

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— VI —

Gilbert Weiss

Theorie, Relevanz und Wahrheit
Zum Briefwechsel zwischen
Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— VI —

Gilbert Weiss

Theorie, Relevanz und Wahrheit
Zum Briefwechsel zwischen
Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)



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*.

Dr. GILBERT WEISS, geb. 1968, Soziologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Alfred-Krupp-Wissenschaftskolleg Greifswald. Rezente Publikationen zu Eric Voegelin u. a.: *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, Wilhelm Fink: München 2000. *Between Gnosis and Anamnesis – European Perspectives on Eric Voegelin*, in: *The Review of Politics* 62 (4). *Political Reality and the Life-World*, in: G. Hughes, St. A. McKnight and G. L. Price (Hrsg.), *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*. Sheffield: Sheffield Academic Press, S. 125-144. *Searching for Europe. The problem of legitimisation and representation in recent political speeches on Europe*. *Journal of Language and Politics* 1:1 (2002), S. 59-83. Als Herausgeber: *Eric Voegelin, The Authoritarian State. An essay on the problem of the Austrian State. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 4*, translated from the German by Ruth Hein, Historical Commentary on the period by Erika Weinzierl, edited with an introduction by Gilbert Weiss.

OCCASIONAL PAPERS, VI, Dezember 1997

2. überarbeitete Aufl. November 2002

Gilbert Weiss,

Theorie, Relevanz und Wahrheit

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

Redaktion: Anna E. Frazier

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

ISSN 1430-6786

© 2002 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALT

Vorwort zur 2. Auflage	5
I. „Österreichische“ Vorbemerkung	7
II. Einleitung.....	9
III. Edmund Husserl: Bewußtsein und Geschichte (1943).....	18
IV. Multiple Realities: Sentiment und Rationalität, Phänomenalismus und Hiroshima (1945)	38
V. Die Textur der Geschichte und die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ (1948/49)	52
VI. Eine „Neue Wissenschaft“ und die alten Probleme (1951/52/53)	58
VII. Schlussbemerkung	66
Anmerkungen	69

Vorwort zur 2. Auflage

Als dieses Heft 1997 in der *Occasional Papers* Reihe erschien, stellte es eine geraffte Zusammenfassung meiner Dissertationsarbeit am Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz dar. Mittlerweile liegt in der Reihe *Periagoge* beim Wilhelm Fink Verlag die gesamte Dissertation als Buch vor.¹ Darin ist der Diskussionsverlauf des Briefwechsels in seinen theoretischen und lebensweltlichen Kontexten im Detail nachgezeichnet. Im Anhang des Buches findet sich auch ein ausführlicher Index aller Briefe. Dennoch scheint eine neuerliche Auflage des Aufsatzes von 1997 legitim, da sie dem Leser in konzentrierter Form die Schwerpunkte der ebenso weit gefassten wie lebendigen Theoriediskussion der beiden *camerades de pensée* zugänglich macht. Diejenigen, die nicht zum Buch greifen wollen, können sich hier also einen schnellen Überblick verschaffen. Eine textkritische Edition des gesamten Briefwechsels – herausgegeben von Gerhard Wagner und mir – ist für das Frühjahr 2003 geplant. Nicht zuletzt dafür bietet der vorliegende Aufsatz – so ist zu hoffen – eine nützliche Einführung und Orientierungshilfe.

In der dem Aufsatz vorangestellten „österreichischen“ Vorbemerkung ist davon die Rede, dass Eric Voegelin und sein Freund Alfred Schütz in dem Land, aus dem sie 1938 bzw. 1939 fliehen mussten, weithin dem Vergessen anheim gefallen sind. Wenngleich dieses Urteil nach wie vor seine Gültigkeit hat, so sind dennoch in jüngster Zeit Schritte in eine positive Richtung unternommen worden. Die Österreichische Akademie der Wissenschaften veranstaltete im Spätherbst 2001 in Wien eine internationale Tagung zum 100. Geburtstag von

Voegelin. Seit 1. Januar 2002 existiert an der Universität Innsbruck ein Ludwig Boltzmann Institut für Politik, Religion und Anthropologie, das sich auch zur Aufgabe gemacht hat, das Werk Voegelins stärker in den österreichischen Wissenschaftsdiskurs zu integrieren. Diese Schritte sind freilich auf die Initiative von Einzelpersonen – namentlich Michael Ley, Heinrich Neisser und Walter Seitter – zurückzuführen. Ihnen sei dafür an dieser Stelle ausdrücklich gedankt.

GILBERT WEISS

Wien, im Sommer 2002

I. „Österreichische“ Vorbemerkung

Das Gedächtnis der Wissenschaft, zumal der Humanwissenschaften, ist selektiv. Wissenschaftsgeschichte, so sie sich gegenüber der ahistorischen Positivität der Wissensbestände überhaupt noch behaupten kann, formt sich in einem Wechselspiel von Erinnerung und Vergessen. Ohne die ständig gegebene Möglichkeit des Vergessens wäre ein kollektives Gedächtnis nicht nötig; denn es gäbe nichts, das man bewahren müsste, alles wäre ohnehin da. Wissenschaftshistorische Re-Präsentationsleistungen, wie kulturelle im allgemeinen, beziehen ihren Sinn daraus, dass Vergangenes nicht selbstverständlich präsent ist, sondern dass diese Präsenz immer wieder aufs Neue erkämpft werden muss.

Nun ist das Vergessen von Wissensbeständen und -formen nicht ein passives Geschehnis – wie im verharmlosenden Gestus einer „verblässenden Erinnerung“ gerne behauptet wird –, sondern immer aktiver Natur. Es nährt sich aus unterlassenen Erinnerungsleistungen und ist somit als ein bewusster Akt der Nicht-Erinnerung zu sehen. Deshalb kann man auch von „schuldhaftem Vergessen“ sprechen.

Eine rückwärtsgerichtete Befragung des Schweigens ist immer auch eine Erhellung des Ver-Schweigens. Eine solche Befragung des doppelten Schweigens, so sie sich „unter das Urteil des Geistes“ (Voegelin) stellt, bricht ein sowohl in den historisch-politischen Beschwichtigungsdiskurs und seine Maxime, die Vergangenheit endlich ruhen zu lassen, als auch in den Bewältigungsdiskurs der „Zeitgeschichte“. Nicht nur im Schweigen, auch im unaufhörlichen Sprechen kann das Entscheidende verschwiegen werden. Beschwichtigung und Bewältigung des Vergangenen fungieren heute als Fluchtbewegungen, die von der Gegenwart, genauer: von der Kontinuität der Probleme, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinreichen, wegführen sollen.

Anamnetische Rückvergewisserung, so wie Eric Voegelin sie verstanden hat, ist ein Versuch gegen das Schweigen und Verschweigen,

vor allem aber gegen die methodische Blockierung der Erinnerung, wie sie im Verschweigen des Schweigens noch auf die Spitze getrieben ist. Das „schuldhaft Vergessene“ wieder zur „Präsenz des Wissens“ zu führen, ist das Ziel dieser Anamnese. Sie ist das Rohfundament einer kritischen Wissenschaftsgeschichte und damit auch einer Wissenschaft, die sich nicht vor einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit ihrer kognitiven und disziplinären Identität scheut.

Der Name Eric Voegelin ist in dem Land, aus dem er 1938 fliehen musste, selbst dem Vergessen anheim gefallen. Er teilt dieses Schicksal mit unzähligen anderen österreichischen Gelehrten und Kulturschaffenden, die der umfassenden „Vertreibung der Vernunft“ in den 1930er und 1940er Jahren zum Opfer gefallen sind. Die österreichische Sozialwissenschaft der Nachkriegszeit hat den Namen Voegelin, und auch lange Zeit den Namen Alfred Schütz, verschwiegen – und sie hat noch dieses Schweigen selbst verschwiegen. Die Ausnahmen bestätigen auch hier leider nur die Regel.

Die folgenden Zeilen verstehen sich als eine anamnetische Spurensuche gegen das Vergessen, gegen das Schweigen und Verschweigen, ganz im Geiste Eric Voegelins. Die traurige Paradoxie besteht darin, dass diese von Eric Voegelin entwickelte Methode der Erinnerung nun auf ihn selbst, auf seinen eigenen Namen und den seines Freundes Schütz, angewandt werden muss. Dies ist weniger eine „Ironie der Geschichte“, als die Konsequenz aus den unterlassenen Erinnerungsleistungen österreichischer Wissenschaft und Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts.

II. Einleitung²

Von der Beziehung zwischen Eric Voegelin (1901-1985) und Alfred Schütz (1899-1959) sprechen, heißt nicht nur von einer Freundschaft sprechen, „die ein Leben ausgehalten hat“³, sondern auch und vor allem von einer intellektuellen Dialoggemeinschaft. In den Wiener Jahren – beide lernten sich bereits während des Studiums an der staats- und rechtswissenschaftlichen Fakultät (bei dem Verfassungsjuristen Hans Kelsen und dem Soziologen Othmar Spann) kennen – spielte sich der Dialog, neben den legendären Diskussionszirkeln, an denen beide teilnahmen⁴, in der Form „nächtelanger Gespräche“ (Voegelin) ab. Lissy Voegelin hat mir dazu einmal folgende Anekdote erzählt: in der Regel trafen sich ihr Mann und Schütz in einem der Wiener Innenstadt-Caféhäuser, bevorzugt im Café Herrenhof, das, gleich hinter der Hofburg liegend, übrigens auch Robert Musil und Herrmann Broch zu seinen Stammgästen zählte; nach Sperrstunde begleitete einer der beiden den anderen zumeist nach Hause; dort angekommen, war das Gespräch freilich längst noch nicht zu Ende und so entschloss man sich, auch noch den Weg zum Heim des anderen gemeinsam zurückzulegen; war dann die Diskussion immer noch im Gange, machte man erneut kehrt; so ging das oft mehrmals hin und her, ehe schließlich doch die Müdigkeit dem Ganzen ein Ende bereitete.

Diese mündliche Dialoggemeinschaft wurde durch den Anschluss Österreichs an Hitler-Deutschland abrupt unterbrochen. Beide, Voegelin und Schütz, mussten Österreich unter dramatischen Umständen verlassen und emigrierten 1938 (Voegelin) bzw. 1939 (Schütz) in die USA. Dort lebten sie räumlich getrennt – Schütz in New York und Voegelin nach Zwischenstationen in Harvard, Vermont und Alabama schließlich in Louisiana. Abgesehen von den gelegentlichen Besuchen Voegelins in New York, wurde der Dialog nun in Briefform weitergeführt.

Der Briefwechsel erstreckt sich über 20 Jahre, von 1938 bis zum Tode Schütz' 1959. Nachdem der Schütz-Biograph Helmut R. Wagner und der Voegelin-Freund Gregor Sebba bereits in den 80er Jahren damit begonnen hatten, die Gesamtkorrespondenz zusammenzutragen und sie für eine Edition vorzubereiten, beide jedoch aufgrund ihres vorzeitigen Todes dieses Unternehmen nicht beenden konnten, liegen nun, nach mehrjährigen Recherchearbeiten, erstmals alle Briefe, soweit sie in den Archiven⁵ vorhanden sind, gesammelt vor. Eine Edition der Gesamtkorrespondenz ist in Vorbereitung.

Erfreulicherweise ist der weitaus größte Teil der Briefe in den Archiven erhalten geblieben. Es handelt sich dabei um 235 Briefe (135 von Voegelin, 100 von Schütz), von denen etwa zwei Drittel handschrieben, der Rest getippt ist. Bis auf einige wenige Kurzmitteilungen sind alle Briefe in deutscher Sprache verfasst. Hinsichtlich ihres Umfangs variieren die Briefe, wie zu erwarten ist, stark. Neben ausführlichen theoretischen Diskussionen und Erörterungen der persönlichen Lebensumstände dienen sie häufig nur kurzen Mitteilungen, wie etwa der Übersendung bzw. Nachfrage von Manuskripten oder der Vereinbarung von gemeinsamen Treffen. Insgesamt kann der Briefwechsel als inhaltsreich bezeichnet werden; er hat, sowohl biographisch als auch werk- bzw. theoriegeschichtlich, einen sehr hohen Informationsgehalt.

Die Frequenz der Briefe schwankt deutlich. Neben Jahren des intensiven Austausches (1943: 29 Briefe; 1945: 25; 1948/49: 14/12; 1951/52/53: 11/11/17; 1958: 17;), gab es auch Jahre, in denen nicht mehr als ein halbes Dutzend Briefe gewechselt wurden (1944: 5; 1947: 6; 1950: 4; 1955/56: 6/5). Auffällig ist dabei, dass in jenen Jahren, in denen es zu persönlichen Treffen kam, auch der Schriftwechsel am intensivsten war. Das hat seinen Grund weniger – wie man meinen könnte – in den zusätzlichen Briefen, die der Vereinbarung der gemeinsamen Treffen dienten, sondern vor allem in der intellektuellen Anregung, die jeder der beiden durch die Gespräche mit dem anderen erfuhr. Diese Stimulanz, die weit über die Treffen hinauswirkte, drängte nicht selten zu unmittelbarer

schriftlicher Fortsetzung des Gedankenaustausches. So ist es auch nicht erstaunlich, dass den Phasen der theoretisch interessantesten Auseinandersetzung im Briefwechsel regelmäßig persönliche Treffen vorausgingen. Das gilt für die Jahre 1943/45/49 und 1952. Hier ist eine eindeutige Korrelation zwischen den „heart to heart talks“ (Schütz) und der Intensität der brieflichen Theoriediskussionen feststellbar. Sehr gut passt dazu die von Voegelin einmal verwendete Metapher: „einen Floh ins Ohr gesetzt bekommen“ (VS 3.10.49). In der Tat haben sich beide bei ihren persönlichen Treffen immer wieder wechselseitig „Flöhe ins Ohr gesetzt“, welche eine Art produktiver Unruhe auslösten, die zu weiterer theoretischer Diskussion trieb.

Was die mitunter großen zeitlichen Abstände zwischen den Briefen betrifft, so war in der Regel Schütz der „unverlässlichere“ Briefpartner. Das liegt zum einen an der Doppelbelastung von juristischem Brotberuf und Wissenschaft, unter der Schütz bis 1953 stand – „bei Nacht bin ich Phänomenologe, aber bei Tag Beamter“⁶ –, zum anderen sicherlich an den Jahre anhaltenden Sorgen um die schwere Augenkrankheit seines Sohnes. So beginnen auch viele Briefe Schütz' mit Bekenntnissen wie: „Ich bin geschäftlich in einer Art von Hexenkessel und dies ist der Grund meines Stillschweigens“ (SV 16.04.46); oder: „Ich bin der Welt ein bisschen abhanden gekommen“ (SV 25.05.47); und noch deutlicher: „Leider muss man auch seine Zeit nach dem Grenznutzenprinzip bewirtschaften und es gibt in meinem Leben zu viele von außen auferlegte Verpflichtungen“ (SV 11.05.53). Diese Mehrfachbelastungen, die Ende der 40er und Anfang der 50er Jahre noch zunehmen, da Schütz seine Vorlesungstätigkeit an der *New School* verstärkt, sind wohl letztlich auch der Grund für seinen frühen Tod. Angesichts dieser Tatsachen ist es erstaunlich, dass Schütz überhaupt die Zeit zu intensiver Korrespondenz mit Freunden wie Voegelin, Aron Gurwitsch oder Fritz Machlup fand. Aber vor allem Voegelin und Gurwitsch waren eben nicht nur sehr enge Freunde, sondern auch unersetzliche Dialogpartner in Sachen Theorie und Wissenschaft.

Für Alfred Schütz war der Brief nicht nur ein bloßes Kommunikationsmedium, sondern eine Denkplattform, man könnte sagen, der *Ort der Theorie* selbst. Schütz sprach – zumindest die meiste Zeit seines Lebens – nicht vom gesicherten Ort akademischer Institutionen aus, er war kein professionalisierter Teil des Wissenschaftsdiskurses und hatte so primär nur den Dialog um seine Gedanken *wirken* zu lassen:

„Der Wirkungszusammenhang, aus dem das Schützsche Werk hervortritt, ist nicht der akademische Markt, der Kontext der Akademie, sondern das Gespräch, der Briefwechsel, der Dialog. Schon der Arbeitsstil seines beruflichen Alltags zwingt Schütz dazu. Die entscheidenden biographischen Stationen seiner Entwicklung sind philosophische Begegnungen, die teils zu lebenslangen Bindungen werden. [...] Im Briefwechsel mit diesen Freunden klären sich für Schütz die Grundthemen seiner (wissenschaftlichen, G. W.) Arbeit in Rede und kritischer Gegenrede.“⁷

Das, was eines der Hauptanliegen von Schütz' theoretischen Bemühungen ist, nämlich die „Fundierung der Sozialwissenschaft auf der Erlebniserfahrung des Anderen, und zwar aus der Konstitution des ‚Wir‘ im leibhaft lebendig erfahrenen ‚Du‘“⁸, ist mithin eine biographische Erfahrung, von der sein ganzes Denken durchdrungen ist. Der *diskursive* Wirkungszusammenhang der Schützschen Gedankenwelt ist – erfahrungsintensiver als bei professionalisierten Gelehrten – eingebettet in seinen *dialogischen* Entstehungszusammenhang.⁹

Was die inhaltliche Weiterentwicklung und reflexive Selbstvergewisserung von Schütz' Theorieposition betrifft, so war aber Voegelin im besonderen von unschätzbare Bedeutung. Denn, anders als etwa Aron Gurwitsch, verstand sich Voegelin nicht als Phänomenologe, er hatte vielmehr ernste Vorbehalte gegen die Husserlsche Phänomenologie. Gleichzeitig kannte er die (bis dahin publizierten) Schriften Husserls sehr genau. Damit waren ausgezeichnete Voraussetzungen gegeben für eine kritische Diskussion, in deren Verlaufe Schütz gleichsam immer wieder aus der phänomenologischen *Reserve* gelockt wurde. Kann man die Diskussion mit Gurwitsch als eine phänomenologie-immanente bezeichnen, wenn auch keineswegs eine

unkritische, so bleibt in der Auseinandersetzung mit Voegelin selbst der Kernbestand der Phänomenologie nicht unangetastet.

Für Schütz bedeuten die Interventionen Voegelins nicht nur eine beständige Konfrontation mit einer radikalen Kritik der Husserlschen Phänomenologie, sondern auch eine Akzentuierung der geschichtlichen und geistesgeschichtlichen Dimension seines eigenen Lebensweltkonzeptes und – vielleicht noch wesentlicher – eine Hilfestellung oder besser eine Partnerschaft auf dem Weg zu einer nicht-cartesischen Sozialwissenschaft. Besonders deutlich wird das etwa in der brieflichen Diskussion über *das* Problem der Intersubjektivität bei Husserl schlechthin: die egologische Konstruktion des Du. Schütz' Konzentration auf das Spannungsverhältnis Symbol, Realität und Gesellschaft, vor allem in seinen letzten Lebensjahren, weist auch unübersehbare Übereinstimmungen mit Voegelins Mythos- und Symboltheorie auf.¹⁰

Auch für Eric Voegelins Theorieentwicklung war der beständige Bezugspunkt Schütz sehr wichtig. Nicht nur in den Diskussionen über Husserls Phänomenologie, auch in Schütz' eigenen Schriften, die Voegelin zumeist als einer der ersten in Manuskriptform zu lesen bekam, empfing er wichtige Impulse. Darüber hinaus fungierte Schütz als maßgebliche Beurteilungsinstanz von Voegelins „Hauptgeschäft“, der *History of Political Ideas* (und ihrer Transformation in die ersten drei Bände von *Order and History*)¹¹ – sowohl inhaltliche als auch stilistische und organisatorische Fragen betreffend. Immer wieder bat Voegelin den Freund um Kommentierungen seiner Manuskripte, um eine „möglichst vernichtende Kritik“ – insbesondere dann, wenn es um sozialtheoretische Grundlagenprobleme ging, denn: „Sie sind der einzige, den ich kenne und der von solchen Dingen etwas versteht.“ (VS 15.04.51). Im Unterschied etwa zu „den stabil gebliebenen intellektuellen Interessen unserer Freunde von der Rechtstheorie und Nationalökonomie“ (VS 31.12.47), die für Voegelin mit Fortdauer seiner Untersuchungen kaum noch einen theoretisch fruchtbaren Widerpart darstellten, zeichnete sich Schütz durch eine thematische und disziplinäre Offenheit seines Geistes aus, durch

die Fähigkeit und Bereitschaft zum Perspektivenwechsel, zur Überschreitung der eigenen Arbeitshorizonte; eine Fähigkeit, die für Voegelin in seiner geographischen und zunehmend auch thematischen Isolierung unersetzlich wurde.

Auch nach Schütz' Tod hat Voegelin stets die Bedeutung des Freundes für seine eigene Theorieentwicklung festgehalten: „Wesentliche Fortschritte bei dem Verständnis der Probleme, die mich die vierziger Jahre hindurch und auch bei meiner Arbeit an *Order and History* beschäftigten, habe ich meiner Korrespondenz mit Alfred Schütz zu verdanken.“¹² Und noch deutlicher in seinem „In Memoriam Alfred Schütz“ von 1966:

„Der philosophische Dialog wurde durch Schütz' Tod abgebrochen. Aber wurde er abgebrochen? Nahezu vier Jahrzehnte gemeinsamen Denkens und wechselseitiger Kritik hinterlassen nicht nur Spuren im Werk – sie hinterlassen auch die Gewohnheit, bei der Arbeit sich zu fragen, was wohl der andere dazu sagen würde. Einer der feinsten philosophischen Köpfe unserer Zeit ist noch immer der stille Partner meines Denkens.“¹³

In jedem Fall ist die Korrespondenz zwischen Voegelin und Schütz – das sollte aus den vorstehenden Bemerkungen deutlich hervorgegangen sein – ein wissenschaftshistorisch außergewöhnliches, wenn nicht einzigartiges Dokument, denn sie zeigt auf beeindruckende Weise die innere Wechselbeziehung von wissenschaftlichem Diskurs und lebensweltlichem Dialog. Ein Dokument, das wesentlich geprägt ist durch den für die Generation Voegelins und Schütz' spezifischen Zusammenhang von Wissenschaft und Emigration. Die Ergebnisse der Emigrationsforschung haben gezeigt, dass unter der Bedingung des Exils die informelle Kommunikation und Auseinandersetzung wissenschaftlicher Positionen, vor allem mit den „Generationsträgern“, sich erheblich intensiviert.¹⁴ Auch aus dieser Forschungsperspektive ist ein Briefwechsel wie jener zwischen Voegelin und Schütz unverzichtbar. Darüber hinaus ist der Dialog der beiden Sozialwissenschaftler in seiner Lebendigkeit ein beeindruckendes Beispiel dafür, wie spannend Sozialwissenschaft sein kann, wenn sie sich nicht hinter der Ordnung des akademischen Diskurses versteckt,

sondern die Immanenzräume ihrer disziplinären Grenzen zu überschreiten versucht.

