL*, passim) offeriert, die in Voegelins späteren Arbeiten – ungeachtet seiner Rezeption der Arbeiten aus dem George-Kreis – erkennbar nachhallen, wenngleich sie dort in eine ganz andere Richtung entwickelt werden. So steht nicht nur Voegelins Herrschafts- und Staatslehre unter dem Eindruck Spannschen Denkens, sondern dieser bleibt auch im späteren Werk Voegelins präsent, selbst wenn Spann hier zunächst in den Schatten vor allem Max Schelers tritt und sein Name bald gar keine Erwähnung mehr in Voegelins Veröffentlichungen findet.

V. Erlebnis und Idee

Es ist hier nicht der Ort, die vielfältigen Aspekte des oben nur knapp skizzierten Herrschaftskonzeptes zu diskutieren, wie Voegelin es in der Auseinandersetzung mit Weber – und einer Reihe anderer Autoren – in der *Herrschaftslehre* umreißt. Die Aufmerksamkeit ist im folgenden vielmehr nur auf einen, allerdings entscheidenden Punkt zu richten, nämlich auf den bereits eingeführten Begriff des Erlebnisses. Dieser Begriff rückt Anfang der dreißiger Jahre ins Zentrum der Voegelinschen Bemühungen um eine geisteswissenschaftliche Staatslehre, was sich besonders deutlich an der Skizze ablesen lässt, mit der Voegelin in *Rasse und Staat* die wesentlichen Themenfelder des projektierten Systems einer Staatslehre vorstellt. Hier kritisiert er an der überkommenen deutschen Staatslehre, etwa derjenigen Georg

¹⁹ Siehe dazu Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen* (1989), hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie v. Peter J. Opitz, München 1994, S. 22, sowie Petropulos/Weiss, Editors' Introduction, S. 3.

Jellineks, daß deren „systematisches Zentrum nicht in den menschlichen Grunderlebnissen, die das Staatsphänomen hervortreiben, liegt“ (RS, 5). Genau in diesem Punkt will Voegelin über die herkömmliche Staatslehre hinausgehen, indem er die Staatstheorie ausdrücklich auf eine philosophische Anthropologie zu gründen trachtet, für die jener in der seitherigen Staatslehre fehlende Begriff des Erlebnisses (bzw. der „menschlichen Grunderlebnisse“) theoriesystematisch entscheidend ist. Demnach gründen die Phänomene des Rechts und der Herrschaft Voegelins Skizze zufolge in Erlebnissen, ersteres im „sittlichen Erlebnis der singulären Person“ sowie „im Erlebnis der Gemeinschaft“ (RS, S. 2), letzteres „in den Erlebnissen des Herrschens und Dienens“ (RS, S. 3). Und die Inhalte der staatskonstituierenden Ideen, die für Voegelin seit seinen Arbeiten der zwanziger Jahre und so auch in *Rasse und Staat* „ein wesentlicher Bestandteil der Staatsrealität selbst“ sind, „entstammen“ schließlich ebenfalls – und zwar „wesensgesetzlich“ – „den [...] menschlichen Grunderlebnissen“ (RS, S. 4).

Wie der Begriff des Erlebnisses in das Zentrum von Voegelins Staatslehre rückt, ist oben dargelegt worden: Es ist dies das Resultat der Auseinandersetzung mit dem Herrschaftskonzept namentlich Max Webers, das – wie andere zeitgenössische herrschaftstheoretische Ansätze auch (etwa derjenige Alfred Vierkandts) – der sittlichen Person und der geistigen Quelle des Gesollten nicht gerecht geworden sei, weil es das spezifisch geistige Erlebnis eines überpersonalen Ganzen nicht fasse. Die Verästelungen, die Voegelins Interpretationen anderer Autoren in diesem Zusammenhang aufweisen, sind hier nicht mehr im Einzelnen von Interesse; entscheidend ist nur, dass Voegelin mit der Fokussierung auf das Konzept des Erlebnisses die äußeren Herrschaftsverhältnisse in eine letztlich *individual*psychologische Perspektive nimmt. Die Befangenheit in dieser Perspektive und das Misslingen, den spezifischen Individualismus in *sozial*psychologischer Richtung fortzuentwickeln, begründen schließlich das Scheitern des Projektes einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre. Dies zeigt eine eingehendere Betrachtung jenes Begriffs.

Das Konzept des Erlebnisses wurde entscheidend von Wilhelm Dilthey begrifflich geprägt, dessen Studien für Voegelins Theorie-

entwicklung von einiger Bedeutung waren, wie namentlich Hans-Jörg Sigwart im Anschluss an Jürgen Gebhardt gezeigt hat.²⁰ Dilthey, der unter Rückgriff nicht zuletzt auf dieses Konzept seine erkenntnistheoretische Rechtfertigung der Geisteswissenschaften ausführt, setzt es den Vorstellungen der rationalistischen Psychologie des 19. Jahrhunderts entgegen und sucht mit ihm die spezifisch geisteswissenschaftlichen Gegebenheiten zu fassen, die eben als Erlebnisse qualifiziert werden. Deren Eigenart besteht in ihrer subjektiven Unmittelbarkeit sowie darin, dass sie einen Ganzheitscharakter haben. Beides zusammen bedingt die sinnhafte Verstehbarkeit von Erlebnissen, wobei der Erlebnisbegriff zugleich den Umstand umfasst, dass im Erlebnis der Gegenstand des Erlebens in den Zustand des erlebenden Subjektes einbezogen wird. Insofern sind Erlebnisse nur aus oder in der Perspektive des Erlebenden verstehbar.²¹ Das in dieser Perspektive entfaltete Konzept Diltheys hat einen deutlich subjektivistischen Einschlag, der sich schon wortgeschichtlich und insofern äußerlich darin zum Ausdruck bringt, dass die Rede vom Erlebnis sich zuerst in biographischen Darstellungen etablierte. Die hier auftauchenden theoretischen Probleme hat Dilthey sehr wohl erkannt, und eben deshalb hat er die Geisteswissenschaften erkenntnistheoretisch nicht allein auf das Konzept des Erlebens und den korrelierenden Begriff des Verstehens zu gründen gesucht, sondern diesen (vor allem in den späteren Arbeiten) den Begriff des Ausdrucks hinzugefügt. Das Konzept des Ausdrucks umfasst einen dem Subjekt gewissermaßen äußerlichen Aspekt des Verstehensvorganges, umfasst Phänomene, die sich in der physischen, kausalgesetzlich geordneten Welt manifestieren, die insofern dem Begriffspaar von Erlebnis und Verstehen ein in beson-

²⁰ Siehe insbes. Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, S. 32-36 und passim. Zur Wort- und Begriffsgeschichte des Erlebniskonzepts siehe insbes. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), 6. Aufl. [= *Gesammelte Werke*, Bd. 1], Tübingen 1999, S. 66-76, sowie Konrad Cramer, [Art.] Erleben, Erlebnis, in: *HWP*, Bd. 2, Sp. 702-711.

²¹ „Das Erlebnis“, schreibt Dilthey, „steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein für mich ist ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist“ (Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1911), Einleitung v. Manfred Riedel, Frankfurt a.M. 1981, S. 168).

derer Weise objektivierendes Moment hinzufügen und die so unter anderem verhindern, dass Diltheys Begründung der Geisteswissenschaften in eine reine Empathie-Hermeneutik umkippt. Gerade in seinen späteren Arbeiten hat Dilthey betont, dass nicht eigentlich die Erlebnisse selbst, sondern ihre objektivierenden Ausdrücke verstanden werden.²² Sinn wird insoweit nicht vom Erlebnis, sondern vom Ausdruck hervorgebracht. Die Trias Erlebnis, Ausdruck und Verstehen vermag so aber auch nicht allein objektive geistige Sinn- oder Bedeutungszusammenhänge hervorzubringen, sondern ebenso auch objektive Wirkungszusammenhänge, also gewissermaßen sinnhafte Handlungsordnungen.²³ Es ist wichtig zu sehen, dass Diltheys Konzept des Ausdrucks „nicht nur sprachliche Ausdrücke, sondern auch Gebärden, physische Handlungen und alle anderen Formen“ umfasst, „in denen das Leben sich in der sinnlichen Welt zeigt. Diese reichen von den persönlichen oder individuellen bis zu den umfassenderen Arten der Vergegenständlichung, wie Religionen, Gesetze oder politische Institutionen“,²⁴ wie Rudolf A. Makkreel erläutert.

Es ist nun charakteristisch, dass von der Diltheyschen Trias Erlebnis, Ausdruck und Verstehen in Voegelins staatstheoretischen Forschungen der dreißiger Jahre nur das Erlebnis als zentral thematisiert wird, dass Voegelin den Staat wesentlich auf Erlebnisse zu gründen trachtet. Insbesondere der Aspekt des Ausdrucks, durch den das subjektive Erlebnis mit der intersubjektiven Welt und ihren Vergegenständlichungen vermittelt wird – und zwar nicht inhaltlich, sondern formal – spielt dagegen bei Voegelin keine Rolle. Stattdessen bezieht er das Erlebnis schließlich vor allem auf „Ideen“, worunter er in *Rasse und Staat* zunächst „Leitbilder“ versteht, nämlich Leitbilder „besonderen Inhaltes, in denen sich für die Glieder der politischen Gemeinschaft die Wirklichkeit der politischen Gemeinschaft aufbaut“ (RS, S. 4), sie sodann aber ausdrücklich auch als

²² Siehe Matthias Jung, *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996, S. 161.

²³ Bei Dilthey „[konnotiert] der Begriff der Wirkung [...] eine gewisse Wirksamkeit, die sich in Interaktionszusammenhängen und deren Ergebnissen zeigt“ (Rudolf A. Makkreel, *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M., 1991, S. 364) – weshalb Wirkungszusammenhänge im Sinne Diltheys Interaktionszusammenhänge umfassen. Zur Trias von Erleben, Ausdruck und Verstehen siehe auch ebd., S. 335-340 und passim.

²⁴ Ebd., S. 339.

„reale Substanz, die als *Eine* in einer *Vielheit* erscheint“ (RS, S. 117) kennzeichnet. Beide Aspekte weisen deutlich in die Richtung einer platonischen Ideenkonzeption, wie sie Spann unter anderem in seinem Werk über *Gesellschaftsphilosophie* skizziert hatte, mit dem sich Voegelin in der *Herrschaftslehre* auseinandersetzt. In diesem Buch hatte Spann konstatiert, dass als „Voraussetzung des gemeinsamen geistigen Lebens“ stets die Ideenwelt zu suchen sei, „die sich in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft [...] hindurch in den Einzelnen darstellt“.²⁵ Dieses Konzept kehrt im wesentlichen in Vogelins Aufsatz über *Die Einheit des Rechtes und das soziale Sinngebilde Staat* und in *Rasse und Staat* wieder. Aber wie immer es sich hiermit verhält, auf jeden Fall ist die von Voegelin vorgenommene Substanzialisierung der Idee bezeichnend, denn durch sie wird es ihm möglich, dass zum einen die Frage nach der intersubjektiven Konstituierung der Ideen selbst nicht thematisiert zu werden braucht und dass zum anderen die Ideen gleichsam unvermittelt subjektiv erlebt werden können und doch objektiv bleiben.

So kann Voegelin zunächst die Unklarheit und letztlich Widersprüchlichkeit des Versuches verdecken, den Staat in Erlebnissen zu fundieren: Wenn er nämlich davon spricht, dass sich die Ideen in gemeinsamen, also intersubjektiven geistige Welten verwirklichen, dann dürfte dies zwar in der Sache zutreffen, doch bleibt bei ihm das intersubjektive Moment, die Eigenart des Gemeinsamen und der Gemeinschaft theoretisch gerade unausgewiesen und ungeklärt, indem er sie mit dem objektiven Status der Ideen und dem objektiven Geist, als der sich die Ideen darstellen, einfach kurzschließt. So aber werden *de facto* die Existenz der Ideen und der gemeinsamen geistigen Welten, näherhin: der Gemeinschaft, immer schon *vorausgesetzt*, nicht aber begründet und erklärt. Aufschlussreich in dieser Hinsicht ist, dass Voegelin im Zusammenhang seiner Erläuterung der Leistung von Ideen für den Aufbau von Gemeinschaften die Ideen als objektiv verstandene oder als subjektiv gemeinte anspricht,

²⁵ Spann, *Gesellschaftsphilosophie*, 69. Spann entwickelt seine Ideenkonzeption ausführlich in Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes. Die Wiederherstellung des Idealismus auf allen Gebieten der Philosophie*, erster Teil [einziger Teil], *Seinslehre, Gotteslehre, Geisteslehre, Naturphilosophie, Ideenlehre*, Jena 1928, S. 437-559.

also Objektivität (im Sinne von objektiver Gegenständlichkeit) und Subjektivität nebeneinander setzt, worin er ganz Spanns Ideenkonzeption verpflichtet scheint.²⁶ Die gewissermaßen zwischen Objektivität und Subjektivität liegende Gemeinschaftskategorie der Intersubjektivität jedoch lässt Voegelin undiskutiert, auch wenn er sie (nicht anders als Spann) keineswegs völlig ausblenden kann, was vor allem darin zum Ausdruck kommt, dass Voegelin die Idee als *historisch* bezeichnet und sogar davon spricht, dass Ideen gemeinsam, mithin: in Gemeinschaft *erzeugt* werden (siehe bes. *RS*, S. 120 f.).²⁷ Wenn Voegelin explizit behauptet, die Idee werde wirklich im persönlichen Geist der einzelnen Menschen und nur darin, zugleich aber konstatiert, dass die (politische) Gemeinschaft objektiv wirklich werde als Verwirklichung der Idee, so kann dies tatsächlich nur bedeuten, dass Gemeinschaft als Phänomen der Intersubjektivität eigentlich gar nicht existiert, dass jedenfalls Voegelin keinen Begriff einer solchen Gemeinschaft hat. Sein Konzept lässt nur Individuen zu, die irgendwie dadurch verbunden sind, dass sie die objektive Idee je für sich verwirklichen – wofür bei Spann der Begriff der Gezweigung steht. Voegelin schreibt:

„Die Idee *ist* nicht bloß in der Weise eines Gegenstandes, sie *wird* auch im Geiste derer, die sie haben. Damit haben wir den Punkt erreicht, an dem wir mit Recht von der Leistung einer Idee für den Aufbau der Gemeinschaft sprechen können. Objektiv gesehen, *ist* die Gemeinschaft wirklich als Verwirklichung der Idee; subjektiv ist ihre Wirklichkeit ein stetiges Werden im Prozess der Ideener-

²⁶ „Sofern die geistige Ganzheit in ihrer verhältnismäßigen überindividuellen Selbständigkeit oder Jenseitigkeit gefaßt wird, ist sie objektiver Geist; sofern sie in ihrer verhältnismäßigen Subjektivität oder Gliedhaftigkeit in einzelner Menschen, in ihrer Einwohnung in ihm gefaßt wird, ist sie subjektiver Geist. Sowohl das ‚subjektiv‘ wie das ‚objektiv‘ sind nach ganzheitlicher Auffassung nur verhältnismäßig, nur *gegenseitig* denkbar nach dem Satze ‚Das Ganze wird in den Gliedern geboren‘“ (Spann, *Gesellschaftsphilosophie*, S. 73). Siehe zum Vergleich hiermit *Rasse und Staat*, S. 151.

²⁷ Auch Spann spricht von der historischen Entfaltung der Ideen, doch offenbart genaueres Hinsehen ohne Weiteres, dass sein System des Universalismus' inklusive der universalistischen Gesellschaftslehre wesentlich *unhistorisch* ist, was etwa Friedrich Otto Bollnow herausgearbeitet hat: Friedrich Otto Bollnow, Zum Begriff der Ganzheit bei Othmar Spann, in: *Finanzarchiv* N.F., 6 (1938), S. 271-315.

zeugung durch den Geist der Menschen, die eben durch das Werk gemeinsamer Erzeugung einer Idee die Gemeinschaft aufbauen, die wir nachher vom Standpunkt des Beobachters als ideendurchwirkte Einheit einer Mannigfaltigkeit erkennen. Der persönliche Geist des Menschen ist der Ort, an dem eine Idee als objektiv seiende ergriffen und zugleich im Akt dieses Ergreifens erzeugt wird, d.h. wirklich wird“ (RS, S. 121).

Dieses Zitat lässt den Widerspruch deutlich hervortreten: Die Idee wird zugleich im persönlichen Geist des Menschen und ebenso gemeinsam, also durch die Gemeinschaft erzeugt. Wie dies beides *zugleich* zusammengeht, bleibt – mangels eines Begriffs der Inter-subjektivität – ungeklärt. So steht hinter Voegelins Rede vom objektiven Geist und von den Ideen letztlich ein im Begriff des Erlebnisses begründeter, aber unvermittelter Subjektivismus und Individualismus, worin er ungeachtet seiner kritischen Anlehnung an Spann übrigens in gewisser Weise (und merkwürdigerweise) mit der Soziologie und Psychologie Hans Kelsens übereinstimmt, wenngleich sein Subjektivismus und Individualismus im Unterschied zu jenem idealistisch ist.

Ein anschauliches Beispiel für Voegelins prinzipiell individualistische Orientierung – die er sein Leben lang beibehalten hat – stellt die Übernahme des von ihm in der *Herrschaftslehre* vorgestellten Machtkonzeptes Eduard Sprangers dar. Spranger hatte in seinen *Lebensformen* Macht zwar als gesellschaftliches Verhältnis vorgestellt, sie dabei aber gleichwohl als Eigenschaft der individuellen Person konzipiert, die von ihm idealtypisch als der „Machtmensch“ beschrieben wird. Gerade diesen individualistischen Aspekt greift Voegelin nun auf. Der Sprangersche Machtmensch sei dadurch qualifiziert, dass er bestimmte Werte für und in sich verwirklicht und dadurch eine, wie Voegelin zitiert „*tatsächliche Überlegenheit*“ (HL, S. 48)²⁸ gewinnt. So beruht Macht als soziales Verhältnis bei Spranger auf „geistigen Rangunterschiede[n] der Personen“, wie Voegelin schreibt. Zur Frage, „worin die Überlegenheit des Mächtigen, d.h. sein geistiger Rang besteht“, führt Voegelin mit Spranger aus:

²⁸ Voegelin zitiert hier Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 6. Aufl., Halle 1927, S. 65.