Ganz allgemein gilt, dass der Zugriff auf briefliche Dokumente ein wichtiges Hilfsmittel für die genetische Analyse wissenschaftlicher Theorien ist. Er ermöglicht Hintergrundbetrachtungen, beleuchtet Motivationshorizonte und zeigt die theoretischen Bemühungen der Autoren gewissermaßen in *statu nascendi*. Der abgeschlossene Charakter durchkonstruierter Theorie-Systeme wird so aufgebrochen, und sichtbar werden fragmentarische Splitter, die von der Mühsal ihres Entstehens, vom Denken als Akt, von der Theorie als *work in progress* zeugen. Intellektuelle Spannungsfelder treten zutage, die in der kühlen Stringenz ausformulierter Theoreme nicht selten verborgen bleiben.

Wenn Autoren in brieflichen Auseinandersetzungen sich ihren inneren Denkräumen durch die Herausforderung des Anderen (die immer eine Forderung ist, aus der Geborgenheit des theoretischen Systems herauszutreten) gleichsam von außen nähern, dann wird jener pulsierende Bereich zwischen Innen und Außen aufgespannt, in dem kritische Selbstreflexion Platz findet. Der Diskurs erfährt so immer wieder aufs Neue seine Voraussetzung im Dialog und ist weniger anfällig für monologisierende Verselbständigungen.

Im vorliegenden Fall der Voegelin/Schütz-Korrespondenz ist die Miteinbeziehung der Briefe für die Theorie-Rekonstruktion mehr als nur ein wichtiges Hilfsmittel, sie ist unentbehrlich; denn die Theorie-Fortschritte beider schulden von Anfang an ein wesentlich Teil ihrer Dynamik den dialogischen Interventionen des jeweils Anderen. Eugen Rosenstock-Huussy hat einmal – bezüglich seines Briefwechsels mit Franz Rosenzweig – die schöne Metapher von zwei Billardkugeln verwendet, die im Zusammenstoß ihren „Effet“ gegenseitig übertragen.¹⁵ Diese Metapher hat auch für den Voegelin/Schütz-Briefwechsel ihre Gültigkeit.

Auch wenn man die inhaltliche Beeinflussung der Voegelinischen Theorieentwicklung durch Schütz nicht überschätzen sollte – be-

kanntlich zitiert Voegelin den Freund nur in seinen autobiographischen Schriften, nicht jedoch in den theoretischen Texten –, führt umgekehrt eine Unterschätzung der Bedeutung Schütz' genau zu jenem Vergessen des Dialoges hinter dem Diskurs, das – phänomenologisch gesprochen – die Wissenschaft ihres lebensweltlichen Fundaments beraubt. Dies zu tun, wäre nicht nur unphänomenologisch, sondern auch wider eine anamnetische Vernunft im Voegelinischen Sinne. In seiner *Anamnesis* hat Voegelin ja gerade gezeigt, dass eine Auseinandersetzung mit den Strukturen und Prozessen des Bewusstseins, nicht bei einer abstrakt-philosophisch-wissenschaftlichen Entität Bewusstsein anzusetzen hat, sondern bei „den radices des Philosophierens in der Biographie des philosophierenden Bewusstseins“¹⁶, d.h. bei den Erfahrungen und Erfahrungseinbrüchen, die theoretische Reflexionen allererst initiieren. Diese Erfahrungseinbrüche sind nicht zuletzt Interventionen des Anderen, dialogisch gesprochen: eines Du. Biographie und theoretische Reflexion lassen sich ebensowenig trennen wie lebensweltlicher Dialog und wissenschaftlicher Diskurs. Die Bedeutung des Dialogpartners Alfred Schütz für die Theorieentwicklung Eric Voegelins zu missachten, ist bereits ein Charakteristikum jenes wissenschaftlichen Rückzuges aus der lebensweltlichen Realität, in dem Voegelin ebenso wie die Phänomenologie – zurecht – eines der Hauptübel moderner Wissenschaft erkannt haben. Nur von einer lebensweltvergessenen Position aus lässt sich das Denken Voegelins abkoppeln von der persönlichen Freundschaft und intellektuellen Dialoggemeinschaft mit Schütz. Im Übrigen sollte man sich an das halten, was Voegelin selbst zu diesem Thema gesagt und geschrieben hat. Die oben angeführten Bekundungen „gemeinsamen Denkens und wechselseitiger Kritik“ sprechen in der Tat für sich selbst.

Ich will nun im Folgenden auf die Inhalte der Diskussionen zwischen Voegelin und Schütz eingehen. Der Rahmen eines Aufsatzes zwingt dabei zu einer komprimierten Darstellung, die der argumentativen Dynamik und dem dialogischen Rhythmus der Diskussionen nur bedingt gerecht werden kann.¹⁷ Rhythmus und Atmosphäre des

Briefwechsels lassen sich in ihrer Besonderheit nur durch Lektüre der Briefe selbst adäquat erfassen.

Chronologisch lassen sich in der über zwanzig Jahre währenden Korrespondenz vier Diskussionshöhepunkte herausarbeiten:

- 1.) *Edmund Husserl – Bewusstsein und Geschichte* (1943)
- 2.) *Multiple Realities: Sentiment und Rationalität, Phänomenalismus und Hiroshima* (1945)
- 3.) *Die Textur der Geschichte und die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“* (1948/49)
- 4.) *Eine „Neue Wissenschaft“ und die alten Probleme* (1951/52/53)

Diese analytischen Einschnitte dürfen nicht als thematische in einem engeren Sinne gesehen werden, da sich die in den Briefen behandelten Themen weder inhaltlich noch chronologisch feinsäuberlich trennen lassen. Vielmehr gehen sie fließend ineinander über und stehen in einer Art rekursiver Wechselbeziehung. So ist etwa auch Helmut R. Wagner zu widersprechen, wenn er behauptet, dass die Diskussionen über Husserls *Krisis* nach dem Jahr 1943 beendet seien.¹⁸ Auch wenn die Auseinandersetzungen über Husserls Spätwerk als ein abgrenzbares Kapitel für sich innerhalb des Briefwechsels stehen, ist doch das Thema mit dem *heißen Herbst* 1943 noch keineswegs abgeschlossen. Im Gegenteil, die *Krisis*-Diskussionen bleiben über den ganzen Briefwechsel hindurch das Fundament, auf das immer wieder – teils verdeckt, teils offen – zurückgegriffen wird. Sie markieren nicht nur den ersten theoretischen Höhepunkt, sondern stellen gewissermaßen den positionellen Rahmen dar, der allen weiteren Diskussionen – zumindest implizit – zugrunde liegt. Ohne Übertreibung kann man sagen, dass sie allererst die Voraussetzung schaffen für die intellektuelle Dynamik, welche den Briefwechsel über weitere fünfzehn Jahre vorantreiben sollte.

Die zentrale Bedeutung Husserls für den intellektuellen Dialog zwischen Voegelin und Schütz geht auch daraus hervor, dass der Name

Husserl in nicht weniger als 42 Briefen vorkommt. Es ist auch gerade die Auseinandersetzung über Husserls Phänomenologie, die die unterschiedlichen Theoriepositionen besonders deutlich hervortreten lässt. Das gilt nicht nur für geschichtsphilosophische und bewusstseinstheoretische Grundannahmen, sondern für das gesamte hermeneutische Schema der Relevanz. Letzteres stellt gewissermaßen *das* thematische Problem dar, das alle Diskussionsphasen miteinander verbindet. Es ist jener rote Faden, der den Briefwechsel vom Anfang bis zum Ende durchzieht. Ihm soll in der Folge auch unsere besondere Aufmerksamkeit gelten.

III. Edmund Husserl: Bewußtsein und Geschichte (1943)

Nachdem die Anfangsphase des Briefwechsels geprägt ist von pragmatischen Belangen der Lebensorganisation unter der Bedingung des Exils – Aron Gurwitsch hat dafür den prägnanten Ausdruck „Passologie des Exils“¹⁹ gefunden – und nur gelegentlich Skizzen der eigenen wissenschaftlichen Arbeit mitgeteilt werden, kommt es im Herbst 1943 zu einem ersten Höhepunkt in der Theoriediskussion. Gegenstand ist Edmund Husserl, genauer: dessen letzte zu Lebzeiten veröffentlichte Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.²⁰

Anfang September 1943 macht Voegelin gemeinsam mit seiner Frau auf der Rückreise von seinem alljährlichen Sommerstudienort Cambridge in New York Station. Es kommt zu einem Treffen mit dem Ehepaar Schütz. Das Thema der dabei geführten Gespräche lässt sich nicht rekonstruieren. Phänomenologische Fragen dürften aber eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben, da Voegelin später davon sprechen wird, dass die nachfolgenden brieflichen Diskussionen durch diesen Besuch „angeregt“ wurden. Ebenfalls in New York bekommt Voegelin von Felix Kaufmann ein Exemplar des von Husserl 1936 in der Belgrader Zeitschrift *Philosophia* erschienenem

Krisis-Aufsatz zur Verfügung gestellt. Da Voegelin diese Schrift vorher nicht kannte, ist anzunehmen, dass sie noch nicht unmittelbar Gegenstand der New Yorker Gespräche mit Schütz war.

Wieder zurück in Baton Rouge, schließt Voegelin am 20. September einen elfseitigen, maschinengeschriebenen Brief (datiert vom 17.09.) mit einer ausführlichen Kritik des *Krisis*-Textes an Schütz ab. Es folgt wenig später (3. und 8.11.) eine zweiteilige Manuskriptsendung an den Freund, betitelt mit „Vorbemerkung“ und „Anamnese“, in denen „die Probleme des Briefes fortgesetzt“ (VS 3.11.43) werden. Diese Manuskripte sind auf deutsch verfasst und, wie Voegelin hinzufügt, „nicht zur Veröffentlichung bestimmt [...], sondern haben den Zweck, zu meiner eigenen Orientierung Problemgebiete abzustecken und sie, wenn auch vorläufig in der Formulierung, doch so weit zu klären, dass die Grundlage für eine spätere Arbeit geschaffen ist“.

In seinem *In Memoriam Alfred Schütz* von 1966 wird Voegelin Brief und Manuskripte als drei Teile einer „meditativen Einheit“ bezeichnen.²¹ Sie müssen deshalb auch in ihrer inneren Zusammengehörigkeit betrachtet werden. Nur so wird deutlich, welchen zentralen Punkt, der Herbst 1943 in Voegelins Theorieentwicklung markiert. Ebenso wichtig ist, hinter dieser meditativen Einheit die *dialogische Einheit* mit Schütz zu erblicken.

Voegelins Husserl-Kritik zielt vor allem auf zwei Punkte: 1.) auf die Einschränkung des philosophischen Problemkomplexes auf eine Erkenntniskritik in der Tradition Descartes', und 2.) auf den geschichtsphilosophischen Rahmen des *Krisis*-Textes. Bei beiden Punkten handelt es sich, daran wird kein Zweifel gelassen, nicht um periphere Angelegenheiten, sondern um Probleme, die in das Herz der Phänomenologie führen und sie in ihrem Fundament erschüttern. Das hindert Voegelin allerdings nicht daran, Husserls Leistung auch mit Worten der Hochschätzung, zu bedenken. Gleich zu Beginn des Briefes hält er fest, dass der Gesamteindruck der *Krisis* „großartig“ sei, der Aufsatz lebe „in einer olympischen Atmosphäre von reinstem philosophischen Enthusiasmus“ (VS 17.09.43)²². Noch nie sei ihm

das „Problem der transzendentalen Subjektivität als Thema der Philosophie seit Descartes“ so klar geworden wie hier; man müsse Husserls Spätwerk als die „bedeutendste erkenntniskritische Leistung unserer Zeit“ anerkennen. Doch damit hat das Lob auch schon sein Ende. Was danach folgt, ist nichts weniger als die Zertrümmerung der Phänomenologie als einer *prima philosophia*, als eines „fundierten philosophischen Unternehmens“, das in der Lage wäre, den Weg aus der „Krisis der europäischen Wissenschaften“ zu weisen.

Zweifellos ist das Besondere an Husserls Spätwerk die Hinwendung zur Geschichte. Auch wenn die historische Dimension bereits seit den *Ideen I* (1913) indirekt in der genetischen Intentionalanalyse vorhanden war, so wird sie doch erst in der *Krisis* zum expliziten Thema der Phänomenologie. Der Horizont der Analyse bestimmt sich dabei aus einer doppelten historischen Rückvergewisserung, einerseits nach den Wurzeln der gegenwärtigen Wissenschafts- und Geisteskrise, andererseits nach den philosophiegeschichtlichen Grundlagen der Phänomenologie selbst als jener Erneuerungsbewegung, die in der Lage sein soll, diese Krise zu überwinden.

Was nun die historische Diagnose in Husserls Aufsatz betrifft, so hat Voegelin wenig einzuwenden. Die Formalisierung der sinnlichen Erfahrungswelt, die mit der neuzeitlichen Mathematik und Physik - in ihrer entschiedensten Form bei Galilei - einsetzt, und damit einhergehend die wissenschaftliche Konzeptionalisierung einer vorwissenschaftlichen Welt, das Vergessen der Lebenswelt und der subjektiven Erfahrungshorizonte, ist auch für Voegelin Ausgangslage des Szientismus. Auch er sieht in der „Vorbildlichkeit der naturwissenschaftlichen Methode“ (Husserl) eines der Grundübel in der historischen Entwicklung der Wissenschaften, das sie von der Daseinsproblematik des Menschen gänzlich abgeschnitten hat.²³ Voegelins Kritik setzt erst ein mit der geschichtsphilosophischen Fundierung des therapeutischen Anspruches.

Husserls „teleologisch-historische Besinnung“ hat das Ziel – darauf wird bereits im Vorwort der *Krisis* hingewiesen – „die unausweichliche Notwendigkeit einer transzendentalphänomenologischen Um-

wendung der Philosophie zu begründen“²⁴. Dazu entwirft er eine „das menschheitliche Werden bewusst leitende Entelechie“, d.h. eine „historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchem ‚eingeborenen‘ Vernunft“²⁵. Die teleologische Bewegung der Vernunft hat drei Etappen, in denen sie sich vollendet: eine „Urstiftung“ in der griechischen Philosophie, in der sie zum Durchbruch gelangt; eine „Neustiftung“ bei Descartes und eine „Endstiftung“ in der transzendentalen Phänomenologie selbst. In der Endstiftung kommt dieser historische Prozess zu „vollendeter Klarheit“ über sich selbst. Erst hier offenbart sich das Telos der Vernunft in seinem ganzen Wesen und findet Niederschlag in einer „apodiktischen Methode“, die von allen „Selbstmissverständnissen“ bereinigt ist, welche die beiden ersten Etappen noch auf Abwege geführt haben. Soweit das Grundgerüst von Husserls historischer „Besinnung“.

Für Voegelin ist damit nicht nur ein „viktorianisches“ Geschichtsbild gegeben, das die „relevante Menschheitsgeschichte“ auf die „hellenische Antike“ und die „Neuzeit seit der Renaissance“ reduziert („der Hellenismus, das Christentum und das Mittelalter – ein unbedeutender Zeitraum von nicht mehr als zweitausend Jahren – sind ein überflüssiges Zwischenspiel; die Inder und Chinesen [...] sind eine leicht ridiküle Kuriosität an der Peripherie der Erdscheibe...“)²⁶, sondern darüber hinaus ein „apodiktischer Messianismus“, der Husserl in eine Reihe stelle mit den „Endzeitgestalten unserer Zeit“. Das, was Husserl in der *Krisis* in Szene setzt, sei nichts anderes als eine „Dreistadien-Philosophie“, bestehend aus „Altem Testament“ (vor der griechischen Urstiftung), „Neuem Testament“ (von der griechischen Urstiftung bis zur cartesischen Neustiftung) und „Evangelium Aeternum“ (beginnend mit der phänomenologischen Endstiftung). Voegelins Urteil lässt nichts an Härte zu wünschen übrig:

„Die Endphase, die unendliche Fortführung der phänomenologischen Philosophie im Horizont der apodiktischen Endstiftung, hat die gleiche geschichtsphilosophische Struktur wie das Marxsche Endreich oder das Hitlersche Millenium. [...] Die ‚apodiktische‘ Geschichte Husserls ist, ebenso wie die ‚eigentliche‘ Geschichte des Kommunismus, nicht eine Fortführung der empirischen Geschichte (siehe Husserls leidenschaftliche Abwehr, seine teleologische Ge-

schichtsdeutung mit empirisch-historischen Argumenten bekämpfen zu lassen), sondern eine Transposition der Geschichte auf eine neue Stufe der Offenbarung des Menschengesistes, mit der eine neue Apodiktizität beginnt.“²⁷

Was uns hier in dieser Husserl-Kritik in Umrissen vorgeführt wird, ist jenes heuristische Verfahren einer übergreifenden Analyse geistesgeschichtlicher, historisch-politischer und sozialer Phänomene, das Voegelin in den folgenden Jahren als Untersuchung von „Strukturverwandtschaften“ bezeichnen wird. Es geht dabei nicht darum, etwa Husserl in eine inhaltliche Nähe zum Totalitarismus zu rücken. Dies wird an mehreren Stellen auch mehr als deutlich gemacht. Worauf Voegelin hinaus will, hier im Falle Husserls ebenso wie in den späteren großen Untersuchungen, ist die Befragung von „Symptomzusammenhängen“. Und einen solchen Symptomzusammenhang entdeckt er im endzeitlich messianischen Beigeschmack so unterschiedlicher Phänomene wie dem dritten Stadium der Endstiftung bei Husserl und dem Dritten Reich Hitlers. Darüber hinaus habe die Phänomenologie mit dem Nationalsozialismus selbstverständlich nichts gemein. Wie wir noch sehen werden, ist es gerade diese Aufmerksamkeit gegenüber strukturellen Parallelphänomenen, die die Dynamik der Voegelinischen Analyse fortan ausmachen wird.

Aus Alfred Schütz' Perspektive stellt sich Husserls Hinwendung zur Geschichte freilich anders dar. In seinem zwanzigseitigen Antwortbrief (SV 11.11.43) macht Schütz Voegelin darauf aufmerksam, dass Husserl in der *Krisis* nicht eine objektive Geistesgeschichte konstruieren wollte, oder gar beabsichtigte, eine Vernunftentelechie im Sinne von Kants *Geschichtsphilosophie in weltbürgerlicher Absicht* zu entwerfen. Nur wenn aber dies der Fall gewesen wäre, würden Voegelins Vorwürfe der Geschichtsmetaphysik und des Messianismus zutreffen, dann würde die Nichtzulassung historisch empirischer Argumente Husserl tatsächlich als einen fragwürdigen Spekulateur ersten Ranges ausweisen.

Die Intention der *Krisis* sei aber nicht eine geschichtsphilosophische Konstruktion, sondern eine „Selbstbesinnung eines Philosophen auf sein Tun“; mit anderen Worten: eine Ausmessung des eigenen Denk-

raumes und der ihn prägenden Einflüsse und geistesgeschichtlichen Inspirationen. Husserl gehe es nicht um den objektiven Sinn der Geschichte der Philosophie, schon gar nicht um eine „Apologia pro vita sua“ in dem Sinne, dass aus der Geistesgeschichte nur das ausgewählt wird, was sich als „Vorspiel“ der eigenen Endstiftung instrumentalisieren lässt. Schütz zufolge tritt Husserl nicht als messianischer Endstifter auf, die Phänomenologie sei für ihn keineswegs das Ende der entelechistischen Bewegung, sondern lediglich ein apodiktischer Anfang; bei der Endstiftung handle es sich um eine regulative Idee, um ein Symbol des offenen Möglichkeitshorizontes, nicht um ein konkretes Ereignis. Das wesentliche Ziel der *Krisis* sei ein Ausleuchten der eigenen Motivationshorizonte, ein Nachzeichnen der „subjektiven Sinnlinien“, welche dazu führten, dass für ihn, Husserl, eine bestimmte Problemstellung relevant geworden ist – und nicht eine andere.

Nun drängt sich natürlich die Frage auf, wer der beiden Freunde in seiner Argumentation Recht hat. Ist der Husserl der *Krisis* tatsächlich ein messianischer Geschichtskonstrukteur oder bloß ein Erkunder der philosophiegeschichtlichen Sinnsedimente seines eigenen Denkens? Zunächst ist es wichtig, zu sehen, dass die *Krisis* nach wie vor, trotz der Hinwendung zur Geschichte, im strikten, d.h. technischen Sinne eine transzendentalphänomenologische Analyse ist. Im Rahmen einer solchen Analyse ist unweigerlich der erste Schritt eine *Epoché*, eine Einklammerung aller scheinbaren Objektivität, allen bewusstseinsunabhängigen Seins der Welt, in diesem Fall: der objektiven Geschichte bzw. Philosophiegeschichte. Ebenso wie etwa in Husserls phänomenologischen Studien zur Zeit die objektive Zeit eingeklammert wird, um danach zu fragen, wie sich Zeit allererst für das Bewusstsein konstituiert, wird in der *Krisis* die objektive Geschichte in Klammern gesetzt, um zu fragen, wie sich Geschichte für das Bewusstsein konstituiert. Wird dort das Phänomen einer „inneren“ Zeit zum Thema, so kann man hier von einer „inneren“ Geschichte sprechen. In ähnlicher Weise wie in den Zeitanalysen die Zeitlichkeit des Bewusstseins selbst entdeckt wird, bringt die Ge-

schichtsbetrachtung der *Krisis* die Geschichtlichkeit des Bewusstseins selbst zum Vorschein.