„Das Urphänomen der Macht in unserem Sinne liegt in der *Kraft*, dem höchsten, dem Bewusstsein als Forderung gegenüberstehenden Wert folgen zu können. Diese Art der Selbstbeherrschung ist dann der Quell aller *wahren* äusseren Machtverhältnisse. Denn nur die Macht, die auf dem echten Gehalt der Werte ruht, ist zuletzt wahre Macht'. Damit haben wir, glaube ich, in der Tat das Urphänomen der Macht erreicht, das wir in der Struktur der Person [sic! M.H.] zu sehen glauben. Wenn die Person ganz bei sich selbst ist, ist sie zugleich offen gegen eine überpersonale Sphäre; wenn sie sich selbst hat, hat sie zugleich mehr als sich selbst; indem sie sich kundgibt, gibt sie Kunde von dem[,] was über ihr steht. Mächtig sind Personen, die bei sich und dadurch über sich leben können. Personale Macht ist Fülle des Person-Seins. Dieser dialektisch, und nur dialektisch zu formulierende Gehalt der Personserfahrung scheint mir das äusserste zu sein, was die Machtanalyse erreichen kann“ (HL, S. 49).²⁹

Die Dialektik, von der Voegelin spricht, ist die Dialektik von Person und Geist bzw. Person und Werten oder Ideen, und das heißt, dass die Sozialität der gesellschaftlichen Machtverhältnisse gestiftet wird und geradezu *besteht* im objektiven Geist und letztlich in den Ideen, die diesen ausmachen. Das Gemeinsame, die Gemeinschaft besteht mithin in einer den Individuen transzendenten Instanz, durch die erst die Individuen untereinander verbunden werden. Vermittels des Rekurses auf diese Instanz kann Voegelin auch von objektiven geistigen Rangunterschieden sprechen, und eben solches vermag dann auch eine platonische Geistesaristokratie ganz im Sinne Spanns oder Wolters' zu begründen, die ohne weiteres in der Konsequenz der Argumentation liegt, die Voegelin hier in Anlehnung an Spranger ausführt.³⁰ Damit bilden die Ausführungen zu Spranger gewissermaßen eine inhaltliche Brücke zu den späteren Darlegungen über die Herrschaftslehre Spanns sowie zur Konzeption namentlich Wolters': Ohne weiteres fügt sich die dort entwickelte platonisch-geistes-

²⁹ Das hier von Voegelin wiedergegebene Zitat ist ebd., S. 228.

³⁰ Wenn Voegelin im Kapitel über Spann paraphrasiert, dass für diesen entscheidend sei, nicht *wer*, sondern *was* herrscht (siehe oben, IV.), so trifft sich das in der Sache mit Sprangers Machtkonzeption, wobei die Auffassung vom entscheidenden *Was* der Herrschaft nur mittels einer platonischen Geistkonzeption mit dem individualistischen Ansatz vereinbar ist. Siehe zu Spann und namentlich zu Friedrich Wolters in diesem Zusammenhang den Beitrag von William Petropulos im vorliegenden Band.

aristokratische Herrschaftstheorie in die von Voegelin zustimmend beurteilte Herrschaftspsychologie Sprangers.

Der letzte Grund für Voegelins Individualismus in der Gestalt, die er um 1930 angenommen hatte, beruht schließlich auf dem Umstand, dass Erlebnisse als solche – und seien es solche von objektiven Ideen – subjektiv bleiben. Ihre Subjektivität kann nur in Form der Inter-subjektivität aufgehoben werden, für die aber Voegelin so wenig wie Spann oder Kelsen einen Begriff hat. Die subjektivistische Befangenheit wiederum verstellt Voegelin systematisch den begrifflichen Weg zu spezifisch *sozialpsychologischen* Phänomenen, zu Phänomenen der Inter-subjektivität und der Interaktion, und dies gilt auch für den Staat: Sofern dieser als eine bewusstseinstranszendente Institution zu verstehen ist, lässt er sich ganz ungeachtet der Frage, wie er im einzelnen theoretisch zu begreifen ist, nicht individualpsychologisch, also nicht mit dem Konzept individueller Erlebnisse *begründen*, seien letztere auch ihrem Inhalt nach Gemeinschaftserlebnisse.

Es ist an dieser Stelle hervorzuheben, dass dieser Weg in eine subjektivistische Befangenheit keineswegs von vornherein in Voegelins staats-theoretischen Ausgangspunkten, wie er sie in Auseinandersetzung namentlich mit Kelsen in den zwanziger Jahren formuliert hat, impliziert ist. Er hätte von seiner Fragestellung aus durchaus zu einer dezidiert intersubjektivitätstheoretisch fundierten Sozial- und Staatstheorie gelangen können, und dies insbesondere, wenn er die entsprechenden Anregungen, die er namentlich bei Simmel, Litt und Freyer leicht hätte finden können, aufgegriffen hätte. Wie erwähnt, galt diesen drei Autoren Anfang der dreißiger Jahre Voegelins Aufmerksamkeit, wobei er sich mit Simmel und Litt schon in seiner Dissertation eingehend auseinandergesetzt hatte. Litt und Freyer – die man durchaus als Dilthey-Schüler bezeichnen kann – knüpfen in ihren einschlägigen und von Voegelin rezipierten Arbeiten *explizit* an Diltheys Trias von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen an und entwickeln in kritischer Auseinandersetzung mit Dilthey einen intersubjektivitätstheoretischen Ansatz, auf dem sie ihre Konzeption des objektiven Geistes aufbauen – Litt in seinem Buch *Individuum und*

Gemeinschaft, Freyer in seiner *Theorie des objektiven Geistes*.³¹ Diese intersubjektivitätstheoretischen Weiterentwicklungen Dilthey'scher Überlegungen greift Voegelin gerade nicht auf, was um so verwunderlicher ist, als den sozialtheoretischen Überlegungen Litts und Freyers eng verwandte sozialpsychologische Ansätze seinerzeit von den Denkern des amerikanischen Pragmatismus formuliert worden waren, deren Konzepte Voegelin ausweislich seines Amerika-buches keineswegs unbekannt waren.

VI. Vom Erlebnis zur Einheit des Staates?

ine Erklärung für den von Voegelin eingeschlagenen Weg in den Subjektivismus mag auch in seiner Rezeption der Staats- und Verfassungslehre Rudolf Smends begründet liegen. Das Inhaltsverzeichnis von Voegelins Fragment einer *Staatslehre als Geisteswissenschaft* lässt unzweideutig erkennen, dass er Anfang der dreißiger Jahre nicht nur unter dem Eindruck der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt, sondern besonders auch derjenigen mit Smend stand. So schreibt er gleich zu Beginn des Fragmentes auch, dass für „die Erarbeitung der geisteswissenschaftlichen Problemstellung“ in der Staatslehre „die Versuche von Smend und Schmitt [im Mittelpunkt]“ stünden. Dass Voegelin Interesse an der Auseinandersetzung gerade mit Smend entwickeln musste, kann kaum verwundern, hatte dieser doch mit seinem Hauptwerk *Verfassung und Verfassungsrecht* von 1928 eine Staats- und Verfassungstheorie vorgelegt, die sich als eine dezidiert geisteswissenschaftliche verstand. Smend berief sich dabei für sein Verständnis von Geisteswissenschaft vor allem und allererst auf – Theodor Litt,³² der wiederum Voegelin zu diesem Zeitpunkt längst vertraut war. Es ist nun bezeichnend, dass Smends Rezeption Litts durchaus unkritisch und eklektizistisch ist, was in der Literatur

³¹ Siehe Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, 3., abermals durchgearbeitete und erweiterte Aufl., Leipzig/Berlin 1926; Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, Leipzig/Berlin 1923.

³² Siehe Rudolf Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928) [= „VuV“ innerhalb des Textes], in: ders., *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, 3., wiederum erweiterte Aufl., Berlin 1994, S. 119-276, hier insbes. S. 119 f.

verschiedentlich betont wird,³³ und was sich vor allem darin niederschlägt, dass er die Littsche Geisteswissenschaft vereinseitigend als einen Idealismus begreift und aufgreift, der von den gewissermaßen materiellen Grundlagen der menschlichen Sozialität abstrahiert. Gerade eine solche Abstraktion aber hat Litt vor allem in der zweiten und dritten Auflage seines brillanten Werkes über *Individuum und Gemeinschaft* unzweifelhaft vermieden. Durch seine verzerrte Interpretation blendet Smend nun gerade die intersubjektivitätstheoretische Fundierung der Littschen Geisteswissenschaft aus, und so fehlt in Smends geisteswissenschaftlicher Staatslehre nicht anders als in derjenigen Voegelins gerade dieser entscheidende Aspekt.

Inwieweit Voegelin mit seinem Projekt einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre durch Smends Buch neue Impulse erhalten hat, lässt sich nicht ausmachen; sicher allerdings ist, dass das Inhaltsverzeichnis jenes Fragments nicht nur neben anderen auch den Namen Smends nennt, sondern dass Voegelin mit dem Terminus der Integrationslehre gerade eine spezifisch Smendsche Terminologie aufgreift, um die „thematische Neugliederung der Staatslehre“ seiner Gegenwart zu kennzeichnen. Nun ist dieser Teil der Studie, sofern er überhaupt je geschrieben wurde, nicht auf uns gekommen und die sonstigen Bezugnahmen auf Smend in Voegelins Arbeiten sind recht spärlich, weshalb über Voegelins Smend-Rezeption nicht viel ausgesagt werden kann. Indes geht es hier weder darum, Spuren der Smendschen Integrationslehre in Voegelins Denken aufzuzeigen

³³ Siehe dazu klar Volker Hartmann, *Repäsentation in der politischen Theorie und Staatslehre in Deutschland. Untersuchung zur Bedeutung und theoretischen Bestimmung der Repräsentation in der liberalen Staatslehre des Vormärz, der Theorie des Rechtspositivismus und der Weimarer Staatslehre*, Berlin 1979, S. 240 f. Siehe zu Smend neben Hartmanns Darstellung (ebd., S. 237-259) die gründliche Arbeit von Klaus Rennert, Die „geisteswissenschaftliche Richtung“ in der Staatsrechtslehre der Weimarer Republik. Untersuchungen zu Erich Kaufmann, Günther Holstein und Rudolf Smend, Berlin 1987, insbes. S. 141-157, S. 214-259, S. 299-318; ferner Jürgen Poeschel, *Anthropologische Voraussetzungen der Staatstheorie Rudolf Smends. Die elementaren Kategorien Leben und Leistung*, Berlin 1978, sowie aus jüngster Zeit die Beiträge in Roland Lhotta (Hrsg.), *Die Integration des modernen Staates. Zur Aktualität der Integrationslehre von Rudolf Smend*, Baden-Baden 2005.

noch darum, beider Ansätze im Einzelnen zu vergleichen.³⁴ Es ist hier lediglich auf entscheidende Konsequenzen des Umstandes hinzuweisen, dass Smend dem Erlebnisbegriff, wenngleich keine zentrale, so doch eine exponierte Stellung im Rahmen seiner geisteswissenschaftlichen Staatslehre zuweist.³⁵ Der Prozess der politischen Integration, das heißt: die fortwährende Herstellung eines staatlichen Ganzen,³⁶ beruht bei Smend nämlich auf entsprechenden Erlebnissen der Staatsangehörigen, weshalb der Staat für ihn „lebt und [...] da [ist] nur“ im „Prozeß beständiger Erneuerung, dauernden Neuerlebtwerdens“ (*VuV*, S. 136).³⁷ „Die Kollektivitäten“, heißt es bei Smend, „sind nur das Einheitsgefüge der Sinnerlebnisse der Individuen“ (*VuV*, S. 126), wobei sich die individuellen Sinnerlebnisse auf ideell-zeitlose Sinnzusammenhänge (siehe *VuV*, 131) beziehen. Deren Gesetzlichkeit im Verein mit jener des (offenkundig individuell-persönlichen) Lebens machen dann erst das politische Leben des Staates und in ihm verständlich, das so gewissermaßen Auswirkung und objektivierte Seite „persönlicher Selbstgestaltung“ (*VuV*, S. 131) ist. Vor diesem Hintergrund ist es Smend möglich, vom Staat, sofern dieser Kollektivgebilde ist, als „Sinneinheit reellen geistigen Lebens, geistiger Akte“ (*VuV*, S. 136) zu sprechen oder die von ihm so genannte funktionelle Integration, die sich nicht zuletzt

³⁴ Ein Vergleich allerdings von Voegelins zwischen 1924 und 1933 geschriebenen Arbeiten mit Smends Theorie dürfte manche objektive Parallelen zutage fördern, die keineswegs nur auf subjektive Einflüsse des älteren auf den jüngeren Gelehrten aufgefasst werden können: Die Entwicklung von Voegelins Ansatz erfolgt ungeachtet der ausgreifenden Lektüre und Rezeption anderer Autoren zweifellos in großer Selbständigkeit.

³⁵ Siehe zum Erlebnisbegriff bei Smend namentlich Poeschel, *Anthropologische Voraussetzungen*, S. 132-149 (Smend „hat [...] dem Erlebnis des Staates durch den Menschen eine grundsätzliche und zentrale Bedeutung eingeräumt“, 140), und dazu auch Rennert, *Die „geisteswissenschaftliche Richtung“*, S. 71-75.

³⁶ „Integer“ bedeutet unter anderem „ganz“, und die „integratio“ ist die „Erneuerung“.

³⁷ An dieser Formel hielt Smend fest, wie etwa ihre nahezu zwanzig Jahre später erfolgende explizite Wiederholung ausweist, siehe Rudolf Smend, *Integrationslehre* (1956), in: ders., *Staatsrechtliche Abhandlungen*, S. 475-481, hier: S. 475.

durch Herrschaft vollzieht,³⁸ als einen Erlebniszusammenhang zu qualifizieren (siehe *VuV*, S. 156).

Die verwickelten Einzelheiten der Smendschen Integrationslehre, ihre Unklarheiten und Ambivalenzen sind hier nicht zu diskutieren. Es sind nur zwei Konsequenzen aus den Smendschen Überlegungen zu ziehen, die bereits von zeitgenössischen Interpreten wie namentlich Hermann Heller hervorgehoben wurden. Dieser formuliert in Auseinandersetzung mit Smends Integrationslehre folgendes: „Verfehlt ist [...] eine Staatslehre, die ihren Angelpunkt in der Integration als dem Prozeß beständiger Erneuerung sieht; denn in der Vielheit einander ablösender Integrationsprozesse muss gerade das aufgelöst werden und verschwinden, was allein Gegenstand der Staatslehre sein kann: die in allem Wechsel sich behauptende Einheit des Staates“. Und weiter heißt es: Smends „Auffassung des Staates als ‚Einheitsgefüge der Sinnerlebnisse‘ könnte allenfalls eine Ideenlehre des Staates, niemals aber eine Staatslehre fundieren“.³⁹

Das Urteil Hellers wird hier nicht nur ob seiner Klarheit aufgegriffen, sondern auch, weil Heller selbst der geisteswissenschaftlichen Staatslehre Smends keineswegs prinzipiell fern stand. Dass er ihr gegenüber aber gleichwohl auf Distanz ging, beruht eben darauf, dass Smend die Sozialität nicht von einer reflektierten Intersubjektivitätstheorie her – und insoweit soziologisch – begreift.⁴⁰ Heller seinerseits entwickelt nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Smend seit den späten zwanziger Jahren eine politische Theorie des Staates, die auf einer intersubjektivitätstheoretischen Soziologie beruht, welche Heller wiederum in engster Fühlung ausgerechnet mit den Theo-

³⁸ Herrschaft gilt Smend als Wertverwirklichung und so „als Lebensform der durch diese Werte zusammengehaltenen Gemeinschaft“ (Verfassung und Verfassungsrecht, S. 158).

³⁹ Hermann Heller, *Staatslehre* (1934), 6., revidierte Aufl., Tübingen 1983, S. 64 und S. 260. Ein vom Aspekt seiner sozialen Aktualisierung abstrahierendes Verständnis des objektiven Geistes blendet, wie Heller zu Recht betont, die gesellschaftliche Wirklichkeit aus. Dass er dies verkenne, veranlasse Smend dem Urteil Hellers zufolge „– im Widerspruch mit seiner Integrationslehre – die Wirklichkeit des Staates als ‚eines Teilgebietes der geistigen Wirklichkeit‘ mißzuverstehen“ (ebd., S. 83).

⁴⁰ Tatsächlich sucht sich Smend gegenüber soziologischen Theorien abzugrenzen.

rien Theodor Litts und Hans Freyers ausbuchstabiert. Die beiden Konsequenzen, die Heller für Smends Lehre formuliert, gelten nun voll und ganz für Voegelins geisteswissenschaftliche Staatslehre, die ja ebensowenig wie diejenige Smends eine eigentliche Theorie der Sozialität aufweist (siehe oben V.): Voegelins Staatslehre kann weder den Staat als transpersonales Subjekt, als tatsächliche Entscheidungs- und Wirkungseinheit begründen, noch kann sie aus ebendiesem Grunde überhaupt Staatslehre sein, sondern bestenfalls, wie Heller scharfsinnig für Smend bemerkt: Ideenlehre des Staates.

Dass Voegelin die Einheit des Staates nicht begründen kann, ist eine Konsequenz, die er (anders als Smend) auch selbst gezogen hat, indem er den Begriff der Einheit des Staates in den von Aktreihen individuellen Handelns auflöst, die ihren Sinn durch die Orientierung an Ideen bzw. einem Sinngefüge erfahren.⁴¹ In seiner Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Verfassungslehre weiß er dementsprechend dann die Konzeption des Staates als „Realeinheit“ und sogar die Berechtigung der Frage hiernach (!) prinzipiell zurück: „Die Staatswirklichkeit ist eben in ihrer Eigenkonstitution keine Einheit und jede Frage nach der Einheit des Staates als einer Realeinheit ist als müßig abzulehnen.“⁴² Ist aber die Realeinheit des Staates preisgegeben, so ist das Projekt einer Staatslehre damit inhaltlich überhaupt gescheitert, weil der moderne Staat seit Jean Bodin und Thomas Hobbes als Einheit begriffen wird und gerade das Moment der Einheit die Spezifik dieses politischen Verbandes im Unterschied zu vormodernen politischen Verbänden ausmacht, weshalb die Staatstheorie von jenen Theoretikern aus über Rousseau und Kant; Gierke, Jellinek und Weber; Heller, Schmitt und Smend bis schließlich zu Konrad Hesse und Ernst-Wolfgang Böckenförde den Staat als Einheit auf den Begriff zu bringen sucht.⁴³

⁴¹ Siehe zu dieser Konzeption Erich Voegelin, Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien, in: *ZöR* XI (1931), S. 89-109, hier: S. 100 f.; ders., Die Einheit des Rechtes, passim, insbes. S. 63 f.

⁴² Voegelin, Die Verfassungslehre von Carl Schmitt, S. 97; siehe dazu ausführlicher Henkel, Positivismuskritik und autoritärer Staat, S. 54-56, S. 60.