Wenn in der *Krisis* also von Geschichte bzw. Ideengeschichte die Rede ist, dann allein von einer im Rahmen der phänomenologischen *Epoché*, nicht von der faktischen Geschichte. Daraus folgt, dass Husserls Anliegen per se kein geschichtsphilosophisches sein kann, da jede Geschichtsphilosophie eine wie immer geartete Objektivität des Geschichtsverlaufes proklamiert. Wenn Husserl von Ur-, Neu- und Endstiftung spricht, dann meint er damit nicht objektive Sinnstiftungen der Geschichte, sondern Sinnstiftungen des Bewusstseinsfeldes des Philosophen Edmund Husserl. Über den objektiven Sinn der Geschichte soll das nichts aussagen, ja kann es gar nicht, da sich ein solches Urteil innerhalb der phänomenologischen Reduktion von selbst verbietet.

Schütz weiß um diesen Hintergrund des Husserlschen Spätwerkes. Er kennt seine Ausgangsbedingungen und die weitere Richtung, die es einschlagen sollte. Seine briefliche Darstellung des *Krisis*-Unternehmens ist in sich konsistent und entspricht auch weitgehend der Rezeptionshaltung späterer Phänomenologen, die sich dann bereits auf den Nachlass stützen konnten. In der Tat war Husserls Anliegen nicht das einer spekulativen Geschichtsphilosophie oder gar einer „Apologia pro vita sua“ – „als strebe etwa die Geschichte der Philosophie durch Jahrtausende weltlichen Geschehens auf seine eigene Phänomenologie zu als deren Endgestalt, in der sie zur Ruhe komme“²⁸. Wenn Husserl von Geschichte spricht, dann meint er „Intentionalhistorie“ oder – wie es an anderer Stelle auch heißt – „Transzendente Geschichte“. Als konstitutiver Rahmen transzendentaler Subjektivität liegt sie aller faktischen Geschichte voraus und stellt quasi die Bedingung dar, dass 1.) ein historisches Bewusstsein allgemein und 2.) eine Selbstpositionierung des Philosophen gegenüber der Tradition im besonderen möglich ist.

Aus einer phänomenologie-immanenten Position ist diese Interpretation völlig klar und stimmig. Verlässt man nun aber diese Position und tritt sozusagen von außen an den *Krisis*-Text heran, dann stößt

man auf Probleme der Art, wie sie sich auch Voegelin stellten. Denn Husserl spricht in der *Krisis* eben nicht von Intentionalhistorie, sondern von Geschichte, nicht von autobiographischer Introspektion, sondern von der Vernunftentelechie des europäischen Menschentums, nicht von *einer* Tradition, die für *ihn* bestimmend geworden wäre, sondern von *der* Tradition europäisch-philosophischer Vernunft. Mit anderen Worten: Husserl setzt stillschweigend voraus, dass der Leser so weit vertraut ist mit der phänomenologischen Technik (der *Epoché* und der Reduktion), um zu wissen, was gemeint sei. Dass dem aber – selbst bei einem phänomenologisch trainierten Leser – nicht der Fall sein muss, zeigt Voegelins Kritik deutlich. Und in dieser Hinsicht ist er keineswegs der einzige. Noch sechzig Jahre nach Erscheinen des *Krisis*-Aufsatzes spricht etwa Niklas Luhmann, immerhin ein ausgezeichnete Kenner der Husserlschen Phänomenologie, von einem „Eurozentrismus“ Husserls:

„Das europäische Menschentum befindet sich in einer Krise, das europäische Menschentum muss gerettet werden – und zwar *durch sich selbst*. Das hat sicherlich nichts mit Imperialismus, Kolonialismus und Ausbeutung zu tun, wohl aber mit einem geistigen Überlegenheitsbewusstsein, das nicht nur ‚die Zigeuner‘ ausschließt, ‚die dauernd in Europa herumvagabundieren‘, sondern auch eine Europäisierung aller anderen Menschheitsgruppen in Betracht zieht.“²⁹

Diese Kritik entspricht beinahe wörtlich jener Voegelins, von der Schütz ja behauptet, sie beruhe auf einem „Missverständnis“ und sei „mit der spezifischen Fragestellung Husserls geradezu unverträglich“ (SV 11.11.43). Nun, wenn dem so ist – und dafür spricht in der Tat einiges –, so handelt es sich zumindest um ein sehr hartnäckiges Missverständnis, das auch im Jahre 1996 noch nicht ausgeräumt ist. Letztlich bleibt aber wohl nichts anderes übrig, so man Husserl vom Vorwurf einer eurozentrierten und in weiterer Folge selbstzentrierten (d.h. auf den eigenen theoretischen Ansatz hingerichteten) Geschichtsphilosophie freisprechen will, als eine *missverständliche Ausdrucksform Husserls selbst* bzw. eine Diskrepanz zwischen seinem *eigentlichen* Anliegen und dem, was wörtlich im *Krisis*-Text steht, einzugestehen.

Diese Diskrepanz lässt sich nicht wegleugnen: auch wenn Schütz in seinem Antwortbrief plausibel macht, dass Husserl für die Transzendente Phänomenologie nicht den finalen Akt der Vernunftentelechie reklamiert, sondern nur einen apodiktischen Anfang, so steht im Text dennoch, worauf Voegelin ja nachdrücklich hinweist, dass Endstiftung und apodiktische Methode einander wechselseitig bedingen und daher – wohl oder übel – der Anfang, von dem Schütz spricht, gleichzeitig auch das Ende der Vernunftentwicklung sein muss.³⁰ Davon abgesehen führt das Argument, Husserl behaupte nicht ein Ende der Vernunftentelechie, sondern nur einen apodiktischen, also *eigentlichen* Anfang – gleichsam durch die Hintertür erst recht wieder in ein messianisches Endzeitszenario; denn die Proklamation eines apodiktisch-absoluten Neubeginns setzt die Finalisierung aller bisherigen Geschichte voraus. Das ursprüngliche dialektische Problem des Arguments liegt aber schon auf der Ebene, auf der es vorgetragen wird: nämlich auf der Ebene einer Vernunftentelechie. Von einer Vernunftentelechie sprechen, egal ob von deren Anfang oder Ende, heißt immer schon im Rahmen einer Geschichtsphilosophie sprechen. Gerade diesen geschichtsphilosophischen Impetus leugnet Schütz jedoch. Was aber sollte eine Vernunftentelechie anderes meinen als eine *Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*? Welchen Sinn hätte die Rede vom Telos der Geschichte, wenn nicht einen geschichtsphilosophischen? Schließlich kann man nach Kant nicht von einer Vernunftteleologie oder –entelechie sprechen und so tun, als meinte man damit etwas ganz anderes. Ebenso wenig wie man etwa nach Hegel den Begriff „Weltgeist“ in einem nicht- oder gar anti-hegelschen Sinn verwenden kann. Dies nicht zu berücksichtigen, würde bedeuten die „Horizont-intentionalität“ eines Begriffes, seinen Entstehungskontext, seine Geschichtlichkeit zu ignorieren – was freilich eine phänomenologische *contradictio in adjecto* wäre. Genau das aber ist das Problem – in der Schützchen Argumentation und im *Krisis*-Text selbst: die Terminologie scheint ihres philosophiegeschichtlichen Hintergrundes entbunden zu sein und droht damit zu einer Privatsprache zu werden, deren öffentlicher Nachvollzug nur noch schwer möglich ist.³¹ Eine

„missverständliche“ Interpretation in der Art Voegelins oder auch Luhmanns ist dann eine logische Folge.

Das Geschichtskonzept bei Husserl ist nur der Auslöser, nicht aber das Zentrum der Diskussionen des Jahres 1943. Das entscheidende dahintergelagerte Problem betrifft die Relevanz einer theoretischen bzw. philosophischen Problemstellung. Dies ist auch der Punkt, wo Voegelin ansetzt, die Phänomenologie als eine *prima philosophia* zu zertrümmern. Er beginnt mit einer Generalattacke gegen Husserl: die transzendentalphilosophische Erkenntniskritik, die Husserl – in der Tradition Descartes stehend – leistet, sei zwar ein durchaus berechtigtes philosophisches Arbeitsgebiet, nicht aber das zentrale Thema der Philosophie; dies könne sie gar nicht sein mit dem von ihr abgesteckten Problemhorizont: Fragen der Objektivität der Welterkenntnis und einer sie fundierenden Transzendentalen Subjektivität seien kein „philosophisches Fundamentalproblem“, sondern gewissermaßen ein Sekundärproblem, ein Derivat, dessen Rangerhöhung zum schlechthinnigen Zentralthema der Philosophie sich bereits der Krise verdankt, die mit eben dieser Rangerhöhung eigentlich überwunden werden soll. Husserls Aufsatz dringe zwar unbestreitbar zu einer maximalen Klärung dieses Sekundärproblems vor, bleibe aber, indem er die „ersten“ Fragen nicht berühre, letztlich nur ein „Vorwort zu einer Philosophie“.³²

Für Schütz, der betont, dass er sich nicht zum „Verteidiger der transzendentalen Phänomenologie“ machen will, „weil ich befürchte, dass sie an entscheidenden Punkten gescheitert ist“³³, ist es dagegen „Sache persönlicher Bewertung, ob man einer ‚erkenntniskritischen‘ Leistung [...] den Rang einer Philosophie absprechen will“ (SV 11.11.43); und weiter:

„Ich glaube, dass die Entdeckung der vorpraedikativen Sphäre, die Bloßlegung des Intersubjektivitätsproblems, die Rückführung der Logik, Mathematik, der Naturwissenschaften auf den Boden der Lebenswelt, die Beiträge Husserls zur Analyse des inneren Zeitbewusstseins und zur Raumkonstitution – und dies sind nur herausgegriffene Beispiele aus der Fülle seines Werkes – in der Tat philosophische Fundamentalprobleme berühren. Ich weiß nicht – und es ist mir im Grunde auch gleichgültig –, ob auf derartige

Untersuchungen der idealtypische Schulbegriff: Erkenntniskritik Anwendung zu finden hat. Wenn dies der Fall ist, dann ist Erkenntniskritik nach meiner Meinung eine Beschäftigung, die einem Philosophen wohl ansteht. Ich gehe sogar soweit, zu sagen dass es gerade diese – und vielleicht nur diese – Probleme sind, die sich im Rahmen des Husserl'schen Ideals einer Philosophie als strenger Wissenschaft behandeln lassen.“ (SV 11.11.43)

Freilich heiße das nicht, dass es nicht auch jenseits dieses Problemhorizonts fundamentale philosophische Fragen gäbe, die mit dieser Methode nicht oder nur unzureichend bewältigt werden können. Dazu sei dann tatsächlich so etwas wie ein „Mut zur Metaphysik“ notwendig. Schütz weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass er selbst das Bedürfnis empfunden habe, über die wissenschaftlich-phänomenologische Methode hinauszugehen und durch „Vertiefung in Leibnitz und Kierkegaard“ gleichsam metaphysische Ressourcen zu erschließen. Auch wenn Husserl Erwartungen in dieser Hinsicht enttäuscht, könne man seinem letzten Werk dennoch gerecht werden, indem man seine Perspektive ernst nimmt und sie nicht von einer erhabeneren Position vorweg desavouiert. Hier kommt es zu einer Speerspitze gegen Voegelin:

„Zu diesem Zweck aber müssen wir uns das in diesem Aufsatz gestellte Problem zu eigen machen. Denn nichts ist unfruchtbarer als einem Schriftsteller vorzuwerfen, er habe sich für ein anderes Problem interessiert als der Leser, und nun den Autor des Lesers Enttäuschung entgelten zu lassen, dass er nicht die Welt mit des Lesers Augen gesehen und nicht die gleichen Dinge wie er für relevant gehalten hat.“

Dieser Vorwurf des Freundes gibt nun Voegelin in seinem Antwortbrief zu der Befürchtung Anlass, „dass wir in manchen Punkten aneinander vorbeireden, weil wir für eine philosophische Interpretation *im allgemeinen* nicht die gleichen Grundsätze anwenden“ (VS 28.12.43). Voegelin weist auf die Konsequenzen hin, die mit Schütz' Relativierung bzw. Neutralisierung der Idee der Relevanz verbunden wären. Wenn über die jeweiligen subjektiven Relevanzen hinaus nicht mehr gefragt werden darf, dann laufe man Gefahr die „Gemeinschaft des Philosophierens“ aufzuheben:

„Selbstverständlich muss jeder Philosophierende irgendetwas für relevant halten, – sonst käme er ja nie bis zum Philosophieren. Aber

kann er sich nicht irren? Kann er nicht etwas für relevant halten, was *objektiv* irrelevant ist? Gibt es keine Regeln der Auswahl? Ist ein Relevanzschema ein irrationales Faktum, das nicht rational kritisiert und diskutiert werden kann? Ist jeder Philosophierende eine Relevanzmonade? [...] Gibt es keine Hierarchie philosophischer Probleme? Ist das Problem einer solchen Hierarchie nicht diskutierbar in rationalen Argumenten? Wäre es nicht grundsätzlich denkbar, dass erkenntniskritische Probleme zwar philosophische Probleme sind, aber philosophische Sekundärprobleme gegenüber z.B. dem Problemkatalog von Schellers ‚Stellung des Menschen im Kosmos‘? Hätte der ‚Leser‘ also nicht vielleicht doch das Recht, enttäuscht zu sein, wenn er unter dem Titel Philosophie mit philosophischen Sekundärproblemen abgespeist wird [...]? – Ich will mit diesen Fragen im Augenblick nichts über die Berechtigung eines Relevanzurteils in concreto gesagt haben; ich werfe die Fragen nur auf, um zu zeigen, dass es hier einen Bereich sachlicher Diskussion gibt, der zerstört würde, wenn man sich in die Position zurückzieht: was einer für relevant hält, ist Sache der persönlichen Bewertung, kann aber nicht Sache rationalen Arguments sein. – So trivial dieser Punkt in der Formulierung scheinen mag, so kardinal wichtig ist er für den ganzen Gang unserer Diskussion. Denn nur unter der Voraussetzung, dass es etwas in der Sache zu diskutieren gibt, hat die Diskussion einen Sinn. Wenn Relevanz ein gewählterer Ausdruck für ‚Geschmackssache‘ sein soll, wird die Durcharbeitung eines für relevant gehaltenen Gedankens zum Spiel.“

Nach dieser generellen Feststellung zum Relevanz-Problem, wird Voegelin aber doch konkreter und macht deutlich, was für ihn ein philosophisches „Fundamentalproblem“ ist. Dabei nimmt er – ebenso wie Husserl – seinen Ausgang von der allgemeinen Krisensituation. Fundamental ist für Voegelin die Frage der Neuordnung menschlicher Existenz vor dem Hintergrund der Zerstörung ihres traditionellen Selbstverständnisses. Mit anderen Worten: was im Zuge der Krise zur Disposition steht, ist – hinsichtlich der Dringlichkeit theoretischer Reflexion – weniger die Grundlage menschlicher Erkenntnis, als vielmehr die Grundlage menschlichen Lebens in Gesellschaft und Geschichte überhaupt. Noch deutlicher formuliert: die Herausforderung eines verantwortlichen Denkens angesichts einer so umfassenden Krisensituation – man schreibt immerhin das Jahr 1943 – kann wohl nicht im Nachweis eines Transzendentalen Erkenntnis-Egos vor aller Empirie liegen, sondern eher darin, wie das empirisch-konkrete Ich halbwegs sinnvoll mit den existentiellen Problemen der

Situation, in die es gestellt ist, zu Rande kommt. Diese Dringlichkeit muss auch in die Beurteilung der Relevanz einer theoretischen Problemstellung einfließen, so eine rationale Diskussion über Fragen der Relevanz allgemein möglich sein soll. Hier weist Voegelin wiederum auf die Notwendigkeit einer historisch verfahrenen Erfahrungswissenschaft hin und liefert damit gleichzeitig eine Begründung der akribischen Rekonstruktionsarbeit seines „Hauptgeschäftes“, der *History of Political Ideas*:

„Die Grundsätze, nach denen Stoffe als relevant ausgewählt werden, haben sich an den Aufgaben der Situation zu bewähren, und was die Krisensituation zu einer solchen macht und worin ihre Probleme bestehen, kann wohl kaum anders festgestellt werden, als durch solide, auf reichste Materialkenntnis gestützte geschichtliche Analysen.“³⁴

Diese Zeilen führen die konstitutive Bedingung der Krise für das Voegelinische Denken deutlich vor Augen. Für Voegelin ist Relevanz eine normative Kategorie. Als rationales Ordnungsraster vor dem Hintergrund der Krise muss sie notwendigerweise eine Hierarchie von Problemstellungen entwerfen. Damit ist kein Rationalismus angesprochen, sondern ein Existenzialismus im eigentlichen Sinne³⁵: Der Maßstab philosophischen Denkens ist sein Beitrag zur Neuordnung menschlicher Existenz vor dem Hintergrund der Krise. Wie diese Neuordnung zu leisten ist, wird Voegelin im Herbst 1943 erstmals deutlich: durch einen erinnernden Rückgang auf die vergessenen Grundlagen menschlicher Existenz. Voegelin stellt diesen Prozess der Wiedererinnerung unter das Platonische Symbol der *Anamnesis*. In einer der zentralen Passagen seines gesamten Werkes, im *Vorwort* des *Anamnesis*-Buches (1966), erklärt er, was damit gemeint ist:

„Erinnert aber wird, was vergessen war; und wir erinnern das Vergessene – manchmal mit erheblicher Mühe –, weil es nicht vergessen bleiben sollte. Das schuldhaft Vergessene wird durch Erinnerung zur Präsenz des Wissens gebracht; und in der Spannung zum Wissen enthüllt sich die Vergessenheit als der Zustand des Nicht-Wissens, der *agnoia* der Seele im Platonischen Sinne. Wissen und Nicht-Wissen sind Zustände existentieller Ordnung und Unordnung. Das Vergessene kann jedoch nur erinnert werden, weil es ein Wissen im Modus der Vergessenheit ist, das durch seine

Anwesenheit in der Vergessenheit die existentielle Unruhe erregt, die zu seiner Hebung in den Modus des Wissens drängt. [...] Erinnern ist die Tätigkeit des Bewusstseins, durch die das Vergessene, d.h. das im Bewusstsein latente Wissen aus der Unbewusstheit in eine spezifische Präsenz des Bewusstseins gehoben wird.“³⁶

Diese über zwanzig Jahre später verfassten Zeilen, machen deutlich, worin Voegelins „kritischer Durchbruch“ im Herbst 1943 bestand: die Krise ist ein Zustand des Vergessens, des schuldhaften Vergessens der Ordnungsgrundlagen menschlicher Existenz. Ihr wesentliches Charakteristikum ist die systematische Konstruktion von Nicht-Wissen. Wissen und Nicht-Wissen in dieser Hinsicht sind nicht rationalistische Abstraktionsphänomene, sondern existentielle Zustände. Wie umfassend die Krise aber auch immer ist, das Wissen bleibt selbst im Modus der Vergessenheit präsent. Nur weil es, allen systematischen Strategien des Vergessens zum Trotz, präsent bleibt, kann es erinnert werden. In seiner anwesenden Abwesenheit erzeugt es eine „existentielle Unruhe“, die uns niemals zur Gänze im Vergessen versinken lässt. Die Möglichkeit der Wiedererinnerung ist immer gegeben, wenn sie auch mit „erheblichen Mühen“ verbunden ist.³⁷

In dieser „entscheidenden Einsicht“ des Herbstes 1943 gewinnt der Exodus aus der Krise für Voegelin eine konkrete Form als anamnetischer Prozess, in dem das schuldhaft Vergessene durch Erinnerung zur sprachlich artikulierten Präsenz des Bewusstseins gehoben wird. Der Exodus aus der Krise, die Neuordnung menschlicher Existenz, wird als ein Bewusstseinsprozess erkennbar. Damit ist auch der nächste Schritt klar: „die Erinnerung erweitert sich zur Philosophie des Bewusstseins“³⁸. In seiner im Anschluss an den ersten *Krisis*-Brief verfassten „Vorbemerkung“ zu den „Anamnetischen Experimenten“ legt Voegelin eine erste Rohformulierung einer solchen Philosophie des Bewusstseins vor. Auch sie ist noch Teil eines Reflexions- und Meditationsprozesses, dessen kritische Reibungsfläche Husserl ist. So ist auch das wesentliche Charakteristikum dieser ersten Fassung von Voegelins Bewusstseinsphilosophie eine Abgrenzung gegen phänomenologische Grundannahmen zu Bewusstsein, Zeit, Subjekt und Intersubjektivität. Mit ruhiger Konsequenz demon-

tiert Voegelin die konzeptuellen Fundamente der Phänomenologie. Die pointiertesten Aussagen reichen von der „Erwägung, dass es den Bewusstseinsstrom erfahrungsmäßig überhaupt nicht gibt“, außer „bei Gelegenheit ausgesuchter, einfacher Wahrnehmungen“³⁹, wie etwa der Tonwahrnehmung; über die Feststellung, dass es „auch das Ich nicht zu geben (scheint), welches das Agens der Konstitution zu sein hätte“⁴⁰; bis dahin, dass „das radikale Erlebnis des Du als *alter ego* ein Grenzfall sein (dürfte), der nur in gewissen Sektengemeinschaften realisiert wird“ (die „große Frage Husserls: Wie wird das Du als ein *alter ego* im Ich konstituiert? – dürfte sich dadurch erledigen, dass das Du überhaupt nicht im Ich konstituiert wird. Das Problem scheint mir für das Du ganz ebenso zu liegen wie für alle anderen Klassen von Transzendenz. Dass das Bewusstsein *überhaupt* Erfahrung vom Nebenmenschen als Nebenbewusstsein hat, ist kein *Problem*, sondern ein Erfahrungsfaktum, von dem man ausgehen, hinter das man aber nicht zurückgehen kann.“)⁴¹.

In seinen zugespitzten, polemischen Bemerkungen schießt Voegelin mitunter über das Ziel hinaus bzw. verfehlt es; etwa wenn er Husserl unterstellt, dem „Missverständnis“ aufzusitzen,

„dass die Bewusstseinsdimensionen Leerstrecken seien, auf denen Daten aufgetragen werden können; das Missverständnis, dass es ein Zeitproblem ‚an sich‘ gebe, losgelöst vom Phänomen des Prozesses einer Substanz. Ich erinnere nicht etwas, was ‚in der Vergangenheit‘ liegt, sondern weil ich unter dem Titel ‚Erinnerung‘ [...] meinen abgelaufenen Bewusstseinsprozess präsent haben kann, habe ich Vergangenheit. Und ich projiziere nicht ‚in die Zukunft‘, sondern weil ich projizieren kann, habe ich Zukunft“⁴².