⁴³ Im Anschluss an Voegelin hat namentlich Claus-Ekkehard Bärsch den Begriff des Staates verworfen, und zwar im Ausgang von der keineswegs

Indem Voegelin den Begriff der Realeinheit, der wirklichen Einheit des Staates zurückweist, den Staat in sinnhafte Aktreihen individuellen Handelns auflöst, vermag er zunächst noch am Konzept des Staates als Sinneinheit oder geistige Einheit festzuhalten. Dadurch wird er im Ausgang von seinen theoretischen Voraussetzungen not-

falschen Behauptung, es gebe keine Einheit des Staates im Sinne einer „aus Menschen bestehende[n] Einheit“, siehe Claus-Ekkehard Bärsch, *Der Staatsbegriff in der neueren deutschen Staatslehre und seine theoretischen Implikationen*, Berlin 1974, bes. S. 102-114 (Zitat S. 109). Bärsch behauptet (ganz im Sinne des Voegelins der Jahre zwischen 1931 und 1938) rundweg, dass „es eine Gesellschaft als handelnde und herrschende personale Einheit („Staat“) nicht gibt“ (ebd., S. 112), und dass eine das Gegenteil behauptende Staatslehre – und das ist für Bärsch die gesamte deutsche Staatslehre – „Ausdruck der Enthumanisierung der Politik“ (ebd., S. 166) sei. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu sehen, daß das Konzept der Einheit des Staates keineswegs ohne weiteres eine Einheit „von Menschen“ meint, weshalb die Zurückweisung dieser Vorstellung nicht auch diejenige des Staatsbegriffes zur logischen Folge hat. Die Einheit des Staates ist bis heute Quelle zahlreicher Missverständnisse, indem sie oft etwa mit Uniformität oder einem „Verschmelzen“ der Individuen im Kollektiv oder dergleichen verwechselt wird. Indes ist der Begriff der Einheit des Staates ein komplexer Begriff, der im Kern dahin zu bestimmen ist, dass diese Einheit in der durch staatliche Organe aktualisierten gebietsgesellschaftlich einheitlichen öffentlichen Orientierung an dem einen Konzept des Zusammenlebens (i.e. das Konzept der Freiheit) zu sehen ist. Dass die staatliche Einheit so mit dem „Staatselement“ des Gebietes vermittelt ist, ist einer der Gründe für die intensive Diskussion der Einheitsproblematik in der deutschen Staats(rechts)lehre der Zwischenkriegszeit: Bekanntlich hatten sowohl Österreich als auch Deutschland infolge des Ersten Weltkrieges erhebliche Gebietsverluste zu beklagen, und im Falle Deutschlands war die Zerstörung der Gebietseinheit des Staates sogar in besonderer Weise geographisch manifest, indem das Staatsgebiet in zwei Gebiete aufgeteilt war. Siehe zur seinerzeitigen Diskussion etwa Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. III, *Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in Republik und Diktatur 1914-1945*, München 1999, S. 101-103 und knapp Christoph Gusy, *Die Weimarer Reichsverfassung*, Tübingen 1997, S. 339 f. (mit Nachweisen über zeitgenössische Literatur). Eine kritische Auseinandersetzung mit Bärschs Thesen findet sich in der Rezension von Wilhelm Henke, [Bespr. von] Bärsch, *Der Staatsbegriff in der neueren deutschen Staatslehre/Geismann, Ethik und Herrschaftsordnung*, in: *Der Staat* 15 (1976), S. 267-269. Henke stellt (S. 267) fest, dass Bärschs Studie „keinen Beitrag zur wissenschaftlichen Klärung des Staatsbegriffs“ leiste.

wendigerweise schließlich zu dem geführt, was Heller eine Ideenlehre des Staates nennt: Ist die Einheit des Staates nur noch eine solche von Sinn und der sinnstiftenden Ideen, so muss man zur theoretischen Klärung den Blick auf die entsprechenden Sinnstrukturen, den bewusstseinstranszendenten Geist und die Ideen richten. An den beiden Rassebüchern kann man denn auch unschwer ersehen, dass Voegelin diese Richtung konsequenterweise einschlägt, denn diese Studien sind ja nichts anderes als Studien zur *Idee* der Rasse im politischen Denken und Erleben, ideengeschichtliche bzw. ideensystematische Studien, mit denen sich Voegelin *de facto* schon von einer systematischen – und sei es eine geisteswissenschaftliche – Staatslehre verabschiedet. Bezeichnenderweise erläutert er in *Rasse und Staat* die „Leibideen“ als „Mit-Erzeuger“ (RS, S. 1) der politisch-gesellschaftlichen Gemeinschaft nicht etwa am Beispiel des modernen Staates, sondern anhand des sog. antiken Stammstaates und der christlichen *corpus mysticum*-Konzeption als zwei Hauptfällen (siehe RS, S. 127-142).

VII. Erfahrung

Voegelin verwirft also schließlich den Gedanken der Einheit des Staates und gibt damit den Begriff des Staates selbst preis. In den *Politischen Religionen* kritisiert er ausdrücklich das Staatsverständnis der Staats(rechts)lehre seiner Zeit, das ohne jeden Zweifel noch dem Fragment gebliebenen Entwurf seiner *Staatslehre als Geisteswissenschaft* zugrunde liegt. Es ist in dieser Perspektive durchaus bezeichnend, dass sich Voegelin in dem Büchlein von 1938 kritisch vor allem mit Thomas Hobbes' Staatskonzept auseinandersetzt, steht dieses doch paradigmatisch für die Konzeption des modernen politischen Verbandes als einer Einheit.⁴⁴ Nach 1938 spielt dann der Begriff des Staates keine irgendwie konstitutive Rolle mehr in Voegelins Werk, in dem nunmehr sogar der Ausdruck „Staat“ nicht völlig ver-, aber doch sichtbar gemieden wird; ein Umstand, der als Merkwürdigkeit gerade da ins Auge springt, wo Voegelin später von seinem Untersuchungsgegenstand genötigt wird, den Staat doch in

⁴⁴ Siehe Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 12-15 (zum Staatsbegriff), S. 43-48, S. 55-57 (zu Hobbes).

den Blick zu nehmen, nämlich in der *Neuen Wissenschaft*: Was er dort mit der existenziellen Repräsentation der Gesellschaft auf den Begriff bringt, ist ja nichts anderes als der moderne Staat, den als solchen anzusprechen Voegelin hier aber sorgfältig vermeidet. Voegelin beschreibt in der *Neuen Wissenschaft* den existenziellen Repräsentanten der Gesellschaft als ein nicht-personales und transpersonales Handlungssubjekt, mithin als eine Realeinheit in dem Sinne, in dem er diesen Begriff in den dreißiger Jahren ausdrücklich zurückgewiesen hat: „Um zur Existenz zu gelangen“, heißt es dort, „muß eine Gesellschaft sich artikulieren, indem sie einen Repräsentanten hervorbringt, der für sie handelt“. ⁴⁵ Dieser Repräsentant kann in der Moderne aber nur der Staat als objektive Institution sein, die ihrerseits wiederum repräsentiert wird durch Personen. ⁴⁶

Das Meiden des Ausdruckes „Staat“ zeigt, dass Voegelin nach 1938 in seiner Theorie keinen Ort mehr für den Staat und seinen Begriff findet. ⁴⁷ Das gescheiterte und infolge des Scheiterns abgebrochene Projekt einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre markiert so einen in diesem Meiden sogar äußerlich sichtbaren Bruch in Voegelins Werk, was allerdings *nicht* bedeutet, dass die frühen Arbeiten nicht auf die späteren vorauswiesen und dass es keine inneren Zusammenhänge des Gesamtwerkes Voegelins gibt. Ganz im Gegenteil: *Die selben* Argumente und Überlegungen, die jenen Bruch begründen, bilden den Ausgangspunkt für das seit den *Politischen Religionen* in Angriff genommene Projekt einer Suche nach der Ordnung von Mensch, Gesellschaft und Geschichte. Der Weg dieser Suche knüpft nicht mehr an den Begriffen des Staates und des Rechts an, sondern zunächst an jenem der Ideen, wobei Voegelin bald auf die Problematik der hinter den Ideen liegenden Erfahrungen stößt, von denen her sich der Sinn der Ideen erst eigentlich erschließt. In der Konzent-

⁴⁵ Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, S. 56.

⁴⁶ Siehe dazu auch Voegelins in diesem Zusammenhang gegebene, allerdings nicht sehr klare Darstellung der Institutionentheorie Maurice Haurious, ebd., S. 62 f.

⁴⁷ Nicht zuletzt hierin wird man einen der Gründe für die Schwierigkeit sehen dürfen, die die herkömmliche Politikwissenschaft mit Voegelin hat, orientiert diese sich doch nach wie vor und auch angesichts der vielen Veränderungen und Herausforderungen moderner Staatlichkeit am Staat als der maßgeblichen politischen Form der Moderne.

ration auf diese Erfahrungen wird dann während der Arbeit an der *History of Political Ideas* auch der Ideenbegriff nachrangig, während das Erfahrungskonzept nun in das Zentrum des Denkens rückt.

Der Begriff der Erfahrung hatte gewiss schon vor 1938, namentlich in *Rasse und Staat*, eine gewisse Rolle gespielt (siehe RS, passim, etwa S. 120), blieb aber dort der Orientierung am Erlebnisbegriff nachgeordnet. Später dreht sich dieses Verhältnis in charakteristischer Weise um, was vielleicht am deutlichsten zu erkennen ist in Voegelins anamnetischen Meditationen, von denen *Anamnesis* berichtet. Diese verstehen sich als Suche nach Ordnungserfahrung, wobei die Suche in der Reflexion augenscheinlich auf *Erlebnisse* aus Voegelins persönlichem Leben besteht.⁴⁸ Auf diese anamnetischen, das heißt: erinnernden Reflexionen trifft zu, was Hans-Georg Gadamer zum Erlebnisbegriff notiert: „Was Erlebnis genannt werden kann, konstituiert sich in der Erinnerung. Wir meinen damit den Bedeutungsgehalt, den eine Erfahrung für den, der das Erlebnis hatte, als einen bleibenden besitzt“.⁴⁹ In diesem Sinne spielt zumindest bis in die sechziger Jahre hinein das Erlebnis weiterhin eine wichtige Rolle für Voegelins Denken, wenngleich der Begriff jetzt in Voegelins Begriff der Erfahrung und des Bewusstseins aufgehoben und ausdifferenziert ist, und wenngleich er das *Wort* nicht mehr in exponierter Weise benutzt.

Gewiss bedürfen diese Zusammenhänge noch eingehender Erforschung, doch ist es unzweifelhaft, dass die anamnetischen Meditationen den individualistischen Subjektivismus des Voegelinschen Denkens, der ihm schon in den zwanziger Jahren eigentümlich war, vollauf bestätigen.⁵⁰ Die Ordnungserfahrung wird im individuellen

⁴⁸ Siehe Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966) [Studienausgabe], München/Freiburg 2005, S. 61-76. Voegelin selbst spricht dort explizit von „Erlebnisse[n]“ (S. 61), um deren Vergegenwärtigung es der Anamnese gehe.

⁴⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 72.

⁵⁰ Aufschlussreich sind zum Verhältnis von Erleben und Erfahrung in diesem Zusammenhang die aus der Perspektive einer analytischen Philosophie vorgenommenen Überlegungen bei Fanz von Kutschera, *Ästhetik*, 2., um ein Vorwort erweiterte Aufl., Berlin/New York 1998, S. 15-29. Kutschera konstatiert (S. 24): „Aussagen über die erlebte Welt sind wegen ihrer Subjektivität im Sinne einer Abhängigkeit vom einzelnen Betrachter,

Subjekt und seinen Erlebnissen – im Bewusstsein – gesucht und nimmt so geradezu einen solipsistischen Charakter an, eine Konsequenz, die nicht so sehr dem Erfahrungsbegriff selbst als vielmehr dessen begrifflichen Moment des Erlebnisses geschuldet sein mag: Martin Heidegger hat das Diltheysche Erlebniskonzept mit Blick auf eine Überwindung des cartesischen Subjektivitätsverständnisses kritisiert;⁵¹ und angesichts dieses Hinweises scheint es alles andere als ein Zufall zu sein, dass bereits in Voegelins *Herrschaftslehre* die Auseinandersetzung mit Descartes' Meditationen eine so prominente Rolle spielt: Es ist diese Hinwendung zur „Innerlichkeit“ die Konsequenz des Weges der Herrschaftsanalyse von der Faktizität äußerer Herrschaftsverhältnisse über die diese sinnhaft konstituierenden Ideen zum inneren Erlebnis und der Erfahrung dieser Ideen.⁵² Das innere Erlebnis des Numinosen ist es dann im späteren Denken Voegelins, das ihm die mystische Teilhabe am Grund des Seins eröffnet.⁵³ Es ist vielleicht nicht unpassend, die solchem Erleben sich offenbarende Gemeinschaft mit dem göttlichen Grund abschließend mit Othmar Spann's Konzept der – von Individualismus und Universalismus zu unterscheidenden – „Abgeschiedenheit“ zu vergleichen, ein Vergleich, den auch Petropulos und Weiss nahelegen.⁵⁴ Mit der

von seinen Neigungen, Stimmungen etc. keine intersubjektiv gültigen Sätze“.

⁵¹ Für Heidegger besteht schon in den frühen Arbeiten nicht anders als für Dilthey und ungeachtet der Kritik an diesem ein Zusammenhang zwischen Erlebnis und Ausdruck, der bei Heidegger begriffen ist als Zusammenhang von Hermeneutik und Faktizität, wobei das Faktische eben im Ausdruck besteht. Zugleich steht Heidegger dem Subjektivismus des Erlebnisses distanziert gegenüber.

⁵² Damit wird auch nahe gelegt, dass ungeachtet der inhaltlichen Anordnung der *Herrschaftslehre* das Personkonzept nicht deren *Ausgangspunkt* ist, sondern die entsprechenden Darlegungen eine *Konsequenz* der Kritik überkommener soziologischer Herrschaftskonzepte – namentlich desjenigen Max Webers – darzustellen scheinen.

⁵³ Tatsächlich muss ein Erlebnis ja nicht notwendigerweise phänomenalen Charakters sein, sondern kann auch noumenalen Charakter haben, genau so, wie das Bewusstsein in dem Sinne, in dem Voegelin es in *Anamnesis* bestimmt. Siehe Voegelin, *Anamnesis*, S. 54-58, S. 316-323 und passim.

⁵⁴ Siehe den Verweis auf Spann's *Gesellschaftslehre* – und zwar gerade auch auf eine Stelle aus dem „Hauptstück“ über die Abgeschiedenheit – bei Petropulos/Weiss, Editors' Introduction, S. 4 (Fn. 13).

Abgeschiedenheit meint Spann ausdrücklich Lebensform und Theorie der (sei es philosophischen, sei es religiösen und mystischen) Suche nach dem göttlichen Prinzip, „das hinter der Welt steht“, meint er die „*Unmittelbarkeit* der Gemeinschaft des Menschen mit dem Höchsten“, ⁵⁵ eine Unmittelbarkeit, die Spann zufolge durch Anschauung erreicht wird, durch Schau des Göttlichen. ⁵⁶ Was bei Spann solcherart Anschauung ist, entspricht bei Voegelin – jedenfalls dem Voegelin der *Anamnesis* – dem erfahrungsbegründenden Erlebnis. Von der Abgeschiedenheit aber sagt Spann, dass „sich Staat und Gesellschaft nicht nach ihr aufbauen könnten“. ⁵⁷

⁵⁵ Spann, *Gesellschaftslehre*, S. 184 und S. 185.

⁵⁶ Siehe ebd., S. 186.

⁵⁷ Ebd.

William Petropulos

Erich Voegelins Herrschaftslehre*

Die *Herrschaftslehre* ist ein Teilstück aus Voegelins nicht zu Ende geschriebener Staatslehre. Der Text umfasste ursprünglich 160 Schreibmaschinenseiten. Im Druck erscheint er erstmals in diesen Tagen.¹ Voegelin hat nur zwei weitere Teile der Staatslehre ausgeführt. Beide erschienen bereits im Jahre 1933: *Rasse und Staat* (225 S.) und *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (160 S.).² Diese beiden Bücher sind abgeschlossene Werke, die *Herrschaftslehre* wirkt hingegen unfertig. Sie besteht aus drei Kapiteln, wobei es inzwischen klar geworden ist, dass der Text zwei Schichten aufweist: Das jetzige dritte Kapitel war die ursprüngliche Form der *Herrschaftslehre*.³ War die *unio mystica* schon ein zentrales Strukturelement der ursprünglichen Herrschaftstheorie, so wird

* Diese Arbeit erwuchs aus einem Vortrag, den der Verf. im Rahmen des IX. Symposiums des Eric-Voegelin-Archivs am 1. Dezember 2006 im Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität gehalten hat. Ich danke Peter J. Opitz für die Diskussionen über meine Thesen. Die vorliegende Fassung hat davon sehr profitiert.

¹ Der Text des dritten Kapitels erschien in: Erich Voegelin, „Grundlagen der Herrschaftslehre“: Ein Kapitel des Systems der Staatslehre, hrsg. v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LV, München: Eric-Voegelin-Archiv, März 2007. Das erste und zweite Kapitel erschienen in: Erich Voegelin, *Herrschaftslehre*, hrsg. v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, LVI, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2007. Zur textgeschichtlichen Entwicklung der *Herrschaftslehre* vide Peter J. Opitz, Editorische Anmerkungen zu Erich Voegelins *Herrschaftslehre*, in: Erich Voegelin, *Herrschaftslehre* (*Occasional Paper* LVI), S. 75-91. Eine englische Übersetzung liegt vor mit: Erich Voegelin, *The Theory of Governance*, in: Erich Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 32, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers 1921-1938*, hrsg. v. William Petropulos und Gilbert Weiss, Columbia/London: University of Missouri Press, 2003, S. 224-373.

² Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933. Erich Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1933. Über die geplanten Teile von Voegelins beabsichtigter Staatslehre, vide *Rasse und Staat*, S. 1-5.

³Vide supra Anm. 2.

dieses Thema in dem neu hinzugekommenen ersten Kapitel prinzipiell und geschichtlich auf Augustin und auf die Augustin-Rezeption Max Schelers erweitert. Es ist auch dieses Kapitel, in dem und aus dem die Richtung erkennbar wird, in die sich das Denken Voegelins bewegt. Aus diesem Grund muss es in jeder Interpretation der *Herrschaftslehre*, die den Kernaussagen des Textes gerecht werden will, eingehen.

Voegelin selbst erwähnt an keiner Stelle *expressis verbis*, weshalb er die Staatslehre nicht zu Ende geschrieben hat. Die Forschung tappt deshalb im Dunklen. Meiner Ansicht nach können die Gründe hierfür aber aus den vorliegenden drei Teilen erschlossen werden. In allen drei Texten konstatiert Voegelin, dass das Bild des Menschen, Korrelat des Gottesbildes, in der Moderne zerfallen ist. Die Folge sei eine materialistische Verflachung und Verfälschung des Politikverständnisses. In allen drei Schriften geht Voegelin auf dieses grundsätzliche Problem ein. So konstatiert er in der *Herrschaftslehre*, dass im 17. Jahrhundert die hierarchische Ordnung der Gesellschaft – bis dahin Korrelat der hierarchischen Ordnung der Seele und des Kosmos (man denke an Platons *Politeia*) – zerstört wurde. In *Rasse und Staat* stellt er fest, dass die Rassenidee, eine Form der mystischen Leibidee⁴, durch die materialistische Wende der Neuzeit im Verfall begriffen ist. In *Die Rassenidee in der Geisteswissenschaft* schreibt er schließlich, dass die Lehre vom Menschen „aus den Fugen geraten“ sei.⁵ Da die Wissenschaften vom Menschen auf das

⁴ „Es liegt uns daran, dem Auftreten der Rassenidee in unserer Zeit den Charakter des Außergewöhnlichen zu nehmen, den es so leicht für Menschen bekommt, denen die politischen Ideen *seit dem 17. Jahrhundert* (Hervorh. W.P.) in ihrem leibfremden Rationalismus die natürliche und einzig mögliche Art des Staatsdenkens geworden sind. Die moderne Rassenidee ist ein Fall einer Leibidee neben anderen, in der abendländischen Staatengeschichte neben den Leibideen der antiken politischen Gemeinschaften und der Leibidee des christlichen Reiches. [...] Die Kategorie des ‚corpus mysticum‘, die im Besonderen für die Christenheit als den Leib des Christus gebildet wurde, muss grundsätzlich in ihrer Bedeutung erweitert werden auf die anderen Fälle von Leibideen. Auch die antike Phratry oder Gens ist ein mystischer Leib und ebenso ist es die Rasse – in keinem Fall macht ein biologischer Zusammenhang das Wesen der Leibseinheit unter den Gliedern eines solchen corpus aus.“ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 128.

⁵ Ebd., S. 9 f. Ders., *Die Rassenidee*, S. 1.

Selbstverständnis von dem bauen, was ein Mensch „ist“, müsse der Forscher, wenn das Menschenbild erschüttert ist, hinter den einzelwissenschaftlichen Ansatz zurückgehen, um die Natur des Menschen selbst zu erforschen. Es sind also inhaltliche Gründe, die zum Abbruch von Voegelins geplanter Staatslehre führten, und diese sind in allen drei Texten klar erkennbar. Bevor man Politikwissenschaft betreiben kann, muss das verlorene Bild des Menschen als Geistwesen wiederhergestellt werden.

Auf seinem Weg vom einzelwissenschaftlichen Ansatz der Staatslehre hin zur Philosophie greift Voegelin einige Ansätze auf, die sich zwei größeren Traditionen zuordnen lassen. Dies ist zum einen die philosophische Mystik: Hier beruft sich Voegelin hauptsächlich auf Augustin, Descartes, Sir Thomas Elyot, Stefan George, Max Scheler und Othmar Spann. Bei der Mystik als einer Grundform des philosophischen Denkens handelt es sich, wie Georg Simmel schrieb, um „die intellektuelle Wendung jenes, wie es scheint, in allen Epochen des tieferen Menschheitslebens auftauchenden Gefühls, dass wir in den Grund der Welt gelangen, wenn wir uns in den Grund der eigenen Seele versenken.“⁶

Die zweite Tradition, an die Voegelin anknüpft, ist eine dezidiert deutsche Überlieferung. Ausgehend von einer Goethe-Rezeption, die den Dichter als Verkörperung einer „Leibidee“ (wie etwa Sokrates, Christus oder Cäsar) ansah, entwickelte Voegelin seine Vorstellung von einer geistigen Rasse und schloss sich dem Bestreben des George-Kreises an, Deutschland geistig zu erneuern.

Es handelt sich bei Voegelin um ein platonisches Philosophieren: Die Vorstellung, dass die politische Ordnung in der kosmischen Ordnung eingebettet ist, führt sowohl in der politischen Theorie als auch im Verständnis der politischen Praxis zur Überbrückung des modernen Subjekt-Objekt Dualismus. Wie Friedrich Gundolf schrieb, kennt Platon weder eine Ethik, die vom Weltbild abgezogen

⁶ Vide Georg Simmel, Vom Wesen der Philosophie, in: *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin/Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, 3. unveränderte Aufl., 1913, S. 8-43, hier: S. 15. Das Werk ist in der Bibliographie zu Voegelins Dissertation angeführt. Vide *Wechselwirkung und Gezeitung*, in: *Voegelin Papers*, Box 15, Folder 5, Stanford, CA (USA): Hoover Institution Archives.

ist, noch eine Wissenschaft, die vom Wahren, Schönen, gesondert ist.⁷ Die wohlgeordnete Seele desjenigen, der im Einklang mit der kosmischen Ordnung zu leben versucht, wird zum Maßstab der gerechten politischen Ordnung.

Voegelin schloss sich von 1930 bis 1934 dem Verständnis der „platonischen Haltung in der Politik“ an, das durch den Kreis um Stefan George im wahrsten Sinn des Wortes verkörpert (also eine mystische Leibidee) und vermittelt wurde. Die platonische Haltung in der Politik erwächst aus der Einsicht, dass eine Lage so verfahren ist, dass nur eine *renovatio* der ganzen Person die Gesellschaft retten könne. Das heißt: Nicht die Institutionen müssen reformiert werden, sondern zuerst müsse der Mensch selbst anders werden; er müsse ein anderes *Sein* verkörpern (*metanoia*).⁸ Die platonische Haltung ist der Versuch, eine „im Zerfall begriffene Gesellschaft“ geistig zu erneuern, „indem man das Modell einer echten Wertordnung schafft und als Material dafür realistischer Weise die in der [geistigen (W.P.)] Substanz der Gesellschaft vorhandenen Elemente verwendet.“⁹

Im Folgenden werde ich einige Hauptlinien besprechen, die Voegelins Abwendung von der traditionellen Staatslehre und seine Hinwendung zur Philosophie aufzeigen. Ich beginne mit der Herausarbeitung dieser Linien in der *Herrschaftslehre* und gehe dann auf ergänzende Stellen derselben Problematik in Voegelins *Rasse und Staat* und in *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* (auf den „Mythos als Seinsgrund der Gemeinschaft“) ein.¹⁰ Die Arbeit

⁷ Friedrich Gundolf, *George*, Berlin: Georg Bondi, 1921, hier: S. 244.

⁸ Erich Voegelin, Nietzsche, die Krise und der Krieg, in: Eric Voegelin, *Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche*, aus dem Englischen v. Heide Lipecky, hrsg. und kommentiert v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2007, S. 13-60. Der ursprünglich Artikel in englischer Sprache erschien in *Journal of Politics* 6 (1944). Nachdruck in *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 10, *Published Essays 1940-1952*, hrsg. und mit einer Einleitung v. Ellis Sandoz, Columbia/London: University of Missouri Press, 2000, S. 126-156.

⁹ Voegelin, *Das Jüngste Gericht*, S. 37.

¹⁰ Eine Interpretation der *Herrschaftslehre*, jedoch ohne Berücksichtigung von *Rasse und Staat* oder *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*, hat Hans-Georg Sigwart vorgelegt. Das bedeutet, dass der unmittelbare Kontext der *Herrschaftslehre* unberücksichtigt bleibt. Statt auf die 385 Seiten der beiden veröffentlichten Bücher einzugehen, die mit der *Herrschaftslehre*

schließt mit einer kurzen Zusammenfassung und einem noch kürzeren Ausblick auf die weitere Entwicklung von Voegelins platonischem Philosophieren.

Die Herrschaftslehre

Wenden wir unsere Betrachtung nun dem Gegenstand unserer Tagung zu – der *Herrschaftslehre*¹¹. Eine Herrschaftslehre handelt vom Verhältnis zwischen Befehlenden und Gehorchenden. Daher widmet sich Voegelin folgender Frage: Auf welcher gemeinsamen Basis stehen die Handelnden, damit der eine mit gutem Gewissen befehlen, der andere, ohne Verletzung seiner Person, Befehle entgegen nehmen kann? Es geht – wie in Platons *Politeia* – um die Gerechtigkeit der politischen Ordnung. Voegelin findet die gemeinsame Basis der Gesellschaft in der Tiefe der geistigen Schicht des Menschen in der Teilhabe am Seinsgrunde, in der und durch die die Menschen zu einer Gemeinschaft vereinigt werden. Es sind zwar die unterschiedlichen Tiefen der Teilhabe, die manche zu Herrschern und andere zu Beherrschten machen, aber von eigentlicher Bedeutung für die Wissenschaft ist die Teilhabe selbst, die Herrscher und Beherrschten in einem größeren Ganzen vereint.

Der überlieferte Text der *Herrschaftslehre* ist in drei Kapitel unterteilt. Das Thema des ersten Kapitels – Resultat von Voegelins Über-

Teile der Staatslehre sind, stützt sich der Autor auf ein Fragment, das eigentlich nicht dazugehört: „Staatslehre als Geisteswissenschaft“, ein Fragment von nur 14 Seiten; darin enthalten ein Brief an den Verlag, ein Inhaltsverzeichnis und ein zehneitiger Text. Durch dieses Verfahren vergibt der Autor die Chance, mit den prinzipiellen Positionen Voegelins die zentralen Aspekte der *Herrschaftslehre* zu erhellen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Dieses Außerachtlassen von *Rasse und Staat* und *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* bei der Interpretation der *Herrschaftslehre*, somit das Übergehen von Voegelins eigenen Schwerpunktsetzungen in der *Herrschaftslehre* selbst (z.B. Stefan George oder Othmar Spann), ist nicht nachvollziehbar. Damit verstößt der Autor gegen das methodische Prinzip, das er für sich in Anspruch nimmt: „aus dem Stoff selbst heraus die Mittel seiner Deutung und seinen Sinn zu entwickeln.“ Vide Hans-Georg Sigwart, *Modes of Experience – On Eric Voegelin's Theory of Governance*, in: *The Review of Politics* 68 (2006), S. 259-286, hier: S. 262.

¹¹ Vide Anm. 1.

arbeitung des ursprünglichen Textes – ist „die Bestimmung des Personsbegriffes“[sic!]. Der letzte Abschnitt dieses Kapitels fehlt. Offensichtlich hat Voegelin mehr geschrieben als die überlieferten 22 Seiten, da der Text mitten im Satz abbricht. Das zweite Kapitel – „Die mächtige und die Ohnmächtige Person“ – hat einen Umfang von 11 Seiten. Auch hier bricht die Diskussion ab, dieses Mal am Ende eines Abschnitts. Vergleicht man die Länge der beiden Kapitel mit der Länge, die beide laut dem bereits konzipierten Inhaltsverzeichnis umfassen sollten, so fehlen insgesamt ca. 10 bis 12 Seiten. Kapitel drei hingegen („Grundtypen der Herrschaftstheorie“) ist, mit Ausnahme einer nicht ausgeführten Anmerkung, vollständig und mit 113 Seiten deutlich länger als die ersten beiden zusammen.

1. „Die Bestimmung des Personsbegriffes“

Das erste Kapitel ist der Problematik des Personenseins gewidmet und setzt sich mit Schriften von Augustin, René Descartes, Edmund Husserl und Max Scheler auseinander. Voegelin schreibt:

„Die Bestimmung dessen, was Person in ihrem Kerne sei, vollzieht sich, wo immer der Versuch mit zureichenden Mitteln unternommen wird, in einer Grundform philosophischen Denkens, die Meditation genannt wird.“¹²

Jede Meditation, so Voegelin, bedarf eines richtungsbestimmenden Anfangs. Bei Augustin beginnt sie mit der Frage: Wo findet die Seele Gott, wenn sie ihn sucht?¹³ Das meditative Ziel ist nicht eine Information, sondern eine konkrete Erfahrung. Um bei Voegelins Beispiel zu bleiben: In seiner Meditation sucht Augustin nicht einen Begriff von Gott, sondern den geistigen „Ort“, an dem die Unruhe seiner Seele aufhört und er Frieden findet.¹⁴

Jede Meditation setzt eine naive oder ausdrückliche Vorstellung vom Seinsbau der Welt voraus.¹⁵ Die Meditation führt hinauf über die Stufen des Seins zum höchsten weltjenseitigen göttlichen Grund. Durch diese Erfahrung gewinnt der Meditierende Einsicht in das

¹² Voegelin, *Herrschaftslehre (Occasional Paper LVI)*, S. 9.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 14.

Wesen der menschlichen Person – für Voegelin ist dies die Offenheit gegen ein transzendentes Sein. Die Meditation selbst erfolgt in zwei Schritten. Der erste geht über die Stufen des Weltseins zur Spitze des Weltseins in der menschlichen Seele, der zweite vom Kern der Person aus zum welttranszendenten Gott. Voegelin sieht in Augustins Meditation die „Grundlage aller neueren“ Meditationen.

Die Meditation geht von Gott aus, nicht vom Menschen: „Wenn Gott in uns ruht, so wird seine Ruhe in uns sein, so wie jetzt sein Wirken in uns; der menschliche Ruhestand wird also ein gotterfüllter sein, wie der Wirkungszustand – nur eben bei aller Gleichheit ein völlig anderer.“¹⁶ Gott ist das einzige „Reale“, der Mensch wird wesentlich nur, insoweit es ihm gelingt, seine Teilhabe am Grund zu verwirklichen.

Warum ist die Meditation von Augustin die Grundlage aller späteren? Sie „zeigt wie eine Meditation sich abspielt und welches die „wesentliche Stücke ihres Ganges sind.“ Die „Formen“ und die

¹⁶ Die meditative Bewegung, die den Menschen zur Wesenhaftigkeit in der *unio mystica* führt, hat, von der Welt des Raum-Zeit-Kontinuums aus gesehen, einen „Anfang“ in der Zeit; vom Standpunkt der Sache selbst beginnt die Meditation dort, wo die *conversio* stattfindet; in dem zeitlosen „Moment“ zu der existentiellen Erfahrung, dass die Meditation nicht „meine“ Meditation ist, sondern meine Antwort auf einen Ruf, der mich wesenhaft anspricht (also der nicht im Raum-Zeit-Kontinuum zu verorten ist). In dem Akt der *conversio* – die „Mitte der Meditation“ – begreift man, dass die meditative Bewegung vom Ende (*telos*) ausging, vom Grunde, an dem man vorher inadäquat partizipiert hat. In der Meditation lernt man den Grund als „sein“ Ende im Sinne, „seine Bestimmung“ zu kennen: das, was man in Wirklichkeit „ist“, die Grenze zur Transzendenz. Das Thema bleibt Voegelin sein ganzes Leben hindurch ein Anliegen. „As the one or the other of the factors in the complex is accentuated [i.e. „the questioner“ in seinem „zeitlichen Anfang“ oder „the It“ als der wahre, geistige Anfang, an dem „the questioner“ Teil hat – (W.P.)] the story then does begin in time or it does not begin in time, and the two contradictory statements are both equally true when understood as implications of the complex.”

Eric Voegelin, *Order and History*, Bd. V, *In Search of Order*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987, S. 28. Vgl. Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München: Piper, 1966, S. 288 ff.

„Formeln“, die sie findet, sind bis heute „das klassische Vorbild“ für die „Untersuchung über das Wesen von Person und Zeit“.¹⁷

Nach der Besprechung von Augustins Meditation wendet sich Voegelin der Meditation von Descartes zu. Denn Augustins Meditation hebt mit der Frage nach der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf an. Aus dieser Sicht bekommt man die Person „oblique“ zur Gegebenheit, als Teil der Schöpfung als Ganzes. Die „Verinnerlichung der Person“, die über die letzten Jahrhunderte erfolgt ist, bringt mit sich die Notwendigkeit eines differenzierteren gedanklichen Weges vom „Außen“ der Welt weg, bis hin zum „Inneren“ der Person.¹⁸ Erst wenn dem meditativen Vollzug dieses differenzierten Seinsverständnisses Rechenschaft getragen wird, kann der nächste meditative Schritt, der Übersritt zu Gott, vollzogen werden; und zwar genauer als zur Zeit von Augustin, weil von dem späteren differenzierten Seinsverständnis aus die Stufen des meditativen Weges heller beleuchtet werden können.

So wie Augustins folgt auch Descartes' Meditation dem strengen Weg durch die Seinsstrukturen von der Körperwelt zum Leib und dann zur Leibseele. Nach dieser Reduktion „steige ich auf zu jener Eigenschaft meines Ich, die ‚Denken‘ genannt wird.“ Hier wird der sichere Punkt erreicht, „denn der Satz: cogito, ergo sum, ist wahr, jedes Mal wenn ich ihn denke. [...] Ich *bin* als denkende Sache jedoch nur im Akt des Denkens; was ich bin wenn ich nicht denke, muss mir zweifelhaft bleiben; vielleicht höre ich auf zu sein [...]“.¹⁹ Was Descartes beschreibt, ist nicht ein Schlussverfahren, in dem die Existenz seiner Person zur Gewissheit wird, sondern eine Erfahrung, die ein Wesensverhältnis aufweist.

Wenn auf diese Weise die Person als das Denken – im weitesten Sinne von Urteilen, Fühlen, Imaginieren, Vorstellen usw. – gesichert ist, folgt der Übersritt zu Gott. Voegelin betont den „existentiellen“ Charakter der Meditation: die Meditation ist das „Leben der Person selbst“. In der „Meditation als einer Aktreihe der Person wird

¹⁷ Voegelin, *Herrschaftslehre (Occasional Paper LVI)*, S. 17.

¹⁸ Vgl. „Die Verinnerlichung von Leib und Person“ in *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*, S. 78-160.

¹⁹ Voegelin, *Herrschaftslehre (Occasional Paper LVI)*, S. 18.

die Person selbst gegeben – und zwar nicht die Person *in abstracto*, nicht das Wesen der Person an sich, sondern dieses Wesen am konkreten Fall der meditierenden und in ihrer Meditation sich selbst erfassenden Person.“²⁰

Die Meditationen von Augustin und Descartes münden in dieselbe Erfahrung. Bei Augustin führte sie den Meditierenden zu Gott und zugleich zur Einsicht in das Wesen der menschlichen Person als der „Offenheit gegen ein transzendentes Sein“. Um „positiv“ zu verstehen, was heißt, dass die Person „der Schnittpunkt von göttlicher Ewigkeit und menschlicher Zeitlichkeit“ sei²¹, müsse der Leser deshalb „die ganze Bewegung der *confessio*, des Bekenntnisses zu Gott, mitgemacht“ haben.²² Bei Descartes, so Voegelin, sei „die Intention Augustins [...] ihrem Gehalt nach näher bestimmt als die innerhalb der Endlichkeit der Person intensivste mögliche Gottesnähe. Die *meditatio* ist die endliche Form der seligen *contemplatio* Gottes.“²³

Dem Abschnitt über Descartes folgt eine Besprechung von „Husserl und Scheler über die Person“. Doch der überlieferte Text bricht – wie bereits erwähnt – mitten im Satz ab. Die vorhandenen Stellen über Husserl und Scheler sind indes aussagekräftig genug, um einige hypothetische Aussagen über den Inhalt der verlorenen Seiten zuzulassen: Auf Husserl verweist Voegelin im Abschnitt über Descartes. Der methodische Zweifel lässt die Urteile über das Sein in der Schwebe. Husserl habe dieses Verfahren weiter entwickelt zur „Epoche“ des Urteils, zur „Einklammerung“ als Grundverfahren der Phänomenologie.²⁴ Die phänomenologische Einstellung ermöglicht eine Verfeinerung der Methode der Urteilssuspendierung, überbrückt die Spaltung von „Welt und Person“ und beleuchtet genauer die Natur des Ichs. Husserls Beitrag zur Lehre vom Menschen ist ein indirekter.²⁵

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., S. 14 f.