Diese Zeilen verfehlen ihr Angriffsziel Husserl. Schließlich war gerade dieser es, der die Vorstellung verabschiedete, dass das Zeitbewusstsein sich gleichsam eintrage in die vorgegebenen Wegstrecken von Vergangenheit und Zukunft. Die spezifische Errungenschaft der „Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ bestand gerade darin, zu zeigen, dass Retentionen und Protentionen – als Modi des Zeitbewusstseins – nicht Verbindungsphänomene zu einer Vergangenheit und Zukunft *an sich* sind, sondern überhaupt erst die Erlebbarkeit und damit die Benennbarkeit von Vergangenheit

und Zukunft ermöglichen; oder, in der Sprache Voegelins: nur weil das Bewusstsein zu Retentionen und Protentionen fähig ist, habe ich Vergangenheit und Zukunft.

Interessant ist auch, dass Voegelins Kritik an Husserl nicht so neu ist, wie man meinen könnte. Bereits in seiner Rezension von Schütz' Buch *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932)⁴³ hat Voegelin alle wesentlichen Elemente dieser Kritik angeführt.⁴⁴ So heißt es schon damals, dass eine kritische Analyse „bei den Widersprüchen in Husserls Analyse des inneren Zeitbewusstseins“ anzusetzen hätte. Besonders aber die Kritik an der Husserlschen Konstruktion des Du vom „Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz“ ist schon 1932 formuliert, wenn Voegelin festhält, dass bei der Erfahrung eines Du nicht eine Konstitutionsleistung im Ich entscheidend sei, sondern das „Erleben der fremden Existenz oder Potenz im Schellingschen Sinn“⁴⁵. Am Ende der Buchbesprechung macht Voegelin denn auch klar, dass, vor allem aufgrund dieser Probleme der Bewusstseinsimmanenz, die Husserlsche Phänomenologie zu viele Verkürzungen enthalte, als dass sie eine „ausreichende Grundlage für die Behandlung des Sozialphänomens“⁴⁶ wäre.

Neu an der Auseinandersetzung mit Husserl 1943 aber ist, dass Voegelin über die negative Abgrenzung gegenüber Husserl hinaus eine eigene Bewusstseinsphilosophie als Grundlage für den anamnetischen Prozess der Neuordnung menschlicher Existenz zu formulieren beginnt. In dieser ersten Formulierung wird bereits deutlich, dass Bewusstseinsphilosophie für Voegelin nicht Spekulation bedeutet, sondern strikt an Erfahrung gebunden ist. Gegen die idealistischen Konstruktionen eines „reinen“ Bewusstseins ebenso wie gegen die Reduktionen des behaviouristischen Erfahrungsbegriffes entwickelt er „allgemeine Grundsätze“, die er am Ende seiner *Vorbemerkungen* folgendermaßen zusammenfasst:

„Es gibt keinen absoluten Ansatz einer Philosophie des Bewusstseins. Alles Philosophieren über das Bewusstsein ist ein Ereignis im Bewusstsein des Philosophierenden und setzt dieses Bewusstsein selbst mit seinen Strukturen voraus. Insofern als das Bewusstsein des Philosophierenden kein ‚reines‘ Bewusstsein ist, sondern das Be-

wusstsein eines Menschen, ist alles Philosophieren ein Ereignis in der Lebensgeschichte des Philosophen; weiter in der Geschichte der Gemeinschaft mit ihrer Symbolsprache, in der er lebt; weiter in der Geschichte der Menschheit; und weiter in der Geschichte des Kosmos. Kein ‚Mensch‘ kann in seiner Besinnung über das Bewusstsein und sein Wesen das Bewusstsein zum ‚Gegenstand‘ machen, dem er gegenüber stünde; die Besinnung ist vielmehr eine Orientierung innerhalb des Bewusstseinsraumes, die bis zu den Grenzen des Bewusstseins vordringen, aber niemals diese Grenzen überschreiten kann. Das Bewusstsein ist vorgegeben in dem elementaren Sinn, dass die systematische Besinnung über das Bewusstsein ein spätes Ereignis in der Biographie des Philosophen ist. Immer lebt der Philosophierende im Kontext seiner eigenen Geschichte, als der Geschichte einer menschlichen Existenz in Gemeinschaft und in der Welt.“⁴⁷

In diesen Zeilen wird Voegelins streng erfahrungs- bzw. kontextgebundener Zugang zu einer Philosophie des Bewusstseins deutlich. Bewusstsein ist dabei nicht ein „freischwebendes Etwas“, es ist nicht nur immer an die leibliche, sondern auch an die soziale und historische Existenz eines konkreten Menschen gebunden. Es ist gewissermaßen das Spannungszentrum, in dem Biographie, Geschichte und Gesellschaft zusammentreffen und damit überhaupt erst erlebbar werden. Nur wenn Bewusstsein so gefasst ist, kann eine Theorie des Bewusstseins zur Grundlage einer politischen oder soziologischen Erfahrungswissenschaft werden. Jetzt wird auch klar, warum für Voegelin die Husserlsche Phänomenologie eine solche Grundlage nicht leisten konnte: Husserls „Versuch, das Bewusstsein aus seinem ontischen Kontext zurückzuziehen, die Welt und ihre Geschichte auszulöschen und sie aus der Subjektivität des Ich wieder aufzubauen“⁴⁸, erhebt das Bewusstsein zur transmundanen Größe; Bewusstsein einerseits und Gesellschaft und Geschichte andererseits sind dann nicht mehr – oder nur durch schwierige Konstruktionen – zusammenzubringen.

Für Voegelin bedeutet eine „radikale“ Bewusstseinsphilosophie mithin das Gegenteil des Husserlschen Unternehmens: der eigentliche „Radikalismus des Philosophierens“ besteht demnach nicht darin, ein absolutes Ego von allem Mundanen zu bereinigen, sondern „in einem

unvergleichlich wörtlichen Sinn an den *radices* des Philosophierens in der Biographie des philosophierenden Bewusstseins“⁴⁹ anzusetzen.

Voegelin belässt es aber nicht nur bei diesen theoretischen Feststellungen, sondern unterzieht sich selbst diesem Prozess in den *Anamnetischen Experimenten*. Darin vergegenwärtigt er sich Grunderfahrungen seiner Kindheit, deren vergessene Spuren gleichsam als Sedimente im Bewusstsein des Philosophen Eric Voegelin fortwirken. In diesem anamnetischen Prozess werden Erfahrungshorizonte sichtbar, die die phänomenologisch-erkenntnistheoretischen Modelle der sinnlichen Wahrnehmung von Gegenständen sprengen. Was zu Tage tritt, sind Erfahrungen existentieller Spannung, die über intentionale Subjekt-Objekt-Bezüge nicht adäquat erfasst werden können. Besonders eindringlich etwa in der Erinnerung an die Märchen Andersens, die die Mutter vorlas:

„Eines der aufregendsten war das Märchen vom Kaiser, dem der Tod auf der Brust sitzt und die Insignien seiner Würde, eines nach dem andern, abnimmt. Dann kommt die Nachtigal und singt so herrlich, dass sie den Tod erweicht und ihn zwingt, die Krone und den Säbel zurückzugeben und den Kaiser leben zu lassen.

Die Nachtigal singt weiter ihr herzbeklemmendes, atemabschnürendes Lied gegen den Tod. Die Bedeutung, die ein Musikwerk für mich hat, ist bestimmt durch den Grad, in dem es diese süße Beklemmung zwischen Tod und Leben wieder erregt.“⁵⁰

Was in diesen „Existentialerfahrungen“ zum Ausdruck kommt, ist die originäre Spannung des Menschseins zwischen Geburt und Tod, das Wissen um die eigene Sterblichkeit, um den Aufenthaltscharakter des In-der-Welt-Seins, die äußerste Unruhe über den Grund und Sinn menschlicher Existenz. In der „Spannung zum Grund der eigenen Existenz“ erkennt Voegelin eine Erfahrungskategorie, die in den phänomenologisch-erkenntnistheoretischen Analysen ausgeblendet bleibt. Diese Vernachlässigung ist ihm umso dramatischer, als es sich dabei nicht um irgendeine Erfahrung handelt, sondern um eine fundamentale Existenz Erfahrung, gewissermaßen um eine Konstante der *conditio humana*. Das (schuldhafte) Vergessen dieses Fundaments, die systematische Abkoppelung des Menschen von seinem „Seinsgrund“, wird Voegelin zum Signum der Krise. Diese Erkennt-

nis war schon in den Schriften der 30er Jahren vorbereitet. Aber erst im Herbst 1943 nimmt der Exodus aus der Krise als anamnetischer Prozess eine konkrete Form an.

Es ist äußerst schade, dass wir von Schütz weder einen ausführlichen Kommentar zu Voegelins Manuskriptsendungen noch zu dessen zweitem Husserl-Brief besitzen. Im Dezember 1943 schreibt Schütz, „dass ich (und auch Winternitz) von Ihren biographisch-anamnetischen Stücken ganz begeistert bin. Zur Einleitung und Methode ist vieles zu sagen, aber das verlangt Ruhe, die ich jetzt nicht finde“ (SV 25.12.43).

Nun, man kann sich in der Tat vorstellen, dass Schütz einiges dazu zu sagen gehabt hätte, aber wie auch in anderen Phasen des Briefwechsels verhindert seine Mehrfachbelastung eine Fortsetzung der brieflichen Diskussion. Es ist aber davon auszugehen, dass sowohl Voegelins zweiter Brief als auch die *Anamnesis* als Gesprächsgrundlage weiterer persönlicher Treffen gedient haben.

Jedenfalls sind die konträren Theorie-Positionen, über das eigentliche Thema Husserl hinaus, mit dem Herbst 1943 klar umrissen. Im Zentrum der Auseinandersetzungen steht das Problem der Relevanz. Sowohl für Voegelin als auch für Schütz fungiert Relevanz als Grundkategorie. Für ersteren handelt es sich dabei um eine normative Kategorie, um ein rationales Ordnungsraster, das eine Hierarchisierung theoretischer Problemstellungen erlaubt. Der vorgegebene Rahmen ist die Krisensituation – in einem individuellen, sozialen und historischen Sinne (wie wir noch sehen werden, ist ein wesentliches Charakteristikum der Voegelinischen Analyse, dass sie Individuum, Gesellschaft und Geschichte nicht voneinander abkoppelt, sondern als ein Spannungsfeld sieht, in dem alle drei ineinander wirken.) Für eine „Pneumopathologie“ ist sowohl die Krise als auch eine normative Vorstellung ihrer Überwindung konstitutiv. Voegelins „Durchbruch“ des Jahres 1943 besteht darin, dass die kritische Hermeneutik einer Pneumopathologie, wie er sie in der Arbeit an der *History of Political Ideas* zu entwickeln begonnen hat, positiv erweitert wird zu einer Anamnese der vergessenen Grundlagen menschlicher Existenz.

Diese Anamnese führt Voegelin zurück zur griechischen Anthropologie, zu Platon und Aristoteles. Auf diesem Fundament entwickelt er eine Philosophie des Bewusstseins, die mit der cartesisch-phänomenologischen „Monadisierung“ des Bewusstseins und der ihr notwendig vorausgehenden Konzeption von Bewusstsein und Welt als voneinander getrennter Entitäten bricht. Bewusstsein wird wieder in seine biographischen, historischen und sozialen Erfahrungskontexte rückübersetzt. Noch ist dieser Prozess aber nicht abgeschlossen, noch ist Voegelins Theorie eines „partizipativen“ Bewusstseins, das nicht auf die intentionale Funktion der Gegenstandskonstitution, der sinnlichen Wahrnehmung von Dingen reduziert wird, nicht gänzlich formuliert.

Alfred Schütz versucht in seinem Projekt einer verstehenden Soziologie ein Relevanz-Schema zu entwickeln, das nicht normativ-bewertend ist, sondern neutral-beschreibend. Es geht ihm in erster Linie um die soziologische Frage, wie soziale Akteure ihre Handlungsweisen und -inhalte koordinieren, sodass dabei ein „sinnhafter Aufbau der sozialen Welt“ entsteht. Im Zentrum steht das Problem der (nicht notwendigerweise bewussten) Selektion von Handlungen; denn die Entscheidung für eine bestimmte Handlung bedeutet immer die Ausschließung möglicher anderer. Wesentlich dabei ist, dass die gewählte bzw. zu einem bestimmten Zeitpunkt relevante Handlung immer vor dem Hintergrund gerade nicht relevanter anderer Handlungen zu sehen ist, das „Problematische“ immer vor dem Hintergrund des „Fraglos-Gegebenen“. In Husserlscher Terminologie kann man auch von „Thema“ (Zentrum) und „Randzonen“ bzw. „Horizont“ des Bewusstseinsfeldes sprechen.

Schütz wendet dieses Relevanz-Schema in den Diskussionen mit Voegelin zwar auch als hermeneutisches Schema auf die Philosophiegeschichte an, aber seiner Intention nach ist es ein sozialhermeneutisches Instrument für das Verstehen der alltäglichen Sinnsetzungsprozesse von Handelnden. Schütz ist Soziologe, nicht Geschichtsphilosoph. Sein Thema ist der soziale Alltag, dessen scheinbare Selbstverständlichkeiten und Routinen, seine fraglosen

Gegebenheiten und seine Infragestellungen, seine Sinn- und Wissenshorizonte, oder mit einem programmatischen Wort Max Schellers: „die Welt der natürlichen Einstellung“. Im Gegensatz zu Voegelins makroskopischem Blick auf die „Strukturverwandtschaften“ und „Symptomzusammenhänge“ der Geschichte, konzentriert sich Schütz auf eine mikroskopische Analyse der Feinheiten und Details des sozialen Kosmos. Gleichzeitig ist ihm aber klar, dass eine Soziologie, die sich nicht auf positivistische Verkürzungen einlassen bzw. in disziplinären Sackgassen verlaufen will, den Anspruch einer Wissenschaft der allgemeinen menschlichen Wirklichkeit haben muss. Sie hat nach den allgemeinen Bedingungen der Konstitution menschlichen Wissens und Handelns zu fragen. Und das kann sie nur, wenn sie in einer philosophischen Anthropologie fundiert ist. 1943 befindet sich Schütz in der Arbeit an einer „allgemeinen Relevanztheorie“ noch in einem Anfangsstadium. Doch zeigt seine Interpretation der *Krisis* vor dem Hintergrund des „anthropologischen“ Problems der Selektion bestimmter Wissensinhalte (philosophischer Probleme) bei gleichzeitiger Ausschließung anderer – ohne bewertend Stellung zu nehmen, was relevanter und was weniger relevant ist – die Richtung an, die er weiter gehen wird: nämlich die einer Fokussierung auf die formalen Strukturen, die allen Handlungs- und Wissenshorizonten, jenen der Welt wissenschaftlicher Theorie ebenso wie jenen der Alltagswelt, zugrunde liegen. Später wird er von den „Strukturen der Lebenswelt“ sprechen.

IV. Multiple Realities: Sentiment und Rationalität, Phänomenalismus und Hiroshima (1945)

Nachdem 1944 nur wenige Briefe ausgetauscht werden, erreicht die theoretische Diskussion 1945 wieder einen Höhepunkt. Sie erstreckt sich über das ganze Jahr und berührt eine Vielfalt von Themen; dem Titel eines programmatischen Aufsatzes von Schütz folgend, den Voegelin im Herbst ausführlich kommentiert, kann man auch von

„multiple realities“ sprechen. Den Rahmen der Diskussionen bilden die gegenseitig zugesandten Manuskripte. Insgesamt werden in diesem Jahr nicht weniger als zehn Manuskripte untereinander gewechselt. Ich kann hier nicht auf die interessanten Details der Diskussionen in den Argumentationszusammenhängen der jeweiligen Manuskripte eingehen, sondern will mich darauf beschränken, an einzelnen – signifikanten – Punkten, den weiteren Gang der Diskussionen darzustellen. Wesentlich ist dabei, den Zusammenhang mit den Husserl-Diskussionen von 1943 nicht aus den Augen zu verlieren.

Im März 1945 entschuldigt sich Schütz zunächst bei Voegelin, dass er „unverzeihlich lange“ nicht geschrieben hat – „aber es gibt Grenzen der physischen Leistungsfähigkeit und mit zunehmenden Jahren wird mein Doppelleben doch etwas beschwerlich“ (SV 17.03.45) –, und signalisiert dem Freund, dass er nun wieder „aufnahmebereit“ für Manuskriptsendungen sei. Voegelin nimmt dieses Angebot dankend auf und sendet Schütz das *Apostasy*-Kapitel der *History*. Als Erklärung fügt er hinzu:

„Dieses Stück ist das 1. Kapitel des Teils ‚Revolution‘ (vom Frieden von Utrecht bis zum Tod Hegels); es dient als Einleitung, nicht nur zu diesem, sondern auch zum folgenden (letzten) Teil ‚Crisis‘. Ich habe darin versucht, das Schema der Relevanz für das 18. und 19. Jahrhundert festzulegen, damit ich dann in verhältnismäßiger Kürze die konkrete Ausgestaltung der Probleme darstellen kann.“ (VS 29.03.45)

Im Kern geht es Voegelin im *Apostasy*-Kapitel darum, das „new consciousness of epoch“, das in den Aufklärungsideen des 18. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt, „the sentiment that an age has come to its close and that a new age of Western civilization is being inaugurated“⁵¹, im Zusammenhang späterer revolutionärer Bewegungen zu beleuchten. Auch hier ist, wie oben dargestellt, die Krise der konstitutive Rahmen der Voegelinischen Lesart von Geschichte.

Schütz antwortet mit einem achtseitigen handgeschriebenen Brief auf Voegelins Manuskript, den er mit einem enthusiastischen Lob des

History-Gesamtprojektes einleitet: „[...] es ist mir nicht bekannt, dass in irgendeiner Sprache ein Werk über Ideengeschichte, das eine gleiche Sach- und Motivbeherrschung mit der Gabe literarischer Prägnanz verbindet, jemals einen so universalen Bereich umspannt hätte“ (SV 12.4.45). In der Folge geht Schütz auf bestimmte terminologische Unschärfen des *Apostasy*-Kapitels ein. Ein besonderes Problem bereiten ihm Voegelins „Interpretationsregeln“, insbesondere der programmatische Begriff des „Sentiments“. Schütz bezweifelt, dass es sich dabei um eine „Interpretationskategorie des objektiven Sinnes“ handelt – als welche Voegelin den Begriff verwendet –, vielmehr sehe er darin eine „Kategorie des subjektiven Sinnes“, die „nicht dem Betrachter, sondern dem Menschen, der im Geschichtsprozess steht, angehört“.

Der Begriff *Sentiment* benennt in der Tat die zentrale Interpretationskategorie der Frühphase der *History*. Bereits in einem Brief vom Januar 1943 führt Voegelin dem Freund gegenüber näher aus, was damit gemeint sei. Diese Zeilen sind sehr bedeutsam, da sie, nach meiner Kenntnis, eine der frühesten *detaillierten* Charakterisierungen (wenn nicht die früheste) des *History*-Projektes enthalten:

„Die *History*, an der ich arbeite, ist nicht eine ‚Dogmengeschichte‘, sondern der Versuch, die jeweiligen theoretischen Positionen als bedingt durch die ‚Sentiments‘ darzustellen. Die expliziten Theoreme sind im Einzelnen wie im Ganzen eines Systems bedingt durch die Haltung des Denkers zur Welt, die ihrerseits wieder bedingt ist durch die Faktoren der persönlichen geistigen Struktur, der umgebenden Tradition von Sentiments und der umgebenden Sozialfaktoren, die sich als relevant aufdrängen und zur Stellungnahme veranlassen. [...] Der Geschichtsprozess verläuft nicht primär auf der Ebene der Probleme (es gibt daher keine ‚Problemgeschichte‘, zumindest nicht in der politischen Theorie), sondern auf der Ebene der Sentiments. [...] Ich würde sagen: es handelt sich um die Analyse der prä-theoretischen Konstitution des theoretischen Gegenstandes in jenen Schichten des Bewusstseins, die man – sehr *large* – als die geschichtsbestimmenden bezeichnen kann.“ (VS 16.1.43)

Diese Bemerkungen zeigen in wenigen Strichen, was mit „Sentiment“ gemeint ist: eine vortheorietische Schnittstelle zwischen Individuum, Geschichte und Gesellschaft; in heutiger Terminologie

könnte man auch sagen: ein Verbindungsglied zwischen Subjekt und Struktur, zwischen Mikro- und Makroebene. Damit ist nicht nur das theoretische Fundament der *History*-Frühphase angesprochen, sondern eine Grundkategorie des Voegelinschen Denkens, die auch noch die späteren Arbeiten, nach dem bewusstseinsphilosophischen „Durchbruch“ bestimmen wird. Letzterer ist eigentlich nur eine logische Konsequenz des Programms einer politischen Ideengeschichte, die nicht bei einer bloßen chronologischen Rekonstruktion von politischen Ideen und Symbolen stehen bleiben, sondern zu den dahinter gelagerten Erfahrungshorizonten vordringen will, aus denen heraus allererst Ideen *artikuliert* werden. Im Begriff „Sentiment“ kommt diese Verlagerung von den Ideen zu den sie konstituierenden Erfahrungen programmatisch zum Ausdruck – und zwar bereits zu Beginn des *History*-Projektes. Da Erfahrungen immer an Bewusstsein gebunden sind, ist der nächste Schritt zu einer Philosophie des Bewusstseins als hermeneutisches Fundament ein logischer. Die Erfahrungen „menschlicher Ordnung in Gesellschaft und Geschichte“ verweisen immer auf die „Ordnung des Bewusstseins“.⁵² Wenn der Mensch sich als in einem historischen Prozess stehend und in einer Gesellschaft agierend begreift, dann nur weil Phänomene wie Geschichte und Gesellschaft für ihn in den Strukturen des Bewusstseins erfahrbar sind.

Es ist wichtig, diese Kontinuität im Voegelinschen Denken zu sehen. Zweifellos markiert der Herbst 1943, wie Voegelin auch selbst anmerkt, einen „Durchbruch“, eine „Kehre“ im Heideggerschen Sinne aber ist er nicht. Im Prinzip ist der kategoriale Apparat von Voegelins „philosophisch-historischer Erfahrungswissenschaft der geschichtlich-sozialen Wirklichkeit“ (Jürgen Gebhardt) bereits zu Beginn der Vierziger Jahre entwickelt; was noch fehlt, ist das bewusstseinsphilosophische Fundament. So ist auch der Bruch zwischen der – unveröffentlicht gebliebenen – *History of Political Ideas* und dem später veröffentlichten Opus Magnum *Order and History*, trotz aller zweifellos auftretenden Korrekturen, nicht so dramatisch wie das in der Rezeption oft dargestellt wird.