²² Ebd., S. 9.

²³ Ebd., S. 23.

²⁴ Ebd., S. 16.

²⁵ Husserls Untersuchungen haben die „ungeklärt gebliebenen Fragen“ von Voegelins Descartes-Analyse zwar „nicht bewusst zum Gegenstand“ ge-

Es ist Scheler, der die phänomenologische Einstellung fruchtbar für die Erforschung des Wesens der Person macht. Voegelin kommt auf ihn ebenfalls im Abschnitt über Descartes zu sprechen. Die Reflektionen von Descartes über die Erfahrung menschlicher Endlichkeit als einer Erfahrung, die zugleich über die Endlichkeit hinausweist, verweisen, so Voegelin, auf eine Analyse, die Max Scheler später durchgeführt hat:

„Das sind Überlegungen von der gleichen Art wie Scheler sie anstellt, um das Wesen der Du-Evidenz aufzuhellen; das Ich findet in sich Leerstellen, die auf eine mögliche Erfüllung angelegt sind, und aus der Art dieser Stellen kann um das Wesen des Erfüllenden gewusst werden, ohne dass es je konkret erfahren wurde. Sehnsucht, Dankbarkeit, Akte des Liebens, des Forderns weisen über das Ich hinaus auf Erfüllungen durch ein Du, durch eine andere Person; und in Erlebnissen dieser Art vergewissere ich mich meiner Person als einer endlichen im spezifischen Sinn der zugleich begrenzten und gegen andere Substanzen von Personscharakter sich öffnenden.“²⁶

Voegelin bezieht sich hier auf eine Stelle aus Max Schelers Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*.²⁷ Es geht dort um die Wesenskonstitution der Person und der Persongemeinschaft. Ohne auf die Details dieser Passagen hier eingehen zu können, ist festzustellen, dass Schelers Erörterungen zu Person und Gemeinschaft in der Einsicht gipfeln, dass beide in der wesenhaften Gemeinschaft mit Gott verankert sind: „Alles *amare, contemplare, cogitare, velle*, ist mithin mit der *einen konkreten Welt*, dem Makrokosmos, erst als ein *amare, contemplare, cogitare, und velle in deo intentional* verknüpft.“²⁸

Das theomorphe Menschenbild, in dem die Menschen miteinander „*in deo*“ verknüpft sind, wird von Scheler konsequent ausgebaut in einer „Wesenslehre von Gott“ [...] „samt einer Erforschung der

macht, aber „implizit die fraglichen Strukturen so durchsichtig werden lassen, dass wir sie adäquat beschreiben können.“ Ebd., S. 23.

²⁶ Ebd., S. 20.

²⁷ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, Bd. 2, 6. Aufl., Bern/München: Francke Verlag, 1980, hier: S. 511. Vgl. auch *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, Bd. 5, 1954, S. 372.

²⁸ Scheler, *Der Formalismus*, S. 396.

Aktarten, in denen die Wesenheit Gottes zur Gegebenheit kommt.“²⁹ Diese Untersuchung führte Scheler in der Schrift *Vom Ewigen im Menschen* durch. Dort schreibt er, die Intention dieses Buches sei es, „den Kern des Augustinismus von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen“ zu befreien und ihn durch die „Gedankenmittel der phänomenologischen Philosophie neu und tiefer“ zu begründen.³⁰ Ausdrücklich verweist er in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit von Techniken der geistigen Übung, d.h. auf die Praxis der Meditation.³¹ Deshalb drängt sich die Vermutung auf, dass der von Max Scheler intendierte Zusammenhang zwischen seiner Personlehre und der Meditation von Augustin der Grund dafür war, dass Voegelin beabsichtigte, das Kapitel, das mit der Meditation von Augustin beginnt, mit der Personlehre von Scheler zu beenden.³²

Der Aufbau des ersten Kapitels der *Herrschaftslehre* – mit der Ausnahme von Descartes – folgt dem programmatischen Abriss einer Erneuerung der Philosophie der Religion, die Scheler in der zweiten Auflage seines Werkes *Vom Ewigen im Menschen* (1922) zum Ausdruck brachte. Scheler sah eine wachsende Zahl von Werken, die sich von religiösen Dogmen distanzieren, um „den wahren Sitz und Ursprung der religiösen Erkenntnis in ‚religiösen Akten‘ einer ‚ursprünglichen‘, aus weltlichen Erfahrungseindrücken unableitbaren, religiösen Wesenserfahrung“ zu finden. In diesem Zusammenhang erwähnt er eine zunehmende „Steigerung des Interesses an der platonisch-augustinischen Gedankenrichtung“, und zwar in enger Verbindung mit der Methode der „phänomenologische[n] Fundierung der Philosophie“.³³ In diesem Licht gesehen mutet das erste Kapitel der *Herrschaftslehre* weniger fremd an, als es heutzutage auf den ersten Blick erscheinen mag, war es doch Ausdruck einer breiteren geistigen Strömung.

Trotz der fehlenden Seiten im ersten Kapitel der *Herrschaftslehre* sind die Elemente von Voegelins Wesenlehre vom Menschen klar geworden: Es handelt sich ganz offensichtlich um die Grundlegung

²⁹ Ebd., S. 579.

³⁰ Scheler, *Vom Ewigen*, S. 8.

³¹ Ebd., S. 24.

³² Vgl. hierzu ebd., „Vorrede des Verfassers zur zweiten Auflage“, S. 9-27.

³³ Ebd., S. 11.

einer an Augustin, Descartes und Scheler orientierten mystischen Philosophie.³⁴ Sie ist das Fundament, auf dem alles Folgende ruht und muss deshalb in jede Interpretation, die dem Text gerecht werden will, eingehen.

2. „Die mächtige und die ohnmächtige Person“³⁵

Nachdem Voegelin im ersten Kapitel eine Lehre vom Wesen der Person dargelegt hat, derzufolge der Mensch im Mitvollzug der Meditation über den geistigen Grund zum vollen Menschsein (Personhaftigkeit) gelangt, widmet er sich im zweiten Kapitel dem Problem der „mächtigen und der ohnmächtigen Person“. Aus Platzgründen kann es hier nur knapp abgehandelt werden, was allerdings dadurch gerechtfertigt ist, dass das Thema seinen Ort zwischen der Lehre vom Wesen des Menschen (Kapitel I) und der Herrschaftslehre im engeren Sinne (Kapitel III) hat. Indem wir Voegelins Lehre vom Wesen der Person und die Herrschaftslehre im engeren Sinne betrachten, haben wir die Materie des zweiten Kapitels implizit einbezogen (auch wenn wir hier nicht ins Detail auf sie eingehen).

Die „mächtige“ Person ist diejenige, die im aristotelischen Sinne ihren *Nous optimal* verwirklicht hat.³⁶ Diese Problematik leitet zum dritten Kapitel über, denn die Tatsache, dass nur Wenige ihr Personsein maximal verwirklichen, führt zur Frage nach der Beziehung zwischen diesen Wenigen und den Vielen, die ihr Menschsein nicht optimal verwirklichen. Die Herrschaftslehre im engeren Sinn behan-

³⁴ Ob es eine mystische Philosophie gibt, oder ob die Mystik ein selbstständiges geistiges Gebilde ist, das dem philosophischen Lebensweg so ähnelt, dass es jeder Zeit als Denkform bei Philosophen zu finden ist, ist eine Frage, die Georg Simmel beschäftigt hat. Er bezeichnet die Mystik als „die intellektuelle Wendung jenes, wie es scheint, in allen Epochen des tieferen Menschheitslebens auftauchenden Gefühles, dass wir in den Grund der Welt gelangen, wenn wir uns in den Grund der eigenen Seele versenken.“ Vide Georg Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, S. 15.

³⁵ Das zweite Kapitel erschien in Erich Voegelin, *Herrschaftslehre, Occasional Papers*, LVI, April 2007.

³⁶ In der Diskussion, die sich an die Tagung anschloss, machte Helmut Winterholler auf Aspekte der aristotelischen Philosophie in Kapitel II aufmerksam.

delt die Wesensbeziehung zwischen diesen beiden Typen vom Menschen zueinander in politischer Gemeinschaft.

3. „Grundtypen der Herrschaftstheorie“³⁷

Das dritte Kapitel behandelt die Beziehung zwischen Befehlenden und Gehorchenden. Da das Kapitel unverändert in die neue Fassung übernommen wurde, enthält es noch alles, was schon ursprünglich vorhanden war, jetzt aber im neuen ersten Kapitel ausdifferenziert wurde. Das Kapitel zieht Material aus fünf Jahrhunderten heran, von Sir Thomas Elyot bis zu Helmuth Plessner. Einige Hauptthemen bestimmen den Inhalt und die Organisation des Kapitels: Die Frage nach dem „Subjekt“ einer Herrschaftslehre – wer handelt? – führt zur Frage nach der „Daseinsverfassung“ des Menschen. Das Thema der „Daseinsverfassung“ führt zum Problem der Beziehung des Menschen zum göttlichen Grund seiner Existenz. Durch die Teilhabe am geistigen Grunde haben die Menschen aneinander Teil. Politische Ordnung entsteht durch die sich gegenseitig ergänzenden Akte des Befehlens und Gehorchens, die – zusammen – das geistige Ganze verwirklichen. Das bedeutet jedoch, dass, wenn man vom „Subjekt“ der Herrschaftslehre redet, dieser Grund selbst in die Problematik einbezogen werden muss. Denn dort im Grunde treffen sich die Menschen. Für die Wissenschaft bedeutet diese Feststellung, dass ohne ein „Zurücktauchen“ in diesen Grund kraft der Meditation Herrschaft nicht adäquat thematisiert werden kann.³⁸

³⁷ Der Text des dritten Kapitels findet sich in Erich Voegelin, „Grundlagen der Herrschaftslehre“: Ein Kapitel des Systems der Staatslehre, *Occasional Papers*, LV, März 2007.

³⁸ Eine spätere Formulierung dieses Sachverhaltes hat Voegelin in einem Brief an Alfred Schütz ausgedrückt: „Die Welt (umfassend Gott, Kosmos, Gesellschaft und andere Menschen) wird als Sein von gleicher Art wie das eigene verstanden, bevor die Existenzen innerhalb des Seins sich in ihrer Wesenhaftigkeit klar abgegrenzt haben. [...] Das differenzierte Ich kann das differenzierte Du nicht vom Bewusstsein her erreichen, sondern nur durch Zurücktauchen in die vorbewusste Seinspartizipation.“ Brief von Eric Voegelin an Alfred Schütz vom 15. September 1952; zit. nach Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, München: Fink,

Auch für die Politik hat das Seinsverhältnis der Teilhabe Folgen. Der geistige Grund, der die Menschen miteinander verbindet, ist der kosmische Grund. Politische Ordnung steht im Verhältnis zur kosmischen Ordnung wie Mikrokosmos zu Makrokosmos. Damit gehört das Seinsproblem der Einstimmung des Mikro- zum Makrokosmos, das Problem des Heils, zur Struktur der politischen Ordnung. Tritt der Herrscher derart zwischen den Seinsgrund und den Beherrschten, dass er den Beherrschten vom Seinsgrund abschneidet, so entsteht die radikale Form des Bösen. (Die weniger radikale Form ist immer gegeben, wenn die Verwirklichung einer geistigen Ordnung andere Möglichkeiten unterdrückt. So kann sich etwa der ritterliche Geist nicht in einem Zeitalter der Bourgeoisie verwirklichen.)

Ich muss mich hier auf einige zentrale Punkte beschränken. Zunächst sei erwähnt, dass Voegelins Vorgehensweise in diesem Kapitel das Verfahren der Meditation selbst widerspiegelt. So beginnt jede Sachdiskussion mit einem Außen, bewegt sich zu einem Innen, und von dort auf den geistigen Grund zu. Am Anfang des Kapitels setzt sich Voegelin mit Max Webers Herrschaftslehre auseinander. Dabei übt er dieselbe Kritik, die er in *Rasse und Staat* an der Staatslehre im Allgemeinen ausspricht. Dort schreibt er, diese stoße nicht zur „Wurzel“ der Herrschafterscheinung vor, die in der „Natur des Menschen“ liege. Hier konstatiert Voegelin, dass Weber auf der Ebene von Machtverhältnissen verbleibt und deshalb nicht zum Menschenkern vordringen kann. Herrschaft hängt bei Weber mit dem Anspruch und der Anerkennung von Legitimität zusammen. Dieses wird erst erreicht, wenn das befolgende Handeln einer Person „als normativ untergeordnet verstanden wird gegenüber dem ursprünglich gesollten Handeln des Befolgens an sich.“³⁹ Aber, so Voegelin, der Gedanke, dass eine Handlung nicht der Person, die sie

2000, S. 212, vide S. 210-238. Das meditative Verfahren des „Zurücktauchens in die vorbewusste Seinspartizipation“ wurde schon in Voegelins Dissertation thematisiert: „Intuition ist von der gedanklichen Formulierung durchaus getrennt; sie ist Versenkung in den Sinn der Welt schlechthin [...]. Diese Sinnversenkung ist förmlich ein Untertauchen im Wesen der Dinge, ein Einswerden mit ihnen durch ständige Betrachtung.“ (Voegelin, *Wechselwirkung und Gezeitung*, S. 42 f.).

³⁹ Voegelin, „Grundlagen der Herrschaftslehre“ (*Occasional Paper LV*), S. 14.

ausführt, zugerechnet werden kann, sondern in letzter Instanz auf eine andere Person zurückgeht, sei „spezifisch juristisch“. Eine solche Sichtweise sei aber nicht angemessen, weil es in der „Sphäre der Daseinswirklichkeit“ kein „Auslöschen“ der Person geben kann. „Vielmehr verharrt jeder Mensch in allen seinen Seinsweisen, zu denen auch sein sittliches Wesen gehört, auch wenn er in einer Herrschaftsbeziehung steht.“⁴⁰ Weber habe sich zu sehr von Aspekten der Herrschaftsbeziehung leiten lassen, die „relativ äußerlich“ seien.⁴¹

Von dem „Außen“ des Problems wendet sich Voegelin dem „Innen“ zu: das Wesentliche am politischen Verhältnis von Befehlen und Gehorchen findet man im geistigen Kern des Menschen: „Aufs deutlichste und unerbittlichste wurde innerhalb der Gesellschaftslehre die Frage nach der Daseinsverfassung des Menschen von Spann gestellt.“⁴² Der Mensch ist ein Geistwesen, das „offen gegen ein überpersonales geistig Reales“ ist. Der Menscheng Geist ist „rückverbunden“ in einem höheren Geist, aus dem heraus er durch „Eingebungen“ und „Einfälle“ sein Leben gestaltet. Zwar hat der Mensch ein Eigenleben, er ist kein Werkzeug des höheren Geistes, aber der Menscheng Geist lebt von der Eingebung. „Die Eingebung ist das Geschaffenwerden des Geistes. Die Eingebung wirkt, und dadurch können wir werden“.⁴³ Der Menscheng Geist ist die „Einfallspforte der Idee. Es ist eine höhere geistige Ordnung, die durch die Einfallspforte in uns aufleuchtet“.⁴⁴

Von diesem Innen des Menschen bei Spann geht Voegelin zur adäquaten Darstellung des Überschritts zu Gott über. Denn obwohl Voegelin mit Spanns Auffassung vom Menschen als der Offenheit gegenüber einem göttlichen Grund übereinstimmt, zeigt er, dass Spann diese Beziehung gegenständlich darstellt – ein Fehler, der das geistige Aktwesen, die dynamische Beziehung zwischen Menschen

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., S. 17.

⁴³ Ebd., Voegelin zit. in Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, Leipzig: Quelle und Meyer, 3. Aufl. 1930, S. 60.

⁴⁴ Voegelin, *Grundlagen (Occasional Paper LV)*, S. 17. Zit. in Spann, *op. cit.*, S. 68.

und Gott, sowie zwischen Mensch und Mensch verunstaltet. In der Meditation von Descartes wird der Sachverhalt klar dargestellt.

„Durch die Meditation führt der Weg zur aktuellen Anschauung Gottes, sofern sie dem endlichen Menschen möglich ist, und damit zur ‚Erfahrung‘, in der die Grenzen des Daseins und des Jenseits der Grenze, von dem das Dasein umschlossen und gehalten wird, originär gegeben werden. Eine solche Meditation mit ihrem Erfahrungsziel ist aber ein einmaliges Ereignis und wenn sich die Person aus der Anspannung des Meditierens zurückfallen lässt in das tägliche Leben, ist der unmittelbare Kontakt mit dem Unendlichen wieder aufgehoben.“⁴⁵

Eine adäquate Lehre des menschlichen Daseins sei auf die Lehre von den Gedankenbewegungen aufzubauen, in denen das „Dasein in seiner Verfassung originär sich selbst gegeben werden kann, und der Lehre von der kontinuierlich gleichen Struktur des Daseins im Ganzen seines Ablaufs.“ Nur der erste Teil dieses Verfahrens gebe „echte Erkenntnis“, da er „den Weg zu einer evidenten Selbstgebung des Daseins weist“, zwar nicht in der Art eines „gegenständlichen Gebens, sondern als „existenzverdeutlichendes Darleben“⁴⁶ der Existenz.“⁴⁷

Der zweite Teil der Wissenschaft, so Voegelin, stellt einen „mehr oder minder geglückten Versuch, den zeitlichen Ablauf des Daseins rational als Kontinuum von Existenz eben der Art dar, von der die

⁴⁵ Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“ (*Occasional Paper LV*), S. 21.

⁴⁶ Im Jahre 1930 war das Wort „Darleben“ kaum noch gebräuchlich. Es ist ein oft benutzter Begriff von C.G. Carus, dessen Werke in Voegelins *Rassenidee in der Geistesgeschichte* eine wichtige Rolle spielen.

⁴⁷ Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“ (*Occasional Paper LV*), S. 23.