Zurück zum Jahr 1945 und zu Schütz' Kritik der „Interpretationsregeln“, wie Voegelin sie im *Apostasy*-Kapitel expliziert. Letztendlich verweist für Schütz die Frage, ob es sich bei „Sentiment“ um eine subjektive oder objektive Sinn-Kategorie handle, wiederum auf das allgemeine Problem der Relevanz – und wie er hinzufügt: „damit wären wir beinahe wiederum bei unserer Husserl-Kontroverse angelangt“ (SV 12.4.45). Der entscheidende Punkt sei einmal mehr, dass „Relevanz sowohl als eine Kategorie des subjektiven als auch des objektiven Sinnes“ aufgefasst werden könne. Damit trifft Schütz in der Tat den Nerv der Husserl-Diskussion von 1943. In concreto bestand die Kontroverse darin, ob Husserls Selbstpositionierung gegenüber der Geschichte, seine Auswahl bestimmter für ihn relevanter „Sedimente“ der Geistesgeschichte bei gleichzeitiger Ignoranz gegenüber dem großen Rest der Geschichte legitim sei oder nicht; oder mit den Worten der beiden Diskutanten: ob es eine „Frage persönlicher Bewertung“ sei, was man für relevant hält und was nicht (Schütz) – Relevanz als subjektive Interpretationskategorie – oder ob es eine „rationale Diskussion“ über Relevanz und damit eine objektive Hierarchie von Relevanzfragen geben müsse, um zu vermeiden, dass man bei nicht weiter kritisierbaren „Relevanzmonaden“ endet (Voegelin) – Relevanz als objektive Interpretationskategorie.

Auf Schütz' „Bitte um Klarstellung“ zum Relevanzproblem und zum Begriff des „Sentiments“, bei dem er auch befürchtet, ihn mit demjenigen Paretos zu „vermengen“, antwortet Voegelin nur mit einer kurzen Bemerkung:

„Mit Vergnügen habe ich Ihr Bedenken gegen die Sentiments gelesen. [...] da wär'mer nämlich wieder bei unserem konstanten Problem. Aber darüber werden wir vielleicht lieber wieder im Sommer sprechen. Die Frage ist zu kompliziert. Nur betreffend das Verhältnis zu Pareto: das Ausgangsproblem ist für Pareto das gleiche wie für mich. Aber die Systemisierung ist anders. Bei Pareto der Versuch zu einer generalisierenden Soziologie unter der regulativen Idee des ‚Gesetzes‘; bei mir der Versuch zu einer Geschichts-Pneumatologie“ (VS 21.4.45)

Nun, dieses Problem wird auch nach dem folgenden Sommer noch keineswegs gelöst sein, sondern weiterhin eine prominente Stellung

in den Diskussionen einnehmen. Insbesondere die Frage, was – wenn nicht ein „Gesetz“ in Paretos Sinne – die „regulative Idee“ des Voegelinischen Theorieunternehmens ist, wird noch zu intensiven Auseinandersetzungen führen.

Nach einem Treffen Anfang Juni in New York schickt Voegelin im Laufe des Sommers die Kapitel *Phenomenalism* und *Schelling* an Schütz. In einem Brief vom August 1945 geht er auch auf das dramatische Ereignis dieses Sommers ein: den Abwurf der Atombombe über Hiroshima und Nagasaki: „Inzwischen hat sich einiges ereignet – aber mir ist zu mies, um darüber zu schreiben. Was ich mir denke, können Sie aus dem Kapitel über Phenomenalism entnehmen, das in Ihren Händen ist. Es wurde 6 Wochen vor der Atombombe geschrieben“ (VS 12.8.45). Schütz, der die ihm zugesandten Manuskripte „wiederholt und aufmerksamst“ liest, zeigt sich verwundert über die Verbindung, die Voegelin zwischen Phänomenalismus und Atombombe herstellt. Er fragt sich, „wie es denn doch möglich ist, dass an phänomenalistischen Grundannahmen Hunderttausende in Hiroshima und Nagasaki zugrundegehen?“ (SV 9.9.45) Zur Aufklärung ist zu sagen, dass der Terminus „Phenomenalism“ bei Voegelin absolut negativ konnotiert ist. Er bezeichnet jenes Sentiment, das dem modernen Szientismus, der Erhebung einer „mathematized science of ,the accidents of the accidents‘“ – wie Voegelin in Anlehnung an Giordano Bruno sagt – zum universalen Modell von Wissenschaft, zugrunde liegt:

„The impressive spectacle of the advancement of science and of the Newtonian system created attitudes and sentiments which have become a decisive ingredient in modern man and modern civilization. [...] We have now to deal with the complex as a whole, and we shall call it phenomenalism in order to indicate the preoccupation of man with the phenomenal aspects of the world, as they appear in science, and the atrophy of awareness of the substantiality of man and the universe.“⁵³

Voegelins ausführliche Antwort auf Schütz' Frage ist nun sehr interessant, weil sie, anhand eines konkreten Beispiels, die pneumopathologische Lesart und insbesondere die analytische Verknüpfung

geistesgeschichtlicher und politisch-sozialer Phänomenlagen prägnant vor Augen führt:

„Ihre Frage: ‚wie es denn doch möglich ist, dass an phänomenalistischen Grundannahmen Hunderttausende in Hiroshima und Nagasaki zugrundegehen?‘ – ist von prinzipieller Bedeutung. Auf dieser Problematik ist die ganze ‚Geschichte‘ aufgebaut. Ideen, und insbesondere politische Ideen sind nicht theoretische Propositionen über eine Realität, sondern sind selbst Bestandteil der Realität. Diesen Realitätscharakter der Idee habe ich in der Einleitung zu Band I unter dem Titel der ‚Evokation‘ abgehandelt. Wenn Sie ein paar handfeste, massenrelevante Beispiele gestatten: 1) wenn die Deutschen lange genug über Einkreisung reden, wird die Einkreisung am Ende Realität; 2) wenn die westlichen Demokratien lange genug über deutsche Aggressivität reden, werden die Deutschen am Ende wirklich aggressiv. [...] Oder, auf den Phänomenalismus angewendet: wenn man lange genug behauptet, dass es erkenntnismäßig keine Realität gibt, als die in den Kategorien der Naturwissenschaft zu fassende, dann verschwindet die Realität der sittlichen Substanz wirklich und das Resultat sind die Bomben. Von diesem Zusammenhang zwischen Idee und evozierter Realität her, gibt es meiner Meinung nach überhaupt erst ein Problem der politischen Ideengeschichte; und unter der Voraussetzung dieses Zusammenhanges erst ist es erlaubt, Erscheinungen wie z.B. Darwinismus, oder die theoretische Nationalökonomie der Klassik und der Wiener Schule, oder die Marburger Erkenntnistheorie, oder die Psychoanalyse als ‚Dekadenz‘-Erscheinungen einer Zivilisation zu bestimmen. Die ‚Dekadenz‘ besteht darin, dass ‚Theorien‘ dieser Art *realiter* die Substanz der nationalen und Zivilisationsgesellschaften auflösen. In diesem Sinn ist z.B. die ‚Aufklärung‘ das große Destruktionsphänomen der westlichen Welt; und in diesem Sinn gehört Hitler zu einer wesentlichen Komponente zu Voltaire in die Aufklärung; während andererseits Nietzsche, der diese Problematik gesehen hat, trotz seiner darwinistischen und aufklärerischen Komponenten in die Geschichte des Widerstandes gegen die Zivilisationszerstörung gehört. Sie sehen, wie wichtig dieser Zusammenhang für die Klassifikation der Phänomene ist.“ (VS 17.9.45)

Diese Ausführungen für den Freund können als programmatisch angesehen werden für die analytische Vorgehensweise Voegelins. In ihnen wird die ganze Sprengkraft und Originalität seiner Gedanken sichtbar. Sie zeigen aber auch die heikle Gratwanderung zwischen kritischer Analyse der Moderne einerseits und plakativem Anti-Modernismus andererseits, die das Voegelinsche Oeuvre durchzieht. Gleichzeitig gilt es aber festzuhalten – insbesondere gegenüber den

Kritikern aus dem progressiven Lager: Voegelin zu einem Anti-Modernisten zu stempeln, hieße, mit jenen Kategorien zu operieren, die dieser gerade aufweicht.

Die wesentliche programmatische Aussage dieser Zeilen besteht darin, dass politische Ideen, ebenso wie philosophische oder wissenschaftliche, nicht etwas außer- oder oberhalb der Realität sind – in einem wie immer gearteten Ideenhimmel –, sondern ein Ereignis innerhalb der Realität. Sie sind wie alle kulturellen Artefakte strukturierender und strukturierter Teil der sozialen, historischen und politischen Wirklichkeit. Nur vor diesem Hintergrund ist eine politische Philosophie wie jene Voegelins verständlich, die nicht erst bei den „Ideen“ selbst ansetzt, sondern letztere rückübersetzt in die Erfahrungskontexte, aus denen sie allererst erstehen und aus denen „historisch-politische Einheiten“ *evoziert* werden. In der ursprünglichen *Introduction zur History* heißt es dazu: „... die politischen Ideen, die im Laufe der Geschichte auftauchen, [sind] eng mit der Geschichte bestimmter politischer Einheiten verbunden. Sie sind dabei so fest in das Muster der politischen Geschichte eingeflochten, dass eine Trennung der Ideen von der Realität, an deren Schaffung sie beteiligt waren, kaum möglich sein dürfte.“⁵⁴

Analytisch fassbar wird die „evocative situation“ in den *Sentiments* einer Epoche. Die *Sentiments* benennen, wie gezeigt, eine vortheoretische Schnittstelle von „persönlich geistiger Struktur“ eines Individuums, historischer Tradition und „umgebenden Sozialfaktoren“. Dieser Ansatz einer historisch-soziologischen Erweiterung von Ideengeschichte war übrigens rudimentär bereits in Voegelins erster Buchveröffentlichung, *Über die Form des Amerikanischen Geistes* (1928)⁵⁵, gegeben. Der programmatische Ausgangspunkt dabei lautete: „Jede geistige Gestaltung, die aus einem Gesellschaftskörper hervorgeht, zeigt in ihrer Form Spuren ihrer Herkunft.“⁵⁶ Schon damals war eine Überschreitung des politik- und gesellschaftsfremden Rahmens der Geisteswissenschaften angekündigt; gewissermaßen eine Soziologisierung geisteswissenschaftlicher Hermeneutik. Geist ist dabei nicht mehr ein in den luftigen Höhen eines

Ideenhimmels flottierendes Etwas, sondern ein soziologisch und historisch zu dechiffrierendes Phänomen. War allerdings 1928 der Zusammenhang zwischen geistiger Gestalt bzw. Idee und gesellschaftlich-historischem Kontext, der allgemeinen wissenssoziologischen Zeitströmung gemäß, noch stark kausal gedacht – in der Form, dass der gesellschaftlich-historische Kontext eine Idee prägte, so wird nun, in der *History*, die wechselseitige Verschränkung geistiger, historisch-politischer und sozialer Faktoren im *Sentiment* betont. Damit gewinnt Voegelins Analyse wesentlich an Dynamik. Zum Ausdruck kommt diese neu gewonnene Dynamik darin, dass Voegelin anstelle des starren Denkens in „Kausalzusammenhängen“ die pneumopathologische Lesart von „Symptomzusammenhängen“ setzt.

Schütz' Infragestellung des Zusammenhanges zwischen phänomenalistischen Grundannahmen und Atombombe beruht nun gerade darauf, dass er diesen Zusammenhang als einen kausalen interpretiert – in der Art, dass der Phänomenalismus die *Ursache* der Atombombe sei. Das will Voegelin aber keineswegs sagen, ebenso wenig wie er etwa zwei Jahre zuvor in dem Aufsatz über Siger de Brabant letzteren in einem kausalen Sinne für die innerweltlichen Heilsansprüche der modernen „politischen Intellektuellen“ *verantwortlich* machen wollte⁵⁷. Worum es Voegelin geht, ist das Entlarven von Symptomzusammenhängen zwischen Ideen und evozierter Realität, nicht die Konstruktion von Kausalbeziehungen. Dennoch spricht Schütz' Frage einen heiklen Punkt an, denn nicht selten, insbesondere in Voegelins „kleineren“, oft polemisch unterlegten Schriften, bekommt der Leser den Eindruck, dass Voegelin im Aufzeigen der Wurzeln des Übels doch in ein vereinfachendes Kausaldenken verfällt. Dies ist in der Tat die latente Gefahr für das Voegelinsche Programm einer Pneumopathologie, die, weit ausholend, historische Verweisungszusammenhänge herausarbeitet, die über die pathogene Substanz der Krisenphänomene des 20. Jahrhunderts Aufschluss geben sollen. Schütz jedenfalls antwortet auf Voegelins klärende Ausführungen eher zurückhaltend und ein wenig skeptisch: „Zu Ihrer Geschichtstheorie der Wechselwirkung von Real- und Phänomenalfaktoren, die überaus interessant ist, muss ich mir noch manches

durch den Kopf gehen lassen. Auf den ersten Blick ist Ihre These so bestechend, dass ich meiner Begeisterung misstrauere“ (SV 21.9.45).

Gemeinsam mit diesem Brief erreicht Voegelin auch ein Separatum von Schütz' Aufsatz *On Multiple Realities*⁵⁸. Am 6.10.45 lässt Voegelin einen ausführlichen Kommentar zu diesem Aufsatz in Form eines sechsseitigen, maschinengeschriebenen Briefes an Schütz abgehen. Ohne hier auf Voegelins Kommentar im Detail einzugehen, sollen kurz die für die unterschiedlichen Theorie-Positionen wichtigsten Punkte hervorgehoben werden.

On Multiple Realities ist der wahrscheinlich wichtigste Aufsatz Schütz' während seiner Zeit in Amerika. Diese Meinung vertritt nicht nur die Rezeption⁵⁹, sie entspricht auch Schütz' eigener Einschätzung. So spricht er Voegelin gegenüber mehrmals davon, dass ihm dieser Aufsatz, an dem er sieben Jahre lang gearbeitet hatte, „persönlich [...] sehr am Herzen liegt“ (SV 9.9.45). Der Grundgedanke, der darin entfaltet wird, ist folgender: thematisch geht es Schütz nach wie vor um den „Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt“; im Unterschied aber zu dem gleichnamigen Buch von 1932, in dem das dualistische Verhältnis zwischen dem subjektiven Sinnverstehen der im Alltag Handelnden und dem objektiven Sinnverstehen der Wissenschaft im Zentrum stand, rücken nun an die Stelle dieses Sinn-Dualismus mannigfaltige Sinnbereiche. Der soziale Kosmos wird damit in verschiedene „Realitäten“ bzw. Sinnwelten differenziert und nicht mehr nur über die dialektische Schere von subjektiver und objektiver Sinnkonstitution rekonstruiert. Diese in sich abgeschlossenen Sinnwelten – die Welt des alltäglichen Handelns, des Traumes, des Spiels, der Wissenschaft, des Wahnsinns – werden unterschieden nach jeweiliger Bewusstseinsspannung, kognitivem Stil, Aufmerksamkeitsstruktur (in Anlehnung an Bergsons „attention à la vie“), Interesse, Zeitperspektive und Sozialitätsform. Eine besondere Rolle kommt dabei der Welt des alltäglichen Handelns zu, der „world of everyday-life“; zwar ist auch sie nur eine „finite province of meaning“ unter anderen, gleichzeitig ist sie aber auch die „paramount reality“, die über allen anderen steht;

sie ist in gewissem Sinne die „ultimative“ Wirklichkeit, ohne die wir andere Wirklichkeiten gar nicht unterscheiden könnten:

„It is the world of physical things, including my body; it is the realm of my locomotions and bodily operations; it offers resistances which require effort to overcome; it places tasks before me, permits me to carry through my plans, and enables me to succeed or to fail in my attempt to attain my purposes. [...] I share this world and its objects with Others; with Others, I have ends and means together; I work with them in manifold social acts and relationships, checking the Others and checked by them. And the world of working is the reality within which communication and the interplay of mutual motivation becomes effective.“⁶⁰

In der Alltagswelt regieren die pragmatischen Motive, das praktische Interesse unserer Handlungen. Nur in ihr gibt es Handlung und Interaktion im Sinne eines Eingreifens bzw. „Eingliederns“ in die äußere Welt der Gegenstände (durch „bodily movements“) und damit eines Handelns, das nicht bloße Vorstellung bleibt. Wesentlich für die „paramount reality of everyday-life“ ist, dass alles praktische Interesse, die Welt zu beeinflussen und zu verändern, unser gesamtes „Relevanz-Schema“, von einer Grunderfahrung bestimmt bzw. eingerahmt wird, die Schütz „fundamental anxiety“ nennt. Die fundamentale Angst, resultierend aus dem Wissen um unsere Sterblichkeit und darum, dass die Welt nach unserem Tod fort dauert, damit einhergehend die Erfahrung der Zeitknappheit unserer Existenz – das, was Hans Blumenberg die Kluft zwischen „Lebenszeit“ und „Weltzeit“ nennt⁶¹ – mit einem Wort: die Situation des *Paradise lost*, des bloßen Aufenthaltscharakters menschlicher Existenz auf Erden, ist für Schütz das anthropologische Grunderlebnis, das allererst dazu treibt, eine kulturelle Welt zu schaffen, um die Kontingenzerfahrung unserer Existenz zu überwinden. Erst aufgrund des knappen Zeitbudgets, das uns zur Verfügung steht, stehen wir sozusagen unter Handlungsdruck, müssen uns entscheiden für eine bestimmte Sache und eine andere damit ausschließen. Sie ist “the primordial anticipation from which all the others originate. From the fundamental anxiety spring the many interrelated systems of hopes and fears, of wants and satisfactions, of chances and risks which incite man [...] to attempt the mastery of the world, to overcome

obstacles, to draft projects, and to realize them.”⁶² Um überhaupt mit dieser Angst leben zu können, müssen wir sie – gewissermaßen methodisch – einklammern. Schütz nennt diese methodische Einklammerung, welche Bedingung dafür ist, dass wir uns überhaupt auf das Alltagsleben einlassen können, die „epoché of the natural attitude“. Sie ist – in genauer Umkehrung der Husserlschen *epoché* – die Einklammerung jeglichen Zweifels über die Welt und unsere Existenz in ihr. Sie ermöglicht, dass wir die Welt als das nehmen, als was sie uns erscheint. Dieser „naive“ Glaube an die Welt ist das Charakteristikum dessen, was Schütz die „natürliche Einstellung“ bzw. „Weltanschauung“ nennt. Und diese ist wiederum die Bedingung dafür, dass unsere Alltagswelt überhaupt „funktionieren“ kann. So weit eine kurze Zusammenfassung der Grundgedanken von Schütz’ Aufsatz.

Für Voegelin hat Schütz damit „eine ganz ausgezeichnete philosophische Arbeit“ vorgelegt; mehr noch, er macht dem Freund das – aus seiner Sicht – wohl größte Kompliment, wenn er schreibt:

„Das Problem einer Mehrzahl finiter Sinnbereiche ist ein echtes philosophisches Problem; desgleichen die Frage nach der unterschiedlichen Konstitution dieser Sinnbereiche; desgleichen die Frage nach dem Zusammenhang dieser Sinnbereiche in der Existenz des Menschen. Indem Sie diese Probleme stellen, brechen Sie mit der Restriktion des Philosophierens auf die Erkenntnistheorie“ (VS 6.10.45).

Das ändert freilich nichts daran, dass Voegelin in der Folge einige kritische Einwände zu machen hat. Sein Haupteinwand ist, dass der Begriff der Alltagswelt nicht genügend differenziert sei. Voegelin bezweifelt, dass die „Sphäre des Alltags in dem Umfang, den Sie ihr geben, auch nur methodisch isolierbar ist“. Vielmehr würden immer schon „höhere Sinnstufen“ in jenen Bereich hineinwirken, den Schütz sehr stark auf die Leiblichkeit des Menschen, auf das körperliche „Eingliedern“ in die äußere Raum-Zeitwelt fokussiert. Davon zeuge auch Schütz’ zunehmende Verwendung des Begriffes „pragmatisch“, welcher für Voegelin „ein Element ‚rationaler‘ Sinngebung des Lebens zu implizieren scheint, das an sich mit dem Problem raumzeitlicher Eingliederung nichts zu tun hat“. Auch die fundamentale

Angst, die bei Schütz die treibende Kraft der Konstitution der Alltagswelt ist – „Lebenserhaltung aus Todesfurcht“ – könne sich in sehr unterschiedlichen Sinnbereichen äußern, „wie z.B. der Kontemplation, der Kunstschöpfung, der Phantasie, des Traumes“, wie Schütz selbst ausführt. Dieser Punkt ist für Voegelin ein weiterer Indikator dafür, dass „das Problem der Alltagswelt untrennbar überzufließen (scheint) in das der anderen Sinnbereiche“. Insgesamt könne also die „scharfe Trennungslinie zwischen Alltagswelt und anderen Realitäten“ kaum aufrechterhalten werden.