Begriffe wie „existenzverdeutlichendes Darleben der Existenz“ liegen nah an der jasperschen „Existenzerhellung“. Sowohl Voegelin als auch Jaspers sind sich des Ungenügens an der bloßen geisteswissenschaftlichen Forschung bewusst. Jasper schreibt: „Die Teilnahme an den im Verstehbaren wirkenden Ideen ist eine Befriedigung, die sich im Verstehen selbst gewinnt, doch als solche nicht standhält, wenn sich nicht zugleich die Forderung an Existenz fühlbar macht.“ Karl Jaspers, *Philosophie*, Bd. I, 1931. Nachdruck München: Piper, 1994, S. 192. Siehe S. 188-195. Voegelin hörte Vorlesungen von Jaspers im Jahre 1929.

existentielle Selbstgebung des Daseins ist. Solche Versuche seien „prinzipiell zum Scheitern“ verurteilt, „weil das Dasein gegenständlich objektivierend als etwas dargestellt werden soll, was es grundsätzlich *nur im existenziellen also nicht im objektivierenden Vollzug der Selbstgebung ist.*“⁴⁸ (Hervorh. W.P.)

„Akt und Inhalt, Bewußtsein und Gegenstand sind Erkenntniskategorien, die nur dann angewendet werden können, wenn ich eine absolute Subjektivität setze, die alles Erfahrbare im weitesten Sinne auch geistige und kategoriale 'Erfahrung' umfaßt als Inhalt ihres Bewußtseins gegeben ist. Die existentielle Meditation geht noch hinter die Subjektivität zurück und hebt damit sie selbst und ihr Gegenstandskorrelat auf; wir vollziehen in ihr einen Gedankengang, der nicht leer verläuft und der sein Ziel findet, dessen Ziel aber doch nicht in der Gegebenheit auftritt, sondern im Vollziehen des Gedankenganges das Vollzogene ist.“⁴⁹

Der Versuch, das Verhältnis der Teilhabe am geistigen Grund sprachlich wiederzugeben, führt innerhalb des Raumes eines mittellangen Satzes zur Verwendung von drei Formen eines Wortes: „vollziehen“, „Vollziehen“, “[das] Vollzogene“. Der Grund hierfür liegt darin, dass die Sprache, wenn sie die „Grenze“ zwischen weltlicher Endlichkeit und transzendenter Ewigkeit erreicht, nur noch metaphorisch und paradox verwendet werden kann. Denn die Sprache entsteht in der Auseinandersetzung mit der Welt der Objekte. Die Meditation aber bringt kein Subjekt-Objekt Verhältnis zur Sprache, sondern das Seinsverhältnis der geistigen Teilhabe.⁵⁰

Da der Wandel der Person von der Orientierung an der Welt zur Orientierung am geistigen Grund einer neuen *Ordo amoris* mit sich bringt, und mit ihm Einsicht in Sachverhalte, die der Person vorher verborgen waren, ist solche Erfahrung nicht nur „existentiell“, sondern auch „kognitiv“. ⁵¹ Diese Erfahrung, in der sich ein Wandel der Person vollzieht (vollzogen wird), ist die Basis der substantiellen

⁴⁸ Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“ (*Occasional Paper LV*), S. 23f.

⁴⁹ Ebd., S. 25.

⁵⁰ Vgl. Voegelin, *In Search of Order*, S. 27 f.

⁵¹ Hierzu: Max Scheler, *Ordo Amoris*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke* Bd. 10, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern: Franke Verlag, 1957, S. 345-376.

Kommunikation von Mensch zu Mensch. Erst muss das Seinsverhältnis der gemeinsamen Teilhabe am geistigen Grund stehen („Kommunion“), dann kann die Kommunikation der Teilhabenden stattfinden. Wie Scheler schreibt: „Alles *amare, contemplare, cogitare, velle*, ist mithin mit der einer konkreten Welt, dem Makrokosmos, erst als ein *amare, contemplare, cogitare*, und *velle in deo* intentional verknüpft.“⁵²

Zur Sachproblematik der Herrschaft kehrt Voegelin mit einer erneuten Besprechung einer Position von Max Weber zurück. Die Diskussion nimmt den eben beschriebenen Verlauf. Von Webers Herangehensweise, die Voegelin als „von dem äußersten Kreis“ bezeichnet, wendet er sich erneut Span zu, um das Problem von innen zu betrachten.⁵³ Weber habe in der Herrschaft einen „Sonderfall von Macht gesehen.“⁵⁴ Aber man müsse weiter nach dem Ursprung der Macht in der Herrschaftsordnung wie auch nach der „Richtigkeit“ dieser Herrschaftsordnung fragen. Diese Fragestellung führt direkt zur Thematisierung des Herrschaftsverhältnisses aus dem Geiste, der in der Herrschaft verwirklicht werden soll. Denn: „Was nicht aus echter Eingebung stammt, ist gegenüber dem objektiven Geist unecht; und nur in der echten Eingebung, nicht an sich, ist der objektive Geist wirklich und fassbar.“⁵⁵

Die einzelnen Denker, die nach diesen fundamentalen Überlegungen Voegelins besprochen werden, werden je nach der Tiefe ihres Eindringens in das Problem der Daseinsverfassung behandelt. Die Reihe beginnt mit Necker, der auf die Französische Revolution reagiert. Vor der Revolution wurde die Daseinsverfassung des Menschen nicht untersucht, da man die Stände vor Augen hatte. Erst mit der Zerstörung der hierarchischen Standesordnung kommt das Individuum in seinem „nackten Dasein“ ins Blickfeld. Aber Necker kannte „Herrschaft“ aus der vorrevolutionären Zeit; neu war ihm lediglich der „Bürger“. Deswegen widmete sich Necker dem Studium der

⁵² Scheler, *Der Formalismus*, S. 396.

⁵³ Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“ (*Occasional Paper LV*), S. 28.

⁵⁴ Ebd., S. 28. Die Besprechung des Weberschen Ansatzes erfolgt von S. 28 bis S. 32.

⁵⁵ Ebd., S. 35.

Daseinsverfassung des Bürgers, nicht des Herrschers, und nicht des Menschen als solchen.⁵⁶ Nur beim Problem der „Bosheit“ der Herrschaft sei Necker tiefer in die Problematik der Daseinsverfassung des Menschen als solchen eingedrungen.

Noch tiefer in die Problematik des „Bösen“ – und somit in die Problematik des menschlichen Daseins – dringt Nietzsche ein. Hinsichtlich der Frage nach dem Bösen behandelt Voegelin die weiteren Denker dieses Teils der *Herrschaftslehre*: Dostojewski und Stefan George. Er findet in diesen beiden zwei grundsätzlich verschiedene Positionen. Im „Großinquisitor“ wird das Problem des Bösen der Herrschaft bis in ihre Wurzeln verfolgt: in der Problematik der Herrscher, die den Weg der Beherrschten zu Gott abschneiden. Im Gegensatz dazu wird in Friedrich Wolters Schrift über Stefan George die Güte der Herrschaft bis in ihre Wurzeln verfolgt: bis hin zu des Herrschers unmittelbarer Berührung mit dem göttlichen Geist, den er aufnimmt und auf die schwächeren Menschen ausstrahlt.⁵⁷ Die „Lehre von *Herrschaft und Dienst*, wie Wolters sie mit Blick auf die Person Stefan Georges und seines Kreises [...darstellt] ist von den analysierten die umfassendste und gibt ein Inventarium der Kernprobleme, das nur geringer Ergänzung bedarf.“ Durch seine Einung mit der Gottheit vollziehe der Herrscher die „geistige Tat“ der Gründung eines Reiches (des Geistes). Wolters Analyse folge genau „der Struktur des dialektischen Themas der Daseinsverfassung, das mit der existentiellen Selbstgebung des Dasein als einen gegen das Jenseits sich „öffnenden anhebt, um dann in objektivierender Terminologie das Jenseits der Gottheit vom Diesseits des Daseins zu trennen.“ Dabei wird von jeder inhaltlichen Bestimmung des Göttlichen abgesehen und lediglich „die Lehre vom Weg behauptet, so wie für Descartes die Meditation der Weg ist, der zu dem existenziellen Grunderlebnisse führt.“⁵⁸

Ein wichtiger Aspekt von *Herrschaft und Dienst* ist die Stellungnahme gegen den Liberalismus des aufstrebenden Bürgertums, der seit der Französischen Revolution die Gleichheit vor dem Gesetz auf

⁵⁶ Ebd., S. 45.

⁵⁷ Ebd., S. 58.

⁵⁸ Ebd., S. 70.

alle Lebensbereiche erweitern wollte – ein Teil der Krise des Menschenbildes. Denn mit der Verneinung von Hierarchien habe der Liberalismus jede Herrschaftslehre prinzipiell in Frage gestellt. Die geistigen Unterschiede zwischen den Menschen werden dadurch negiert, dass eine Gleichheit der Menschen in jeder Beziehung, nicht nur in der Gleichheit vor dem Gesetz, propagiert wird. „Der klägliche Zustand kann nur geheilt werden durch den Bau eines neuen Reiches aus einer neuen Macht nach den Gesetzen und Rängen des Geistes.“⁵⁹ Die Lehre von Stefan George nimmt die hierarchische Struktur der politischen Ordnung auf, die vor der Revolution allgemein akzeptiert war, setzt aber an die Stelle des untergegangenen Geschlechtsadels die Lehre vom Adel des Geistes.

Gleich nach der Besprechung der Lehre vom Stefan George skizziert Voegelin die „Spannweite des Herrschaftsproblems“, wie es noch im 16. Jahrhundert thematisiert wurde, d.h. „vor der Zerstörung durch die herrschaftsfeindliche Politik des aufstrebenden Bürgertums.“ Zwischen den Denkern des 16. Jahrhunderts und dem Kreis um Stefan George lag die Lehre von Herrschaft danieder, weil politisches Denken sich von der Vorstellung der Hierarchie verabschiedet hatte. Seit der Französischen Revolution denkt man auf der Basis eines falschen Menschenbildes. Die Probleme der Herrschaft aber sind konstant. Nur im 16. Jahrhundert waren sie „noch nicht in den Termini einer Ontologie des Daseins gefasst, die sich erst in der Folge eben der bürgerlichen Kultur der seelischen und geistigen Person entwickelt hat.“⁶⁰ Voegelin untersucht die Lehren von La Boétie und Sir Thomas Elyot. La Boétie behandelt das Problem des „Bösen“ wie Dostojewski; die Lehre von Elyot hingegen bewegt sich, wie die von Stefan George, „im platonisch-aristotelischen Gedankenkreis“, d.h. innerhalb einer „Lehre vom Staatsganzen und der wechselseitigen Bedürftigkeit und Ergänzung der Herrscher und Diener.“⁶¹ (Die Verwirklichung des guten Lebens wird durch die sich ergänzenden Leistungen der Menschen erzielt, die ihre Seelenkräfte zwar unterschiedlich aktualisiert haben, sie aber in harmonischer Ergänzung zueinander im Interesse der politischen Gerechtigkeit einsetzen.) Da

⁵⁹ Ebd., S. 73.

⁶⁰ Ebd., S. 74.

⁶¹ Ebd.

Voegelin die Lehre von La Boétie als „nicht tief“ beurteilt⁶², hingegen diejenigen von Elyot und George als der eigenen verwandt betrachtet, will ich mich auf seine Besprechung von Elyot beschränken.

Zunächst konstatiert Voegelin Elyots Orientierung an Platon: Die kosmische Ordnung und die politische Ordnung stehen zueinander im Verhältnis von Makrokosmos zu Mikrokosmos. Elyots „Gliederung der Reiche des Seins ist die antik-christliche, die wir auch heute annehmen (z.B. in Schelers [*Die*] *Stellung des Menschen im Kosmos*).“⁶³ Der Mensch sei gegenüber der animalischen Welt dadurch ausgezeichnet, dass er Verstand habe. Der Mensch mit mehr Verstand hat eine engere Beziehung zum göttlichen Grund und ist der geeignete Herrscher. Aber auch die Beherrschten stehen in Beziehung zum göttlichen Grund, der nur durch Akte des Herrschens und Akte des Dienens verwirklicht werden kann. Sind die Menschen auch hinsichtlich ihrer Geistesgaben ungleich, so sind sie doch auf Grund der Tatsache, dass Gott sie alle aus demselben „Lehm“ gemacht hat, an Leib und Seele gleich. Die Betonung der Gleichheit derjenigen, die durch den Herrscher in den Geist der Gemeinschaft eingegliedert werden, ist in seinem „Grundriss ziemlich nahe der [Lehre von] Wolters.“ Mit dem Gedanken von dem Führer als „Mitte und Norm“ der Gesellschaft, kehrt Voegelin zu George zurück: Elyot sei in den Kern des Herrschaftsproblems vorgedrungen, „wie in der gleichen Deutlichkeit erst Wolters – durch Stefan George – ihn wieder gesehen hat.“⁶⁴

An dieser Stelle, an der die zentrale Bedeutung von Stefan George für Voegelins *Herrschaftslehre* sichtbar wird, will ich meine Besprechung dieses Fragments beenden und die bisherigen Ergebnisse kurz zusammenfassen. Die *Herrschaftslehre* ist zwar, wie eingangs erwähnt, ein „Fragment“, doch ihre drei Kapitel bilden eine thematische Einheit mit einer eindeutigen Aussage. Sie weist über jeden einzelwissenschaftlichen Ansatz hinaus zur Lehre von der *unio mystica* mit dem göttlichen Grund als der konstitutiven Erfahrung für

⁶² Ebd., S. 75.

⁶³ Ebd., S. 91.

⁶⁴ Ebd., S. 83.

das Wesen der Person. Die richtige Ordnung der Seele, die durch die meditative Erfahrung hergestellt wird, stellt die lebendige Grundlage sowohl der politischen Ordnung als auch der politischen Wissenschaft dar: Denn wer soll den göttlichen Grund der politischen Ordnung erkennen, wenn nicht der Wissenschaftler, und wer soll wirkungsvoll bei ihrer Verwirklichung tätig sein (Moral, Ethik, Politik), wenn nicht der Mensch, der die kognitive und existentielle Grunderfahrung der Ordnung von Person und Gemeinschaft gemacht hat? Die innige Verbindung von Wissenschaft und praktischer Politik, die auf der Beziehung der politischen Ordnung zur kosmischen Ordnung ruht, hat Platon thematisiert. Wir finden dieses Thema in Voegelins *Rasse und Staat* und in *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*, die als Teile von Voegelins beabsichtigter Staatslehre die *Herrschaftslehre* thematisch ergänzen.

Bevor ich mich jedoch diesen Büchern zuwende, sind einige Worte über Platon und George angebracht. In seiner *Herrschaftslehre* bespricht Voegelin kein Platonbuch des George-Kreises, sondern begnügt sich mit Friedrich Wolters' *Herrschaft und Dienst*. Was aber hat diese Schrift mit Platon zu tun? Der Zusammenhang ergibt sich daraus, dass Wolters Schrift *Herrschaft und Dienst* die Beschreibung der geistigen Liebesgemeinschaft um Stefan George war, die wiederum Anstoß für die Platonforschung des George-Kreises und die Grundlage seines Platonbildes bedeutete. Kurt Hildebrandt hat diesen Sachverhalt im Jahre 1930 so erklärt: „Erst musste noch, 1909, Friedrich Wolters in ‚Herrschaft und Dienst‘ die verschollene Wahrheit, dass der Dichter berufen sei, eine abgestorbene Welt neu zu beseelen, ein ‚geistiges Reich‘ zu gründen, groß und überzeugend wieder an den Tag bringen, bis uns die schaffende menschenformende Gewalt der Dichtung ganz zum Bewusstsein kam, und damit war die Stufe gegeben, auf der eine Reihe von Veröffentlichungen über Platon aus der neuen Gesinnung heraus möglich war.“⁶⁵

⁶⁵ Kurt Hildebrandt, Das neue Platonbild, in: *Blätter für Deutsche Philosophie*, 4. Jg. (1930/31). Das erste Werk über Plato aus dem George-Kreis erschien 1910, ein Jahr nach Wolters' *Herrschaft und Dienst*. Insgesamt gab es 27 Werke zu Platon aus dem George-Kreis. Vide Ernst Eugen Starke, *Das Plato-Bild des George-Kreises*, Inaugural-Dissertation, Universität Köln, 1957, S. 11 ff.

Indem Voegelin das Bild des Herrschers, wie es in *Herrschaft und Dienst* dargestellt wird, bejahte, übernahm er zugleich auch das Platonbild des George-Kreises, das sich wiederum am Vorbild Georges entwickelt hat. Es ist, so Voegelin, einige Jahre später in einem Brief an Leo Strauss, die „Gemeinschaftsbildung durch Eros“, die der Kreis um George entdeckt hat: „Das Bild des schön-guten Menschen im anderen zu sehen, es zu erwecken und herauszuholen.“⁶⁶ Und Strauss antwortete: „Sie haben recht, George hat mehr von Plato begriffen als die Wilamowitz, Jaeger und die ganze Zunft.“ George „zweifelte, dass es eine Platonische Lehre gibt“⁶⁷ und suchte, tiefer schauend als die Philologen, den platonischen *Ordo amoris*: die Seele, die durch die Erfahrung des göttlichen Grundes neugestaltet wird. Deswegen ist der *Ordo amoris* zum lebendigen Maßstab der persönlichen und gesellschaftlichen Ordnung geworden.

Friedrich Gundolf hat dieses an George orientierte Platonbild des Kreises wie folgt beschrieben: Um jeden Gott entstehe ein neuer Kosmos und ein neues Weltbild [Bei Voegelin finden wir das Wort „Mythos“ statt „Weltbild“, siehe unten.]. Wo ein Gottgesicht zum Willensmenschen kommt, dort verdichte sich sein Weltbild zur Menschenordnung. Jedes wahre Sein der Welt enthalte unmittelbar ein Sollen des Menschen. Diese „Geburt der Sittlichkeit aus der Welt-schau“ sehe man am klarsten bei Platon. Platons Aussage „Tugend ist Wissen“ bedeute nicht, dass man sich erst vergewissert, was das Rechte ist, und es dann tut; sie bedeute vielmehr, dass das rechte Sein und Tun unmittelbar mit der wahren Schau der Weltordnung gegeben ist. „Man schaut nur, was und soweit man ist.“ Platon kenne weder eine Ethik, die vom Weltbild abgezogen, noch eine Wissenschaft, die vom Wahren und Schönen gesondert ist. Die Welt sei „vermöge des Eros“ „gottdurchwirkt“, und die „welthaltige Liebeskraft des Kosmos, dessen Ordnung unser Wissen, dessen Wirkung unser Sollen enthält“ wird dem hohen Menschen geoffenbart.⁶⁸

⁶⁶ Eric Voegelin an Leo Strauss, 22.04.1951, in: Eric Voegelin, Alfred Schütz, Leo Strauss und Aron Gurwitsch, *Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“*, hrsg. v. Peter J. Opitz, Freiburg/München: Karl Alber, 1993, S. 33-45, hier: S. 42.