Voegelins Kritik zeigt, trotz allen Lobes, deutlich seine Skepsis gegenüber einer Soziologie, die die Alltagswelt als vorrangigen Sinnbereich herauspräpariert und die soziale Wirklichkeit in einer „natürlichen Welteinstellung“ fundiert sieht. Für Voegelin ragen in die Welt des alltäglichen Handelns immer schon andere Bereiche hinein, insbesondere sei sie nicht unabhängig von den „rationalen“ Sinnbereichen zu sehen. Mit anderen Worten: eine Alltagswelt, die abgekoppelt wird von jenem Bereich menschlicher Rationalität und Ordnung, den Voegelin *Politische Realität* nennt, ist ihm eine Illusion, da letzterer wesentlich darüber entscheidet, wie stabil oder instabil auch noch die Alltagswelt ist. Als Beispiel pro Voegelin könnte man anführen, dass ein totalitäres System – wie etwa jenes der DDR – auch noch die Welt alltäglicher Handlungen und Kommunikationen absorbiert – wie die STASI-Akten ausführlich dokumentieren. Deutlich wird Voegelins – zu Schütz konträre – Position auch in dem völlig anderen Common Sense-Begriff, den er verwendet. Ist für Schütz die „common sense world“ gleichbedeutend mit der „every-day world“ und dementsprechend „common sense thinking“ ein Charakteristikum der „natural attitude“⁶³, so widerspricht dem Voegelin am Ende seines programmatischen Aufsatzes *Was ist politische Realität* (1966)⁶⁴ explizit: „Unter Common Sense ist also nicht ein Sozialballast von Vulgärideen zu verstehen, nicht irgendwelche ‚idéés reçues‘ oder eine ‚relativ natürliche Weltanschauung‘, sondern der Urteils- und Verhaltenshabitus eines von der Ratio her geformten Menschen“⁶⁵. Common Sense impliziert für Voegelin eine Rationalität des Handelns, die über die natürliche

Weltanschauung immer schon hinausreicht und so die Alltagswelt von außen ordnet. Dieses Außen ist die Spannung zur Transzendenz, zum göttlichen Grund menschlicher Existenz, mithin zu dem, was *per definitionem* nicht alltäglich ist. Für Voegelin ist Common Sense nicht zu haben ohne „noetische Erfahrung“ oder, wie es an anderer Stelle in Anlehnung an Bergson heißt, ohne die „Offenheit der Seele“ gegenüber dem Nicht-Alltäglichen. Schließlich kann die fundamentale Angst, wie Schütz sie schildert, zu zweierlei führen zu einer völligen Schließung der Seele, d.h. zu einem Erstarren in Angst mit allen psycho- und pneumopathologischen Konsequenzen, oder zu einer schöpferischen Überwindung der Angst in den Erfahrungen von Glaube und Vertrauen (*pistis*) und Liebe (*philia, eros*).

Schütz ist sich über diesen Unterschied, der über geistige Gesundheit und Krankheit, über Leben und Tod entscheiden kann, selbstverständlich im klaren, aber – und damit sind wir wieder bei der Grunddifferenz beider Theorie-Positionen – es geht ihm eben um die allgemeinen Konstitutionsbedingungen der Alltagswelt und nicht um deren spezifische inhaltliche Ausgestaltungen. Für Voegelin ist das zu wenig und zu viel zugleich; worauf es ihm ankommt, sind die „qualitativen Differenzen“ (VS 6.10.45) in den Inhalten. Alltagsleben sei nicht gleich Alltagsleben, und zwar deshalb, weil der Alltag in einen weiteren Rahmen gestellt ist, der die in ihm gesetzten Handlungen wesentlich mitbestimmt. Dieser weitere Rahmen mag weniger bedeutsam sein, wenn es um Handlungen wie Straßenbahnfahren oder Brötchenkaufen geht, wenn aber zwischenmenschliche Begegnungen in einem umfassenderen Sinn betrachtet werden, so ist es nicht unerheblich, ob etwa der andere Mensch als ein bloßer anderer oder als ein *Anderer* im Sinne Lévinas', als ein wirkliches Du, erlebt wird - das gilt selbst schon für den Bäcker, bei dem die Brötchen gekauft werden. Andererseits ist die Soziologie eine Wissenschaft, die ihre Legitimationsgrundlage gerade darin findet, über diese qualitativen Unterschiede hinweg Aussagen über die Konstitutionsbedingungen von Gesellschaft formulieren zu können. Schütz weiß das. Er ist in dieser Hinsicht vielmehr Soziologe als Voegelin. Letzterer wiederum würde darauf wohl entgegenen, dass ihm eben aus diesem

Grund die Soziologie ein fragwürdiges Unternehmen ist. Wie dem auch sei, das Jahr 1945 endet mit einer nicht unwesentlichen Veränderung von Voegelins eigener Alltagswelt: „[...] ich bin Full Professor geworden. Damit endet das Problem der Vertragserneuerungen.“ (VS 28.12.45)

V. Die Textur der Geschichte und die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ (1948/49)

In den Jahren 1946 und 1947 werden nur wenige Briefe gewechselt. Unter anderem berät Schütz den Freund beim Kauf und bei der Finanzierung eines Hauses in Baton Rouge⁶⁶. Insgesamt ist Schütz aber in dieser Zeit sehr belastet durch die Verschärfung der Augenkrankheit seines Sohnes, der sich mehreren Operationen unterziehen muss. Im Dezember 1947 kann er zumindest berichten, „dass der Zustand meines Jungen besser ist, als ich zu fürchten allen Grund hatte“ (SV 23.12.47). Voegelin, der großen Anteil nimmt an Schütz' Sorgen, befindet sich zu diesem Zeitpunkt selbst in einer schwierigen, ja depressiven Phase. In Baton Rouge fühlt er sich „so gut wie völlig isoliert“ (VS 31.12.47). Die Arbeit an der *History* schleppt sich dahin, nimmt immer umfangreichere Formen an und ist geprägt von programmatischen Zweifeln. Vor allem ein Problem ist es, dass für Voegelin mehr und mehr ins Zentrum rückt: die Frage der „Historizität des Geistes und die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie“ (ebd.).

Nachdem ein Treffen im Sommer 1948 aufgrund unvorhergesehener Geschäftsreisen von Schütz nicht zustande kommt – „Sie hören mich ein großes Wehgeschrei ausstoßen bei der Nachricht, dass Sie nicht in New York sein werden“ (VS 30.07.48) –, sendet Voegelin im Herbst sein *Marx*-Kapitel an Schütz. Im Dezember antwortet dieser mit einem Kommentar zu dem Kapitel, das er „mit wachsendem Vergnügen [...] dreimal gelesen“ habe (SV 22.12.48). Schwierigkei-

ten würde ihm allerdings noch immer das „Konzept des Docetologischen“ bereiten, mit dem Voegelin „wahre“ und „falsche“ Theorie unterscheidet:

„Entweder es setzt den Begriff der spirituellen Erkrankung schon voraus, wogegen ich, der diesen Ihren Begriff sicherlich akzeptiert, keinerlei Einwendung habe. Oder es müsste gesagt werden, was echtes und nicht echtes Theoretisieren unterscheidet. Denn dass allem Praktischen Theoretisieren vorhergehen, es begleiten oder ihm folgen kann, macht doch das Theoretisieren noch nicht allein (zur, G.W.) docetologischen Spekulation. Dabei wird es sich immer erst nachher herausstellen, dass ein Gedankengang docetologische Spekulation und nicht echtes Theoretisieren war, denn, wie Sie selbst sagen, der Kranke ist immer bona fide.“ (SV 22.12.48)

Voegelin ist „erleichtert“ zu hören, dass das *Marx*-Kapitel im ganzen Schütz' Wohlwollen findet, und mit einem leicht depressiven Unterton fügt er hinzu: „Ich kann mit keinem Menschen hier über diese Dinge sprechen; und Sie sind der erste, der es gesehen hat“ (VS 1.1.49). Es gehe ihm dabei weniger um Marx selbst als darum, dass die geistesgeschichtliche Methode, die ich entwickelt habe, auch wirklich auf das Material anwendbar ist“. Voegelin weiter:

„Und da ist es mir nun eine große Beruhigung, dass Sie geneigt sind, den Begriff der Pneumopathologie zu akzeptieren. Von dem hängt natürlich alles ab. Das ‚docetologische Spekulieren‘ setzt natürlich den Begriff der geistigen Erkrankung voraus. Echtes und nicht-echtes Theoretisieren kann nicht ‚an sich‘ unterschieden werden. Die wichtige philosophische Voraussetzung dieser ganzen Konstruktion ist die Annahme des *credo ut intelligam* – die geistige ‚Gesundheit‘ im Transzendenzerlebnis ist die Voraussetzung ‚echten‘ Philosophierens. Das scheint mir die fundamentale Leistung Platons zu sein, diesen Zusammenhang festgestellt zu haben. Ob Sie da mitgehen, weiß ich allerdings nicht – das rührt an unsere alte Auseinandersetzung über Husserl.“ (VS 1.1.49)

Nun, Schütz wird *da* in der Tat nicht *mitgehen* und, wie Voegelin ebenfalls richtig sieht, der Grund dafür kann schon in der Husserl-Kontroverse von 1943 abgelesen werden: Schütz' Ablehnung einer normativen Position, die einzig das „*credo ut intelligam*“ als Basis echter Theorie anerkennt. Besonders manifest wird das später noch in den Diskussionen rund um die *New Science* zu Beginn der Fünfziger Jahre werden. Vorerst geht Schütz aber nicht weiter darauf ein.

Die Ausführungen Voegelins sind auch deshalb sehr wichtig, weil sie den Grundgedanken seiner Symboltheorie zusammenfassen, wie er zunehmend ins Zentrum seiner Arbeiten tritt: wahre oder echte theoretische Symbole sind sprachliche Auslegungen oder – wie er später sagen wird: „Indizes“ des Transzendenzerlebnisses, des Partizipierens am Seinsgrund. Die Erfahrung der „göttlich-menschlichen Begegnung“⁶⁷ muss den Symbolen vorausgehen. Nur dann können wir von einer wahren Theorie sprechen. Eben das meint das *credo ut intelligam*. Hier wird auch noch einmal klar, warum Voegelins Ideengeschichte keine Ideengeschichte im herkömmlichen Sinn ist, weil sie nicht erst bei den Ideen, den Symbolen ansetzt, sondern bereits bei den Erfahrungen, die ihnen zugrunde liegen. Nicht das Symbol „an sich“ ist das Entscheidende, sondern die Erfahrung oder Nicht-Erfahrung, die es symbolisiert.

Wenige Tage nach diesem Brief berichtet Voegelin dem Freund, dass er von Yale, wo er für einen Lehrstuhl im Gespräch ist und deshalb dort einen Vortrag gehalten hat, nichts mehr gehört habe. In demselben Brief erwähnt er eher nebenbei, dass der gemeinsame Freund Felix Kaufmann Voegelins Aufsatz über *The Origins of Scientism*⁶⁸, in dem die Ursprünge des szientistischen „Sentiments“ zurückverfolgt werden bis zu Newton und zur Leibnitz-Clarke Debatte, missbilligen würde: „Sein Argument: wenn Newton nicht seine Theorie vom absoluten Raum entwickelt hätte, wäre der Szientismus ganz ebenso gekommen. Womit er fraglos recht hat. Für die Überlegung, dass die Textur der Geschichte ist, was sie ist; und dass nun einmal Newton der schwarze Peter ist und nicht jemand anderer, schien er kein Verständnis zu haben.“ (VS 6.1.49) Diese mit ironischem Unterton untersetzten Bemerkungen bringen zweierlei deutlich zum Ausdruck: 1. Voegelins unspektakulären historischen Realismus; 2. die stetige Gefahr, die pneumopathologische Symptomanalyse als eine Kausalanalyse zu interpretieren. Diese Zeilen und die Verwendung der Metapher vom Schwarzen Peter bieten eine pointierte Klarstellung, worum es Voegelin geht: das Ernstnehmen der Geschichte so wie sie ist, das Aufzeigen von Symptomzusammenhängen in der empirisch gegebenen Textur der Geschichte und nicht eine kausale

Anordnung dieser Textur. Dennoch, wenn man von der Textur der Geschichte spricht, dann ist darin schon der nächste Schritt angelegt: die Formulierung einer Geschichtsphilosophie. Genau diese Frage bildet den Diskussionshöhepunkt des Jahres 1949.

Im September 1949 kommt es zunächst zu einem Treffen zwischen Voegelin und Schütz in New York. Wieder zurück in Baton Rouge bedankt sich Voegelin:

„Dieses Mal schulde ich Ihnen ganz besonderen Dank. Mit ihren Bemerkungen über die Charaktere in der Aristotelischen Rhetorik und über Sextus Empiricus haben Sie mir einen Floh ins Ohr gesetzt. Ich habe mich für diese Probleme näher interessiert und fand, dass es gut wäre, meiner Aristoteles-Studie ein paar Bemerkungen über Charaktere und Skeptizismus anzuhängen. Das Resultat lege ich Ihnen bei.“ (VS 3.10.49)

Ich kann hier nicht näher auf den Inhalt dieses Manuskriptes eingehen.⁶⁹ Thematisch geht es Voegelin darin jedenfalls noch immer um das Transzendenzerlebnis der „göttlich-menschlichen Begegnung“, um die Öffnung der Seele zu einem welttranszendenten Seinsgrund und deren Symbolisierung – für Voegelin die notwendige Bedingung wahrer Theorie. Den historischen Prozess des Überganges von einer „immanentistischen Metaphysik“ zur Offenheit gegenüber der Transzendenz in der „sokratisch-platonischen Erfahrung“ bezeichnet er als eine „Geschichtswerdung der Wahrheit“. Hier genau nun setzt Schütz in seinem Kommentar zu dem Manuskript seine Kritik an:

„In der sokratisch-platonischen Erfahrung von Thanatos und Eros ist Wahrheit ein höchstes, welttranszendentes Gut, über das man nur in Symbolen sprechen kann. Ewigkeit wird verzeitlicht (durch das Eindringen der Symbole in die historische Zeit, G.W.) und in diesem Sinne kann man, so sagen Sie, von der Geschichtswerdung der Wahrheit sprechen. Dieser historische Prozess ist aber nicht, wie mir scheinen will, einer der Geschichtswerdung der Wahrheit, sondern ein rein innerweltlicher Prozess, die Ersetzung einer Form des Wissens durch eine andere, die Wendung von der Volksreligiosität zur Metaphysik.“ (SV 1.11.49)

Voegelin überrascht diese Kritik des Freundes keineswegs; das Entscheidende sei allerdings, „dass eine Meinungsverschiedenheit, was die Problemlage selbst betrifft, kaum besteht; darüber, was problematisch ist, sind wir uns einig; wir gehen auseinander, soviel

ich sehe, in den methodischen Prinzipien, die wir auf die Probleme anwenden, aber“ – wie Voegelin betont freundschaftlich hinzufügt – „das ist ja eine alte Geschichte zwischen uns.“ (VS 7.11.49) Und wie schon Anfang der 40er Jahre sieht er den Freund methodisch zu sehr in einer Erkenntnistheorie verhaftet. Zwar gesteht Voegelin zu, dass es von einer erkenntnistheoretischen bzw. wissenssoziologischen Position in der Tat unzulässig sei von der Geschichtswerdung der Wahrheit zu sprechen (Wissensformen sind hier rein innerweltliche Phänomene, über die man nur sagen kann, „dass sie ko-existieren, oder allenfalls dass sie historisch einander folgen“), aber er stellt diese Position selbst als eine „historische“ in Frage:

„Nicht im Sinne eines ‚historischen Relativismus‘ – an der ‚Geltung‘ der noetischen Formen zweifle ich nicht; die historische Schranke der Erkenntnistheorie scheint mir darin zu bestehen, dass sie die Formen bestimmter Erkenntnistypen durcharbeitet und das historische Faktum der Wissensphänomene, die in ihr Schema nicht hineinpassen, vernachlässigt.“

Voegelin weiter:

„Alle Wissensausdrücke (und ihre Formen) sind innerweltlich (inklusive ‚Offenbarungen‘) – daran besteht für mich ebensowenig ein Zweifel wie für Sie. Aber nicht alles Wissen ist Wissen von innerweltlichem Sein. In den Transzendenzerlebnissen ist transzendentes Sein erfahren [...]; und die Differenzierung dieser Erlebnisse (wie z.B. das Auftreten der Peitho) ist ein geschichtlicher Prozess – die Theogonie im Schellingschen Sinne.“⁷⁰

Deshalb „brauche“ Voegelin die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ – „nicht in einer Erkenntnistheorie, sondern in einer Theorie des Menschen in geschichtlicher Existenz“.

Das Prinzip der „Geschichtswerdung der Wahrheit“ impliziert freilich eine Entwicklung von niederrangiger zu höherrangiger Wahrheit bzw. – wie Voegelin auch sagt – von kompakter zu differenzierter Symbolik. Der „historisch-faktisch“ entscheidende Schritt in dieser Entwicklung ist der Übergang vom Mythos zur Philosophie⁷¹. Diese Einsicht ist nicht sonderlich neu, sie ist gewissermaßen ein Gemeinplatz moderner Philosophiegeschichte. Voegelins Besonderheit besteht vielmehr darin, dass er Philosophie nicht als ein propositionales Set von Sätzen über die Realität sieht,

sondern als eine maximale Öffnung gegenüber der Realität, genauer: gegenüber der Vielfalt menschlicher Realitätsbereiche, gegenüber ihren immanenten und transzendenten Polen. Philosophie ist für ihn jene „empirisch“ im 4. Jahrhundert v. Ch. auftretende Symbolik, in der der Mensch sich als in der Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz stehend erfährt. Zum paradigmatischen Symbol wird ihm dabei in seinen späteren Arbeiten das Platonische *metaxy*, das eben dieses *Zwischen* zum Ausdruck bringt.

Voegelins Geschichtsphilosophie ist – wie er selbst sagt – eine „Theorie des Menschen in historischer Existenz“ und damit auch und vor allem eine philosophische Anthropologie; eine, die in der Offenheit der Seele gegenüber der Transzendenz die Natur des Menschen erblickt. Seine großangelegte historische Rekonstruktionsarbeit hat in dieser Wahrheit ihr Ordnungsprinzip. Damit ist gleichsam ein „Idealtypus“ bzw. Maßstab gegeben, von dem aus alle Abweichungen und Deformationen analysiert werden können. Von ihm geht die pneumopathologische Symptomanalyse aus und zu ihm kehrt sie immer wieder zurück.

Voegelins Geschichtsphilosophie ist aber auch eine Philosophie des Bewusstseins, denn die Erfahrung von Geschichte, wie jede andere Erfahrung, verweist immer auf ein Bewusstsein, das diese Erfahrungen macht. Die Ordnung der Geschichte verweist auf die Ordnung des Bewusstseins. Diese Verquickung von Philosophie, Geschichte und Bewusstsein bringt Voegelin unweigerlich in die Nähe des Hegelschen Projektes. Freilich, Voegelin liefert alles andere als “an immanentist speculation on the structure of history that claims to be able to define its dynamics and their necessary workings and thereby to predict the pattern in which it will inevitably unfold and disclose its final meaning”⁷². So weist er auch immer wieder, in Anlehnung an Karl Löwith, daraufhin, dass es ihm um „meaning in history“, und nicht um „meaning of history“ gehe. Dennoch ist der *Geschichtsempiriker* Voegelin dem *Geschichtskonstrukteur* Hegel oft näher als er denkt. Das war Voegelin auch selbst bewusst, so schrieb er 1956 in einem Brief an Aron Gurwitsch: „Ich fürchte, in den letzten Jahren ist

Hegel meine *bête noire* geworden“.⁷³ Eine unmittelbare Antwort Schütz' auf Voegelins Klarstellungen besitzen wir nicht. Der nächste Brief ist erst wieder vom 17. Mai 1950 datiert. Was Schütz zu sagen hat, wird er aber noch sagen – in der letzten großen Diskussionsphase des Briefwechsels.

VI. Eine „Neue Wissenschaft“ und die alten Probleme (1951/52/53)

Im Jahr 1950 kommt es beinahe zum Bruch zwischen den Freunden. Der Grund dafür sind zwei Briefe Voegelins, die Schütz den Eindruck vermitteln, er sei für Voegelin als Diskussionspartner nicht mehr interessant. Im ersten Brief, vor Voegelins Sommerreise nach Frankreich, sind es vermutlich folgende Zeilen, die Schütz treffen:

„... ich habe das Gefühl, dass wir in unseren Interessengebieten sehr weit auseinandergelitten sind. Dieses Gefühl hatte ich eben wieder, als ich die Liste der Adressen ansah, die Sie mir gaben. Ich lebe in einer anderen ‚Welt‘, in der es solche Leute gibt wie de Lubac, Frank-Duquesne; oder Deutsche wie Bruno Snell oder Wilhelm Fraenger – Namen, die vermutlich Ihnen nichts sagen“ (VS 20.5.50).

In einem weiteren Brief aus Paris drückt sich Voegelin abfällig über Raymon Aron aus⁷⁴, den er auf Schütz' Anraten in Paris aufsuchte. Voegelin lässt es hier in der Tat an Feingefühl vermissen, denn er musste wissen, dass Aron von Schütz nicht nur sehr geschätzt wurde, sondern auch ein enger persönlicher Freund war. Auf diese beiden Briefe hin meldet sich Schütz fast ein ganzes Jahr nicht. Mehrmals fragt Voegelin besorgt nach, „ob bei Ihnen alles in Ordnung ist. Könnten Sie nicht einmal Zeit für eine Zeile finden?“ (VS 02.01.51) Aber erst nachdem Voegelin im April 1951 den Freund brieflich bittet, die *Introduction* für die Veröffentlichung der Walgreen Lectures, die er im Januar in Chicago gehalten hatte, kritisch zu kommentieren – „Es handelt sich um einige methodologische Erklärungen. Ich wäre Ihnen sehr dankbar, wenn Sie das MS lesen

und einiges zur Kritik sagen wollten. Sie sind der einzige, den ich kenne und der von solchen Dingen etwas versteht.“ (VS 15.4.51) –, antwortet Schütz wieder:

„Ich habe aus einigen Ihrer früheren Briefe zu ersehen geglaubt, dass Sie der Ansicht sind, unsere Wege seien auseinandergegangen, und dass Ihnen meine Teilnahme an Ihrer Arbeit unerwünscht ist. Ich gestehe Ihnen gerne, dass mich dieser Eindruck [...] sehr schmerzlich berührt hat. [...] Ich erwähne dies, alles nur, um Ihnen mein Stillschweigen zu erklären.“ (SV 22.4.51)⁷⁵

Nachdem dies gesagt ist, geht Schütz sogleich in medias res und wendet sich dem Manuskript zu. Damit beginnt eine umfassende Diskussion rund um Voegelins *The New Science of Politics*⁷⁶, die sich bis Ende 1953 erstreckt und die eine Vielzahl von Problemen und Teilproblemen berührt, in der aber auch die Grunddifferenz beider Theoriepositionen, wie sie bereits den bisherigen Gang der Diskussionen bestimmt hat, noch einmal in verdichteter Form zum Ausdruck kommt. Ich kann hier nicht auf die vielen interessanten Diskussionspunkte eingehen, sondern will mich darauf beschränken, wie schon zuvor, den Kern der Positionen darzustellen. Und dieser lässt sich wiederum in der Frage der Theorie-Relevanz zusammenfassen.

Schütz macht zunächst klar, dass es eine „gemeinsame Fundamenteinstellung“ zwischen ihm und Voegelin gäbe, was den „positivistischen Wissenschaftsbegriff und den durch ihn verursachten Ruin der Theorie“ betrifft (SV 22.4.51)⁷⁷. Näher zu klären sei aber das „Verhältnis von theoretischer Relevanz und Methode“, das Voegelin in den Mittelpunkt seiner *Introduction* stellt.⁷⁸ Schütz unterscheidet in der Folge drei Relevanzbegriffe: *thematische* (bzw. „topical“), *interpretative* und *motivationsmäßige* Relevanz. Die thematische Relevanz berührt die grundsätzliche Frage: was, welche Problemstellung, überhaupt zum Thema der Untersuchung wird. Hier gibt Schütz Voegelin völlig recht: diese Frage dürfe nicht durch methodologische Vorannahmen (etwa durch eine „model-method“) entschieden werden. Das Grundcharakteristikum dieser Relevanzebene besteht für Schütz darin, dass das zu Untersuchende, das „Problem-Objekt“, das „Frag-würdige“, immer vor dem Hintergrund einer „fraglos-selbst-

verständlich“ gegebenen Ordnung zu sehen ist. Eine Wissenssoziologie brauche diese Differenzierung, um Fragen der Problemwahl formal bestimmen zu können. Die interpretative Relevanz ist für Schütz auf einer dahintergelagerten Ebene anzusiedeln; sie betrifft die Frage: „Welche Elemente unseres Wissens sind für die Interpretation des einmal aufgestellten Problems relevant?“ Auf dieser Ebene wird über die Relevanz einer bestimmten Methode entschieden. Der dritte Relevanzbegriff, die motivationsmäßige Relevanz, verweist auf folgende Frage: „Wieweit hat die Fragestellung verfolgt zu werden?“ Mit anderen Worten: Wann gebe ich mich mit den Ergebnissen der Untersuchung zufrieden, wann breche ich ab und erkläre alles darüber hinaus als „irrelevant“ für die Problemstellung⁷⁹.

Die verschiedenen Relevanzebenen sind freilich nicht unabhängig voneinander zu sehen, vielmehr stehen sie in intimer Wechselbeziehung. Wie Schütz sagt: hat etwa „das Motiv, gewisse Tiefenschichten (eines Problems, G.W.) aufzunehmen, seine Kraft verloren, dann können auch gewisse Fragestellungen gar nicht mehr ‚topically relevant‘ werden. Sie sind verschüttet oder vergessen oder kehren in den Bereich des als fraglos gegeben einfach Hingenommenen ein.“⁸⁰ Dann, so könnte man hinzufügen, bedürfe es eben einer anamnetischen Erinnerungsarbeit, so wie Voegelin sie formuliert hat, um den Zustand des Vergessens zu überwinden. Was wie erinnert werden muss oder – in Schützscher Terminologie – *In-Frage-gestellt* wird, hängt natürlich von der historischen Situation bzw. Tradition ab, in der man steht.

In seinem Antwortbrief zeigt Voegelin sich zunächst „bestürzt“ über die „Gründe Ihres Stillschweigens“ und betont, dass er in seinen Briefen von 1950 „ganz gewiss nicht die Absicht (hatte), irgend etwas der Art anzudeuten, das Sie in Ihnen gefunden haben“ (VS 30.4.51)⁸¹; und: „im übrigen war Ihr Brief eine reine Freude“. In concreto hat Voegelin zu Schütz' Klassifikation des Relevanzproblems folgendes zu sagen:

„Betreffend die topische Relevanz scheint alles zwischen uns klar zu sein. Das konkrete Problem, das mich in der ‚Introduction‘ interessierte, war: dass ich mir von keinem Methodologen vorschreiben

lasse, was mir in der Wissenschaft zum Problem werden darf, und was nicht. Diese kriegerische Haltung führt sofort zum zweiten Punkt, zur interpretativen Relevanz. Ich müsste mir (ob ich will oder nicht) die Problemtypen vorschreiben lassen, wenn es nur die Methoden der Wissenschaft gäbe, die der betreffende Methodologe als solche anerkennt. Denn gäbe es keine kritische Methode zur Behandlung des Problems, das mich interessiert, dann würde mir mein Interesse nichts nützen; es würde sich eben kritischer Untersuchung entziehen.“⁸²

D.h. auch im zweiten Punkt stimmt Voegelin mit Schütz überein: „die interpretative Relevanz ist Methodenrelevanz“; aber – und das ist nun das Entscheidende – im Grunde lässt Voegelin den Gegensatz zwischen Methodologie und Theorie nur als „historischen“ gelten,

„insofern als die methodologische Bewegung historisch-faktisch eine positivistische Bewegung ist, und die Existenz kritischer Methoden zur Behandlung der theoretisch interessanten Probleme bestreitet. Und damit wären wir bei der dritten, der motivationsmäßigen Relevanz. Wieder konkret gesprochen, ist das für mich die Frage, durch welche Erlebnisse werden Menschen motiviert ‚theoretisch‘ zu fragen; und: Durch welche anderen Erlebnisse werden sie motiviert, ‚theoretischen‘ Fragestellungen auszuweichen.“⁸³

All diese Fragen verweisen aber letztlich auf die eine fundamentale Frage, nämlich was mit „Theorie“ gemeint ist. Voegelin gibt gleichsam eine definitive Erklärung:

„‚Theorie‘ ist meiner Meinung nach historisch entstanden (ca. 600-300 B.C.) als Explikation von Erlebnissen der Transzendenz in Sprachsymbolen. Die Erlebnisse können expliziert werden durch die Heraklitische Triade von Liebe, Hoffnung, Glaube (die bei Paulus wiederkehrt) oder die Platonische von Eros, Thanatos und Dike; im Zentrum steht die Liebe zum *sophon*, bei Augustin der *amor sapientiae*. In diesen Erlebnissen kommt das Wissen um das Wesen des Menschen (im Platonisch-Aristotelischen und christlichen Sinn) zum Bewusstsein; und Theorie ist der Versuch, dieses Wissen sprachlich zu formulieren; unter ständigem Rekurs (zur Verifikation) auf diese Erlebnisse. Insofern als diese Theorie entwickelt worden ist, gibt es eine Wissenschaft von Menschen und der Gesellschaft, eine *epistémé politiké* im Aristotelischen Sinn. Unter ‚theoretisch relevant‘ verstehe ich also, was sich auf eine Wesenslehre vom Menschen im oben angedeuteten Sinne beziehen lässt.“⁸⁴

Damit ist zweierlei unmissverständlich klargestellt: 1.) Theorie ist für Voegelin eine Methode; damit untergräbt er das Selbstverständnis

moderner Wissenschaft und ihrer Differenzierung in Theorie und Methode völlig; 2.) eine Wissenschaft von Mensch und Gesellschaft erfüllt nur dann das Kriterium echter Theorie, wenn sie in einer philosophischen Anthropologie bzw. – wie es auch heißt – „Ontologie“ fundiert ist, „in der die Transzendenzerlebnisse als Wesensbestand des Menschen anerkannt sind“. Abschließend fasst Voegelin noch einmal zusammen:

„Nach sorgfältigster Überlegung dieser gegenwärtigen Diskussion kann ich nur finden, dass ich Ihren drei Relevanzbegriffen noch den Begriff der ‚Theorie‘ hinzufügen würde, um durch diese Bindung an die Ontologie zu objektiven Kriterien der Relevanz zu gelangen.“⁸⁵

Mit anderen Worten: Schütz' formales Relevanzschema müsse durch die Zugrundelegung des skizzierten Theoriebegriffes normativ gebunden und damit „objektiviert“ werden. Dieses Argument ist nicht sonderlich neu, Voegelin hat es, seit der Husserl-Kontroverse, über den ganzen Briefwechsel hindurch immer wieder in Anschlag gebracht. Der Unterschied zu früheren Diskussionen besteht darin, dass es nun in seiner theoretischen Substanz ausgearbeitet ist. Das Fundament des Voegelinschen Theorieprogramms steht jetzt. Er hat es sich in einem mühsamen anamnetischen Prozess, der ihn zurückgeführt hat zu den „vergessenen“ Grundlagenproblemen menschlicher Existenz in der platonisch-sokratischen und der christlichen Erfahrung, erarbeitet. Dass Schütz, bei aller Zustimmung in wesentlichen Fragen, mit diesem normativen Ansatz nach wie vor seine Probleme hat, versteht sich von selbst. Zwar antwortet er nicht unmittelbar auf Voegelin, aber, wie wir sehen werden, die Antwort wird nicht lange auf sich warten lassen.

Im Laufe der Jahre 1951 und 1952 schickt Schütz auch wieder einige seiner Arbeiten, Aufsätze über Sartre und Santayana⁸⁶, sowie *Choosing Among Projects of Action*⁸⁷, an Voegelin. Nach einem Treffen im Sommer, sendet Voegelin im September 1952 einen Kommentar, der sich vor allem auf den letztgenannten Aufsatz bezieht. Die Diskussion bekommt nun vorübergehend einen aggressiven Unterton. Zunächst wirft Voegelin dem Freund vor, dass

dessen Relevanz- und Handlungstheorie die Güter- und Tugendlehre im klassischen Sinne nicht berücksichtige:

„Ich kann Ihren Analysen herzlich zustimmen, finde sie ausgezeichnet, und von einer bewundernswerten Luzidität in der Exposition – aber warum soll man an dem Punkt halt machen, an dem Sie abbrechen? Warum soll eine Theorie der Handlung das Wichtigste an der Handlung, die Güter- und Tugendlehre ausschließen? Warum soll die Ethik verstümmelt und auf eine substanzleere Theorie des zweckrationalen Handelns reduziert werden? Wenn ein Positivist solche Einschränkungen vornimmt, weil er die Probleme der Ethik für ‚Scheinprobleme‘ hält, so kann ich das verstehen, wenn auch nicht billigen. Aber warum tun Sie das?“ (VS 15.9.52)

Schütz antwortet daraufhin:

„Wenn Sie die Tugendlehre für das wichtigste Stück einer Theorie des Handelns halten, so ist dieser Auffassung vom Rahmen der von Ihnen verfolgten Probleme sowie von dem einer allgemeinen Ethik oder Glückstheorie zweifellos zuzustimmen. Aber mein Absehen geht in eine ganz andere, viel weniger oder vielleicht mehr ambitionierte Richtung. Ich will vor allem die vorwissenschaftliche Interessenlage aufklären, aus der, weil sie einfach als ‚fraglos gegeben‘ angesetzt wird, unsere scheinbar von allen obersten Werten ganz losgelösten Handlungen in der sozialen Alltagswelt entspringen.“ (SV 10.10.52)⁸⁸

Schütz betont weiter, dass er nicht als „Positivist“ die klassische Tugendlehre ausschließe, sondern weil seiner Meinung nach „die Kategorie der Relevanz die weitere ist, in der die z.B. durch Tugendlehren oder Glücksvorstellungen bestimmten Wertsysteme ihren Platz finden können und müssen. Wozu noch zu bemerken ist, dass in meiner Auffassung Relevanz keineswegs auf zweckrationales Handeln eingeschränkt ist.“ Am Ende dieses Briefes wird Schütz noch deutlicher:

„Sie nehmen [...] die Haltung ein: ‚Von allen diesen Dingen kann ich für meine Probleme nichts verwenden und habe damit nichts zu schaffen.‘ Das ist ihr gutes Recht und gegen den Einwand: ‚Das interessiert mich nicht‘ oder, wie man hierzulande so delikatsagt, ‚So what?‘ gibt es kein Argument. [...] Sie wissen wie sehr ich ihr Werk bewundere. Es steht viel zu hoch, um gerechtfertigt werden zu müssen. Aber warum, warum, warum nehmen Sie eine so monopolistisch-imperialistische Haltung ein? Im Leben wie in der Wissenschaft arbeitet jeder innerhalb der Grenzen, die er sich, oder

die ihm sein Dämon steckt. Man überschreitet sie nicht ohne Gefahr. Aber es ist auch nicht ohne Gefahr zu vergessen, dass es im Hause unseres Vaters viele Wohnungen gibt.“⁸⁹

In seinem Antwortbrief ist Voegelin daraufhin spürbar zurückhaltender und konstatiert, dass es Schütz eben um eine „allgemeine Relevanztheorie“ gehe, die auf „die verschiedenen, konkreten Relevanzsysteme“ anwendbar sei. Für ihn selbst könne das aber nicht das letzte Wort sein und so fragt Voegelin noch einmal nach:

„...muss man bei einer Klassifikation der Relevanztypen stehen bleiben, oder ist es möglich zwischen diesen Relevanz Rangunterschiede zu machen, und diese Unterschiede kritisch in einer philosophischen Anthropologie zu fundieren?“ (VS 19.10.52)

Wenn letzteres möglich sein sollte, dann stünde über einer allgemeinen Relevanztheorie im Schützchen Sinne noch etwas, das Voegelin als „die Relevanztheorie“ bezeichnet. Nun, deutlicher lässt sich ein normativer Ansatz nicht zum Ausdruck bringen. Schütz freilich beharrt in seiner Antwort darauf, dass es ihm um die formalen Strukturen geht, die allen Relevanztypen gemeinsam sind – die Betonung der Hierarchie zwischen den einzelnen Typen würde diesem Ziel nur hinderlich sein. Allerdings bezweifelt Schütz nicht, dass diese formale Analyse nur auf dem Boden einer philosophischen Anthropologie durchgeführt werden kann. Was er aber nicht einsieht, ist, dass der Kern das „christlich-theologische“ *credo ut intelligam* zu sein hat; d.h. „warum eine philosophische Anthropologie nur möglich sein sollte, wenn sie – um einen Ausdruck Dempfs zu gebrauchen – gleichzeitig eine ‚Anthropodizee‘ ist“ (SV Nov. 52). Am Ende des Briefes spitzt er das Problem noch einmal zu in der Frage: „Kann es nicht auch nicht-christliche Erlebnisse der Transzendenz geben, ebenso wie es nicht-euklidische Geometrien gibt?“⁹⁰ Voegelin antwortet mit einem Ja: „Die griechische Philosophie ist vorchristlich; man kann ganz ausgezeichnet als Platoniker oder Aristoteliker philosophieren. [...] und man kann selbstverständlich auch heute ohne Christentum philosophieren.“ (VS 1.1.53)⁹¹ Aber es gäbe eben „Grade der Differenzierung“ von Transzendenzerlebnissen bzw. in deren Symbolisierung. Und da gehe das „differenzierte

jüdisch-christliche Vokabular“ über die platonische Philosophie hinaus.

Letztlich bleibt also für Voegelin das *credo ut intelligam* der Maßstab einer philosophischen Anthropologie. Im Übrigen wird es ihm aber immer klarer, dass „das, was wie eine Differenz (zwischen ihm und Schütz, G.W.) aussieht, eher daher rührt, dass Sie eine allgemeine Theorie ausarbeiten wollen, während ich mich speziell auf eine Theorie der Politik konzentriere“ (VS 1.1.53)⁹². Und für eine Theorie der Politik sei es notwendig, neben den allgemein-formalen Strukturen des Handelns, auch die Inhalte historisch-konkreter Situationen zu erfassen um einen „historischen Relativismus“ zu vermeiden:

„Es ist nicht dasselbe, ob Platon über ein verfallendes Athen hinausdenkt, oder ob Nationalsozialisten und Kommunisten die klassisch-christliche Tradition vernichten wollen. Eine allgemeine Relevanztheorie (immer vorausgesetzt, dass ich Sie richtig verstanden habe) wäre der Gefahr ausgesetzt, dass sie⁹³ diese konkretere Problematik als irrelevant erklärt.“ (VS 10.01.53)

Als kritischer Wissenschaftler habe man sich zu entscheiden – auch und vor allem was die Inhalte von Positionen betrifft: für Sokrates oder für Athen, für oder gegen die Wahrheit. Daran führt für Voegelin kein Weg vorbei. Hier schließt sich der Kreis von Theorie, Relevanz und Wahrheit.

Mit Voegelins Brief vom 10. Januar 1953 findet die letzte große Diskussionsphase des Briefwechsels ihr Ende. Die Korrespondenz aber wird sich über weitere sechs Jahre bis zu Schütz' Tod erstrecken. Viele Themen werden noch berührt werden, auch Husserl wird noch einmal eine prominente Stelle in den Briefen einnehmen. Die programmatischen Theoriepositionen aber sind 1953 scharf herausgearbeitet und die Diskussion darüber ist gewissermaßen festgefahren. Beide scheinen sich damit zufriedenzugeben, unterschiedliche Prioritäten zu haben – Schütz die einer allgemeinen Sozialtheorie und Voegelin die einer Theorie der Politik. Programmatische Theoriediskussionen werden – zumindest in schriftlicher Form – kaum mehr geführt. Zunehmend treten auch

persönliche Themen in den Vordergrund, Voegelins Wechsel von Baton Rouge nach München, Schütz' Full Professorship an der *New School*, und, in den letzten beiden Jahren, Schütz' sich rapide verschlechternde gesundheitliche Situation.

Nachdem Schütz im Frühsommer 1958 die Bände II und III von Voegelins *Order and History* zugesandt bekommt, schreibt er, gesundheitlich bereits sehr beeinträchtigt, folgende Zeilen an den Freund – Zeilen, die die Offenheit und Größe des Menschen Schütz noch einmal zeigen:

„Sie wissen, ich bin kein Freund großer Worte und besonders in wissenschaftlichen Dingen unfähig, einer Meinung Ausdruck zu geben, die nicht meiner Überzeugung entspricht. Ich kann nur sagen, dass ich seit meiner ersten Lektüre der Schriften Husserls und Max Webers kein Werk unserer Zeit mit größerer Freude und größerem Gewinn gelesen habe als das Ihre.“ (SV 28.7.58)

Es ist sehr schade, am meisten wohl für Voegelin selbst, dass Schütz nicht mehr Gelegenheit hatte, die „beiden Griechenbände“ ausführlicher zu kommentieren. Ab dem 20. Mai 1959 ist „einer der feinsten philosophischen Köpfe unserer Zeit“ nur noch der „stille Partner“ von Eric Voegelin.

VII. Schlussbemerkung

Obwohl beide, Voegelin und Schütz, sich im Laufe des Briefwechsels immer wieder bemühen auf ihre „gemeinsame Fundamentaleinstellung“ hinzuweisen, sind die Differenzen doch unübersehbar; Differenzen, die, wie gezeigt und wie von Voegelin auch selbst mehrmals betont, vor allem aus den verschiedenen thematischen Horizonten einer Politischen Philosophie einerseits und einer allgemeinen Sozialtheorie andererseits resultieren. Dennoch gibt es hinter den thematisch unterschiedlichen Interessen auch Punkte, an denen die beiden Theoriekonzepte substantiell auseinandergehen. So steht für Voegelin fest, dass alle „Typenbegriffe der Sozialwissenschaft“

auf eine philosophische Anthropologie gestützt sein müssen, in der die „Transzendenzerlebnisse als Wesensbestand des Menschen“ und in weiterer Folge das *credo ut intelligam* als die differenzierteste Symbolisierung dieser Erlebnisse ins Zentrum gestellt sind. In dieser Rückbindung legitimiert sich für Voegelin allererst der Theoriebegriff. Schütz dagegen fundiert die Sozialwissenschaft in einer philosophischen Anthropologie, die die mundane Existenz des Menschen ins Zentrum stellt (ohne freilich Transzendenz zu leugnen oder gar auszuschließen). Aus diesen unterschiedlichen Vorentscheidungen resultieren dann zahlreiche Konsequenzen den konzeptuellen Aufbau der Theorie betreffend. Sie beziehen sich nicht nur auf das Relevanzproblem, obgleich dies der wichtigste Punkt ist, sondern auf die Kriterien der gesamten Kategorienbildung, z.B. die Fokussierung auf die intentionale Dimension des Bewusstseins bei Schütz und auf seine „partizipative“ Dimension bei Voegelin; und daraus folgen dann kategorial völlig unterschiedliche Zugänge zum sogenannten Du-Problem bei Husserl: Schütz versucht dieses Problem durch das Konzept einer „mundanen Intersubjektivität“ in den Griff zu bekommen. Für Voegelin dagegen ist dies ein konstruiertes Problem, das erst mit der cartesianisch-phänomenologischen Isolierung eines monadischen Bewusstseins entsteht. Er setzt dem Konzept der Intersubjektivität, das für ihn auf falschen, eben monadischen Vorannahmen beruht, die „primordiale Seinsverbundenheit“, die Konsubstantialität von Mensch, Welt und Gott entgegen, die der Differenzierung von Ich und Du vorausgeht. Man könnte diese Liste der kategorialen Unterschiede noch weiter führen.

Trotz aller inhaltlichen und theoretischen Differenzen zwischen dem politischen Philosophen Voegelin und dem Soziologen Schütz, zwischen Pneumopathologie und Phänomenologie, ist es den beiden Freunden gelungen, über zwanzig Jahre einen intellektuellen Dialog aufrechtzuerhalten, der seinesgleichen in der *Scientific Community* sucht. In diesem Dialog haben beide einander nicht nur immer wieder herausgefordert, sondern auch in vielerlei Hinsicht ergänzt: Schütz, der Soziologe des Alltags, seiner Routinen und scheinbaren Selbstverständlichkeiten; der Analytiker der „natürlichen Einstellung“, in

der uns die Welt problemlos gegeben ist, in der jeder Zweifel über deren Existenz eingeklammert ist. Sein Ziel ist es, den sozialen Kosmos in seinen Einzelheiten, Feinheiten, Details systematisch zu rekonstruieren. Er ist Spezialist für die mikroskopische Analyse sozialer Handlungsabläufe. In einem theoretisch-technischen Sinne ist er genauer, systematischer und konsequenter als Voegelin – wie letzterer das selbst einmal festgestellt hat.⁹⁴

Voegelin dagegen setzt nicht beim Alltag an, sondern bei der Krise, Das ist ein entscheidender Unterschied. Er ist ein Philosoph der Krise, der „Ordnungskrise der Neuzeit“, der Tragödien des 20. Jahrhunderts. Hier ist die Welt nicht problemlos gegeben, hier bricht sie gerade auseinander. Die Pneumopathologie setzt die Krise gewissermaßen konstitutiv voraus. Als politischer Philosoph besteht Voegelin große Stärke in der makroskopischen Analyse, in der Weite seines historischen und philosophischen Blickes, im geistesgeschichtlichen Panorama. Es gelingt ihm auf einzigartige Weise die „Strukturverwandtschaften“ geistesgeschichtlicher, politischer und sozialer Phänomene zu erfassen. Voegelin ist aber auch ein mystischer Philosoph, zumindest ist er es mit zunehmenden Jahren geworden – der Briefwechsel mit Schütz zeigt das sehr schön. Gerade diese Ambivalenz von nüchterner Wissenschaft und mystischer Tiefe macht seine Faszination aus. Sie macht aber auch seine Rezeption nicht einfach. Ein wirkliches Problem ist dies aber nur für jene, die ihn entweder zum einen oder zum anderen stempeln wollen. Mit Voegelin zu denken, heißt, wie Schütz das einmal formuliert hat, „im doppelten Kontrapunkt“ zu denken.