⁶⁷ Ebd., S. 50.

⁶⁸ Friedrich Gundolf, *George*, Berlin: Georg Bondi, 1921, hier: S. 244.

Die theophanische Erfahrung, aus der der neue Mythos von Stefan Georges entstand, geschah in des Dichters Begegnung mit dem Jüngling, den er „Maximin“, nannte.

„Der Gott ist das geheimnis höchster weihe
Mit strahlen rings erweist er seine reihe:
Der sohn aus sternenzzeugung stellt ihn dar
Den neue mitte aus dem geist gebar.“⁶⁹

Wie für Platon, so ist auch für George die wohlgeordnete Seele Keim und Kern der wohlgeordneten Gesellschaft. Nach Auffassung des George-Kreises war die Erziehung solch wohlgestalteter Seelen bitter nötig. Gundolf charakterisiert den zeitgenössischen geistigen Zustand der europäischen Gesellschaft als die „hohlste Gottesöde“ und „die weiteste Gottesferne“, die es je gegeben hat.⁷⁰ Dabei beklagt auch Gundolf, was Voegelin unter Betonung auf den Liberalismus beklagt: die Zerstörung der hierarchischen Ordnung. Die Kritiken sind miteinander verbunden: Erst musste die Hierarchie des Geistes zerstört werden – das Werk der vorrevolutionären Zeit – dann erst konnten die Repräsentanten der politischen hierarchischen Ordnung angegriffen werden. Die platonische Haltung des George-Kreises ist also tief verwoben mit der Vorstellung einer abendländischen Krise, eine Krise sowohl der Wissenschaft als auch der Politik, weil eine Krise des Gottes- und des Menschenbildes auf dem Politik- und Wissenschaftsverständnis ruht. Doch der George-Kreis hegte die Hoffnung, dass eine kleine Gruppe, zusammengehalten durch die erotische Liebe zum göttlichen Grund, zum Keim einer geistigen und politischen Wiedergeburt werden könnte. Ich habe an anderer Stelle Voegelins Teilnahme an diesem Kampf zitiert: „Der klägliche Zustand kann nur geheilt werden durch den Bau eines neuen Reiches aus einer neuen Macht nach den Gesetzten und den Rängen des

⁶⁹ Stefan George, *Der Stern des Bundes*, Düsseldorf/München: Verlag Helmut Küpper (vormals Georg Bondi), 1965, hier: S. 16. Zur Rolle von „Maximin“ im George-Kreis vide Claude David, *Stefan George: Sein Dichterisches Werk*, übersetzt aus dem Französischen v. Alexa Remmen, München: Karl Hanser Verlag, 1967, S. 253-274

⁷⁰ Gundolf, *George*, S. 250.

Geistes.“⁷¹ Der George-Kreise betrachte sich als der Kern dieses platonischen Reiches:

„Eine kleine schar zieht stille bahnen
Stolz entfernt vom wirkenden getriebe
Und als lösung steht auf ihren fahnen:
Hellas ewig unsre liebe.“⁷²

Im *Stern des Bundes* spricht George seine Jünger direkt an:

„IHR SEID DIE GRÜNDUNG WIE ICH JEZT EUCH PREISE
Wie jeder ist mit sich mit mir mit jedem:
Betrieb der pflicht und drang an frommes herz.
Ihr seid die Widmenden ihr tragt das reich“⁷³

Der Mythos als Seinsgrund der Gemeinschaft

Die Herrschaftslehre ist nur einer von den drei umfangreicheren Teilen von Voegelins geplanter Staatslehre. Die beiden anderen wurden 1933 veröffentlicht: *Rasse und Staat* und *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. In *Rasse und Staat* behandelt Voegelin die wissenschaftliche Rassentheorie (Teil I, S. 18-116) sowie die Rasse als politische Idee, welche eine Rolle im Aufbau der Gesellschaft spielt (Teil II, S. 117-225). Bei dieser Thematik steht das Denken von Othmar Spann wieder an hervorragender Stelle: seine Rassentheorie ist für Voegelin „der einzige philosophische Versuch, dem Rassenproblem auf den Grund zu gehen.“⁷⁴ Es darf nicht Wunder nehmen, dass für den Einstieg in diese Problematik Spann für Voegelin von entscheidender Bedeutung ist. Denn die Sätze, mit denen Voegelin in der *Herrschaftslehre* das Denken Spanns beschrieb, drücken sein eigenes Verständnis von Individuum und Gemeinschaft aus. Ich rufe die bereits oben zitierten Sätze in Erinnerung: „Aufs deutlichste und unerbittlichste wurde innerhalb

⁷¹ Voegelin, „Grundlagen der Herrschaftslehre“ (*Occasional Paper LV*), S. 66.

⁷² George, *Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod* mit einem Vorspiel, in: Stefan George, *Werke in 2 Bänden*, Berlin: Helmut Küpper, 1976, 3. Aufl., Bd. II, S. 169-223, hier: S. 176.

⁷³ George, *Der Stern des Bundes*, S. 102.

⁷⁴ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 104. Vgl. Spanns *Der Schöpfungsgang des Geistes*, I. Teil, Jena: Fischer, 1928 sowie seine *Gesellschaftslehre*.

der Gesellschaftslehre die Frage nach der Daseinsverfassung des Menschen von Spann gestellt.“ Der Mensch sei grundsätzlich kein in sich geschlossenes Wesen, dem gegenüber die Welt liegt, so dass alle Geisterscheinungen durch ein Bewusstsein auf die Erscheinungsweise eines Gegenstandes für ein Subjekt, nicht einmal ein transzendental gereinigtes Subjekt, vermittelt werden. Vielmehr sei der ontologische Grundsachverhalt des Menschen, „das ‚Enthaltsensein des Geistes in einem höheren Ganzen auf Grund der Rückverbundenheit‘. Der Mensch könne nicht die Inhalte seines Lebens selbst erzeugen. Es seien „Eingebungen“ und „Einfälle“, die ihn mit einer überpersonalen Welt verbinden. Die Eingebung ist „die Einfallspforte der Idee“.⁷⁵

Hatte Voegelin in seiner *Herrschaftslehre* Spanns Lehre von der geistigen Teilhabe in erster Linie hinsichtlich des Individuums thematisiert, so behandelt er nun in *Rasse und Staat* die „Eingebung [als] die Einfallspforte der Idee“ im Zusammenhang mit dem gemeinschaftsstiftenden Mythos: die Quelle politischer Ordnung. Aus der Lehre „vom gesellschaftlichen Geist als dem durchwaltenden und stilbildenden“ gehe eine Theorie der Rasseentstehung als geistiges Ereignis hervor. Da, nach Spann, Gesellschaft Geist ist, stammt jeder Mensch nicht nur von den zeugenden Eltern ab, sondern wird durch die geistige Teilhabe am Seinsgrund der Gesellschaft als Mensch „geboren“.⁷⁶ Das Entstehen und die Umbildungen von Gemeinschaften erfolgen nicht auf biologischer Ebene:

„Die großen Religionsstifter, Weisen und Herrscher, die ihre Völker mit neuem religiösen Leben und uraufregenden kriegerischen Heldengeiste erfüllen, ihre Lebensgefühle tief aufwühlen, sie sind es, die auch der Rassebildung neue Antriebe geben, die das stammliche Artbild des Menschen zu verändern vermögen. Die Geistesgeschichte der Urmenschheit ist aber vor allem Religionsgeschichte. Schelling war es schon, der von da aus die Rassebildung zu erklären trachtete“.⁷⁷

Mit „Religionsgeschichte“ meint Spann die Geschichte der Mythen, die das menschlich „Artbild“ als Geistwesen zum Ausdruck bringen.

⁷⁵Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“ (*Occasional Paper* LV), S. 17.

⁷⁶ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 114.

⁷⁷ Ebd., S. 115 f.

Nach Schelling entsteht der „Mythos“ nicht aus dem Volk, sondern umgekehrt das Volk aus dem Mythos. Ein Volk sei nicht durch die räumliche Koexistenz, den gemeinsamen Handel und die Rechtsordnung konstituiert; vielmehr sei diesen Aspekten die Gemeinschaft des Bewusstseins, die aus dem Mythos entsteht, vorgelagert. Der Mythos ist der „Seinsgrund“ der Einheit eines Volkes. In diesem Zusammenhang spricht Schelling von einem „theogonischen Prozess“, der, so Voegelin, subjektiv sei, insofern als er in einem Bewusstsein vorgeht und sich durch die Erzeugung von Vorstellungen aufweist. Aber die Ursachen und „Gegenstände“ dieser Vorstellungen seien objektiv, sie seien die wirklichen, wirkenden Kräfte selbst. Schellings Lehre vom Mythos als dem „Seinsgrund“ der Völker sei die erste Einsicht in „das religiöse Wesen [...] aller Gemeinschaftsbildung.“⁷⁸ Die Lehre vom „Mythos“ und vom theogonischen Prozess im Bewusstsein der lebenden Menschen („Einbruchsstelle der Idee“⁷⁹) sei auch „gültig für die gegenwärtige Gemeinschaftsbildung.“⁸⁰

Um Voegelins Verständnis vom Mythos als „Seinsgrund“ der politischen Gemeinschaft näher zu erörtern, wende ich mich jetzt dem dritten Teil seiner nicht fertig gestellten Staatslehre zu, der Schrift *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* und dem Mythos der Wohlgeborenheit zu. Die Schrift gliedert sich in eine Einleitung (S. 1-23), und zwei Hauptteile. Der erste Hauptteil (S. 24-77) behandelt die zeitliche Entwicklung des Naturbegriffs der Rasse bis zum modernen Begriff der Menschenrassen. Der zweite Hauptteil (S. 78-160) widmet sich dem Problem der „Verinnerlichung von Leib und Person“. Der zweite Hauptteil und die Einleitung sind in unserem Kontext wichtig. Denn nachdem Voegelin im ersten Hauptteil festgestellt hat, dass die dort behandelten Denker Rasse als eine „animalisch-biologische“ Größe betrachteten⁸¹, während der Rassenbegriff, wie wir im *Rasse und Staat* gezeigt haben, eine geistige Größe ist, wendet er sich im zweiten Hauptteil dem Problem des geistigen Personseins zu.

⁷⁸ Ebd., S. 151.

⁷⁹ Ebd., S. 120 f.

⁸⁰ Ebd., S. 151.

⁸¹ Voegelin, *Die Rassenidee*, S. 77.

Ich nehme Voegelins Darstellung der Entwicklung des Personsbegriffs an dem Punkt auf, an dem er sich mit Schillers *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen* befasst. Bei Schiller wird der Mensch nicht mehr wie bei Kant als der Schnittpunkt von Vernunft und Sinnlichkeit gesehen. Der Einzelne bleibt zwar mit allen anderen Menschen durch die Gattungsvernunft noch verbunden, aber das Allgemeinmenschliche stellt sich nunmehr auf individueller Weise dar. Auch wenn bei Schiller das Individuum noch von dem Hintergrund eines biologischen Gattungsbegriffs thematisiert wird, sei seine Lehre ein „erster Schritt“ zur Verinnerlichung der Person, zu ihrer Heraushebung aus dem Naturzusammenhang.⁸²

Schillers Idee orientierte sich an der Person Goethes, und Goethe wurde – so Voegelin – auch bei anderen Denkern zum Mittelpunkt der Spekulation über die Natur des Menschen. So einwickelte etwa C.G. Carus im Anschluss an das Bild Goethes die Lehre, dass Geist und Leib nicht „zwei einander entgegen gesetzte Prinzipien innerhalb der Totalität des Individuums“ seien, sondern „einander wechselseitig zum Ganzen sich fügende Momente der Person.“ Diese geistige Einheit drücke sich „unmittelbar im Körperbau in der Gebärde und im Antlitz“ aus.⁸³ Carus nennt die anschauliche „urbildliche“ Idee von der innigen Einheit von Geist und Leib die „Wohlgeborenheit“. In ihr sei, so Voegelin, die „vollkommene Verinnerlichung der Person als ein Darleben des Geistes in konkretem Dasein“ ausgedrückt. Erst müsse die Vorstellung von der „Eigengesetzlichkeit“ der verschiedenen Teile des Menschen (Leib und Geist) verblassen, bevor der Mensch als Gesamtwesen *anschaulich* (Hervorh. W.P.) in der Person Goethes sichtbar werden könne⁸⁴ – Goethes „Urphänomen“ (was Schiller eine „Idee“ nannte), wird vom „geistigen Augen“ erschaut.⁸⁵

⁸² Ebd., S.143.

⁸³ Ebd., S.152. .

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ „Niemals suchte er das Ding an sich hinter den Dingen, sondern er wusste beseligt dass er es in den Dingen selber besitze, dass er im Augenblick die Ewigkeit, in dem individuellen Vergänglichen die Gottnatur erfahre.“ Friedrich Gundolf, *Goethe*, Berlin: Georg Bondi, 1916, S. 267.

In seiner Zusammenfassung im letzten Abschnitt der *Rassenidee* wird der Punkt sichtbar, an dem Rassenidee und Rassentheorie sich kreuzen. Und diese Kreuzung muss sichtbar werden, wenn der höchste Mensch in einer geistigen Leibidee „geschaut“ wird. Denn, wer soll die optimale „Leibidee“ erschauen, wenn nicht der Mensch, dessen (geistige) „Rasse“ ihn dazu befähigt?

„Wir haben den systematischen Gehalt der Rassenidee untersucht und den historischen Aufbau jener Idee vom Menschen, die in der neuen Rassentheorie vorausgesetzt wird; jetzt sehen wir die Rassenidee wirksam werden im Aufbau der Gemeinschaft, wirksam in den beiden aufs innigste miteinander zusammenhängenden Weisen des objektiven Aufbaues der Gemeinschaft durch die Idee der Rasse und der subjektiven Überzeugung der an der Gemeinschaft beteiligten Menschen von der Wesentlichkeit der Rasse für ihren Gemeinschaftszusammenhang. Die Rasse ist nicht mehr nur ein im Abstand gegebener Gegenstand der Untersuchung, sondern eine leib-seelisch-geistige Realität, die den Forscher mitumfaßt, und der Begriff der Rasse, der in der konkreten Situation geprägt wird, ist nicht mehr Wissenschaftsbegriff, sondern Werkzeug zur Sinndeutung des eigenen Lebens und des weiteren Lebens der Gemeinschaft; und er ist nicht bloß Gebilde einer tatenlosen Anschauung, ein Versuch zu ‚verstehen‘, sondern ein Werkzeug im Dienste der künftigen Gestaltung der Gemeinschaft.“⁸⁶

In der „Einleitung“ zur *Rassenidee in der Geistesgeschichte* geht Voegelin auf die „Sinndeutung“ und „künftige Gestaltung der Gemeinschaft“, die über das geisteswissenschaftliche „Verstehen“ hinausgehen, näher ein. Die „Lehre vom Menschen ist aus den Fugen geraten“. Man habe verlernt den Menschen geistig zu erfassen. Das philosophische und das wissenschaftliche Bild des Menschen seien inadäquat, weil das „Urbild“ vom Menschen, auf dem die philosophischen, politischen und die wissenschaftlichen „Denkbilder“ ruhen, verfallen ist.⁸⁷ Man könne den Menschen – wie wir in *Rasse*

⁸⁶ Voegelin, *Die Rassenidee*, S. 159 f.

⁸⁷ Ebd., S. 16. Vgl. S. 19 f.

Die Unterscheidung zwischen Urbild und Denkbild nimmt Voegelins spätere Kritik seines eigenen „History of Ideas“ vorweg. „Eine Darstellung von Philosophemen in zeitlicher Abfolge mag Wert haben als stoffspeichernder Behelf – eine Geschichte ist sie nicht, weil sie nicht auf die geschichtliche Substanz selbst zurückgreift, auf die Kraftlinien der urbildlichen Zusam-

und Staat gesehen haben – nicht hinsichtlich seiner biologischen Substanz verstehen, sondern erst „wenn sich ein menschlich-geistiger urbildlicher Gehalt in den verwandten Leibern darstellt“, entstehe das Menschliche. Um große Geschichte zu machen, bedürfe es einer geistigen Norm (Platon), die die Menschen zur Einheit bringt und „in Zucht hält.“⁸⁸

Die Missachtung des geistigen Begriffes der Rasse seitens der gegenwärtigen Rassenlehre in Deutschland unterzieht Voegelin derselben Kritik, die er in der *Herrschaftslehre* am Liberalismus geübt hat: „Was die *Rassenlehre* [...] mit dem Liberalismus und dem Marxismus verbindet“ (Hervorh. Voegelin) „ist der Wille, den Staat geschichtslos zu machen, ihn der Masse auszuliefern, die geschichtliche Substanz“ (d.h. die geistige Substanz – W.P.), des urbildlichen Menschen in seiner gemeinschaftserzeugenden Kraft zu zerstören.⁸⁹ In der sozialdominanten Auffassung der Rassenlehre entstehe der gefährliche Gedanke: „Die geschichtliche Substanz könnte durch betriebsame Vereine zur Züchtung rassereiner Leiber nach Belieben erzeugt werden [...]. Ein Angsttraum der Gedanke, wir sollten die Menschen, denen wir folgen und die wir uns nahe kommen lassen, nicht am Blick, am Wort und der Gebärde erkennen, sondern am Schädelindex und den Proportionszahlen der Extremitäten.“⁹⁰

menhänge. Die Denkbilder für sich, gelöst von ihrem Geschichtsgrund, sind blutleere Schatten, die auf uns nicht wirken und uns nichts zu sagen haben.“ (S. 16)

In der Unterscheidung zwischen Urbild und Denkbild, in der nur das Urbild wahre Erkenntnis liefert, haben wir eine Parallele zur Lehre der Meditation. Nur im eigenen meditativen Vollzug kommt man zur wahren Erkenntnis über Mensch, Welt, Gemeinschaft und Gott. Es gibt keine verbindliche „Information“ darüber für diejenigen, die selbst die Meditation des geistigen Grundes nicht selbst vollziehen. Diese Art prinzipieller Unterscheidung und Gegenüberstellung einer existenziellen und kognitiven Erfahrung, welche die wahre Erkenntnis bringt und einer Erkenntnisart, die weniger verbindlichen Charakter hat, zieht sich durch Voegelins ganzes Werk: Intuition/gedankliche Formulierung, Meditation/gedankliche Rationalisierung, Urbild/Denkbild, sentiment/idea, It-Reality/Thing-Reality.

⁸⁸ Voegelin, *Die Rassenidee*, S. 21.

⁸⁹ Ebd., S. 22.

⁹⁰ Ebd.

Die materialistische Vorstellung vom Menschen könne sich diesem nur von Außen annähern, die Menschen stehen einander gegenüber wie Dinge im Raum. Dem hält Voegelin das intuitive Erkennen derjenigen entgegen, die desselben Geistes sind: eine „Urweise des Sehens“ (d.h. ein „Sehen“ vom Seelenkern zu Seelenkern): „Dass die Gemeinschaft edlen Blutes sich zusammenfindet aus der Verwandtschaft edlen Geistes; dass die Gemeinschaft unter eigenen Gesetzen des Sichfindens und -erkennens, der Führung und Folge, der Nähe und Ferne zur Mitte, der Hingabe und der Selbstbewahrung, des strahlenden Zaubers und der neidlosen Aufnahme steht – dies und weit mehr zu sehen bedarf es einer Urweise des Sehens, in der das volle Bild des Menschen aufscheint.“⁹¹

Diese pathosgeladenen Passagen, die das Thema der politischen Freundschaft bzw. die geistige Liebe (Eros) umschreiben, paraphrasieren Wolters *Herrschaft und Dienst* sowie Gundolfs *George*. Und Voegelin spricht den George-Kreis und seine geistigen Ahnen direkt an, wenn er beklagt: „Von Schillers Idee der auserlesenen Zirkel, vom Goethes Idee der kleinsten Schar ist nichts geblieben, [und] Georges neue Lehre vom geistigen Reich ist unverstanden.“⁹²

Um die Krise des Menschenbildes zu überwinden, will Voegelin in *Der Rassenidee in der Geistesgeschichte* nicht nur wissenschaftliche, sondern auch praktische Abhilfe leisten. Deshalb verfolgt er, neben dem Ziel der Erweiterung des „Wissenschaftshorizonts“, auch das „wissenschaftspraktische“ Ziel, die geistige Schau vom Menschen wieder zu erwecken.⁹³ Hier begegnen wir erneut der Einsicht, dass in der Wissenschaft vom Menschen erst der Geisteshorizont desjenigen erweitert werden muss, der Wissenschaft betreibt, bevor der Horizont der Wissenschaft selbst erweitert werden kann. Voegelin ist sich der Schwierigkeit dieser Doppelaufgabe bewusst. Aber „wer es sich in geistigen Dinge leicht macht, der hat nicht mitzureden“.⁹⁴ Dieser Satz beschließt die Einleitung zur *Geistesgeschichte der Rassenidee*, in welcher Voegelin die wissenschaftliche und praktische Absicht

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., S. 23.

⁹⁴ Ebd.

seiner Arbeit erörtert. Es ist ein Wort Friedrich Gundolfs.⁹⁵ Aber Voegelin setzt den Satz nicht in Anführungszeichen; vermutlich weil, wie oben zitiert, diejenigen, auf die es ihm ankommt, schon „am Blick, am Wort, und an der Gebärde“ sich erkennen. Oder, in den Worten Stefan Georges:

„Neuen Adel den ihr suchet
Führt nicht her von Schild und Krone!
[...]
Stammlos wachsen in gewühle
Seltene sprossen eigenen ranges
Und ihr kennt die mitgeburten
An der augen wahrer glut“.⁹⁶

Zusammenfassung und Ausblick

Am Anfang dieser Arbeit habe ich geschrieben, es gebe inhaltliche Gründe dafür, dass Voegelins Staatslehre nicht zu Ende geschrieben wurde. In jeder der drei größeren Teile von Voegelins unvollendeter Staatslehre sind wir der Vorstellung einer Krise des Menschenbildes begegnet. Es ist diese Krise, die Voegelins Hinausgehen über die Einzelwissenschaft der Staatslehre zur Philosophie zugrunde liegt. Voegelin glaubte, dass das Menschenbild in den letzten 150 Jahren „aus dem Fugen geraten“ sei. Ein Grundübel, das sich sowohl in der Politik als auch in den Wissenschaften vom Menschen auswirkt. In seinem Bemühen um die Wiederherstellung des Wesenswissens um den Menschen als Geistwesen und um die Politik als Ausdruck der wohlgeordneten Seele knüpfte Voegelin an zwei Traditionen an:

(1) In der *Herrschaftslehre* greift er auf die mystische Philosophie zurück. Im Akt des Vollzuges der Meditation gewinnt der Mensch die existentielle und kognitive Erfahrung vom Grunde, von der Welt und von sich selbst. Voegelins Zugang zu dieser Tradition erfolgt

⁹⁵ So Voegelin dreißig Jahre später. Eric Voegelin, *Die Deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft* [1965], mit einem Nachwort v. Hans Maier, *Occasional Papers*, XXX, München: Eric-Voegelin-Archiv, Oktober 2002, hier: S. 40.

⁹⁶ Stefan George, *Der Stern des Bundes*, S. 85. Vgl. „Antlitz und wuchs weist euch den Echten aus“, ebd., S. 99. „Aus jedes aug erriet sich hier sein grad“, ebd., S. 110.

über eine Vielzahl von Führern: Augustin, Sir Thomas Elyot, Descartes, Stefan George, Max Scheler und Othmar Spann. Bei diesen Denkern geht es um den Menschen als ein *ens amans* sowie um die Liebe als Symbol der Teilhabe des Menschen am Kosmos und aneinander. In der *unio mystica* wird die „Wahrheit der Seele“ – ihre Verwurzelung im unsichtbaren göttlichen Maß – erfahren. Der Grad der Teilhabe der Seele am geistigen Grund ist der Grad ihrer Seinsfülle. Die geistige Höhe der wohlgeordneten Seele verleiht ihr ihren repräsentativen Charakter und ihre Autorität. Die richtige Ordnung der Seele ist der Maßstab der politischen Ordnung. Die Einsicht, dass alle Menschen aus demselben „Lehm“ (Elyot) erschaffen worden sind, bewahrt die geistig höherstehende Seele vor *superbia*. Zerfällt dieser *Ordo amoris*, so wird der politische Führer zum Despoten; aber in diesem Fall liefert die Einsicht in die Gleichheit der Menschen durch Geburt die Legitimation für den Widerstand der Untertanen gegen den Despoten.

Die Einsichten, die für die praktische Politik entscheidend sind, sind genauso bedeutend für die Politische Wissenschaft. Sie ist eine Wissenschaft vom Sein und von Seinsverhältnissen (Gott, Welt, Gesellschaft und Person). Ihr Zentrum ist die meditative Erfahrung des geistigen Grundes. Durch Besinnung auf den Seinsbau der Welt wird verhindert, dass die Meditation eine Seinsstufe oder eine Differenzierung innerhalb einer Seinstufe überspringt. Das Sein der wohlgeordneten Seele drückt sich in den Tüchtigkeiten des Menschseins aus, u.a. in den Kardinaltugenden des Maßhaltens, Prudentia, Gerechtigkeit, Tapferkeit. Das heißt: in den Fertigkeiten, die dem Menschen helfen, seine Urteile in politischen Angelegenheiten in Hinblick auf das *Telos* der politischen Gemeinschaft und der Person, das „Gute Leben“, zu fassen. (Unterhalb der Ebene der Seinswissenschaft beginnen die so genannten „Hilfswissenschaften“ der Kameeralistik, der Statistik usw., die selber nicht Politische Wissenschaft sind, weil sie nicht über die Begriffe verfügen, die es ihnen erlauben würden, über die Voraussetzungen ihres eigenen Seins zu reflektieren und Rechenschaft darüber abzulegen.)

(2) Die zweite Tradition, an die Voegelin anknüpft, wird in den Büchern *Rasse und Staat* und in der *Rassenidee in der Geistesgeschichte* sichtbar: die Lehre Goethes von der anschaulichen Ge-

benheit der Idee (des „Urphänomens“) am Phänomen selbst.⁹⁷ Vermittelt durch den George-Kreis fließen die Begriffe Goethes in Voegelins eigene Analyse der Leibidee als Rassenidee ein: Urbild, Urphänomen, Gestalt usw. Die zweite Hälfte der *Rassenidee in der Geistesgeschichte* ist der Leibidee Goethes, als dem adäquaten Urbild vom Menschen, gewidmet. Voegelins Gewährsmänner sind Schiller, Humboldt, C.G. Carus, sowie ein Goethe, der durch die Augen des George-Kreises, bzw. von Männern, die ihm angeschlossen waren oder nahestanden, gesehen wurde: Gundolf, Hildebrandt, Kommerell und Klages. Parallel zur *Herrschaftslehre*, in der die Meditation den geistigen Weg zum Seinsaufstieg eröffnet, die über die Seinsebene der Einzelwissenschaften hinausführt, sehen wir Voegelin in *Rassenidee* hinter die „Denkbilder“ zurückgehen, um zu den „Urbildern“ und zu den Primärerfahrungen zu gelangen, die allen „Ideen“ vorausgehen. Die Leibidee selbst bleibt ein zentrales Anliegen Voegelins, doch statt des Mythos von Goethes „Wohlgebohrenheit“ wendet er sich bald dem platonischen „Mythos von der Seele Sokrates“ zu.

Beide Traditionen finden wir in Stefan George verkörpert. Voegelins Orientierung am George-Kreis wirkt durch sein ganzes Leben.⁹⁸ Im Jahre 1973 bezeichnete Voegelin rückblickend sein eigenes Werk als ein Philosophieren, das „im Geiste“ der Platonforschung des George-Kreises erfolgt ist.⁹⁹ Im selben Text fügte Voegelin hinzu, dass die

⁹⁷ Die Hauptquelle der goetheschen Begriffe, die eine Rolle in der Geistesgeschichte spielen, vornehmlich in der Entwicklung des Geschichtsdenkens selbst, sind seinen Schriften zur Naturwissenschaft entnommen. Vide Johann Wolfgang Goethe, *Die Schriften zur Naturwissenschaft. Ausgabe der Deutschen Akademie der Naturforscher, Abteilung I*, Bd. 10, Weimar 1949 ff. Zum Urphänomen sagt Goethe zu Eckermann: „Der Mensch muss fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomen, physischen wie sittlichen, offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen.“ Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Berlin/Weimar 1987, hier: S. 272.

⁹⁸ Vide v. Verf.: Stefan George und Eric Voegelin, *Occasional Papers*, LI, München: Eric-Voegelin-Archiv, Dezember 2005.

⁹⁹ „Then, of course, there is the work of the classical scholars belonging to the circle of Stefan George, extending over the twenties, beginning with the work of Heinrich Friedemann, who was killed in World War I, on Plato,

ersten drei Bücher, die er veröffentlicht hat – das sind die beiden Rassebücher (1933) und sein Buch über den amerikanischen Geist (1928)¹⁰⁰ – im Stil des George-Kreises geschrieben wurden.¹⁰¹

Die George-Zeugnisse, die aus dieser Zeit selbst stammen, sind sehr emphatisch. In einer Rede über Max Weber im Jahre 1930 spricht Voegelin von der deutschen Kultur des ausgehenden 19. Jahrhunderts. als einem „Abgrund“. Aber „im Tiefpunkt der Zerrüttung, der auch die Sprache verfallen war, beginnt die allmähliche Neugewinnung des Bildungsgutes in Philosophie und Geschichte und es ersteht der Schöpfer der neuen Sprache in Stefan George.“ Die Sprache, die mit George ersteht, ist diejenige, in der Transzendenzerfahrungen – des Mythos und der Theophanie – wieder zum Ausdruck kommen: die „Erneuerung des Eros aus dem Geist der Antike“ und „die Wiedergeburt des Göttlichen im Menschen“.¹⁰²

„Das Wirken von Mensch zu Mensch, das im Westen große öffentliche Formen hat, fand bei uns seinen edelsten Ausdruck in der privaten, intimen Freundeserziehung. Freundschaften, wie sie zwischen Herder und Goethe, Goethe und Karl August bestanden, der Kreis der Romantiker, und heute der Kreis um Stefan George sind die eigenste deutsche Form von Herrschaft über Menschen und Dienst am Menschen.“¹⁰³

Auch Voegelins Hinweise auf die zeitgenössische deutsche Politik orientieren sich an George: Die Formulierung „Herrschaft über Menschen und Dienst am Menschen“ weist auf Friedrich Wolters' Schrift, auf die Voegelin 1931 in der *Herrschaftslehre* eingeht. Dort

which was continued by Paul Friedländer's and Kurt Hildebrandt's work on Plato that became fundamental for my own studies, which were continued in their spirit." Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, hrsg. und mit einer Einleitung v. Ellis Sandoz, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1989, hier: S. 17. Vgl. Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 1989, hier: S. 35.

¹⁰⁰ Erich Voegelin, *Die Form des amerikanischen Geistes*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928.

¹⁰¹ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 17.

¹⁰² Erich Voegelin, Max Weber, in: *Kölner Vierteljahrsschrift für Soziologie*, München, Jg. IX ½ (1930), S. 1-16. Wiederabgedruckt in Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*, hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, München: Fink, 1995, S. 9-29, hier: S.41.

¹⁰³ Ebd.

heißt es, *Herrschaft und Dienst* sei die „umfassendste“ der Herrschaftslehren, die er analysiert hat; sie gebe ein „Inventarium der Kernprobleme, das nur geringerer Ergänzung bedarf.“¹⁰⁴ Zur Ergänzung zog Voegelin die Schrift *Boke named the Governour* von Sir Thomas Elyot heran und stellte fest, Elyot dringe „in den Kern des Herrschaftsproblems vor, wie in der gleichen Deutlichkeit erst Wolters – durch Stefan George – ihn wieder gesehen hat.“¹⁰⁵ Wenn man bedenkt, dass eine Schrift von 60 Seiten über Stefan George Voegelin für seine *Herrschaftslehre* mehr bedeutet hat als die gesamte übrige Literatur zu diesem Thema seit dem 16. Jahrhundert, dann beginnt man zu ahnen, welch enormen Einfluss George zu dieser Zeit auf Eric Voegelin hatte.

In seinem Buch *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* knüpft Voegelin an die Bestrebungen des George-Kreises an, Deutschland geistig-politisch zu erneuern. Aber die Erneuerung fand nicht statt. Es siegten die Gegner der geistigen Rassenidee. Als Voegelin dann 1944 in dem Aufsatz „Nietzsche, the Crisis, and the War“ wieder auf George zu sprechen kam, erwähnte er ihn nochmals im Zusammenhang mit Platon. Das Platonische in der Politik sei der Versuch, aus der besten geistigen Substanz einer Gesellschaft eine Gruppe durch Bande der Liebe zu sammeln, um den Kern einer neuen Gesellschaft zu bilden.¹⁰⁶ Dieser Aufgabe habe sich Friedrich Nietzsche im 19. Jahrhundert für Deutschland unterzogen; jedoch scheiterte dieser Versuch – so Voegelin – an seiner gegenüber der Transzendenz verschlossenen Seele. Aber selbst nach diesem Scheitern bliebe die Erneuerung der deutschen Gesellschaft prinzipiell möglich, solange die Seele des Mannes, der sie unternimmt, dem göttlichen Grund gegenüber offen sei: „This man appeared in the person of Stefan George.“¹⁰⁷

¹⁰⁴ Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“ (*Occasional Paper LV*), S. XX.

¹⁰⁵ Ebd., S. 83.

¹⁰⁶ Es ist also keine Hoffnung auf eine „Utopie“, sondern das Vertrauen in die Kraft der „Besten“ einer Gesellschaft. Vide *Politeia*, Buch VI, 501b. Vgl. George: „[W]as ihr heut nicht leben könnt wird nie.“ *Stern des Bundes*, S. 102.

¹⁰⁷ Ebd., *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 10, S. 144.

1933 und 1944 spricht Voegelin über George jeweils im Zusammenhang mit der Möglichkeit einer geistigen Erneuerung. 1933 hoffte er noch, George würde eine solche Erneuerung in Deutschland einleiten: 1944 sah er im Rückblick Georges Versuch, an dem er noch 1933 teilnehmen wollte, als gescheitert an. Man darf sich über Voegelins Begeisterung für George nicht wundern. Am Dichter hat er die Kraft des konkreten gemeinschaftsstiftenden Mythos selbst erfahren. Es war George, der in einer Welt, in der sich die Wissenschaft darüber einig war, dass sie „entzaubert“ sei, die Theophanie bezeugte. Dadurch legte er dar, dass Mythos und Theophanie das Wesen jeder Zeit sind. Insofern sah George tiefer als bedeutende Philosophen seiner Zeit.¹⁰⁸

Innerhalb der drei Texte seiner abgebrochenen Staatslehre macht sich ein Wandel im Denken Voegelins bemerkbar. In der ursprünglichen *Herrschaftslehre* thematisierte er die Einsicht in den göttlichen Grund an Hand von Spann, Descartes, Wolters und Sir Thomas Elyot. Im späteren (jetzt ersten) Kapitel baute er die Lehre von der Meditation aus und zog Augustin, Husserl und Scheler als Gewährsmänner hinzu. Doch dies ist kein Bruch, sondern lediglich eine Vertiefung, da ihm ein *Ordo amoris* zugrunde liegt, dessen Maß schon 1930/1931 vollkommen ausgebildet war. Dieser umfasst den Makrokosmos und den menschlichen Mikrokosmos, begreift den Mythos als den Seinsgrund der politischen Ordnung und erlebt die Beziehung von Mensch zu Mensch als ein Seinsverhältnis der Teilhabe. Er thematisiert die Meditation des geistigen Grundes als den Weg zur Personhaftigkeit und erkennt die wohlgeordnete Seele als Maßstab und daher als Repräsentant sowohl der politischen Ordnung wie auch der Wissenschaft von der Politik. Voegelin hat diesen *Ordo amoris* in drei größeren Schriften seiner schließlich abgebrochener

¹⁰⁸ Der „Mythos“, als Volksmythos oder als philosophische Dichtung, gehört zur Substanz des Menschen. 1947 kritisiert Voegelin Ernst Cassirer, weil er diese Wahrheit übersah: „The Study on Plato [...] is admirable in characterizing Plato's struggle against the disintegrating myth of the people, but is blind to the new myth of the Socratic soul, which forms the substance of Plato's own position“. Vide Eric Voegelin, *The Myth of the State*, by Ernst Cassirer, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 13, S. 156-158, hier: S. 157.

Staatslehre klar dargelegt; in der *New Science of Politics* formulierte er später knapp:

„Platon befasste sich konkret mit der Erforschung der menschlichen Seele, und die wahre Ordnung der Seele erwies sich als abhängig von der Philosophie im strengen Sinne, von der Liebe zum göttlichen *sophon*. Dieser Sinn war noch lebendig bei Augustinus [...]. Die wahre Seelenordnung in diesem Sinne lieferte den Maßstab für das Messen und Klassifizieren der empirischen Mannigfaltigkeiten menschlicher Typen wie auch der Gesellschaftsordnungen, in denen sie Ausdruck finden.“¹⁰⁹

Diesem *Ordo amoris* war Voegelin bis zum Ende seines Lebens verpflichtet.

¹⁰⁹ Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Wilhelm Fink Verlag, 2004, hier: S. 77.

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

Zeitschrift für Politik