Am Ende sollten die Differenzen zwischen Voegelin und Schütz noch einmal zugespitzt werden. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass es tatsächlich zahlreiche fundamentale Gemeinsamkeiten zwischen beiden gibt: allen voran die radikale Ablehnung und Bekämpfung der positivistischen Zerstörung von Philosophie und Wissenschaft und die Überzeugung, zu den vortheoretischen und vorlogischen Erfahrungshorizonten vordringen zu müssen, um die Wirklichkeit wieder ein Stück weit einholen zu können.

Anmerkungen

¹ Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, München 2000.

² Teile dieses Aufsatzes wurden bei der *Zweiten Internationalen Konferenz zum Werk Eric Voegelins*, University of Manchester, 3.-6. Juli 1997 vorgetragen. Ich danke insbesondere Thomas Hollweck und David Levy für äußerst fruchtbare Diskussionen.

³ Voegelin in einem Brief an Schütz vom 3. August 1958. Im weiteren Text werden die Briefe folgendermaßen zitiert werden: VS für Voegelin an Schütz, SV für Schütz an Voegelin; darauf folgend das Datum, z.B.: VS 3.8.58. So die zitierten Briefe in veröffentlichter Form vorliegen, werden genaue Angaben zu den Publikationen gemacht.

⁴ Voegelin war Mitglied im *Geist-Kreis*, im *Ludwig Mises-Privatseminar*, in der Kelsen-Gruppe *Reine Rechtslehre* und im *Spann-Kreis*; Schütz nur in den beiden erstgenannten. Vgl. dazu Christian Fleck, "Zum intellektuellen Umfeld der Wiener Jahre von Alfred Schütz", in: Kurt R. Leube/Andreas Pribersky (Hrsg.), *Krise und Exodus. Österreichische Sozialwissenschaften in Mitteleuropa*, Wien 1995, S. 98-116.

⁵ Die Briefe aus dem Nachlaß Voegelins befinden sich im Archiv der Hoover Institution, Stanford, Kalifornien: Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Box 34, Files 10, 11. Kopien der Briefe aus dem Schütz-Nachlaß können im Sozialwissenschaftlichen Archiv der Universität Konstanz eingesehen werden.

⁶ Schütz in einem Brief an Aron Gurwitsch vom 9.11.1940, in: Alfred Schütz/Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. von Richard Grathoff, München 1985, S. 67.

⁷ Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Frankfurt a. M., 1995, S. 20.

⁸ Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*, S. 21.

⁹ Das hat auch die Schütz-Forschung längst erkannt und dementsprechend Akzente in dieser Richtung gesetzt. Das wichtigste Ergebnis war dabei die kommentierte Edition des Schütz/Gurwitsch-Briefwechsels: Alfred Schütz/Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. von Richard Grathoff, München 1985.

¹⁰ Die wohl sichtbarste Form nimmt Voegelins Einfluß auf die Schützsche Theorieentwicklung an in der Prominenz, die der Kosmion-Begriff, der von

ersterem insbesondere in der *New Science of Politics* programmatisch elaboriert wird (siehe Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952, S. 27f), beim späten Schütz erhält; eine Prominenz, die schließlich dazu führt, daß Ilya Srubar ihn als Titel für seine höchst beachtenswerte Schütz-Monographie heranzieht; Vgl Ilya Srubar, *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Frankfurt a. M. 1988.

¹¹ Die *History of Political Ideas* war Voegelins Langzeitprojekt von 1939 bis 1950. Ursprünglich intendiert als ein kompaktes Lehrbuch über politische Ideengeschichte, sprengte es bald den engen Rahmen eines „Textbooks“ und wurde - auch aus anderen Gründen - nicht veröffentlicht (Siehe *History of Political Ideas*, Hoover Institution Archives, Box 57-60; zu Entstehung und Hintergrund der *History* siehe auch Peter J. Opitz, „Erste Spurensicherung: zur Genesis und Gestalt von Eric Voegelins *History of political Ideas*“, in: Eric Voegelin, *Das Volk Gottes*, München 1994, S. 132-156). In der Zwischenzeit hatte Voegelin auch seine theoretische Position modifiziert. Das Ergebnis dieser Modifikation waren die drei ersten Bände von *Order and History*, Baton Rouge/London, Vol I: *Israel and Revelation* (1956), Vol II: *The World of the Polis* (1957), Vol III: *Plato and Aristoteles* (1957); der vierte Band, *The Ecumenic Age*, erschien 1974 und der fünfte Band, *In Search of Order*, posthum 1987. Ein Großteil der Materialstudien der *History* fand - eben in modifizierter Form - Eingang in *Order and History*.

¹² Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 1990, S. 90.

¹³ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966, S. 20.

¹⁴ Siehe Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*, S. 124.

¹⁵ Eugen Rosenstock-Huussy, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1968, S. 170.

¹⁶ Eric Voegelin, *Anamnesis*, S. 61.

¹⁷ Für eine ausführlichere Darstellung sei nochmals hingewiesen auf G. Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, München 2000.

¹⁸ Vgl. Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*, Chicago/London 1983, S. 191f.

¹⁹ Vgl. Richard Grathoff, „Alfred Schütz und Aron Gurwitsch: Notizen des Herausgebers zum Leben und Werk sowie zur Edition des Briefwechsels“,

in: Alfred Schütz/Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. von Richard Grathoff, München 1985, S. 14.

²⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982; Erstmals erschienen 1936 in der Belgrader Zeitschrift *Philosophia*; in der Folge wird nach der Ausgabe von 1982 zitiert.

²¹ Eric Voegelin, *Anamnesis*, S. 17.

²² Eric Voegelin, „Brief an Alfred Schütz über Edmund Husserl“, in: *Anamnesis*, S. 21.

²³ Besonders ins Auge sticht eine Formulierung Husserls, die Voegelin später in seiner Kritik des modernen Methodenfetischismus der Sozialwissenschaften fast wörtlich übernehmen wird: Husserl spricht davon, daß die Universalisierung des „Ideenkleids“ der Naturwissenschaft dazu führe, „daß wir für *wahres* Sein nehmen, was eine *Methode* ist“ (1982, S. 55). Bei Voegelin, in seiner *Neuen Wissenschaft*, wird das dann so heißen: „Wenn [...] die Verwendung einer bestimmten Methode zum Kriterium des Wissenschaftscharakters einer Untersuchung gemacht wird, dann ist der Sinn der Wissenschaft als wahrheitsgemäße Aussage über die Struktur der Wirklichkeit, als der theoretischen Orientierung des Menschen in seiner Welt und als des großen Werkzeugs, mit dessen Hilfe der Mensch zum Verständnis seiner eigenen Stellung im All gelangt, verloren.“ (dt. Übersetzung von op. cit. 1952: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München 1959, S. 25).

²⁴ E. Husserl, *Krisis*, S. 1.

²⁵ Ebd., S. 15.

²⁶ Eric Voegelin, *Anamnesis*, S. 22.

²⁷ Ebd., S. 29.

²⁸ Elisabeth Ströker, „Einleitung“, in: E. Husserl, *Krisis*, S. XXXI.

²⁹ Niklas Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien 1996, S. 18.

³⁰ Vgl. Edmund Husserl, *Krisis*, S. 79.

³¹ Auch und gerade das ist es, was Voegelin mit seinem Vorwurf meint, Husserl entziehe sich der Gemeinschaft der Philosophierenden und betreibe nur noch ein „unverbindliches Spiel“ (VS 28.12.43). Hans Blumenberg spricht in diesem Zusammenhang davon, daß Husserl die „Verhexungen“ der Sprache, insbesondere der deskriptiven Sprache, unterschätzt hat, weil er „gegen die Sprache so sorglos ist, wie er mit ihr verfährt, obwohl immer Vieldeutigkeit fürchtend“. Siehe Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt a. M. 1996, S. 779.

³² Vgl. Eric Voegelin, *Anamnesis*, S. 22.

³³ So sei es ihr etwa nicht gelungen, "dem Transcendentalen Solipsismus zu entgehen, oder auch nur den Bruch im Begriff der 'Konstitution der Welt durch das transcendente ego' zu überwinden, welcher von einem Aufbau der Erfahrungswelt durch das Bewußtsein ausgeht, um bei einer Welterschöpfung durch das Gottgewordene Ego zu enden" (SV 11.11.43). Schon in einem Brief vom 30. September hat er den Freund darauf hingewiesen, daß er nie einen "guten Schildknappen" abgegeben habe, da seine Vorbehalte gegen Husserl in mancher Hinsicht "sicherlich so schwerwiegend wie die Ihrigen" sind (SV 30.09.43).

³⁴ In diesem Zusammenhang erwähnt Voegelin übrigens Karl Jaspers' Philosophie als die "wohl bedeutendste Ordnungsleistung unserer Zeit" (VS 17.09.45).

³⁵ Ein Existenzialismus freilich, der wenig zu tun hat mit der schulphilosophisch-kanonisierten Vorstellung von Existenzialismus und deren Hauptvertretern Heidegger und Sartre, sondern vielmehr Ähnlichkeiten mit jener Form eines „existenzialen“ Denkens aufweist, wie wir es etwa bei Franz Rosenzweig oder Eugen Rosenstock-Huussy – und später auch bei Albert Camus – finden. Insbesondere eine Konfrontation Voegelins mit Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt am Main, 1986) könnte sehr fruchtbar sein.

³⁶ Eric Voegelin, *Anamnesis*, S. 11.

³⁷ Die Parallelen zu zwei anderen großen Erinnerungsunternehmen dieses Jahrhunderts sind eklatant: zur Psychoanalyse Sigmund Freuds einerseits und zur poetischen Phänomenologie Marcel Prousts andererseits. Es ist mehr als verwunderlich, daß Voegelin auf diese Bezüge nicht hinweist. Insbesondere die Nichtbeachtung Freuds ist frappierend. Man muß sich die Situation vor Augen führen: wir haben es bei Voegelin und Schütz immerhin mit zwei Exil-Wienern zu tun, die über die Zusammenhänge von Bewußtsein, Erinnerung, Anamnese und Geschichte diskutieren und dabei mit keinem Wort jenen Wiener Denker erwähnen, der wie kein anderer in diesem Jahrhundert diese Themen geprägt hat, nämlich Freud. Inhaltlich freilich zielt Voegelin ebenso wie Schütz auf etwas ganz anderes als Freud, aber die anamnetische *Methode*, die Voegelin hier expliziert, ist bis hin zur Terminologie identisch mit der Psychoanalyse. Zum Verhältnis Voegelin/Freud siehe meinen Aufsatz für die Konferenz der *American Political Science Association*, Sektion: Eric Voegelin, in San Francisco 1996: *Some Remarks on the (Anti-) Eschatological Perspective in Sigmund Freud's Psychoanalysis*.

³⁸ Eric Voegelin, *Anamnesis*, S. 12.

³⁹ Ebd., S. 37f.

⁴⁰ Ebd., S.42.

⁴¹ Ebd., S. 47.

⁴² Ebd., S. 44.

⁴³ Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1932. Bei diesem Hauptwerk Schütz' handelt es sich übrigens um Schütz' einzige Buchpublikation zu Lebzeiten.

⁴⁴ Eric Voegelin, Rezension zu Alfred Schütz, op. cit., in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* 14, 1934, S. 668-672.

⁴⁵ Ebd., S. 672.

⁴⁶ Ebd., S. 672.

⁴⁷ Eric Voegelin, *Anamnesis*, S. 57f.

⁴⁸ Ebd., S.58.

⁴⁹ Ebd., S. 61.

⁵⁰ Ebd., S. 75.

⁵¹ Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. VI: Revolution and the New Science, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 24, hrsg. von Bary Cooper, University of Missouri Press: Columbia 1999.

⁵² Eric Voegelin, *Anamnesis*, S. 7.

⁵³ Eric Voegelin, "Phenomenalism", in: *History of Political Ideas*, Vol. VII: The New Order and Loast Orientation, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 25, hrsg. von Jürgen Gebhardt und Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press: Columbia 1999. Es ist übrigens mehr als verwunderlich, daß Voegelin in diesem Zusammenhang zwar auf F. A. von Hayeks Studien zum Szientismus verweist, nicht jedoch auf jene Schrift, die Voegelin zweifellos sehr gut kannte und deren Topoi einer "Mathematisierung der Natur", einer "Formalisierung der Erfahrungs-fülle" er beinahe zu übernehmen scheint, nämlich Husserls *Krisis*. Die gleiche Nichtbeachtung Husserls finden wir übrigens auch in dem drei Jahre später erscheinenden Aufsatz *The Origins of Scientism* (in: *Social Research* Dezember 1948), der gewissermaßen Voegelins *Krisis*-Schrift darstellt. Nicht minder verwunderlich ist, daß Schütz in seinem Kommentar zum Phenomenalismus-Kapitel den Freund auf dessen Außerachtlassung Husserls bei gleichzeitiger Übernahme des zentralen Themas der *Krisis* nicht aufmerksam macht oder gar zur Rechenschaft zieht. Auch Voegelins Verwendung des Begriffes Phenomenalismus ist interessant. Es ist unklar, von wo oder wem Voegelin den Terminus übernimmt, jedenfalls dürfte es sich kaum um einen in der damaligen Zeit und Literatur gängigen Begriff

gehandelt haben. Allein die semantische Nähe zum Wort Phänomenologie ließe vermuten, daß darin auch ein Seitenhieb gegen letztere versteckt ist.

⁵⁴ Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation*. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“, *Occasional Papers*, XI, englischer Text mit deutscher Übersetzung von Peter J. Opitz, München ²2002, S. 45.

⁵⁵ Eric Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, Wien 1928.

⁵⁶ Ebd., S. 3.

⁵⁷ Vgl. Eric Voegelin, „Siger de Brabant“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Juni 1944.

⁵⁸ Vgl. Alfred Schütz, „Multiple Realities“, in: *The Problem of Social Reality. Collected Papers I*, The Hague 1962.

⁵⁹ Vgl. etwa Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*, op. cit., S. 39.

⁶⁰ Alfred Schütz, „Multiple Realities“, S. 227.

⁶¹ Vgl. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main 1986.

⁶² Alfred Schütz, „Multiple Realities“, S. 228.

⁶³ Vgl. dazu auch Maurice Natanson, „Introduction“, in: Alfred Schütz, *The Problem of Social Reality*, S. XXVII.

⁶⁴ Eric Voegelin, „Was ist politische Realität?“, in: *Anamnesis*, S. 283-354.

⁶⁵ Ebd., S. 353.

⁶⁶ Vgl. SV 24.7.46 und SV 25.7.46; VS 26.7.46, VS 27.7.46.

⁶⁷ Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 94.

⁶⁸ Vgl. Eric Voegelin, „The Origins of Scientism“, in: *Social Research*, Vol. 15, No. 4, 1948, S.462-494.

⁶⁹ Siehe dazu Eric Voegelin, *Aristoteles (= Ordnung und Geschichte*, Bd. 7, hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz), hrsg. von Peter J. Opitz, München 2001, S. 122.

⁷⁰ Vgl. dazu auch einen Brief Voegelins an Leo Strauss vom 22.4.51, in dem sich fast wörtlich die gleichen Formulierungen finden, siehe E. Voegelin/A. Schütz/L. Strauss/A. Gurwitsch, *Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 1993, S. 33f.

⁷¹ In seinen späteren Arbeiten, insbesondere in *In Search of Order* (1987, op. cit.), wird Voegelin diesen Gedanken stark relativieren und sich zunehmend dem Mythos zuwenden.

⁷² Eugene Webb, *Eric Voegelin. Philosopher of History*, Seattle/London 1981, S. 237.

⁷³ Voegelin an Gurwitsch, 01.06.56, in Hoover Archives, Box 15, Folder 28. Zu einer tiefergehenden Behandlung des Verhältnisses zwischen Voegelin und Hegel siehe auch Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit*, S. 191ff.

⁷⁴ Vgl. VS 27.7.50.

⁷⁵ Siehe Voegelin/Schütz/Strauss/Gurwitsch, *Briefwechsel*, S. 55.

⁷⁶ Vgl. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952.

⁷⁷ Siehe Voegelin/Schütz/Strauss/Gurwitsch, *Briefwechsel*, S. 56.

⁷⁸ In nuce besteht Voegelins Hauptvorwurf gegen den Positivismus darin, daß dieser durch seine völlige Aufmerksamkeitsverlagerung von Fragen der theoretischen Relevanz zur "methodischen Exaktheit" erstere überhaupt verbanne: eine Untersuchung gelte dann als wissenschaftlich, wenn sie methodisch exakt durchgeführt ist; ob sie auch eine relevante Problemstellung hat, spiele dabei kaum noch eine Rolle. Vgl. Eric Voegelin, *The New Science*, S. 1-26.

⁷⁹ Siehe Voegelin/Schütz/Strauss/Gurwitsch, *Briefwechsel*, S. 57f.

⁸⁰ Ebd., S. 60.

⁸¹ Ebd., S. 64.

⁸² Ebd., S. 65.

⁸³ Ebd., S. 65.

⁸⁴ Ebd., S. 65f.

⁸⁵ Ebd., S. 70.

⁸⁶ Siehe Alfred Schütz, „Sartre's Theory of the Alter ego", in: *The Problem of Social Reality*, op. cit., S. 180-203; sowie: „Santayana on society and government", in: *Studies in Social Theory. Collected Papers II*. The Hague, 1976, S. 201-225.

⁸⁷ Alfred Schütz, „Choosing among Projects of Action", in: *The Problem of Social Reality*, S. 67-96.

⁸⁸ Voegelin/Schütz/Strauss/Gurwitsch, *Briefwechsel*, S. 73.

⁸⁹ Voegelin/Schütz/Strauss/Gurwitsch, *Briefwechsel*, S. 74f.

⁹⁰ Voegelin/Schütz/Strauss/Gurwitsch, *Briefwechsel*, S. 96.

⁹¹ Voegelin/Schütz/Strauss/Gurwitsch, *Briefwechsel*, S. 106.

⁹² Voegelin/Schütz/Strauss/Gurwitsch, *Briefwechsel*, S. 105.

⁹³ Voegelin/Schütz/Strauss/Gurwitsch, *Briefwechsel*, S. 128.

⁹⁴ Vgl. Eric Voegelin, „In Memoriam Alfred Schütz", in *Anamnesis*, S. 18.

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München
(ISSN 1430-6786)

- I -**Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt**

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
49 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Juni 2000; 3. Aufl. Oktober 2002

- II A -**Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?**

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

- II B -**Eric Voegelin: Wedekind.**

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

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

Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen
77 Seiten. München, Mai 1996; 2. überarb. Auflage März 2002

- IV -**William Petropulos: The Person as Imago Dei.**

Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The
Political Religions“
56 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. Juni 2000

- V -**Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.**

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger
58 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. November 2001

- VI -**Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.**

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz
75 Seiten. München, Dezember 1997; 2. überarb. Aufl. November 2002

- VII -**Dante Germino: Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence**

60 Seiten. München, Februar 1998

- VIII -**Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.**

The Gnostic Myth in Modern Literature

56 Seiten. München, Juli 1998

- IX -**Eric Voegelin: Hegel - Eine Studie über Zauberei**

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und

mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

97 Seiten. München, April 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2001

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

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

71 Seiten. München, Juli 1999

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

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

(englisch / deutsch).

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

95 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2002

- XII -**Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.**

Voegelins Weg nach München

58 Seiten. München, Juli 1999

- XIII -**Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau.**

Autobiography and Political Thought

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz

40 Seiten. München, Januar 2000

- XIV -**Hans Maier / Peter J. Opitz: Eric Voegelin - Wanderer zwischen den Kontinenten.**

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

- XV -

**Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:
A Voegelinian Encounter**

52 Seiten. München, März 2000

- XVI -

Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin

48 Seiten. München, April 2000

- XVII -

Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und mit einem editorischen

Nachwort von Peter J. Opitz

68 Seiten. München, April 2000

- XVIII -

Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx

56 Seiten. München, August 2000

- XIX -

Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte.

Zur Genesis von *Order and History*

61 Seiten. München, August 2000

- XX -

Eric Voegelin: Plato's Myth of the Soul.

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II)

Herausgegeben von Elisabeth von Lochner

62 Seiten. München, Januar 2001

- XXI -

Norbert Blößner: The „Encomium of a Noble Man“.

Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation

55 Seiten. München, März 2001; 2. Aufl. Mai 2002

- XXII -

Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie.

Eric Voegelin über Aristoteles

27 Seiten. München, April 2001

- XXIII -

Christoph Horn: Kontinuität, Revision oder Entwicklung?

Das Verhältnis von *Politikos*, *Politeia* und *Nomoi* bei Eric Voegelin und aus der Sicht aktueller Forschungen

31 Seiten. München, Mai 2001

- XXIV -

Eckart Schütrumpf: Eric Voegelins Deutung der aristotelischen *Politik* in *Order and History*

89 Seiten, München, Juni 2001

- XXV -

Arpad Szakolczai: Stages of a Quest. Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's *History of Political Ideas*

63 Seiten. München, Juli 2001

- XXVI -

Peter Machinist: Mesopotamia in Eric Voegelin's *Order and History*

54 Seiten. München, September 2001

- XXVII -

William M. Thompson: Voegelin's *Israel and Revelation: The Reception and Challenge in America*

77 Seiten. München, Oktober 2001

- XXVIII -

Giuliana Parotto: Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin

86 Seiten. München, März 2002

- XXIX -

Eric Voegelin: Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam

51 Seiten. München, Juni 2002

- XXX -

Eric Voegelin: Die deutsche Universität und die Ordnung der Gesellschaft

Mit einem Nachwort von Hans Maier

58 Seiten. München, Oktober 2002

Preise:

6,- EUR pro Heft

(III, VI, IX, XI, XXIV, XXVIII 7,- EUR pro Heft)

+ Versandkosten. Änderungen vorbehalten.

Bestellungen richten Sie bitte an:

Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de

“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 Voegelinschen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.”

Zeitschrift für Politik

